

Az  
országos rabbiképző-intézet  
értesítője

az 1895–96-iki iskolaévről.

---

Megelőzi:

Maimûni Mózes  
szentirásmagyarázata.

Irta

Dr. BACHER VILMOS.  
tanár.

---

**BUDAPEST**

1896.

KÖZSÉG - ZSIDÓ  
Könyvtára

---

NYOMATOTT ALKALAY ADOLF NÁL, POZSONYBAN.

Országos Rabbiképző - Zsidó Egyetem Könyvtára

## Előszó.

Maimûni Mózes vallásbölcészeti főmunkájában, a bölcészettel és Izraél vallásos irataival egyaránt buzgó foglalkozásának ezen érett gyümölcsében, tartalmának lényeges részét a szentírásmagyarázat képezi. Hiszen azon „tévelygők“, kiknek e munka „útmutatóul“ akar szolgálni, éppen a szentírásnak azon komoly olvasói, kikben a szentírás szövege és az észszerű kutatás között talált ellenmondások kinzó kételyeket támasztottak. Ezen kételyek útvesztőjéből Maimûni „Útmutatója“ a helyes bibliamagyarázat fonalán oly megismerés világosságához akar kivezetni, mely amaz ellenmondásokat elhárítja és összehangzásba hozza a kinyilatkoztatást a tudománnyal. Világosabban és nagyobb terjedelemben, mint Maimûni elődjéinél, kiknek szentírásmagyarázatával egy előbbi munkámban foglalkoztam<sup>1)</sup>, azon irányzatot követi Maimûninál a szentírásmagyarázat, mely Száadja óta uralkodik a zsidóság gondolkodóiban és arra törekszik, hogy az Isten kinyilatkoztatott igéjében fölismerje az önállóan kutató emberi ész eredményeit. Ezt az irányzatot Maimûni, szellemének sajátosságánál fogva, valóságos rendszerré fejleszt ki, melynek keretébe sokoldalú tudása, párosulva módszeres

---

<sup>1)</sup> A középkori zsidó vallásbölcészek szentírásmagyarázata Maimûni előtt (az orsz. rabbiképző intézet 1891—92. évi értesítőjében.)

gondolkozása világosságával, régi és új anyag rendkívüli bőséget tudja egybeilleszteni és elrendezni.

Minthogy Maimûni műveltsége a spanyol zsidó kultúra azon fénykorából való, melynek legnagyobb érdeméül a héber nyelvtudomány megteremtését és a szentírás philológiai átkutatását kell tekintenünk, magától értetődik, hogy szentírásmagyarázata a héber nyelvtan és a héber szókinés biztos tudásán alapszik (XX. fej.). Hajjúg és Abulvalíd az ő tekintélyei (XXI. fej.), és különösen ez utóbbinak szótárából veszi a mintát, részben az anyagot is, a szók jelentéseinek azon meghatározásához, melyeket az „Utmutató“ elejére helyezett. Ezen szófejtegetésekben (VII. fej.) Maimûninak az a szándéka, hogy kulcsot nyújtson a szentírás valódi értelméhez. A szentírás — ez Maimûni exegézisének egyik alapeszméje — a nyelvi kifejezések összes eszközeivel él, a mint azokat az emberi szellem magának alkotta, hogy általuk a gondolatokat kimondja vagy pedig — elleplezze. Mert tényleg Maimûni szentírásmagyarázata majdnem gyakrabban azt mutatja, mit leplez el a szentírás nyelve, semmint azt, a mit nyíltan kimond.

A bibliai szókinés lexikológiáján kívül Maimûninál a bibliai írásmód, a bibliai ékesszólás megismerése, legfontosabb segédeszköze a szentírásmagyarázatnak. A szentírás retorikáját nagyobb terjedelemben már Abulvalíd vette szemügyre, még mielőtt Mózes Ibn Ezra azt önállóan és az arab terminológia pontosabb alkalmazásával tárgyalta. Mózes Ibn Ezra retorikai és költészettani művét Maimûni mindenesetre ismerte és egyes részleteket át is vett belőle<sup>1)</sup>; de úgy látszik, hogy ugyanannak a szerzőnek másik munkája is, melynek csak

1) A bibliai szók számértékük szerinti fejtegetésének két példáját (alább 25. l., 4. j.), melyeket Maimûni idéz, valószínűleg Mózes Ibn Ezra munkájából vette, a ki a czélzásról (allusio) szóló fejezetben ezt a két példát is említi, még pedig a másodikat Sámuel b. Chofni nevében. L. ezen fejezet német fordítását művemben: Die jüdische Bibelexegese vom Anfange des zehnten bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, 30. l. — A messiási jóslatok nem allegorizálásáról (alább 13. l. 7. j.) l. Mózes Ibn Ezra fejezetét a hyperboláról (az id. m. 32. l.) — Azokról a szentírási helyekről, melyekben látszólag a világ megsemmisüléséről van szó (alább, 14. l.) l. Mózes Ibn Ezrának ugyanazon fejezetét (az id. m. 31. l.)

töredékei jöttek ránk és melyben a szentírás metaphorikus, különösen az Istenről szóló érzékitő kifejezőmódját fejtegette, befolyást gyakorolt Maimúnira. A metaphorikus és képleges beszédmód, mint a gondolat kifejezésének alakja, Maimúni szerint, a prófétaság lényegéből folyik, és ezért foglal el oly kiváló helyet a próféták, azaz legtágabb értelemben az összes bibliai írók műveiben (IV. fej.). A bibliai trópusoknak egy külön osztályát, még pedig jelentőségénél és általánosságánál fogva a legfontosabbat, az Istenre vonatkozó emberi beszédmód teszi, melyre Maimúni, régebbi írók szokása szerint, a hagyományos szentírásmagyarázat egy ismert tételét alkalmazta kánonnak (III. fej.). Oly tétel ez, mely — bár eredetileg a bibliai nyelvezet más körére volt mondva és alkalmazva — azt, a mit Maimúni és ebbeli elődjei vele kifejezni akartak, kétségtelenül legprágnásabb módon fejezi ki. Ezen tétel jelentős voltáról tanuskodik azon körülmény, hogy korunk egyik legünnepeltebb tudósa ő benne találja legvilágosabban kifejezve a nyelvnek lényegét általában <sup>1)</sup>. Maimúninál az emberi beszédmódról szóló tétel fontos kánonná lesz, melynek segítségével a szentírás Istenfogalmától távol tart minden megzavarást és elhomályosítást. Így Maimúni szentírásmagyarázata azt a sajátságos feladatot tűzi ki magának, hogy a bibliai kifejezőmód által a nagy tömegnél előidézhető félreértéseket annak a kimutatása által háritsa el, hogy ama kifejezőmód csak azért van alkalmazva, mert a szentírást az egyszerű iskolázatlan elme, az emberek nagy többsége számára kellett hozzáférhetővé tenni.

De nemcsak az Istenről szóló emberi beszédmódra nézve végez Maimúni szentírásmagyarázata ily feladatot, hanem általában is a szentírás valódi tartalmának kikutatásában. Őt az egész szentírásmagyarázat területén a külső és belső értelem alapföltevése vezeti (V. fej.). A ki a belső értelmet kihüvelyezi,

1) Müller Miksa egyik leveléből ezt idézi G. Runze. Sprache und Religion, 231. J.: Die Hauptsache ist, dass man endlich das Wesen der Sprache begreifen lernt. Wie klar sprechen die Talmudisten es aus, wenn sie sagen: „Die heilige Schrift spricht in der den Menschen verständlichen Redeweise.“

annak megnyíltak a „tan rejtelmei“, a szent szövegek valódi tartalma. A betű mögött lappangó rejtelem, melyről a hagyomány is szól, de csak korlátozott értelemben, — alkalmasint Ibn Ezra befolyása alatt, a ki annyiszor elárulja vagy el is leplezi a szentírás szavainak „titkát“, — Maimûninál vezérigévé lesz, mely szentírásmagyarázatának egész irányzatát jellemzi. Azonban ezen vezérigé nála is — mint részben már Ibn Ezránál — azon tág alkalmazásnál fogva, melyben alkalmazza, elveszti az eredeti értelmét; a „tan rejtelmei“, melyekhez Maimûninál jóformán mind az tartozik, a mi nem fekszik a szentírási szöveg felszínén, csak legesekélyebb részükben érdemlik meg ezen elnevezést. Midőn Maimûni az általa így nevezett rejtelmeket hüvelyükből kibontja, csak azt teszi, hogy az észszerű megismerés fényét bocsátja a bibliai szövegnek részint nyelvezetében, részint tartalmában rejltő homályosságokra és nehézségekre. A mit Maimûni a „tan rejtelmeinek“ kiderítésében érvényesít, az merő rationalismus, tehát épen ellenkezője annak a mysticismusnak, mely nem sokkal Maimûni után a tan rejtelmeinek vezérigéjét magáévá tette, hogy fejtegetéseinek és koholásainak ködébe burkolja a szentírás igéjét.

Hogy Maimûni szentírásmagyarázatának rationalismusát az általa különösen így nevezett „rejtelmek“ körében megfigyeljük, elég egy pillantás arra a módra, melylyel bizonyos szentírási elbeszélések (XV. fejj.) jelentését, vagy melylyel a szentírási törvények okait (XIV.) fejj. fejtegeti. A szentírás ama két fejezetében pedig, mely a régi titkos tan alapját tette, a világ teremtéséről és az isteni trónszekérről szóló szakaszokban oly világnézet tanai vannak Maimûni szerint beburkolva, melyben nyomasinos a mysticismusnak, t. i. Aristoteles physikai és metaphysikai elméletei. A mystikus merengések kedvelt tárgyai, az Isten nevei és attributumai (VIII. fejj.), Maimûninak csak arra szolgáltatnak alkalmat, hogy a legtisztább és minden gnostikát kizáró Istenezsmét kifejtse. És az angyalokról szóló tan, a régebbi meg későbbi mysticismusnak ezen főszintere, Maimûninál a korának világnézetében uralkodó kosmológiának lesz reflexumává (IV. fejj.). Igaz, hogy a bibliai angyalok e fölfogásából nyeri azt a szilárd pontot is, melytől elméje világ-

nézetének és szentírásmagyarázatának azon oldalára mehet át, mely majdnem egyedül mystikusnak mondható. Az angyalok tanából kiindulva érti meg Maimûni a próféataságot, mint az emberi megismerés oly alakját, mely túl vezet az észszerű tudás legfelsőbb fokán. A próféataság (X. fej.) és a szorosan hozzá tartozó bibliai csodák (XII. fej.) ténye előtt megáll Maimûni rationalismusa is, csakugy mint Száadjáé. De a próféatasággal és a csodákkal szemben is érvényre juttatja a kutató ész jogait: azokat is a természet és az emberi szellem rendjébe illeszti. A csodának nem szabad ellentétben lennie a természet törvényeivel, és a próféataság, alakjánál fogva, lélektani jelenségnek tûnik föl. A próféataságot illető tanából Maimûni azután egyik legeredetibb eszközét meríti a szentírásmagyarázatának: a látomási elméletet (XI. fej.), mely által a szentírási elbeszélések egész sorát a tényleg történetek sorából a lelki élmények körébe helyezi át, oly merészséggel, mely csak a mai bibliakritika műveleteiben találja párját.

Azt mondhatjuk, hogy a rationalismus Maimûni szentírásmagyarázatának anyagi — a külső és belső értelem föltevése pedig annak formai elve. Rationalismusának alapját azon meggyőződés teszi, hogy a mit az emberi szellem Izraél kivül a tudományos kutatás biztos eredményeképen megismert, az Izraél prófétái és bölcsei előtt sem volt ismeretlen, sőt Izraél szent irataiban is, bár csak czélzások alakjában, tartalmaztatik. Az említett formai elv pedig azon nézeten alapszik, hogy a szentírás valódi tartalmát sokszor az emberi beszéd különböző eszközeivel elleplezte, hogy azonban a helyes fejtegetés ezen leplen át behatolhat a „tan rejtelseibe“. Azon meggyőződés, hogy a szentírás szövege azonkivül, a mit betûje mond, még mást is mondhat, Maimûnit a kettős értelem föltevéséhez vezette, de különösen az allegorikus szentírásmagyarázathoz, melynek elméletével „Utmutatóját“ bevezeti. De jól kell ügyelni arra, hogy Maimûninál az allegória fogalma sokkal többet zár magában, mint a mit rendesen szoktak vele jelölni, mert a nem sajátképi és a képleges beszédmód egész nagy területe, még a homonymia is nála ugyanazon kategóriába való, mint a szorosabb értelemben vett allegória. Másrészről Maimûninál az allegória

azon korlátok közt marad, melyet számára egyrésről rationalismusa, másrésről a hagyományban való hite emeltek. Hogy azonban Maimûninál sem hiányzanak némi nyomai azon meszszebbmenő allegorisztikának, mely nem sokára halála után az ő nevének zászlója alatt föllépett, — azt nem csak azon értelmezés mutatja, melyben az Énekek Énekét részesíti, hanem szentírásmagyarázatának egyéb részletei is, mint a Példabeszédek házasságtörő asszonyának allegorizálása vagy Jób könyve prologusának (XVIII. fej.) magyarázata.

Maimûni szentírásmagyarázatánál különösen szemügyre veendő viszonya a hagyományhoz. A hagyomány szentírásmagyarázatával szemben (V. fej.) nem foglal el más álláspontot mint Ibn Ezra<sup>1)</sup>; ezen álláspont abból a nézetből származott, mely a spanyolországi zsidóság szigorú hitü, de mellette rationalistikus gondolkozásu köreiben uralkodott. Elismervén a pentateuchusi törvények hagyományozott magyarázatának kötelező voltát, ezt mégsem ismerték el a szentírási szöveg valódi értelmezésének, és így teljesen meg maradt óva a szentírásmagyarázónak függetlensége. A hagyományos szentírásmagyarázata nem halákhai része, az agáda, által még kevésbé érezték magukat kötve; itt csak arról volt szó, hogy az agádából a szentírás magyarázásában mit válasszanak s mit vessenek el. Maimûni lángelméje fölismerte az agáda poetikus jellegét és az agádai szentírásmagyarázat egy részében nem látott mást, mint a gondolat kifejezésének oly költői alakját, mely a midrás korában divott. Mindazonáltal Maimûni a hagyomány tekintélyére ott is hivatkozott, a hol saját exegézise nem halákhai téren általa megerősítést nyer; sokszor a szentírás szövegét az agáda megvilágításában nézi és a pentateuchus és profáták recipiált araméus fordításait (VI. fej.), mint a régi hagyomány tanuit, előszeretettel idézi, hogy egyuttal a saját fölfogása mellett használja tanuknak.

Bár nagyjában helyesnek mondható Joel azon megjegy-

<sup>1)</sup> L. művem: Abraham Ibn Ezra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentare, Bécs 1876.

zése<sup>1)</sup>, hogy Maimûniban a systematikus megtéveszti az exegetát, más részről nem tagadható, hogy exegézise épp gondolkodásának rendszeres iránya által sok tekintetben a helyes ultra vezetettett és maradandó becsü eredményekhez jutott. Fejtegetései a szentírás képleges és metaphorikus kifejezőmódjáról igen becses szempontokat nyitottak meg a szentírás értelmezésére nézve; a prófétaságról szóló fejtegetései, bár szoros összefüggésben állanak kora metaphysikájával és bármilyen mesterkelt a prófétaság fokainak sémája, mégis igen jelentős utmutatásokat tartalmaznak Izraél vallástörténete ezen alaptényének megértésére. És ámbár a pentateuchikus törvények és okaik magyarázatában Maimûni felette nagyon hangsúlyozta azoknak polemikus vonatkozásait a régi pogányságra, még sem tagadható az igazság magva, mely a szemlélés e módjában rejlik; de ebbeli fejtegetéseiben, melyek nem egy kiváló becsü részletet tartalmaznak, az első kísérletet is láthatjuk az archaeologiai ismereteknek rendszeres értékesítésére a szentírásmagyarázatban.

A szentírás irodalmi kritikájától Maimûni természetesen lehetőleg távol állott. Ily kritikának azon gyöngye kezdeteit is, melyek már előtte a zsidóság körében szórványosan fölmerültek, Maimûni a biblia eredetéről és szentségéről vallott nézeteinél fogva (I. fej.), messze elutasította magától. Ebbeli tételei szilárd formulába öntötték a zsidóságban régtől fogva hagyományozott véleményeket, és a bibliai könyvek vagy egyes részeik authenticáját vagy integritását illető kérdéseket és kutatásokat eleve kizárták. De megjegyzésre méltó — és e megjegyzés nem egyedül Maimûnira vonatkozik — hogy a szentírás tartalmával szemben, bár bevallatlanul, elég messzemenő kritikát gyakorolt a szentírásmagyarázat azon módja, melynek Maimûni a képviselője. Valamint Abulvalíd, bár mennyire élt benne a meggyőződés a masszórai szöveg épségéről, azáltal, hogy azt a nyelvtan szabályaihoz mérte, tényleg szövegkritikát gyakorolt, és bár más alakban, a bibliai szöveget javította; épügy Maimûni szentírásmagyarázata, a mennyiben a szent-

1) M. Joel, Die Religionsphilosophie des Moses ben Maimon, 83. l.

írásra egy más talajon keletkezett tudás mértékét alkalmazza, tényleg a szentírás tartalmának kritikáját foglalja magában. Jogát ily kritikára Maimûni abból a meggyőződésből merítette — melyet előtte különösen Ábrahám Ibn Dáud hangsúlyozott — hogy a között, a mit a biblia és a között, a mit a tudomány tanít, ellenmondás nem állhat fenn. Egyrésről a szentírás kinyilatkoztatási jellegében való szilárd hit, másrésről az erős bizalom a kutató ész eredményeiben, még pedig az elmék fölött uralomra jutott philosophiai rendszer alakjában — ime az a két oszlop, melyen Maimûni világnézete, de az ő szentirásmagyarázata is nyugszik.

Jelen dolgozat szakaszaiban megkísérlettem képet nyújtani Maimûni szentirásmagyarázatáról; a hozzá való anyagot nemcsak főmunkájából, a „Tévelygők Utmutatójából“ vettem, hanem többi irataiból is, főleg misnakommentárjából és Misné-Tórájából. Az anyagot azon szempontok szerint csoportosítottam, melyekre ezen Előszóban czéloztam, azonkívül pedig külön fejezetet (XIII) szenteltem a dogmatika néhány kérdésének, melyekben a bibliai bizonyítás különösen lép előtérbe. Egy böngésző szakaszban (XIX. fej.), mely egyuttal a többi fejezet közül némelyikhez nyújt potlékokat, egyes szentírási helyekhez, a bibliai könyvek sorrendjében, állítottam össze Maimûni magyarázatait. Rendesen Maimûni saját szavait adom vissza, teljesen vagy szükre mért kivonatban; olykor egymáshoz tartozó részleteket egybekapcsolok. Különös figyelmet fordítottam M. szentirásmagyarázati forrásaira, a melyeket nagyobb mértékben mutathattam ki, mint eddig történt. A tágabb értelemben vett exegétikus anyagnak egy tetemes részét ki kellett zárnom dolgozatom keretéből. Így érdemel meg külön földolgozást a halákhai exegétikus források használatának módja Maimûninál. A szentírás homilétikus alkalmazása is, melynek számos példáját találjuk szétszórva Maimûni irataiban, szintén egy érdekes vonással járulna hozzá a nagy férfiú teljes méltatásához. Maimûni összeegyeztéseire a zsidó vallásbölcsezet terén föllépett elődjeivel csak elvétve utaltam. Azon befolyásnak a kimutatása pedig, melyet Maimûni szentirásmagyarázata nagyjában és részleteiben a következő nemzedékekre gyakorolt, már eleve ki volt zárva jelen művem tervéből.

Maimûni iratait a következő rövidítésekkel idézem.

M. N. (Móre Nebúkhim) jelöli a „Tévelygők Utmutatóját,“ melyet sokszor a rövidítés nélkül, pusztán a résznek (I, II, III.) említésével idézek, a fejezet számának és olykor az arab eredeti (kiadta Munk, francia fordítással: **לְלֵאֵלָהּ אֶלְחֵאֵרִן**, Le Guide des Égarés, Paris 1856, 1861, 1866) lapszámának említésével. Sámuel Ibn Tibbón héber fordítását a varsói kiadásban (1872) használtam. Magyarra fordította e munkát Klein Mór (I. rész, Pápa 1878, II. rész, Nagy-Beeskerek 1887; III. rész, Nagy-Beeskerek 1890).

C. M. jelöli a misna kommentárját, melynek, a mennyiben közzé van téve, az arab eredetijét használtam, így különösen a Pococke által Porta Mosis cz. művében (Oxford, 1655 = P. M.) kiadott szakaszokat. A kommentár Széder Móédhoz való részét a birtokomban levő kéziratban (l. Z. d. D. Morg. Ges. XLIV. 394) használtam.

M. T. jelöli a Misné-Tórát, melyet a szakasz czimével s a fejezet és paragrahus számával idézek.

S. H. jelöli a Széfer-Hammiczvöt cz. munkát (arab eredetijét kiadta Moïse Bloch, Paris 1884; a héber fordítást az amsterdami kiadásban, 1660, használtam).

Maimûni kisebb iratait rendszeren a **קובץ תשובות הרמב"ם** cz. gyűjtemény I. és II. kötetéből idézem (Kób. = Kóbecz). Közülük leggyakrabban említettnek: T. H. (Techijath Hamméthim) és I. T. (= Iggéreth Téman). Ez utóbbi iratnak a Kóbeczben foglalt fordításán kívül, a melynek szerzője Náchum Máraíbi, a Sámuel Ibn Tibbóntól való fordítást is idézem, melyet Holub adott ki (Bécs. 1874). A nevezett gyűjteménybe nincs fölvéve sem Maimûni logikája (**מלות ההגיון** ed. Varsó 1864), sem s **מאמר היחוד**, mely talán tényleg Maimûnitól való, de mindenesetre tartalmában Maimûni szellemére és kifejezéseire vall (kiadta Steinschneider, Berlin 1846). A II. fejezet végén M. egy iratáról beszélek, melynek valóságát erősen vonták kétségbe, valamint kézzelfoghatólag pseudepigraphikus oly két iratról, melyek Maimûni nevét viselik.

# Tartalom.

	Lap.
Előszó . . . . .	III—XI
I. A szentírás tanulása. Közönséges fölfogások. A szentírás könyvei. A szentírás megnevezése . . . . .	1
II. Külső és belső értelem. Allegória. A „tan rejtelmei.“ Allegórikus szentírásmagyarázat . . . . .	8
III. A szentírás emberi beszédmódja . . . . .	18
IV. Különböző szabályok a szentírásmagyarázatához . . . . .	21
V. A hagyomány szentírásmagyarázata. Derás. Agáda. A midrás-irodalom . . . . .	25
VI. A targum . . . . .	36
VII. Szóértelmezések . . . . .	42
VIII. Az Isten nevei. Exodus 33. és 34. fejezetéhez . . . . .	59
IX. Az angyalok . . . . .	63
X. A próféta és a próféta . . . . .	66
XI. A látomási elmélet . . . . .	77
XII. A csodák. Teremtett fénytünemény. Teremtett hang. A szinajai kinyilatkoztatás. . . . .	80
XIII. Az isteni gondviselés. Az isten tudása. A kísértés. A szabad akarat. Az örök élet . . . . .	83
XIV. A szentírási törvények és okaik . . . . .	92
XV. A bibliai elbeszélések . . . . .	108
XVI. Genesis 1. fejezetéről . . . . .	112
XVII. Ezékiél 1. fejezetéről . . . . .	114
XVIII. Jób könyvéről . . . . .	118
XIX. Egyes szentírási helyek magyarázata. . . . .	122
XX. A héber nyelv. A misna nyelve. A héber nyelvtanhoz . . . . .	151
XXI. Maimóni nyelvtudományi és szentismagyarázati forrásai. Maimóni állítólagos szentírásmagyarázati iratai . . . . .	159

## I.

### A szentírás tanulása. Közönséges fölfogások. A szentírás könyvei. A szentírás megnevezése.

A ki azt a könyvet, mely minden idők útbaigazítására van rendeltetve, megérteni véli, midőn a tétlenség óráiban futólagosan átolvassa, a mint történeti művet vagy költeményt szokás olvasni, az súlyosan téved<sup>1)</sup>. Csak kárt okoznánk, ha a bibliai oktatást azzal kezdenők, hogy a prófétai allegóriák értelmét fejtegetjük és a tanulót a metaphorikus beszédmódra figyelmeztetjük, melylyel telve vannak a szentírási könyvek. A helyes eljárás abban áll, hogy a kiskorúakat és gyöngéket fölfogási képességükhöz mérten oktadjuk és csak azokat, kiknek elméje a megismerés magasabb fokára készültnek bizonyult, lassanként behatolni engedjük „a tóra titkaiba és rejtelseibe“. Azért is a tóra „az emberek beszédje szerint szól,“ hogy szövegét még a gyermekek és nők is olvashassák és tanulhassák s hogy az emberek nagy tömege is megértse, mely nem képes a dolgokat igazi jelentésük szerint fölfogni<sup>2)</sup>. A nagy tömeg úgy jár a próféták beszédjeivel, mint valaki, a ki előtte ismeretlen nyelven hall beszélni, vagy a ki az idegen nyelv szavainak valódi jelentésükkel ellenkező értelmet tulajdonít<sup>3)</sup>. Az egyiknek a pró-

1) M. N. I, 2 elején. Ezen intéssel Maimúni egy felületes bibliaolvasót, a ki különben tudományos képzettségű ember (רַגֵּל עֲלוּמִי), szólít meg, a ki évekkor előbb a Genesis 3. fejezetére vonatkozó egy kérdéssel fordult hozzá.

2) I, 33.

3) Példaképen föltesz Maimúni egy arab embert, a ki ezt a héber igét hallja: אָבַר, melynek értelme „beleegyezik“, de a hasonló hangzásu arab igének veszi, melynek értelme éppen ellenkezőleg: „vonakodik.“

fétai beszéd olyan, mint a bepecsételt könyv (Jes. 29, 11), a másik pedig „megfordítja az élő Isten szavait“ (Jer. 23, 36)<sup>1)</sup>.

A nagy tömegnek testi képzetei az Istenről onnan származnak, hogy oly szentirási szövegekben nevelkedett, melyeknek betűszerinti értelme Istennek testi voltához és egyéb nem igaz képzetekhez vezet, holott ama szövegek az igazság szerint képlegesen értendők<sup>2)</sup>.

A szentírásnak még közönséges fölfogása sem kételkedik bizonyos kifejezések metaphorikus jellegében, mint pl. az „Isten tárháza“ (Deut. 28, 12), vagy „az ég ajtai“ (Zsolt. 78, 23). De ahhoz már nem emelkedik a nagy tömeg, hogy oly kifejezést, mint „az Isten könyve“ (Exod. 32, 32 s köv., Zsolt. 69, 29), képlegesnek ismerjen el<sup>3)</sup>.

A mit a tóra a világ teremtéséről elbeszél (Gen. 1.), azt nem lehet szó szerinti értelmében venni, mint a nagy tömeg gondolja<sup>4)</sup>. — A szentírás valódi értelmével ellenkezik azon közönséges fölfogás, mely a próféta látomásokban előforduló cselekvéseket, helyváltozásokat, kérdéseket és feleleteket a külső érzékekkel észlelteknak képzeleli<sup>5)</sup>.

A p e n t a t e u c h u s azon könyv, mely a világ sötét-ségét bevilágosította<sup>6)</sup>. Azon könyv az, mely mindenkit, ki magát átengedi vezetésének, az igaz célhoz vezet és ezért תורה (vezetés, útmutatás) a neve<sup>7)</sup>. Az egész tórának, a benne foglalt összes parancsoló és tiltó törvényekkel,

1) II, 29 el. V. ö. T. H. (Kóbecz II, 10a fel.): הנה נתקיים מה . . . בדברי הספר החתום שנאמר . . .

2) M. N. I, 31 végén. V. ö. I, 1 el., Gen. 1, 26-ra nézve, és különösen T. H. elejét (Kóbecz II, 8a).

3) II, 47 v. felé. V. ö. II, 29 (61b), Jes. 34, 5-re vonatkozólag.

4) II, 29 v. féle (65b). V. ö. II, 30 (68b), Gen. 1, 17-re vonatkozólag. L. alább, XVI. fej.

5) II, 46 el. L. alább, XI. fej.

6) M. N. III, 10 v. f. (17a): אלקתאב אלדי אצא טלמאת אלעאלם. V. ö. III, 17 el.

7) M. N. III, 13 (25a). József Ibn Aknün hoz irt levelében (Kób. II, 30d) ezt mondja M. a tóráról: שהיא מישרת כל נברא ותורה לו האמת

igéretekkel és elbeszélésekkel<sup>1)</sup>, csak egy a célja: Isten-félelem, a mint ez Deut. 28, 58 világosan ki van mondva<sup>2)</sup>. A tórának az az alapgondolatja, hogy az Isten teremtése és világkormányása az ő tökéletes bölcseségének a kifolyása, ha nem is ismerhetjük azt meg mindenhol. Mert a tóra elején ezt olvassuk (Gen. 1, 31): Láttá Isten, hogy mind az, a mit teremtett, igen jó; és a tóra végén (Deut. 32, 4): Tökéletes az ő műve<sup>3)</sup>. — A tóra kinyilatkoztatása Mózeshez oly módon történt, melyet ő maga metaphorikusan „beszédnek“ nevez<sup>4)</sup>. Mint író, kinek tollába mondanak, fölirt ő mindent<sup>5)</sup>, a történeti adatokat és az elbeszéléseket épúgy, mint a törvényeket, a miért is מְחֹקֵק<sup>6)</sup>, író, a neve. A tórában nincs különbség Gen. 10, 6; 36, 39 és Exod. 20, 2; Deut. 6, 4 között. — Manasse királyt azért mondták a leggonoszabb eretneknek<sup>7)</sup>, mert azt állította, hogy a tórának van magva és hüvelye<sup>8)</sup> és hogy ama benne foglalt adatok és elbeszélések haszon nélküliek. Sőt inkább, a tóra minden szavában a bölcsesség tanai rejlenek az olyan ember számára, kinek az Isten a kellő belátást adta. De a tórában rejlő bölcsesség nem fogható föl teljesen (Jób 11, 9); az ember csak imádkozhatik Dáviddal (Zsolt. 119, 18): Nyisd meg szemeimet, hadd nézzek csodákat a te tanodból<sup>9)</sup>.

1) Megjegyzésre méltó, hogy M. itt a tóra tartalmát ugyanarra a három csoportra osztja, melyeket Szaádja fölállít a pentateuchus fordításához irt Előszavában (ed. Derenbourg 2. l.)

2) M. N. III, 24 (53 b).

3) M. N. III, 25 végén.

4) L. alább, a XII. fejj. végén.

5) L. Bába Bathra 15 a.

6) Deut. 33, 21, szerint, hol a targum מְחֹקֵק szót így fordítja: מֵשֶׁה סִפְרָא רַבָּא.

#7) Szanhedrin 99 b.

8) Arabúl לב וקשר, héberúl לב וקליפה.

9) C. M. Chélek bevezet. (Porta Mosis 173 s k.), a nyolczadik hittétel fejtegetésében és a hagyomány e tételének magyarázatául: תורה מן השמים. L. még M. T. a bevezetés elején és H. Tesúba 3, 8; M. N. III, 50 el. L. továbbá M. responsumát Mar József Ibn Gábarhoz (חמרה גמורה, 4. l.; טעם זקנים, 74: l.; Kób. II, 10 a); itt M. azon föltevést

Minden prófétának megvan a neki sajátos beszéd-módja, úgyszólván saját egyéni nyelve, melyben a neki jutott kinyilatkoztatás kifejezését találta<sup>1)</sup>. Így Jesájának következő sajátosága van, melyet egyes példákban más prófétáknál is találunk ugyan, de különösen gyakran Jesájánál: Midőn valamely birodalomnak a bukását vagy nagy nemzetnek végveszedelmét hirdeti, akkor képlegesen és metaphorikusan a csillagok lehullását, az ég beszakadását, a nap elhomályosodását, a föld elpusztulását és megrendülését említi<sup>2)</sup>. Épúgy, midőn valamely birodalom boldogságát és jóléte megújulását leírja, az égi testek gyarapodó fényének, az ég és föld megújulásának metaphoráival vagy hasonló metaphorákkal él. Jesája továbbá, midőn valamely hely lakóinak veszedelméről beszél, helyettük az egész emberiséget említi (Jes. 6, 12, v. ö. Czef. 1, 3 s köv.). Példák: A babylóniai birodalom elpusztítása és Szanchérib<sup>3)</sup>

utasítja vissza, miszerint a körülmételésről szóló fejezetet (Gen. 17) Ábrahám írta, Mózes pedig fölvette a tórába (וכשבא משה רבנו העתיק אותם הפסוקים שכתבם אברהם וכתבם בתורה כוונ שכותבים שאר בני אדם דברי זולתם (זולתם וחרויו זולתם). — A tóra dicsőítését tartalmazza Maimüninak azon héberül írt levele tanítványához, melylyel az ennek följajánlott Móre Nebúkhimot kísérte: ובכל זאת בספר תורת משה רבנו עליו השלום דרוש. וממנו אל תפרוש. ותן לו מומך רבו ושוכו. אולי בחדר מחדריו תבוא. כי הוא המלך אשר מלכים יורה. והוא המשמן והכל מלבדו רזה. וממנו מחזה שרי תחזה (Kób. II, 30 b). — Egyik responsumában (Peér Haddór 50. sz., Kób. I, 14 b, teljesebben közli Geiger, Moses b. Maimon, héber melléklet, 7a) M. megengedi a keresztényeknek szentírásban való oktatását, mert ők — ellentétben a muhammedánokhoz — a pentateuchus igaz voltát elismerik és a velük közölt helyes magyarázatok által téves exegézisüktől és typologikus értelmezéseiktől talán elterelhetők. — A mint M. fia Ábrahám jelenti (Kób. I, 52 c), megtiltotta Maimüni a pentateuchusnak a prófétákkal és hagiographákkal egy kódexbe való írását, hogy az utóbbi könyvek olvasásánál a pentateuchus ne kerüljön alájuk. Hasonlóképen tilos szerinte, tekintetből a pentateuchus szentségére, annak a targumát vagy kommentárjait a szöveggel egy kódexbe írni.

1) M. N. II, 29 el.

2) Ennek kapcsán utal M. egy ehhez hasonló arab kifejezőmódra.

3) Nem tudni, mi okból nevezi itt M. Szanchéribet is. L. még alább, XIX. fejj., Jes. 13, 3-ról.

meg Nebukadnecczár veszedelme, 13, 10, 13. -- Izraél nehéz megpróbáltatása Szanchérib napjaiban, 24, 17—23. — Izraél helyreállítása és boldog állapota Szanchérib veszedelme után, 30, 19, 26. — Edóm elpusztulása, 34, 3—5. — Szanchérib és a hozzá tartozó nemzetek és királyok veszedelme, 51, 6. — Izraél birodalmának helyreállítása és tartós fennmaradása, 51, 12, 16. — A messiási birodalom fennállása, 60, 20. — Izraél jövődő üdvös állapota, 65, 15—19; 66, 22<sup>1</sup>).

A szentírás harmadik részének könyvei כתובים-nak neveztetnek, minthogy a szent szellemben vannak írva, mely áthatotta szerzőiket<sup>2</sup>). Ezen könyvek szerzőinek ihletése a prófétai tehetség alsóbb fokainak egyikét képezi. „A szent szellemben beszélve“<sup>3</sup>) írta Dávid — II Sám. 23, 2 — a zsoltárokat<sup>4</sup>), Salamon az ő három könyvét; és hasonlóképen a szent szellemben irattak Dániel, Jób, a Krónika és a hagiographák többi könyvei<sup>5</sup>). A hagiographák rangfokozatában nincs különbség az egyes könyvek között; mert mind a

1) M. N. II, 29 (59b—63a). Ezután más prófétákból idézi M. hasonló metaphorák példáit: Jerem. 4, 25; Ezék. 32, 7 s k.; Jóél 2, 10; Ámosz 8, 9 s k.; Mikba 1, 3 s k.; Chaggái 2, 6 s köv. Továbbá a zsoltárokból: 60, 4; 46, 3; 77, 17, 19. Azonkívül Habbakkuk 3, 8; II. Sám. 22, 8 (mert עלה עשן באפו וגי helyett a megelőző vers teendő, mely az ég és a föld megrázkodásáról beszél); Birák 5, 4. Az utolsó három példát oly zsoltárokból vette M., melyek nem a Zsoltárok könyvéből valók; azért nem szabad, mint Munk (221. l.) is teszi, II Sám. 22. helyett a 18. zsoltárra utalni. A prófétákból vett példák a könyvek sorrendjében, a Jesájából idézett versek a fejezetekben vannak idézve. — Mily hasznát vette Spinóza ezen helynek, erről l. Joel, Spinoza's Theol. polit. Tractat, 12. s köv. l.

2) M. szerint כתובים ברובה הקדש.

3) מדבר ברובה הקדש; ezen kifejezés a hagyományból van véve.

4) Dávidról, mint a hallélzsoltárok (113—118) szerzőjéről l. S. H. első alaptétel (9 l.): אלדי סבה בה דיוד אללה תע'.

5) M. N. II, 45, 2. fok. M. ennél talmudi tételre hivatkozik: אמת ברובה הקדש נאמרה. Dávid ihletéséről tanuskodik e kifejezés: רינה ה', II Sám. 23, 2. Hasonló természetű volt Bileám ihletése; mert וישם ה' ברובה ה' ידבר, Num. 23, 5, ugyanazt jelenti, mintha mondaná: דבר בפי ב'.

szent szellemben vannak írva<sup>1)</sup>, és szerzőik tágabb értelemben prófétáknak neveztetnek<sup>2)</sup>).

Salamon a P é l d a b e s z é d e k könyvét egészen az erkölcsstelenségtől és mértéktelenségtől való intésnek szentelte<sup>3)</sup>. — Az É n e k e k É n e k e költői allegóriákból áll.<sup>4)</sup> — K ó h é l e t h könyve oly helyeket tartalmaz, melyek szószerinti értelmükben a vallásos fölfogástól idegen nézetek felé hajolnak. De ezen nézetek közé nem tartozik, mint némelyek hitték, a világ nemteremtettvoltának tana<sup>5)</sup>. — A J ó b r ó l szóló nagy jelentőségű és csodálatos elbeszélés példázatnak mondható, melynek célja, kifejezésre juttatni az emberek különböző nézeteit az isteni gondviselésről<sup>6)</sup>.

D á n i e l könyve, a zsidóság egyhangú fölfogása szerint, nem tartozik a próféták, hanem a hagiographák fokához<sup>7)</sup>.

1) Ez héberül van kifejezve: הכל ברוח הקדש נכתבו.

2) U. o. a 2. fok végén. — Maimóni maga a hagiographák szerzőit נבי אנביא-nak jelöli. L. M. N. I, 32 v. (Példabesz., Kóh., Zsolt.); III, 19 el. (73. zsolt.); III, 42 (Péld.); C. M. Oholoth 17, 1 (129. zs.), Ábóth 3, 15 (145. zs.). — דברי הנביאים kifejezésnek (C. M. Nyolcz fejezet, 6 fejj.: Példabesz.) az arab eredetiben (P. M. 221. l.) ez felel meg: כלאם אלשרע.

3) M. N. III, 8 (13 a). E könyv allegóriáiról l. alább a II. fejj. végén.

4) אלאמתאל אלשעריה. Így nevezi M. az Énekek Énekét, M. N. III, 51 (126 b) és III, 54 (134 a).

5) M. N. II, 28. C. M., Chélek bev. 125 c (P. M. 148) azt mondja M., hogy Salamon a Példabeszédeket, az Énekek Énekét és részben Kóhélethet is allegorikus értelemben szerzette. — Kóhéleth könyvének egy fontos alapgondolatáról l. alább, a XIII. fejj. végén. M. Hajichud 15 l. Kóhéleth könyvének ezt a nevét olvassuk: ספר המאסף (= arab. ככתאב אלגאמע).

6) M. N. III, 22 el. L. alább, XVIII. fejj. I. T. 33 l. (Kób. II, 4 c) ezt mondja M.: איוב וצופר ובלדד ואליפז ואליהוא כולם אצלנו נביאים ואף. E szerint Jóbot és barátját történeti személyeknek tartja. Prófétáknak azért nevezi, mert egy hagiographikus könyvben foglalt beszédeknek a szerzői. L. fennt, 2. jegyz.

7) M. N. II, 45, 2. fok végén.

A szentírási könyvek összességét Maimúni így nevezi: **אלכתב**, „a könyvek<sup>1)</sup>“, vagy **כתב אללה**, „az Isten könyvei“<sup>2)</sup>, vagy **כתבנא**, „a mi könyveink“<sup>3)</sup>. Ezt a kifejezést: „a kinyilatkoztatás könyvei“ — ép úgy az egész szentíráásra alkalmazza<sup>4)</sup>, mint Mózes öt könyvére<sup>5)</sup>. A szentírás prófétai könyvei (beleértve a történeti tartalmuakat) így neveztetnek: „a próféták könyvei“, vagy „a próféta-ság könyvei“, vagy „a prófétai könyvek“<sup>6)</sup>. De ugyanazon kifejezésekkel M. az egész szentírást is jelöli<sup>7)</sup>. A Misné Tórában a tannaitikus terminológiát szokta követni és a prófétai könyveket **קבלה** név alatt foglalja össze<sup>8)</sup>.

1) M. N. I, 71 (héberül **הספרים**). Ugyanazon jelentésben az egyes számot (**אלכתאב**) is használja. L. Igg. Semád, ed. Geiger, 3a, 19. sor: **באר הספר**.

2) M. N. I, 53 (63 a, 3. sor).

3) M. N. I, 47 (53 b, 6. sor).

4) S. H. bevez. (2, l., 8. s.): **לסאן כתב אלתנויל**, azaz a szentírás héber nyelve, megkülönböztetésül a misna nyelvétől. — M. N. I, 51 v.: **אלתנויל כתב אלתנויל**, **טואהר נצוץ אלכתב** (= **טואהר נצוץ אלכתב**, u. o. I, 53 el.), a mit Ibn Tibbón így fordít: **פשוטי ספרי התורה**, mert itt is szűkebb értelmében veszi a kifejezést. — L. még C. M. Chélek bev. (125 c), **כתבי הקדש**, minek az arab eredetiben (146. l.) **אלתנויל כתב** felel meg.

5) M. N. I, 53 el. **אלתנויל וכתב אלאנביא**. L. Munk 206. l., 1. j. V. ö. Kaufmann, Die Attributenlehre 393. l., 54. j. Így is nevezi a tórát: „a kinyilatkoztatás könyve“, egyes számban. M. N. I, 60 v.: **פי כתאב אלתנויל או כתב אלאנביא**.

6) **כתב אלאנביא**, l. a megelőző jegyz.; **כתב אלנבויה**, M. N. II, 46 (97b, 10. s.), S. H. 191. l. utolsó s.) **אלכתב אלנבויה**, S. H. 184, 7 el., 333, 2 (mind a két helyen tévesen ez áll: **אלכתאב**).

7) C. M. Sabbath 23, 2; M. N. I, 49 (55 b, 7. s. al.); S. H., a 64. tilalom el. (202, 4); M. N. I, 33 el., I, 35 v. f. — M. N. I, 36 el. és I, 46 (50a) meg van különböztetve a **תורה** „a próféták könyveitől“, mely utóbbi kifejezés mind a többi szentírási könyveket jelöli; hasonlóképen III, 17 (35 b): **כתאב אללה וכתב אנביאונא**. L. még M. T. Jeszodé Tóra 1, 12: **בתורה וברכרי נביאים**. V. ö. Szaádja és Ábrahám Ibn Dáud hasonló kifejezéseit, művemben: A középkori zsidó vallásbölcsészek szentírásmagyarázata, 3. és 125. l.

8) M. T. Talmud Tóra 1, 12: **דברי קבלה**; Táanith 4, 7: **פסוקים** **מפוש קבלה ומכתבי הקדש**; Deoth 5, 1, Taánith 5, 4, Melákhim 2, 6; 7, 17: **מפוש בקבלה**.

A מקרא nevet, melylyel különösen Spanyolországban a prófétai könyveket, vagy pedig az összes nempentateuchusi könyveket szerették jelölni<sup>1)</sup>, Maimúninál is találjuk<sup>2)</sup>. — Egyszer az egész szentírásnak ezt a megjelölését is találjuk nála: „A huszonnégy könyv<sup>3)</sup>.”

## II.

### Külső és belső értelem. Allegória. A „tan rejtelmei“. Allegórikus szentírásmagyarázat.

„Arany alma ezüst hálózatban, olyan a szó, mely mind két oldala szerint van elmondva“ (Példabesz. 25, 11)<sup>4)</sup>. Salamon ezen példabeszéde csodálatos módon írja le az allegóriát, a milyennek lennie kell. Mert az allegóriában két oldala van a beszédnek: külső és belső értelme<sup>5)</sup>. A külső értelem szép mint az ezüst, de a belső értelem ugy

1) L. idézett művemet, 56. l., 8. j.

2) C. M. Nyolez fejezet, 8, f. (P. M. 253): פִּי אֶלְתוּרָה וְאֶלְמִקְרָא. M. apokryph levelében fiához ezt olvassuk: כְּתוּרָה וּבְמִקְרָא וּבְתַלְמוּד. Az egész szentírás neve gyanánt találjuk אֶלְמִקְרָא kifejezést pl. C. M. Szanh. 10, 1 (P. M. 136).

3) I. T. p. 48 (כָּל הָאַרְבַּעָה וְעֶשְׂרִים, Kób. II, 7a וְעֶשְׂרִים). L. a József Ibn Akn'in-ból való arab idézetet Steinschneidernél (Allg. Encyclopädie II, 31, 55. l., 82. j, מִן אֶלְאַרְבַּעָה וְעֶשְׂרִים).

4) Maimûni משכיות szót az aram. וְאַסְתָּכִי-ból magyarázza, mely וּשְׁקָה (Gen. 26, 8) targuma, és melynek értelme: áttekintett az ablakon; finom, ezüsből készült hálózatot jelent, mely kis nyílásaival a benne foglalt arany almát enged szemlélnünk. אֶפְנִי szót pedig אֶפְנִים-mal magyarázza, Abulvalid szerint (אֶפְן cz. a.), de duálisnak veszi, tehát וְנִדִּין, két oldal. Ez kikerülte Munk figyelmét, a ki (18. l.) אֶפְנִי על kifejezést M. értelmében így adja vissza: „selon ses différentes faces.“ Most érthető azon eltérő olvasás: עַל יְהוּדֵיהֶם is, melyet Száadja fordításához, a Példabeszédek id. versére, két kéziratból közölnek a kiadók (Derenbourg-Lambert, p. 145).

5) נְגוּלָה וְנִסְתָּר, טֹאדֵר וּבֹאטֵן. Ezen műszókat Maimûni előtt különösen Száadja használja sokszor a Példabeszédek kommentárjában. Abulvalidnál való alkalmazásukat l. művemben: Abulwalid szentírásmagyarázatából, 40 l. Bachja Ibn Pakûdánál a szentírás behatóbb tanulására nézve (l. A. középk. zs. vallásbölc. szentírásm., 62. l.) ezt olvassuk (8. fej. 112b): וְמֵה שִׁישׁ מֵהֶם נִרְאָה וְמֵה שְׂהוּא מֵהֶם נִסְתָּר. Ennek arab

visszonylik a külsőhöz, mint az arany az ezüsthöz. Kell továbbá, hogy a külső értelem közelebbi megszemlélésnél az alatta rejlő belső értelmet megengedje ismerni, valamint ama finom ezüst hálózat alatt az élesebb tekintetű és pontosabban figyelő észlelheti az általa körülzárt arany almát<sup>2</sup>). Ilyenek a próféták allegóriái is. Külső értelmük szerint bölcs tanokat nyújtanak, melyek az emberi társadalom állapotának javítására sokféle hasznosságuk, mint p. Salamon példabeszédei; de belső értelmük oly bölcsesség, mely a valódi igazság megismerését mozditja elő<sup>3</sup>). Az ókor philosophusai és pogány tudósai is a világ principiumait illető nézeteiket leplezett és rejtvényyszerű szavakban adták elő. Minél inkább szükséges, hogy leplezett módon adassanak elő a vallásos megismerés azon igazságai, melyek a nagy tömeg által csak nehezen érthetők, vagy pedig, ha világosan kimondják, téves képzetekhez vezetnének<sup>4</sup>). — Vannak a próféták könyveiben nagyon homályos allegóriák, melyeknek ebbeli minőségére nem utal ismertető jel; ezeket a tudatlanság és meggondolatlanság egyszerűen külső értelmükben veszi, míg a komoly és avatott olvasót épen külső értelmükkel nagy zavarba ejtik. Ebből a zavarból megszabadítja őt az illető allegóriának megfejtése, vagy legalább annak a megismerése, hogy allegória van előtte<sup>5</sup>). — A prófétai igék valódi értelméhez kulcsnak tekintendő az allegóriák

eredetije így hangzik (párisi kézirat 159 a): וּמֵא מִנָּה שְׂאֵר וּמֵא מִנָּה בְּאֵן. Maimûniból a következő példákat idézem: II, 30 (69 a, 11. és 15. s. אֵן אֵבֶל עָלֵי בְּאֵטְנָה . . . עָלֵי שְׂאֵרָה. A talmudi derás kótféle fölfogásáról így szól (C. M. Bevezetés, 95 a = P. M. 82): אֵלֵא נִשְׂרָת נִשְׂרָה . . . בְּאֵטְנָה; továbbá C. M. Chélek bevezet. (P. M. 147): כִּלְאֵמָהּ לָהּ שְׂאֵר וּבְאֵטְן. — Kób. I, 34 c a belső értelmet ezen talmudi kifejezéssel jelöli: דְּבָרִים שֶׁבָנוּ (opp. פְּשׁוּטִיָּהּ) — L. még a kivonatokat József Ibn Akninból, Steinschneidernél, i. h. 54 s. k. l. és Neubauernál, Monatschrift 1870, 396. és 445. l.

<sup>2</sup>) M. N. Bevezetés (6 b s. köv.)

<sup>3</sup>) U. o. (7 a).

<sup>4</sup>) M. N. I. 17.

<sup>5</sup>) M. N. Bevez. (3 a b).

jelentésének megértése és szavaik értelmezése<sup>1</sup>). A szentírás következő helyei említik az allegóriát, mint a prófétai beszéd alakját: Hóséa 12, 11; Ezék. 17, 2; u. o. 21, 5; Péld. 1, 6<sup>2</sup>).

Van két neme a prófétai allegóriának: vagy minden szava az allegóriának a fejtegetés tárgya; vagy pedig az allegória csak általánosságában czéloz a benne rejlő tartalomra, de egyes kifejezései nagy részben csak a beszéd szépítését és összefűzését szolgálják vagy pedig arra valók, hogy a belső értelmet még jobban elleplezzék. Az első nemű allegória példájának tekinthető Jákób álmának az elbeszélése (Gen. 28, 12), melyben minden szó valamivel hozzá járul a benne rejlő gondolathoz<sup>3</sup>). Az alle-

<sup>1</sup>) U. o. (6 a): פהם אלאמתאל ומענאה ותאויל אלפאטהא. A תאויל (fejtegetés) kifejezésre nézve hadd említsem a következő példákat: M. N. Bev. (8 b): ותאויל אמור לא תאויל להא ולא וצעת לתתאויל; I, 35 v. f. (42 b, 5. s.): ותאויל אלנצוץ; u. o. (4. s.): ותאויל אלנצוץ; u. o. (10. s.): ותאויל; II, 25 el.: ותאויל אלנצוץ; II, 26 (56 b, 1. s.): ותאויל אלנצוץ; I, 2 (14 b, 8. s.): ותאויל אלנצוץ; II, 26 (56 b, 13. s.): ותאויל אלנצוץ; I, 2 (14 b, 8. s.): ותאויל אלנצוץ; v. ö. I, 3 v.: ותאויל אלנצוץ; II, 26 (56 b, 13. s.): ותאויל אלנצוץ.

<sup>2</sup>) U. o. משל és חידה kifejezéseket, melyek ezen szentírási versek másodikában és negyedikében találhatók, M. az allegória synonym megnevezéseül használja. L. M. T. Melákhim 12, 1: משל וחידה (Jes. 11, 6); u. o. Tesúba 8, 2: דרך חידה אמרו; M. N. I, 31 v.: עלי גדה אלמתל ואללנו; Gyakori ez is: דרך משל, M. T. Jeszóde Tóra 2, 12; Déóth 3, 2; Tesúba 10, 3. עלי גדה אלמתל, M. N. I, 18 (24 a). — C. M. Chélek bevez. (P. M. 148) M. חידה-t így határozza meg: משל אללנו פי באטנה; u. o. (24 a) מ. חידה-t így határozza meg: משל אללנו פי באטנה; u. o. (24 a) מ. חידה-t így határozza meg: משל אללנו פי באטנה; u. o. (24 a) מ. חידה-t így határozza meg: משל אללנו פי באטנה.

<sup>3</sup>) Jákób álmának megfejtését adja Maimúni M. N. I, 15 (v. ö. M. Hajichud 12 l.). E szerint מלאכי אלהים a próféták (l. alább, IX. fejj.) Azok „fölszállnak“ a fokozatos tudás „lajtorjáján“ mely Istenig ér, a ki tartósan és állandóan (נצח) fölötté van. Ha pedig a megismerés bizonyos fokát elérték, „leszállanak“, hogy azzal, a mit maguk megismertek, az embereket vezessék és oktassák. Ezen megfejtés ellenkezik azzal, mely M. N. II, 10 végén olvasható: Maimúni eziránt az alexandriai Chaszdá i Hallévi által megkérdeztetvén, az ellenmondást mesterkélten módon iparkodik elmozdítani (Kób. II, 24 b c) Tényleg azonban M. az utóbbi helyen nem annyira Jákób álmát, mint inkább a reá vonatkozó agádák egyikét fejtegeti. Egy másik agáda alapján más helyen, M. T. Jeszóde Tóra 7, 3, Jákób álmát úgy magyarázza, hogy az משל למלכות ושעבודן.



a szellemi intuíció azon foka értendő alatta, melyre az Isten megismerésében emelkedett<sup>1)</sup>.

A szentirási szöveg külső értelme alatt rejlő belső értelemre gondolnak a régi bölcsek, midőn „a tan rejtelvei ről” beszélnek<sup>2)</sup>. Ezen rejtelmekhez tartoznak oly szentirási helyek fejtegetései, melyek külső értelmük szerint ellenmondásban állanak az ész által igazaknak megismert nézetekkel és hittételekkel<sup>3)</sup>. A tan rejtelveihez tartoznak továbbá: a prófétaí könyvek allegóriáinak, hyperbolikus és metaphorikus kifejezésmódjainak helyes megértése<sup>4)</sup>; az Istennek a szentírásban előforduló jelzőinek és az Isten neveinek megértése<sup>5)</sup>; a látszólag haszon nélküli szentirási

1) M. N. I, 8 v.: . . . מצאנו אלי אלמוצע . . . L. még I, 10 v. Exod. 19, 3-ra. — מצאנו אלי kifejezésre nézve v. ö. III, 46 (102a, 12. s.). Kettős jelentés föltevését ugyanazon egy szónál I. Num. 12, 9-ről, alább VII. fejt., הלך alatt.

2) T. H. (Kób. II, 8b): כאלו לא כתבו דל שדברי תורה יש להם. ננלה ונסתר ולזה הנסתר יקראו סתרי תורה. Ezt a kifejezést: סתרי תורה a talmudban (Peszáchim 119a fel.) Eleázár b. Pedáth egy mondásában találjuk, még pedig ott — úgy Rasi, mint Maimûni (M. N. III, előszó) szerint — a világteremtésről és az Isten trónszekeréről szóló régi titkos tant jelenti, a mely értelemben Amminak egy tételében is (Chagiga 13a) találjuk (I. M. N. I, 71 el. és I, 31). Maimûni a kifejezést (mely j. Kethuboth 29d al. is olvasható, de a párhuzamos helyen, Tósz. Kethub. 5, 1, b. Kiddúsín 10a ez áll helyette: חדררי תורה) tágabb értelemben használja és belőle levonja a jegyzet elején idézett tételt, mely azonban sehol sincs a hagyományos irodalomban így formulázva. Maimûni talán erre a talmudi helyre is gondolt (Megilla 3a): מי הוא זה שנילה. — A kifejezés használatára nézve I. Maimûni alexandriai Chaszdaí Hallévihez irt levelének bevezetését (Kób. II, 23a): סתרי תורה וחדררי הכמה. שראוי יותר לעמוד על סתרי תורה וחדרי הכמה. — אפראר אלכתב אלנבייה; II, 29 (65b al.): אפראר אלכתב אלנבייה; II, 2 v. אפרארה. L. még C. M. Chélek bevez., 7. hittétel (P. M. 169): מקפלות נצוץ אלתורה, a mit a héber fordítás nem egészen pontosan így ad vissza: המנעול למקראות התורה.

3) M. N. bev. végén: לאן הוא אלמעני איצא מן סתרי תורה.

4) M. N. II, 47 vég.: פהרה איצא מעאני מן סתרי תורה.

5) M. N. I, 35 (42a, 11. s.): ודי סתרי תורה באלחקיקה והיא אלסודות. אלתו תדבר דאיא פי כתב אלנביא ופי כלאם אלחכמים.

elbeszélések és történeti adatok mélyebb értelmének megismerése<sup>1)</sup>; a színaji kinyilatkoztatásról szóló elbeszélés értelme<sup>2)</sup>; mindenekelőtt pedig a világteremtésről és az Isten trónszekeréről szóló szentirási szakaszokban (Gen. 1 és Ezék. 1) rejlő gondolatok megismerése<sup>3)</sup>. — A „rejtelmekhez“ tartozik továbbá bizonyos szentirási elbeszélések látomási jellegének fölismerése<sup>4)</sup>. „Rejtelmek“ azon czélzások is, melyek egyes szavak etymológiájából kifejthetők<sup>5)</sup>. — A „tan rejtelmeinek“ nagy részét földeriti S i m o n b. L á k i s n a k ama mondása, miszerint sátán, gonosz hajlam és halál azonosak egymással<sup>6)</sup>.

Allegórikusan magyarázandók a prófétáknak a messiási korra vonatkozó azon jövendölései, melyeknek szószerinti értelme a természet rendjének módosítását foglalja magában, mint pl. Jes. 11, 6<sup>7)</sup>. — Ami a halottak föltámadását illeti, nem mind azon szentirási helyek, melyeken az említettik, magyarázhatók allegóriáknak. Ezen helyek közül néhányat (mint

1) M. N. III, 50 el.: ההנא איצא אמר די מן סתרי תורה. V. ö. סוד הדבר, M. T. Isszüre Bia 13. 14.

2) M. N. II, 33 v.: לאנה מן נמלה סתרי תורה.

3) M. N. III, előszó: הדה אלאשיא מן נמלה סתרי תורה. L. még I, 71 el., II, 26 v. (וסתר מן סתרי תורה), így héberül az arab szövegén belül.)

4) M. N. II, 42 (89b): פהי סר מן אלאסראר.

5) M. N. II, 43 v.: הי איצא סודות.

6) M. N. III, 22 (46b): ואוצחת מעטם סתרי תורה. L. alább, XVIII. fej. — A szentirási törvények okait is M. a סתרי תורה közé számítja (l. Pezáchim 119a fel.: טעמי תורה). L. alább XIX. fej. Deut. 29, 28-ról.

7) M. T. Melákhim 12, 1 משל וחידה ענין הדבר שיהיו יושבין לבטח . . . וכן כל כיוצא באלו הדברים הכתובים עם רשעים עכיים המשולים כואב . . . בענין המשיה הם משלים T. H.-ban (Kób. II, 9d, 10a) Maimúni védi ezen tételét. Arra figyelmezteti ellenfeleit, hogy tételével nem szándékozik végleges s talán isteni ihletésen vagy régi hagyományon alapuló döntést adni: נדע שאלו היעודים וכיוצא בהם אשר נאמר שהם משל אין דברינו: בזה נורה שהרי לא באתנו מהשם נבואה שהודיעתנו שהוא משל ולא מצאנו קבלה לחכמים מהנביאים. Öt, úgy mond, csakis azon törekvés vezérelte, hogy a szentirást az észszel hozza összhangzásba, s értelmezésében lehetőleg a természet rendjét juttassa érvényre: ואנחנו נשתדל לקבץ בין התורה: והמושכל וננהיג הדברים על סדר טבעי אפשר בכל זה. De egyuttal az alle-

Dániel 12, 2, 13) valóságnak kell tekinteni; mások kétségen felül allegóriák. De oly helyek is vannak, melyekről kétséges, vajjon allegorikusan magyarázandók-e vagy nem<sup>1)</sup>.

Allegorikusan magyarázandók mindazon szentírási helyek, melyeknek szószerinti értelméből az következne, hogy az Isten teremtette világ meg fog semmisülni; mert a szentírás számos helyéből a világ örök fennmaradásának tana bizonyítható. Ha azonban a külső értelem hiveinek valamelyike<sup>2)</sup> vonakodnék abban hagyni a világ leendő megsemmisülésének hitét, akkor ezt nem szabad tőle rossz néven venni; de annak az elismerésére kell őt bírni, hogy ehhez a hithez csakis külső értelmükben vett szentírási helyek alapján ragaszkodik, nem pedig azért, mert a világnak, a mennyiben a semmiből teremtve van, meg is kell semmisülnie<sup>3)</sup>. — Ha a világ öröktől fogva létezésének (nem teremtett voltának) tétele a tudomány által be volna bizonyítva,

görikus fölfogás ellenzői kedvéért azt mondja lehetőknek, hogy Jes. 11, 6 az van jósolva, hogy a kultúra gyarapodásával a földön a vad állatok természetében is módosulás fog bekövetkezni. Vagy pedig hyperbolikus kifejezésnek veendő az egész. Abban az esetben is, hogy valódi esodáról van itt szó, ez — úgy mond M. — csakis a szentély hegyére fog szorítkozni. M. N. III, 11, Jesája 11, 6 allegorikus fölfogásához ragaszkodik.

1) T. H. (Kobez II, 9d fel.). V. ö. u. o. 9b: וְהָנָה עֵתִיד לְבָאָר לְךָ בַּזֶּה הַמֵּאֵמֵר לְמַה לֹּא נִפְרַשׁ אֱלֹהֵי הַפְּסוּקִים כְּמוֹ שֶׁנִּפְרַשׁ פְּסוּקִים רַבִּים בְּתוֹרָה וְהוֹצֵאנוּ אוֹתָם מִפְּשׁוּטֵיהֶם. Kétséges jellegűeknek mondja alább (10c) a Jesájában álló verseket (alkalmasint 26, 19-re gondol). — Ezen allegorizálásokról l. Ábrahám b. Chija nyilatkozatát, idézi Geiger, Moses b. Maimon, 71. l.

2) אַחַד אֱלֵטְאֵרִיָּהּ. Maimûni itten oly kifejezéssel él, mely az iszlám theologiai vitáiban valódi szektanévvé lett (l. Goldziher, Die Záhiriten). Egy pár lappal előbb (II, 25, 55a) Maimûni névvel említi az iszlámban föllépett azon szektát, mely a belső értelemnek hive, az allegoristákat: אֱהֵל אֱלֵכְהֵן מִן אֱלֵהֵם. Józséf Ibn Aknín is, az Énekek Énekéhez írt kommentárjában (l. Allg. Encycl. II, 31, 55. l.), említi a külső értelem hiveit és a belső értelem hiveit a szentírásmagyarázatban, az említett arab szektaneveket használva (אַלְטְאֵרִיָּהּ, אֱלֵכְהֵן)

3) M. N. II, 27 v. Az illető, különösen Jesájánál gyakran található helyeknek allegorizálását M. azután a 29. fejezetben részletesen keresztül is viszi. L. fent 4. l.

akkor elismerésének nem állhatnának utjába azon szentírási szövegek, melyek a világ teremtése mellett tanuskodnak; mert ezen szövegek elől sincsenek „elzárva az allegóriai értelmezés kapui“<sup>1)</sup>. De ama tételt koránt sem lehet tudományosan bizonyítottnak tekinteni, azonkívül pedig a világ nem teremtett voltának és — a mi abból folyik — a természeti törvények megmásíthatatlanságának tana — a mint azt Aristoteles adta elő — a vallás alapjainak megingatását jelentené, mert ezen tan mindenek előtt a csodák tagadását hozná magával<sup>2)</sup>. A szentírás csodás elbeszéléseinek allegóriai értelmezése pedig — a muhammedán allegóristák<sup>3)</sup> módjára — az észzavar egy nemének volna tekintendő<sup>4)</sup>. — A ki a tóra törvényeit szó szerinti értelmükből kivetközteti (allegórikusan magyarázza), az hazug, gonosz és eretnek<sup>5)</sup>.

A P é l d a b e s z é d e k könyvében (7. fejj.) Salamon a férjnél levő parázna nővel allegórikusan az anyagot jelölte<sup>6)</sup>. Nincs anyag alak nélkül, az anyag mindenkor egye-

1) Ennek a kifejezésnek arab eredetijét l. fennt. 10. l., 1. j.

2) V. ö. I, 71 (95 a).

3) L. fennt 14. l., 2. j.

4) M. N. II, 25.

5) M. T. (hol?), idézi József b. Aknin az Énekek-Éneke kommentárjában, l. Steinschneider id. h. 55 l., Neubauer (Monatschrift, 1870, 398. l.). Ibn Aknin szerint Maimüni ezen mondásában a bibliai törvényeknek keresztény allegórizálására czéloz. Ezzel Maimüni is sorakozik a keresztény allegóristika régibb megtámadói közé (l. erről Kaufmann, Zunz-Jubelschrift, 146, l. és megjegyzéseimet Ábrahám Ibn Ezra mint grammatikus 22. l., Monatschrift 1884, 475. l.). A 3. l., 9. j. említett responsumban is Maimüni a keresztények exegéziséről ezt mondja: אך לפעמים יגלו פנים שאינם כהלכה. Az Ibn Aknin által idézett, de a M. T. előttünk levő szövegében föl nem található mondat így hangzik: המנלה פנים בתורה והמוציא דברי המצות מפשטן דרי זה בדאי רשע ואפיקורס (mög. kifejezésről l. C. M. Abóth 3, 11, M. T. Tesüba 3, 11. V. ö. művem: Die Agada der Tannaiten I, 197). Hasonló szövegü nyilatkozatot találunk Ábrahám b. Chijánál, a 14. l. 1. j. idézett helyen: ואני אומר שכל המוציא הכתובים האלה מדרך פשטן . . . אינו אלא אפיקורס ורשע. — L. még alább, XXI, fejj., a keresztény szentírásmagyarázatról Maimüninál.

6) איש és אשה szavakat Maimüni, úgy látszik, Gen. 2, 23-ban is az anyagra és alakra allegórizálja, II, 30 (70 b), l. Munk p. 248.



allegóriai szentírásmagyarázatokat is, valamint számos más-féle exegetikus részletet tartalmaz.

Azonban az e művecske valódisága ellen fölhozott okok nem meggyőző erejűek, és másutt részletesen ki fogom mutatni, hogy tartalma nagyjában Maimúni eszmekörébe tartozik és nem méltatlan hozzá<sup>1)</sup>. Ellenben Maimúninak végrendeletnemű levele a fiához, mely a Maimúni-féle levelek és responsumok legrégebb gyűjteménye élén talált helyet<sup>2)</sup>, a fikciónak oly félreismerhetetlen jeleit viseli magán, hogy az authentiájának megmentésére irányuló legújabb kísérlet<sup>3)</sup> sehogysen mondható sikerültnek. A mi jelen értekezésre nézve különösen érdekessé tenné e levelet, t. i. Maimúni állítólagos magasztaló nyilatkozata Ibn Ezra szentírásmagyarázatáról és a benne foglalt allegorikus szentírásfeljegyzések bősége, épen abban rejlik a főargumentum Maimúni szerzősége ellen. Mert a Fáraóról, Izraél egyiptomi tartózkodásáról, Mózesről és Áronról, Dávidról, Jeruzsálemről és szentélyéről, Samáriáról és királyairól, Sámuelről és Sáulról szóló bibliai elbeszélések allegorizálása, melyet a levél tartalmaz, azon allegoristikának jellegét viseli magán, mely nem sokkal Maimúni halála után, bár tényleg az ő iratainak befolyása alatt, a déli Franciaországban keletkezett. De az irányzatos koholás bélyegét világosan mutatja Ibn Ezra dicsőítése is,

előtt az exiliumból való megszabadulásra, a talmudi magyarázat szerint, Kethúboth 111 a), I. T. végén; 4, 11 (Chagiga 13a nyomán), C. M. bevez. 95 a (P. M. 83), M. T. Jeszódé Tóra 2, 12; 7, 1 (részben Sir rabba nyomán), I. T. 26, 34 (Kób. II, 3 b, 4 d). — Hogy az Énekek Énekének allegóriái az emberi gondolkodásnak az Istenhez való szoros viszonyát ecsetelik, arról M. röviden tesz említést M. N. III, 51 (126 b): אלאמתאל אלשעריה אלתי צרבת להדה אלמעאני

<sup>1)</sup> L. Jewish Quarterly Review, IX. köt. Steinschneider, Catal. Bodl. Col. 1917, az örök boldogságról szóló iratot Maimúni valódi munkái sorában említi, és legújabb munkájában is (Die hebr. Uebersetzungen, 437. l.) oda nyilatkozik, hogy nincs benne semmi, mi bizonyítékot képezne M. szerzősége ellen.

<sup>2)</sup> Kób. II, 38—40.

<sup>3)</sup> D. Kohn (דוד כהנא, עזרא, ר' אברהם אבן עזרא, (az אוצר ישראל cz. gyűjteményben, az Achiasaph kiad. Varsó 1895), II. köt. 82—86. l.

mely az éjszaki Franciaország talmudtudósai ellen irányuló becsmérő szavak háttéréről még tündöklőbben kiemelkedik. Hogy ezt a dicsőítést Maimûni nem irhatta, már azon egy részlete mutatja, miszerint Maimûni Ibn Ezrának exegétikus irataival csak saját főmunkái megírása után ismerkedett meg<sup>1)</sup>. Már most a Móróban világos nyomok utalnak arra, hogy Maimûni igenis ismert és használt néhányat Ibn Ezra kommentárjai közül, valamint a Jeszôd Mórâ cz. munkáját. A Maimûni szájába tett nyilatkozat tehát nem célozhat mást, mint hogy megmagyarázza, miért nem említi soha az ő munkáiban névleg az általa oly nagyra becsült Ibn Ezrát<sup>2)</sup>.

Még világosabban fölismerhető egy másik levélnek fiktív jellege, melyben Maimûni szintén saját irataira hivatkozik, mint a fiához való állítólagos levélben, és mely József b. Jehuda nevű tanítványához van czimezve<sup>3)</sup>. Valamint ama levélben a philosophiai allegóristika, az Ibn Ezra melletti lelkesedéssel egyesülten, saját véleményeinek hirdetője gyanánt tünteti föl Maimûnit: úgy koholták a tanítványához való levelet, hogy a kabbalának és szám- meg betűjátékainak hívévé tegyék.

### III.

#### A szentírás emberi beszédmódja.

„A tóra az emberek beszédmódja szerint szól<sup>4)</sup>.” Ezen elvvel, mely az Istent illető szentírási kifejezések minden

1) ולא ידעתי בהם אלא אחר שחיברתי פירוש המשנה והחבור שקראתיו  
משנה תורה וספר מורה הנבוכים.

2) Egy részlete közösen van meg ennek a levélnek és az örök boldogságról szóló iratnak: t. i. a szentély frigyládájának és a kheruboknak allegórizálása a szívvel és a tüdő szárnyaival. Egyébiránt a szentélynek a פ' בהצלחה -ban olvasható allegóriája egészen különbözik a levélben tartalmazott allegóriától.

3) מגלת סתרים, I. חמדה ננוה, ed. Edelmann, 42—45, Kób. II, 35 s köv.

4) דברה תורה כלשון בני אדם. Ezen elvnek eredeti alkalmazásáról a hagyomány irodalmában I. művemet: Die Agada der Tannaiten I, 245 s köv. Abban az értelemben, melyben Maimûni alkalmazza, először Ibn Koreisnál találjuk, de nem Száadjánál. Maimûni elődjeihez

nemére vonatkozik, azt akarják mondani a hagyomány bölcsei, hogy a szentírás, mivel az emberek általában csak testi létet tudnak elképzelni, Istenről is testi tulajdonitmányokat említ, hogy tudomást adjon létéről. Hasonlóképen mindazt tulajdonítja az Istennek, a mit az emberek tökéletességnek hisznek, mert ily módon tesz tanuságot az Isten tökéletes voltáról. Ellenben semmi oly tulajdonitmányt nem említ Istenről, melyet a közönséges emberi fölfogás is az emberben tökéletlenségnek vagy hiánynak tekint; ezért az Istennek sem evés meg ivás, sem álm és betegség, sem jogtalanság s ehhez hasonló nem tulajdonittatik. Minthogy a mozgás az emberek beszédmódja, azaz a közönséges emberi képzelet<sup>1)</sup> szerint nem tekintetik tökéletlenségnek, az Istennek is az élő lények mindenféle mozgását, de magát az életet is találjuk tulajdonítva<sup>2)</sup>).

A testi szerveket a szentírás metaphorikusan tulajdonítja Istennek, hogy általuk az ő cselekvéseire utaljon; maguk a cselekvések pedig szintén csak metaphorikusan vannak Istennek tulajdonítva, hogy velük lényének valamely tökéletességére utaltassék, mely tökéletessége azonban nem magában a róla állított cselekvésben áll<sup>3)</sup>. — A hol a próféták könyveiben Istennek valami testi szerv van tulajdonítva, ez vagy a helyi mozgás szerve, az élet jelölésére, vagy érzéki

ezen elv alkalmazásában az Istenről való emberi beszédmódra (l. művetet: A középkori zsidó vallásbölc. szentírásm. 66 l., 3 j.) Tóbija b. Eliézer is tartozik, l. Lékach tób. Gen. 6, 7-re.

1) בחשב לשון בני אדם אעני אלביאל אלנמהורי (29 b, 7 s.).

2) M. N. I, 26. C. M. Chélek bevez., 3. hittétel (P. M. 166) a szabály így van formulázva: A hol a szentírásban Istenről testi tulajdonitmány állittatik, mint helyváltoztatás, állás, ülés, beszéd stb., ez metaphorikus kifejezés (מנא), ezen tétel értelmében: דברה תורה וקד תכלם). Az emberek sokat beszéltek erről e fejezetről (אלנאם פי דרא אלכאב כתורא). Az emberek helyett a héber fordításban ez áll: דעתן של חכמים. L. még M. T. Jeszodé Tóra 1, 9, hol ezen kifejezés: דעתן של בני אדם ugyanazt jelenti, mint M. N. a megelőző jegyzetben idézett helyén (דדמיין ההמוני). (Ibn Tibbon: אלביאל אלנמהורי (Kób. II, 8 c), M. Hajichud el.

3) M. N. I, 46 (50 b s. köv.). L. még I, 51 el.; I, 59 (73 b).

észlelés szerve, az észlelés jelölésére, vagy a tapintás szerve (a kéz), a tevékenység jelölésére, vagy a beszéd szerve, az isteni szellem a prófétákra való kihatásának jelölésére. Mindezek a metaphorák arra vezessenek, hogy bennünk egy élő, mindent, a mi rajta kívül van, létesítő és saját működését észlelő lénynek eszméje megerősödjék<sup>1</sup>). Az emberi test belső részei közül csak a szivet tulajdonították metaphorikusan az Istennek, mivel a sziv egyuttal homonym megjelölése az észnek, de azért is, mert a sziv minden élő lénynek az életelve. מעי, Jerem. 31, 19, szintén a szivet jelenti, mert מעים kifejezés általános jelentésében a szivet is magában foglalja (v. ö. Zsolt. 40, 9, בתוך לבי = מעי, u. o. 11. v.)<sup>2</sup>). És midőn Jerem. id. helyén ezt olvassuk: והמו מעי, az nem tesz mást, mint egy másik helyen (4, 19): והמו לי לבי. — A vállat azért nem találjuk képlegesen Istennek tulajdonítva, mert ez a hordás organuma és a hordott tárgyat közvetlenül érinti<sup>3</sup>). — A mit a közönséges emberi fölfogás hiánynak képzel, vagy a mit Istennel még képzeletben sem mer összefüggésbe hozni, azt a szentírásban sem találjuk metaphoraképen Istenre alkalmazva. Azért az öt érzék közül sehol sincs az Istennek tulajdonítva sem az izlelő, sem a tapintó érzék. Ugyanebből az okból a gondolkozó képességet tulajdonítja ugyan a szentírás az Istennek, de nem a képzeletet; azért találjuk מהשבה és תבונה kifejezéseket az Istenről mondva, nem pedig רעיון-t, mert ez a képzeletet jelöli.

E kifejezés: „a szívéhez“ (Gen. 6, 6; 8, 21) emberi

<sup>1</sup>) I, 46 (51a).

<sup>2</sup>) Munk figyelmét kikerülte (163 l.), hogy בתוך לבי is szentírási idézet.

<sup>3</sup>) U. o. (51 b).

<sup>4</sup>) M. N. I, 45 (ezzel a bezáró megjegyzéssel: וכל דרך לשון בני אדם). Maimúni a Dániel könyvének azon helyeiből, melyeken רעיון szó használatik, ugy látszik, azt következtette, hogy a képzelet szüleményét és magát a képzeletet jelöli. Maimúni ezen nézete (melyet sem Abulvalidnál, sem Ibn Ezránál nem találunk) alapszik e kifejezés: כה רעיוני, melylyel Ábrahám b. Chaszdaí, Algazáli צרק מאוני צרק cz. művének fordításában, a képzelet öt képességének egyikét jelöli (l. Scheyer, Das psychologische System des Maimonides, 13. l.).

beszédmód és azt jelenti, hogy Isten ebben az esetben nem nyilatkoztatta ki az ő határozatát próféta előtt; valamint oly emberről, ki gondolatát nem közli mással, azt mondják: szólt a szívéhez, vagy a szívében<sup>1)</sup>. — Midőn a szentírás Istent elsőnek vagy utolsónak jelöli, ezek ép oly jelzők, mint midőn szeméről vagy füléről beszél. Istennek e jelzői csak azt jelentik, hogy nincs alávetve változásnak, hogy benne semmi sem létesül ujonnan, nem pedig azt, hogy az idő fogalma alá esik és más dolgokhoz képest első és utolsó. Ezen kifejezések is az emberi beszédmód kifolyásai<sup>2)</sup>.

#### IV.

#### Különböző szabályok a szentírás magyarázatához.

A szentírás könyveiben az egyes események, a közelebbi, bármi nemü okok tekintetbe vétele nélkül, egyenesen Istenre, a legfelsőbb okra vezetnek vissza. Így minden a mi történik, még a legcsekélyebb dolog is, közvetlenül Isten hatásának van tulajdonítva. A próféták ezt úgy fejezik ki: Isten mondta, szólt, parancsolta, hívta, küldte<sup>3)</sup>. A természeti jelenségek köréből való példák: Zsolt. 147, 18, Zs. 107, 25, Jes. 5, 6; az ember szabad akaratától függő cselekvések köréből, akár népekről, akár egyesekről van szó: Jes. 13, 3, u. o. 10, 6, II. Sám. 16, 10, Zsolt. 105, 20, Jerem. 51, 2, I kir. 17, 9, Gen. 45, 8<sup>4)</sup>; az állatok önkéntes mozgásainak köréből: Jóna 2, 11, Jóél 2, 11, Jes. 34, 17;

<sup>1)</sup> M. N. I, 29. V. ö. Ibn Ezrát 8, 21-re: אל לבו כמו עם לבו ואחר בן גלה סודו לנח כי נביא היה.

<sup>2)</sup> M. N. I, 57 v.

<sup>3)</sup> ויא פי הרה אלאשיא כלהא לשון אמירה ולשון דבור ולשון צווי ולשון קריאה. Megjegyzésre méltó, hogy Maimóni itten a héber szavakkal él, hogy pontosabban jelölhesse a szentírás kifejezésmódját. Alább, a fejezet végén, újra ugyanazon öt héber kifejezést hozza, de már nem, mint az első helyen, alphabetikus sorrendben.

<sup>4)</sup> Itten azt jegyzi meg M., hogy Isten parancsának vagy küldésének közvetlenül oly cselekvések is tulajdonítatnak, melyek magukban jogtalanságnak és erőszaknak minősítendőök (mint az idézett példák közül Jes. 13, 3, II Sám. 16, 10).

a tisztán véletlen események köréből: Gen. 24, 51<sup>1)</sup>, I. Sám. 20, 22<sup>2)</sup>, Gen. 45, 7<sup>3)</sup>. Ha a közbeeső okok mellőzésének ezt a szabályát mind az illető szentirási helyekre alkalmazzuk, a szöveg igazi értelmét ismerjük meg és sok látszólagos képtelenséget háritunk el tőle<sup>4)</sup>.

Mikor a szentírás elbeszéli, mit szolt a próféta látozásban a prófétának megjelenő angyal, akkor azt úgy fejezi ki, mintha maga az Isten beszélne a prófétához. Ily esetekben a kifejezést megfelelően ki kell egészíteni. Például: Gen. 46, 3: אנכי [שלוח] האל אלהי אביך, a. m. אנכי האל אלהי א' u. o. 31, 13: אנכי [שלוח] האל [הנגלה עליך] azaz אל [ב]בית אל<sup>5)</sup>.

Az egész tórában és az összes próféta iratokban ezen kifejezéseket: harag föllobbanása, bosszankodás, buzgalom<sup>6)</sup> csak ott találjuk Istenre alkalmazva, a hol bálványimádásról van szó; továbbá ezen kifejezés: Isten ellensége<sup>7)</sup> csak a bálványimádóra vonatkozik. Példák: Deut. 11, 16 s köv., u. o. 6, 15, u. o. 31, 29, u. o. 32, 21; u. o. 6, 15, Jer. 8, 19, Deut. 32, 19, u. o. 22. v.; Náchum 1, 2, Deut. 7, 10, Num. 32, 21; Deut. 16. 22; 12, 31<sup>8)</sup>.

Az összes próféta iratokban azon kifejezések, melyek

<sup>1)</sup> באשר דבר ה', arra a véletlenre vonatkozólag, hogy Ábrahám szolgálja épen Rebekkával találkozott a kútnál.

<sup>2)</sup> שלחך ה', t. i. azzal, hogy a nyil véletlenül a czélon tul esett.

<sup>3)</sup> וישלחני אלהים, t. i. azon véletlen által, hogy József a börtönben megfejtette az udvari tisztviselőknek álmait és ez által nagy méltósághoz jutott. Ellenben a 8. vers hasonló adatát („nem ti küldtetek engem ide, hanem az Isten“) a második csoporthoz számítja, mert ebben a versben a testvérek cselekvése, t. i. Józsefnek az eladása, Istennek van tulajdonitva.

<sup>4)</sup> M. N. II, 48.

<sup>5)</sup> I, 27 v. a Gen. 46, 4 targumának értelmezése alkalmából. V. ö. Ibn Ezra szabályát mind két kommentárjában Exod. 3, 6-ra: השליח ידבר: (השליח ידבר כדברי השולח). בלשון שולח (a rövidebb kommentárban: השולח).

<sup>6)</sup> לשון הרון אף, לשון כעס, לשון קנאה.

<sup>7)</sup> אויב ה' או צר או שונא. A következő példák közt olyan is van (az utolsó kettő), melyben az Isten gyűlölőnek (שנא) mondatik.

<sup>8)</sup> I, 36 el.

Isten elrejtettségéről beszélnek, azon elválasztó lepelre céloznak, melyet az anyag — az embernek érzéki természete — köztünk és az Isten tiszta megismerése között képez. Például: Zsolt. 97, 2, hol az Istent körülvevő fellegről és ködről van szó; vagy Zsolt. 18, 12, hol a sötétségről van szó, mely Istennek a leple. Ugyanazt jelenti azon adat is, miszerint Isten Szinaj hegyén sűrű felhőben, ködben és sötétségben nyilatkozott meg. (Exod. 19, 9, Deut. 4, 11). Ebben arra van célzás, hogy Isten lényegének megismerése nekünk lehetetlen, mert az elhomályosító anyag körülleplez bennünket<sup>1)</sup>.

Minden szentírási hely, mely szószerinti értelmében azt állítja, hogy valami alacsonyabb célját képezi a nálánál rangra magasabbnak, holott az alacsonyabb nem lehet a magasabbnak célja, úgy magyarázandó, hogy az alacsonyabb, természeténél fogva, a magasabbtól függ, emez tehát szükséges arra, hogy amaz létezzék<sup>2)</sup>.

Mindenütt, hol a szentírás a bölcseségről és magas becséről, valamint megszerzőinek csekély számáról beszél (p. Jób 32, 9, u. o. 28, 12), azon bölcseséget (tudományt) kell érteni, mely a tórában foglalt tanok számára nyújtja a bizonyítékokat<sup>3)</sup>.

Mig a szokásos esküszóban az életet jelentő kifejezés a hozzá tartozó szóval mindig a nyelvtani függő alak által van egybekapcsolva (וְיִפְרָעָה, I Sám. 20, 3; וְיִפְרָעָה Gen. 42, 15), az egybekapcsolás e módja elmarad, midőn az

1) III, 9. Deut. 4, 11 más magyarázatát is adja M.: a kinyilatkoztatás napja esős és sötét volt, mint Birák 5, 4 is ezt olvassuk róla: „a felhők vizet csepegtettek“. M. kettős magyarázata a kinyilatkoztatás ezen részletéről összefügg a kinyilatkoztatási tény kettős fölfogásával, a mennyiben ő azt egyrésztől ténylegesen történt eseménynek veszi és „teremtett hangot“ tesz föl, másrésztől pedig páratlan természetű látomásnak magyarázza, melynek részletei allegorikus jelentésűek (l. alább, XII. fejt.).

2) III, 13. Vonatkozással Gen. 1, 17 (és 1, 28 s k.) magyarázatára; l. alább XIX. fejt.

3) III, 54 (132b).

Istenre esküsznek (ה' ה'), mert Isten élete az ő lényegével, tehát nem választható el tőle<sup>1)</sup>.

Minthogy a próféták organuma a képzelet, a prófétai beszédek legnagyobb része képleges kifejezésekből (hasonlatokból, allegóriákból) áll. Azonkívül pedig ügyelni kell nyelvezetük metaphorikus és hyperbolikus jellegére. Oly hyperbolák, mint Kóh. 10, 20, Ámosz 2, 9, minden prófétánál nagy számban találhatók<sup>2)</sup>. Nem hyperbolikusok azon számok, melyekkel a pentateuchus egyes őskori személyek magas életkorát jelöli. Föl kell tennünk, hogy az életnek ezen szokatlan hosszú tartama a nevezettekre szorítkozott, akár életmódjuk által volt az okozva, akár csodának tekintendő; a többi emberek azon ősidőkben is csak a közönséges természetes kort érték el. — Oly félreismerhetetlen metaphorák, minők a Jes. 55, 12, u. o. 14, 8 olvashatók, felette gyakoriak a prófétai iratokban. — A szentírás helyes megértésénél különösen fontos, hogy eszünk által vezetve a prófétai iratokban az allegorikus, metaphorikus és hyperbolikus kifejezéseket pontosan elkülönítsük az egyszerű értelmükben veendőktől<sup>3)</sup>. Csak így ismerhetjük meg ezen iratok valódi

<sup>1)</sup> C. M. Nyolez fej., 8. f. végén; M. T. Jeszódé Tóra 2, 10 (שאין הבורא וחייו שנים); M. N. I, 68 el. Maimúni szerint ה' ה' esküszóban ה' főnévnek tekintendő, melynek függő alakja (st. const.) ה' (ה' פרעה) ה' V. ö. magyarátatát ה' העולם-ra Dán. 12, 7. L. König, Historisch-krit. Lehrgebäude der hebr. Sprache II, 42; König megjegyzése majdnem azonos a Maimúniéval: a hagyomány — úgy mond — csak Jahve istennél nem ejtette ki az életet jelentő szót ה'-nek, mert tartózkodtak attól, hogy tőle az életet birtok gyanánt elkülönítsék. König folytatólag azt jegyzi meg, hogy ה' אלהים-nál ה' áll és példának Ámosz 8, 14-et idézi (ה' אלהים). De ez nem helyes példa, mert ezen helyen a bethéli bálványról van szó. Ellenkezőleg oly helyek, mint II Sám. 2, 27 (ה' האלהים) és Jób 27, 2 (ה' אל), azt bizonyítják, hogy Maimúni szabálya nem szorítkozik a tetragrammatonra.

<sup>2)</sup> Maimúni a bibliai hyperbolákat illető ismeretes talmudi helyre utal, Deut. 1, 28 példájával.

<sup>3)</sup> ופצל אלאשיא בעקלך ומזודה ויבין לך מא קיי עלי נהה אלטתל ומה קיל עלי נהה אלאסתעארה ומה קיל עלי זיה אלאניא ומה קיל עלי מא ידה עליה אלוצע אלאול בתחריר (אניא) I. Munk, II, 217.

becsét, csak így óvakodhatunk hamis képzetektől, különösen a testiség, az attributumok és az indulatok képzeteitől, a mint azokat a szentírás, külső értelme szerint, Istennek tulajdonítja<sup>1)</sup>.

A héber nyelv az egyik érzéki észlelés kifejezését használhatja, hogy vele egy másik érzék észlelését jelölje; így látást mond hallás helyett (Jerem. 2, 31, Exod. 20, 18), de szaglás helyett is látást (Gen. 27, 27). Ily esetekben az észlelést általában akarják kifejezni<sup>2)</sup>.

A szöveg valamely szavát nem szabad úgy magyarázni, hogy az összefüggésből kiszakítjuk, hanem mindig a megelőzővel és a következővel való összefüggést kell szemmel tartani<sup>3)</sup>.

A tórának némely verse tulajdonképi értelmén kívül jósló czélzást is tartalmaz a jövőre<sup>4)</sup>.

## V.

### A hagyomány szentírásmagyarázata. Derás. Agáda. A midrásirodalom.

Maimûni, misnakommentárja bevezetésében, a hagyomány irodalmában talált mondások alapján, a pentateuchusi törvények hagyományos magyarázatát és részletezését mint magára Mózesre visszamenő „hagyományozott magyarázatot” tünteti föl. A 613 törvényt magyarázatukkal együtt Mózes úgy tanította, a mint ő Istentől kapta: ma-

1) M. N. III. 47.

2) M. N. I, 46 (51a). Az érzéki észlelések kifejezéseinek helyettesítő használatáról l. művemet: A bulvalíd szentírásmagyarázatából, 21. l.

3) I. T. p. 32 (Kób. II, 4b), Deut. 18, 18 muhammedán czélzásu magyarázatának visszautasítása alkalmából.

4) I. T. p. 45 (Kób. II, 6b) כָּבַד בָּאוּ בַתּוֹרָה פְּסוּקִים וְאָעִיף שֶׁהַכּוֹנֵה בְּרַם בְּעִנִּין אַחֵר יִהְיֶה בְּרַם רְמוֹ לְעִנִּין אַחֵר (Gen. 42, 2) betűszámértékének (210) magyarázatát Jákob utódjainak egyiptomi tartózkodására, Gen. r. 91. fej. nyomán); és נוֹשַׁתָּם (Deut. 4, 25) betűszámértékének (846) magyarázatát a szent földön való fennmaradás tartamára, Jójákhin exiliumáig (Szanh. 38a nyomán). Azért hozza ezeket M., hogy a Num. 23, 24-ben talált jóvendőlő czélzást megerősítse. L. alább, XIX. fej., ezen versről.

gukat a törvényeket írott szövegekben, magyarázatukat szóbeli hagyományképen<sup>1)</sup>. A „Törvények könyvében“ M. mindig a „hagyományozott magyarázatra“ hivatkozik<sup>2)</sup>, melyet többnyire jelző nélkül úgy is nevez: „a magyarázat“<sup>3)</sup>. A hagyomány tanítóit „a magyarázat hagyományozóinak“<sup>4)</sup> nevezi. De a hagyománynak oly szentírásmagyarázatait is, melyek nem a törvényekre vonatkoznak, tehát agádai szentírásmagyarázatokat, Maimûni „hagyományozott magyarázatnak“ szokta jelölni<sup>5)</sup>.

A törvények „hagyományozott magyarázata“ azoknak végrehajtása és gyakorlata módját kétségen felüli módon határozza meg; mindazon által a hagyomány tanítói arra iparkodtak, hogy a hagyományozott magyarázat tartalmát

<sup>1)</sup> C. M. a bevezetés elején (P. M. 8 s köv.): הַי וְתַפְסִירָהּ צִאֲרַת . . . מְנִלַּת מִכְתוּבָה בְּאַלְפִסִּיר וְאַלְתַּפְסִיר מְרוּי . . . כָּל הַמִּצְוֹת . . . בְּפִירוּשׁ נִתְּנוּ . . .

<sup>2)</sup> אלתפסיר אלמרוי (= הפירוש המקובל), l. 41, 1 al.; 52, 13; 111, 2 al.; 151 1; 163, 7; 223, 1; 302, 13; 309, 11; 321, 6 al. (Itt és a következő jegyzetekben a ספר המצות arab eredetijét idézem, a lap és sor számának megjelölésével). L. még 208, 1 (76 tilalom): וְהָדָא לֹא יָאֵת פִּיהַּ תַּפְסִיר מְרוּיָהּ עֵן מִשָּׁה רִי . . . נִגַּן בֵּין פִּי אֶלְתוּרָה לִכְנֵה תַפְסִיר מְרוּי . . . Pél-dák C. M.-ból: Bevezetés 93c (P. M. 44) רִי עֵן מִשָּׁה רִי אֶלְתַּפְסִיר אֶלְמְרוּיָהּ עֵן מִשָּׁה רִי (C. M. 44); Chélek bevez., 8. hittétel (P. M. 174: נוֹכַדְלֵךְ תַּפְסִירָהּ אֶלְמְרוּיָהּ); Negáim 3, 7: מִן אֶלְנֵק וְאַלְתַּפְסִיר אֶלְמְרוּיָהּ . . . L. még I. T. 35 (Kób. II, 5a).

<sup>3)</sup> Többnyire נָא אֶלְתַּפְסִיר וְנָא אֶלְתַּפְסִיר, l. 64, 5 al.; 76, 10 al.; 129, 12; 130, 9 al.; 133, 3; 134, 1; 139, 2; 142, 3; 180, 12; 180, 7, 2 al.; 181, 3; 184, 5; 190, 7 al.; 191, 5; 194, 13; 208, 8; 227, 2 al.; 233, 5 al.; 234, 4; 240, 9; 248, 6; 275, 6 al.; 279, 3 al.; 302, 6; 332, 9. Ritkábban: אֶלְנֵק, l. 191, 2; 263, 2 al. L. még C. M. Peá 8, 5.

<sup>4)</sup> רִי אֶלְתַּפְסִיר (= מקובלי הפירוש), l. 37, 14; 231, 4; 247, 11; 260, 8. V. ö. אֶלְרִאויִן 12, 4 al.; 154, 2; 315, 11; 284, 3 שְׂרָחוּ אֶלְרִאויִן . . . קֶאֱלוּ פִי שְׂרָח . . . אֶלְשֶׁרְחוּן 34, 9; 286, 14; 292, 10 al.

<sup>5)</sup> L. M. N. I, 42 v., Deut. 22, 7-re, Kiddúsin 39b nyomán (נָחוּ מֵאֵלְתַּפְסִיר אֶלְמְרוּיָהּ), III, 27 v. ugyanaz שְׂרָח-nak jelölve. — M. N. III, 29 v., Num. 15, 23, Szifréből (פִּי תַפְסִירָהּ אֶלְמְרוּיָהּ). — III, 41 (92a), Num. 15, 30, Kerithóth 7b nyomán (נָא אֶלְתַּפְסִיר אֶלְמְרוּיָהּ). — M. T.-ban a hagyományos magyarázat idézésénél ez a kifejezés használtatik többnyire: מִפִּי הַשְּׂמוּעָה לְמִדּוּ, l. L. Löw, Gesammelte Schriften I, 314.

magából a szentírás szövegéből vezessék le, és ezen célból a logikai következtetések, a támasztások, czélzások és ráutalások különböző nemeit alkalmazták<sup>1)</sup>. A hagyomány ezen levezetése a szövegből a „kinyilatkoztatott ige bölcsességéhez“ tartozik, mely kifejezéseinek határozott alakjában módot ad a levezetésre<sup>2)</sup>. A logikai következtetés útján eszközölt levezetésnek vannak hagyományozott szabályai; ezek a R. Ismaél 13 szabályai<sup>3)</sup>. A levezetés mind a többi nemei együttvéve czélzásnak nevezhetők<sup>4)</sup>. De vannak esetek, melyekben a hagyomány tanítói a hagyományozott törvényt csak külsőleg valamely szentírási szöveghez támasztották, a nélkül, hogy a szöveg tartalma az illető törvényvel összefüggésben állana és anélkül, hogy a törvény következtetés útján levezettetett volna a szövegből, vagy hogy a szöveg bármilyen utalást és czélzást tartalmazna a törvényre. Ily esetekben az idézett szentírási szöveg pusztá jelnek, mnemónikus eszköznek szolgál<sup>5)</sup>.

1) C. M. Bev. 93 b (P. M. 39) . . . לכן מע כונדה מרויה ולא . . . אבתלאף פיה מן חכמה אלכלאם אלמנול אנה תסתכרנ מנה הדה אלתפאסיר בוונה מן אלקיאסאת ואלאסנאדאת ואלתלויהאת ואלאשאראת אלואקעה פי אלנץ

2) V. ö. S. H., 2. alaptétel végén (15. l.): לאטהאר חכמה אלנץ. Itt אלנץ (= הכתוב) ugyanaz, a mi C. M.-ban אלמנול (הכתוב).

3) C. M. Bevez. 91 d al. (P. M. 10): . . . באלקואנין אלתלתה עשר . . . אלמנולה עליה פי סיני . . .

4) S. H.-ban, 2. alaptétel (12 l.), M. a C. M.-ból fennt, 1. j. idézett helyet a következő módon ismétli: לאן מן חכמה אלנץ אנה ימכן אן . . . תונד פיה אשאה תדל עלי דלך אלתפאסיר אלמרוי או קיאם ידל עליה C. M.-ban folytatólag ezt mondja (93 c, P. M. 41): אלתפאסיר כלדהא ען . . . משה ולהא כמה קלנא אשאה פי אלנץ או תסתכרנ בוונה מן נויה אלקיאם . . . És ugyanott (P. M. 44) a vallástörvények első osztályát így jellemzi: אלקסם אלאול אלתפאסיר אלמרויה ען משה אלמשאר אליהא פי אלנץ או ימכן . . . אן תסתכרנ בקיאם

5) C. M. 93 c (P. M. 41 s köv.), Berákhóth 40a-ra vonatkozólag, a hol Deut. 8, 8-kan, czélzást találnak a vallástörvényes mértékekre (שיעורין): . . . ולים להא אצל תסתכרנ מנה בקיאם ולא אשאה אליה פי נמיע אלתורה ואנמא אסנרת לדלך אלפסוק שבה סימן כי תחפט ותדכר ולם יכן דלך מן . . . אסמכתא צעיפיה שבה עלאמה V. ö. C. M. Sabbath 9, 2: גרף אלכתאב . . . Példák C. M.-ból a „támasztásra“ (ar. אסנד, hébr. סמך): Orla 2, 2; Bikkurim 1, 4; Challa 1, 1 v.; Szanh. 6, 5 (ואין לו ראייה ולא סמך בכתוב)

A derás czélzásokon és támasztásokon alapuló fejtegetésével szemben áll az egyszerű szóértelem, a pesát. Róla így szól a régi tanítók szabálya: אין מקרא אין מידי משומו יוצא מידי משומו. És a szószerinti értelemre vonatkozik a talmudbangyakran ismétlődő ezen kérdés: גופיה דקרא במאי קא מדבר<sup>1</sup>).

A derás módja az, midőn, Példab. 22, 28, עולם szót úgy magyarázzák, mintha עולם-nak volna olvasva<sup>2</sup>). Ezen magyarázatot igazolni lehet a héber nyelvtan azon alaptétele által, miszerint gyöngé betük egymással fölcserélhetők, az írásban pedig egészen kihagyhatók<sup>3</sup>). — A derás módja az, midőn a parancsoló és tiltó törvények számát a test

Oholóth 16, 4; Tohároth 1, 1; Nidda 9, 3. L. még M. N. III, 47 (108 b), Chagiga 7a-ra nézve; u. o. II, 33 (75 b), Midr. Cházitha elejére vonatkozólag, Zsolt. 62, 12-ről. S. H. 163, 7 al. (245. parancs.); 181, 7 (22. til.).

A pusztá támasztásoktól megkülönböztetendők azon czélzások (רמו, אשארה), melyek magában a szövegben el vannak rejtve, a mint C. M. Szukka 4 végén nevezi: אשאראת כפיה פי אלני. L. még C. M. Peszáchim 1, 4; Jóma 7 végén; Bába Kamma 6, 2; Bába Meczia 2, 8; 2, 11; Bába Bathra 8, 1; Berákhóth 4, 1. — A רמו kifejezésnek egy különös alkalmazását l. fentt 25. l., 4. j.

<sup>1</sup>) S. H. 2. alapt. (13 l.). A héber fordításban (ed. Amsterdam 20 b) az idézett talmudi kérdés így hangzik: פשטיה דקרא במאי כתיב. M. a S. H. arab szövegén belül mind a két talmudi kifejezést használja, hogy vele a szószerinti értelmet jelölje. Példák פשטיה דקרא-ra: 16, 12 (ellent. רמו); 70, 12 (20 par.): 172, 4 al. (4. til.); 256, 2 al. (179. til. végén); 309, 7 (299. til.); 106, 6 al. (94. par.): תחציל פי דקרא. Példák דקרא-ra: 192, 3, 6 (45. til., ellent. דרש); 246, 10 (165. til.). Olykor M. ezt az arab kifejezést használja: טאדר אלני, l. 245, 4, 14 (165. til.); 257, 9 (181. til.); 310, 5 al. (303. til.); a héber fordítás így adja vissza: פשט הכתוב. Egyszer ezt találjuk: טאדר אלקול (192. ut. s. 46. til.), a héber ford.: הנראה מהדברים. V. ö. a Gen. 37, 38-ra vonatkozó azon magyarázat végszavait, melyet Maimūni Ábrahám nagyatyja Maimūn nevében idéz (közli Simmons, The letter of consolation): הלא הו אלשרח אלדי ינבני אן ישרח פי פשטיה דקרא ומא סואה תאויל. V. ö. József Ibn Aknūt, Monatsschrift 1870, 349. l.

<sup>2</sup>) C. M. Péa 5, 6 (ed. Herzog 25. l.): עלי טרוק אלדרש. Ez azonos az Ibn Ezránál oly gyakori kifejezéssel: דרך דרש.

<sup>3</sup>) U. o. M. ez alkalommal, anélkül, hogy megnevezné, Hajjúgnak egy mondatát idézi. A derásnak ezen grammatikus igazolása azt akarja mondani, hogy עולם tehető עולם[א] helyébe, a י pedig kihagyható.

tagjainak és az év napjainak számával hozzák összefüggésbe<sup>1)</sup>. — A derás módját követik azok a feleletek, melyekkel a bölcsék azon kérdésre válaszolnak, miért nem mondta az Isten a teremtés második napján, hogy az, a mit e napon teremtett, jó<sup>2)</sup>. — Homiletikus szentírásmagyarázat az, midőn azt mondják<sup>3)</sup>, hogy e szavak (Num. 17, 5): ולא יהיה כקרח a pártoskodáshoz való ragaszkodást tiltják<sup>4)</sup> — A derás módja mutatkozik a sátoros ünnep növénycsomójának allegorikus megokolásában<sup>5)</sup>. — Ilynemű fejtegetéseket a szerzőik korántsem tekintettek a szöveg igazi magyarázatának, hanem a költői kifejezőmód általuk alkalmazott bizonyos nemét kell azokban látnunk<sup>6)</sup>.

A derásóth (a midrás szentírásfjtegetései) fölfogásában két nézet áll egymással szemben, melyek egyaránt elvetendők<sup>7)</sup>. Némelyek ugyanis azt hiszik, hogy ama fejtegetéseket a szentírási szöveg valódi értelmezésének kell tekintenünk

1) S. H. bev. (7, 10): סביל אלדרש.

2) M. N. II, 30 (69 a): עלי נהה אלדרש.

3) Szanhedrin 110 a.

4) S. H., 8. alaptétel (30, 8): עלי נהה אלועט לא אן פשאטיה דקרא פי דהא אלגרף szóval az van kifejezve, hogy ennek a derásnak homiletikus irányzata van: a pártoskodás büne azáltal még gyűlöletesebbnek tűnik föl, hogy tüzetes bibliai tilalommal terheltnek mondják. A héber fordításban ez áll: האסמכתא, a mi csak annyiban helyes, a mennyi en a פשט ellentétét fejezi ki.

5) Lev. r. 30. fejt.

6) M. N. III, 43 (96 b): עלי נהה אלדרשות . . . ודלך אנהא . . . ענדהם עלי צורה אלנואר אלשעריה לא עלי אן דלך הו מעני דלך אלנץ. — V. ö. II, 24 v. felé, hol M. arról a módról, melyen ő maga Zsolt. 115, 16 szavait alkalmazza, azt mondja, hogy az אלנואר אלשעריה (héberül: על עלי נהה אלדרשות); azaz ő maga sem hiszi, hogy vele a szöveg valódi értelmét adja. Épúgy ezt is mondhatta volna: עלי נהה אלדרש. L. még III, 45 (99 a), Middóth 3, 4-re vonatkozólag: והוא ניר ערי נהה אלדרשות.

7) V. ö. Maimûni hosszabb kitérését az agáda fölfogásában lehetséges három nézetről, C. M. Chélek bev. 125 bc (P. M. 144 s köv.). Az első két nézet azonos az itten említett két ellentétes nézettel. A harmadik az, mely az agádának belső értelmét iparkodik kinyomozni. Ezen

és azért makacsul védik azokat, mintha hagyományozott törvényekről volna szó; mások gúny tárgyává teszik a midrás magyarázatait, mert azt mondják, hogy a szentirási szövegnek semmiképen nem lehet azon értelme, melyet a derás neki tulajdonít. Pedig valójában a derás nem más mint a költői kifejezésmódnak egy neme, mely szerzői korában nagyon el volt terjedve és melylyel általánosan éltek, valamint a költők a költői beszéd különböző szólásmódjaival élnek<sup>1</sup>). Midőn Bar Kappára (Kethub. 15 a) az illetlen beszéd hallgatásától való intést ezen szentirási törvény magyarázatába ölti: ויתר תהיה לך על אונך (Deut. 23, 14), akkor senki, a ki józan észszel gondolkozik, nem fogja komolyan hinni, hogy a nevezett bölcs eme szentirási törvény tartalmának hitte említett intését és יתר alatt az újat, אונך (= אִינְךָ) alatt a fület értette. Bar Kappára magyarázata nem más, mint kiváló finomságú költői kifejezésmód, melynek segítségével ő egy szép erkölcsi tételt bibliai szöveghez támasztott<sup>3</sup>). Ily módon értendők mind azok a derások is, melyekben az van mondva, hogy a magyarázat végett a szöveg valamely szava másképen olvasandó (אל תקרי)<sup>4</sup>). — Midőn a bölcsek

nézetek elsejéről l. még M. N. II, 27 (57b): מן יתבע טואדר אלמדדרשות; és T. H. (Kób. II, 8 b): בפשוטי דרשות שראוי לאומרן בפני הנשים בבית האבל. Az első helyen אלמדדרשות helyett valószínűleg olvasandó אדרשות; mert מדרשות szóval Maimüni a midrásirodalmat jelöli; l. alább 33. l.

<sup>1</sup>) ... אנהא עלי נהה אלנואדר אלשעריה... ושהרת תלך אלטריקה פי דלך. א.לומאן ואסתעמלדה אלכל כמא יסתעמלון אלשערא אלאקאויל אלשעריה. Munk III, 43, mind a két izben אלנואדר אלשעריה kifejezését így fordítja: »allégories poétiques«, II, 24 végén helyesebben így: »locutions poétiques«. »אדר« értelme: ritkaságok, kifejezésbeli finomságok. Alább (96 a, 1 s.) tényleg ez áll az arab szövegben: עלי נהה אלמתילאת אלשעריה, a hol inkább van helyén Munknak említett fordítása. — Maimüni fia, Ábrahám, ugyanazt a kifejezést használja a derásóthról irt értekezésében; mert עלי טריק על דרך מהמדי השיר (Kób. II, 42a) nyilván nem más mint: עלי טריק אלנואדר אלשעריה.

<sup>2</sup>) בל הוא נאדר שערי מליה נדא.

<sup>3</sup>) אסנר, l. fentt 27. l., 5. j.

<sup>4</sup>) U. o. A derásóthra vonatkozó ezen kitérését Maimüni azzal a megjegyzéssel zárja be, hogy a mit itt az agádáról mondott, minden

ה על פי ה kifejezést (Deut. 34, 5, Num. 33, 38) oda magyarázzák, hogy Mózes és Áron isteni csók által haltak meg (Bába Bathra 17 a), akkor a költői kifejezés azon ismert módját követik, mely — Énekek Éneke 1, 2 — az Isten iránti szeretet erejével elért legmagasabb megismerést csóknak jelöli<sup>1)</sup>.

A derást nem szabad lenézni; mert nevezetes allegóriákat és csodálatos eszméket tartalmaz<sup>2)</sup>. A régi bölcsek néha oly kifejezést adtak gondolataiknak, mely külső értelmében az észszel ellenkezik, részben hogy a tanulók elméjét gondolkozásra serkentsék, részben pedig, hogy a tudatlanoknak, kiknek a világos megismerés soha sem lehet hozzáférhető, ne mutassák az eszméket leplezetlenül<sup>3)</sup>.

„A derásóth fejtegetésének könyve“ — ezt a címet szánta Maimúni egy munkának, melynek megírása legrégibb terveihez tartozott<sup>4)</sup>. Ebben a munkában a talmudban és másutt talált derásokat szándékozta egybegyűjteni, meg-

észszerűen gondolkozó rabbanita hívőnek lesz hasznára. Az arab szövegben ez áll: מן אלמתשרעין ואלרבאנין, a mit Munk így fordít: tous les théologiens et rabbins. Helyesebbnek tartom a ו nélkül való olvasatot, melyet Ibn Tibbón ad vissza: מאנשי התורה הרבנים (Klein, II. 256, így fordítja: »thorakövetőnek és rabbinak«). Tényleg a rabbanita valláshívők (ez אלמתשרעין értelme, nem „theologusok“, mint Munk fordítja — így III, 20, p. 41 b is —; Munk maga III, 23, 49 b, helyesebben így fordítja: hommes religieux, l. még III, 24 elején) hasznát vehetik Maimúni megjegyzéseinek. Mert a karaiták, mint Jehuda Hadasszi, de már előtte Kirkiszáni példája mutatja, az agádai szentírásmagyarázatot szerették támadásaik céljává tenni, és a Maimúni által kiemelt תקרי אל-féle magyarázatokat Jehuda Hadasszi egy sorba helyezte a bibliai szövegnek keresztény elferdítéseivel. L. Jewish Quarterly Review, VIII, 432.

1) M. N. III, 51 v., l. 16. l., 3. j. L. még C. M. Áboth 2, 5: וסמכו זה הפסוק על צד המליצה, Érubin 55 a-ra vonatkozólag, Deut. 30, 12-ről.

2) C. M. Bev. 95 b (P. M. 81): למה ישתמל עליה מן אלאנאו: . . . אלגריבה ואלנכת אלעגיבה.

3) C. M. u. o., bővebben kifejtve.

4) C. M. Chélek bevez., 7. hittétel, 126 c (P. M. 170): כתאב ספר הדרשות, תאויל אלדרשות; a héber fordításban: ספר הדרשות, talán ביאור szóval pótolandó.

magyarázni és így fejtegetni, hogy a fejtegetés összhangzásban legyen a általuk kifejezendő eszmékkal; e munkában ki akarta mutatni, hogy a derások közül melyik értendő külső értelme szerint, melyik allegóriának<sup>1)</sup>. Később M. a tervezett munkának ezt a czimet adta: „Az összehangzás könyve“. A mint utóbb szándékát körülirta, e könyvben mindazon derásóth homályosságait akarta földeríteni, melyeknek külső értelme az igazsággal ellenkezik és az észbeli megismeréstől eltér, melyeket tehát allegóriáknak kell tekinteni<sup>3)</sup>. Belső okokból, melyeket a Móre bevezetésében említ, Maimûni végképen abbahagyta e tervet, valamint annak a másik munkának a tervét is, melyet a próféta-ságról<sup>4)</sup> szándékozott írni<sup>5)</sup>. De ezen soká tervezett két mű elődolgozataiból meritette az „Utmutató“ anyagának egy részét, és tényleg az „Utmutató“ nem csekély számban midrások fejtegetéseit is tartalmazza<sup>6)</sup>. A derásóthtól Maimûni — mint már előtte mások is, p. Hâi Gáón, Jehúda

1) U. o. 126a (P. M. 162) וסאולף תאליפא אגמע פיה נמיע אלדרשות

אלמגודה פי אלתלמוד וגירה ואבינהא ואתאולהא תאוילא יטאבק אלחקאיק . . . ונטרה מא מנהא עלי טאהרה ומא מנהא מתל לבאר עניניהם עד שיאותו למושכל.

2) M. N. I, bev. (5b): כתאב אלמטאבקה. V. ö. ezt a kifejezést: אלדוי יטאבק אלמעקול, M. N. III, 17 Ende.

3) U. o. . . . נבין פיה משכלאת אלדרשות כלהא . . . .

4) כתאב אלנבוה, a 31. l., 4. j. és ezen l. 2. j. idézett helyeken; azonkívül C. M. Nyolcz fejezet, 7. fej. végén. (P. M. 231).

5) Maimûni Ábrahám, a derásóthról szóló értekezése elején, így nyilatkozik erről (Kób. II, 40d): (בפירושים) כאשר זכר בתחלת פירוש המשנה ולבסוף נטה מעליו וירא (משנה מגשת אליו כאשר אמר בתחלת המורה). Itt nyilván emlékezeti tévedés forog fenn, mert nem a M. C. bevezetésében, hanem a Chélek bevezetésében beszél Maimûni a tervezett munkáról. Maimûni Ábrahám említett értekezése nagyobbára atyjának nézetein alapszik.

6) Csak néhány ily fejtegetésre utalok: I, 4 (Exod. 33, 8); I, 5 (Exod. 3, 8); u. o. (Exod. 24, 11); I, 7 (Gen. 5, 3); I, 21 el. (Exod. 34, 6); I, 54 v. (Lev. 19, 2); I, 63 (Gen. 12, 5); I, 67 (Exod. 20, 11); I, 70 (Deut. 33, 27); II, 6 (Gen. 1, 26 és 11, 7); u. o. (Kób. 2, 7); II, 10 v. f. (Gen. 28, 12); II, 30 (Gen. 1); II, 33 (Exod. 20, 2); III, 46 (Lev. 17, 7).

Hallevi, Mózes Ibn Esra<sup>1)</sup> — megkülönböztette a haggádóthot (agádákat) mint a hagyományos irodalomnak másnemű és szintén fejtegetésre szoruló részleteit<sup>2)</sup>; הגדות helyett ezt a kifejezést is használja: מעשיות<sup>3)</sup>. Maimûni Ábrahám, talán atyjától vett tanítás alapján, ezt a két kifejezést fogalmilag különválasztja egymástól; mindamellett csak egy kategóriának veszi<sup>4)</sup>. הגדות alatt M. oly legendákat és csodás elbeszéléseket értett, melyeknek hősei szentirási személyek<sup>5)</sup>, de az agádai irodalom egyéb nemű elemeit is, mint például a messiási kornak, a jövő életnek leírásait. מעשיות oly csodás elbeszélések, melyeknek hősei maguk a hagyomány tanítói. De tágabb értelemben דרשות szó Maimûninál a הגדות és מעשיות kategóriáját is foglalja magában<sup>6)</sup>. מדרשות szóval M. a midrás irodalom összességét jelöli, mely a talmudhoz csatlakozik, mint a hagyományos

1) L. R. d. Études Juives XXII, 17, XXIII, 311 s. köv.

2) L. M. N. I. bev. végén (az agáda ellenmondásairól), továbbá több helyet T. H.-ban: דרשות והגדות. L. még M.-nak egy prozelitához irt responsumát (Kób. I. 34 c): בהגדה מן ההגדות או במדרש מן המדרשים.

3) T. H. (Kób. II, 9 a): שאין המבוקש מן החכמים ספור הדרשות; והמעשים ההם הנפלאים כל הדרשות וההגדות.

4) L. a fent említett értekezést, melynek kezdetén a három műszó definíciója olvasható, míg az értekezés folytatásában csak דרשות és מעשיות képezik az előadás tárgyát. — Maimûni Ábrahám értekezését bővebben ismerteti Rapaport Béla, Abulmenî Maimûni Ábrahám élete és művei (Budapest 1896), 34—49.

5) Maimûni Ábrahám az id. h.: ולשון הגדה מלשון הגיד לך; במערץ V. ö. M. N. I, 21 el. אדם מה טוב שהם מנידים מאורעות שאירעו אלהגדות, R. Jóchanán agádájára vonatkozólag, Deut. 34, 6-ról (R. Hassána 17 b).

6) L. a 32. l., 1 j. idézett helynek (melyben csak דרשות-ról van szó) folytatását: ומא מנדה גרי פי אלנום ודכרוה בקול מרסל כאנה גרי פי אליקטה; azaz oly derásóth, melyekben álmódott események úgy beszéltetnek el, mintha éber állapotban tapasztaltattak volna. Ezek tehát מעשיות, még pedig azoknak második fajtája Maimûni Ábrahám fölosztása szerint (Kób. II, 42 d): החלק השני המעשיות שנראו וארעו בהם בחלום וזכרו אותם. כלשון צה ומשוט. Ezekhez tartoznak mindazon elbeszélések is, melyekben gonosz szellemek (שרים) szerepelnek; Maimûni Ábrahám ezen megjegyzése bizonyára atyjának a véleményét adja vissza.

szentírásmagyarázatnak és a hagyományozók egyéb mondásainak kútfője. Egy ízben ezt mondja M.<sup>1)</sup>: A bölcsek a talmudban és a midrásokban mindenütt a próféták anthropomorphistikus kifejezőmódját követik. És egy másik alkalommal<sup>2)</sup>: A talmud és a midrások még tartalmazznak czélzásokat az Izraélben valamikor megvolt tudományos ismeretekre, de csak csekély mag gyanánt, mely sokszoros hüvelybe van burkolva<sup>3)</sup>.

A midrás irodalmában M. különbséget tesz a kétségtelenül a hagyomány bölcseitől való ismert művek és a kétes eredetű művek között<sup>4)</sup>. A hagyományos szentírásmagyarázat forrásai gyanánt a következőket sorolja föl<sup>5)</sup>: Szifrát és Szifrét, melyeket Ráb irt, hogy a misna gyökereit mutassa ki<sup>6)</sup>, továbbá a tannáktól származó kommentárokat a tórára: R. Hósájá kommentárját a Genesisre (Berésith rabbá), R. Ismaél Mekhiltáját a pentateuchus többi négy könyvére és R. Akiba Mekhiltáját. Amóráktól valók a többi midrásmunkák, melyek mind a babylóniai talmud befejezése előtt keletkeztek<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> M. N. I, 46 v.: תגדהם פי גמיע אתלמוד ואלמדרשות מסתמין עלי תלך אלטוארה אלנבויה.

<sup>2)</sup> M. N. I, 71 el.

<sup>3)</sup> A midrásművekben szétszórt és a dolgok valóságával látszólag ellenkező külső értelem alatt burkolódzó bölcsészeti eszmékről l. I, 70 (92 b). L. még II, 33 el.: פי עדה מואצע מן אלמדרשות ורו פי אתלמוד איצא; T. H. (Kób. II, 9 b fel.): ימלא מהם התלמוד והמדרשות. — L. még M. N. II, 10 v. f. פי גמיע אלמדרשות; II, 5; ונצוץ אלמדרשות; III, 47 v. f. ונץ אלמדרשות כלהא; II, 42 v.: פי אלמדרשות.

<sup>4)</sup> M. N. II, 3: פי אלמדרשות אלמשהורה אתי לא שך אנהא ללחכמים.

<sup>5)</sup> M. T. bev. elején.

<sup>6)</sup> Azaz a Sifrá és Sifré a misna exegétikus alapját képezik. A misna maga M. szerint a pentateuchusban foglalt összes törvényeknek magyarázatát tartalmazza, C. M. Bev. 93a (P. M. 37); és a misna hat részének elrendezése is a pentateuchusi könyvek sorrendjét követi עליו (רתבה אתנויל), a mennyiben az első négy rész tartalma a második könyvnek, az utolsó két rész tartalma a harmadik könyvnek felel meg.

<sup>7)</sup> וחכמים אחרים אחריהם חיברו מדרשות והכל חובר קודם הגמרא. Ezen megjegyzés a midrások megírásának koráról arra való, hogy mogokolja tekintélyüket.

Az Utmutatóban M. különösen gyakran, olykor névleg idézi a Berésith rabbát. Névleg idézi továbbá: az Énekek Éneke midrását<sup>1)</sup>, a Kóhéleth midrását<sup>2)</sup>, a Tanchúma midrását<sup>3)</sup>. A Pirké Rabbi Eliézert így nevezi: „a nagy R. Eliézer híres fejezetei“, és e műnek egy kosmogonikus tételének bölcsészeti fejtegetést szentel. Ez alkalommal ama tételt R. Eliézer (b. Hyrkanos) egy másik tételével, mely Berésith rabbában áll, hozza összeköttetésbe, azzal a föltevésel, hogy R. Eliézer az utóbbi tételt az ő Fejezeteiben megtoldotta<sup>4)</sup>.

A bibliai történetet bővítő egyes agádai mondásokat Maimûni „igaz hagyomány“ megjelöléssel idéz<sup>5)</sup>.

A tórai törvények okainak szentelt kutatásban, az Utmutató harmadik részében, Maimûni elvileg kimondja függetlenségét a hagyományos szentírásmagyarázattól. Fejtegetésében — úgy mond — nem a törvények hagyományos magyarázatához, hanem bibliai szövegük tartalmához akarja előadni az okokat<sup>6)</sup>.

1) M. N. II, 33: מדרש חוית.

2) II, 6: מדרש קהלת. Ennek a midrásnak több másolatát használta M. L. M. N. I, 30.

3) II, 10: מדרש רבי תנחומא. L. erről Buber, a Tanchúma-kiadása bevezetésében, 94 l. Buber ottan Maimûninak egy tüzetes Tanchúmaidézetét is említi: S. H. 8. alaptétel. De itt a helyes szöveg így hangzik: ואמרו שהוא יתעלה ספר לנו. A héber fordítás amsterdami kiadásában (37 a) után áll בתנחומא, de rekeszben és kurzív írással; az eredetében (30. l.) egészen hiányzik.

4) II, 26. Más idézetet P. R. Eliézerből: I, 61 és I, 70.

5) L. M. N. I, 5: אלנקל אלצחיה, Lev. r. 20 fejjel vonatkozólag, Num. 11, 1—3-ról. — III, 29 elején: אתארנא אלצאדקה, Ábrahám-ról. — V. ö. בקבלה האמתית, halákhái szentírásmagyarázatról, C. M. Terú-móth 7, 2. Jebámóth 2, 5.

6) III, 41 elej.: לאן קצרי אלן תעליל אלנצוין לא תעליל אלפקה. L. Munk megjegyzését e helyre (p. 313). L. még III, 41 v. f. (וקד) (אעלמתך אני אנמא אעלל טאדר אלנץ, Deut. 23, 15-re, és III, 46 (104b). Lev. 19, 26-ra. V. ö. Munk utólagos jegyzetét II, 46-ra a (p. 375 s. köv.) — Igen figyelemre méltó eltérést a hagyományos fölfogástól megenged magának M. Exod. 34, 7-re nézve, M. N. II, 54. — L. még III, 23 (48b), Jób 42, 7-re nézve.

## VI.

## A targum.

A targumirodalomból a pentateuchus és a próféták elismert fordításain kívül csakis a Siraalmak targumát (1, 11-re) találjuk egyszer említve Maimúninál „jeruzsálemi targum“ név alatt<sup>1)</sup>. A szentírás első két részének említett targumai M. vallásböcsészeti főmunkájában kiváló helyet foglalnak el, mint az exegétikus hagyománynak, de különösen a szentírási szöveg szóértelme alatt rejlő mélyebb értelemnek klasszikus tanui. Ily tanunak főleg Onkelost tekinti, ki a tórához tartozó hagyományos magyarázatokat — az ismert talmudi adat szerint (Megilla 3-a) — két, oly föltétlenül „Izraél bölcsei“ gyanánt tekintendő tanító szájából vette, mint R. Eliézer és R. Jósua voltak<sup>2)</sup>. Ezt hangsúlyozza Maimuni azon megfigyelése alkalmából, hogy Onkelos Exod. 20, 19, hol az Istennek a néphez való beszédjéről van szó, יתמלל-t szenvedőleg így fordítja: יתמלל, holott a színaji kinyilatkoztatás elbeszélésének más helyein mindig a cselekvő alakot (מליל) használja. A fordítónak ezen megkülönböztetése mutatja, hogy hagyományos ismerete volt azon különbségről, mely a Szinajról hallatszott kinyilatkoztatási hanggal szemben Mózes és a nép között fönnforgott<sup>3)</sup>.

Onkelos tökéletes ismerője volt a héber és az araméus

1) C. M. Tohároth 7, 9: תרגום כי הייתי זוללה פי תרגום ירושלמי ארי היות נגרית] A hagiographák targumának „jeruzsálemi“ jelzőjéről l. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge, 80. l.

2) II, 33 vég.: אונקלוס ראו להא מפי ר' אליעזר ור' יהושע ארדאן. C. M. Nyolez fejezet, 7. f., Gen. 45, 27 fordítását (ישרת רוח קודשא, régi olvasat e helyett: וישרת רוח נבואה) l. Berliner, Onkelos II, 182) idézi Maimuni és így jelöli a targumot (P. M. 229): אלתרגום אלשארח ללאגראץ אלמרויה ען משה רבינו; a mi héberül így hangoznék: התרגום המבאר את הכוונות המקובלות ממה רבנו; a héber fordítás csak így adja vissza: ואמר המתרגם. — S. H. 128. tilalom (225, 11), a targumnak ez a jelzője: ללנקל (olv. אלשארח); a héber fordításban csak ez van: המתרגם. — M. T. Isúth 8, 4 ez van: תרגום דידן, a talmudi forrásban (Kiddúsin 49 a): תרגום אונקלוס הגר

3) U. o. (75 b, 17. s.); l. alább, XII. fej.

nyelveknek<sup>1)</sup>). Azért sikerült neki igazi jelentésük szerint körülírni a szentirási szöveg mind ama kifejezéseit, melyek az Istenről való testi képzethez vezethetnének<sup>2)</sup>). Így fordításában mindenütt, a hol a szentírás Istennek a helyi mozgás valemely nemét tulajdonítja, „Isten dicsősége“ az, a mi megjelenik, láthatóvá lesz; ירד igét (Exod. 19, 11, u. o. 20. v., Gen. 18, 21) אֲתַגְלִי-vel adja vissza<sup>3)</sup>). Hogy Gen. 46, 4, alkalmából eltér ezen szabálytól és אֲרָד-ot így fordítja: אֵיחוּת, az épen szentírásmagyarázói tökéletes volta mellett bizonyít: e helyen nem tartotta szükségesnek, hogy ירד igét körülírja, mert ezzel itt nem valódi esemény, hanem csak a képzelet körébe tartozó, mert kizárólag az éjjeli látomásban nyert képzet van elmondva<sup>4)</sup>).

Mennyire kerüli Onkelos az Istennek megtestesítését és mindazt, a mi ahhoz — ha csak a legtávolabbról is — vezethetne, mutatja Exod. 24, 10 fordítása<sup>5)</sup>). Ő itt רגליו személyragját nem Istenre vonatkoztatja, hanem az „Isten trónjára“, ezt pedig így jelöli: „az isteni dicsőség trónja“ (וּתְחִת כּוּרְסֵי יְקִרְיָה). Azonban ezen, mint más hasonló helyeken Onkelos arra szorítkozik, hogy Istentől paraphrasis útján testi képzeteket távol tartson, anélkül, hogy az ily

1) אַנְקֵלוֹס הֵגֵר כֹּאמֶל גֵּדָא פִי אַלְלָנָה אֶלְעִבְרָאֲנִיהּ וְאַלְסְרִיאֲנִיהּ. Ezzel a megjegyzéssel M. arra akar utalni, hogy Onkelosban megvolt a fordító-nak legfontosabb tulajdonsága: mindkét nyelvnek, a fordítandó mű és a fordítás nyelvének tökéletes ismerete.

2) פֶּסֶל צִפְּהָ יִצְפָּרָא אֶלְכְּתָאב תּוּדֵי אֵלֵי גִסְמָאֲנִיהּ יִתְאוּלְהָא בַּחֶסֶב מַעֲנָאָהָ

3) I, 27 el., azzal a bezáró megjegyzéssel, hogy ez Onkelos magyarázatában folyton követett eljárás (וְהֵרָא מִטְרַד פִּי שְׂרָחָה). Másutt is M. a targumot שְׂרָחָה-nak nevezi és a fordító tevékenységét שְׂרָחָה (magyarázni, kommentálni) igével jelöli. V. ö. fentt 36. l. 2. j. Herzog (Tractat Pea, 15. l. 6. j.) azt állítja ugyan, hogy Maimûni, Száadjától eltérőleg, תַּפְסִיר szót „magyarázat“, שְׂרָחָה szót „fordítás“, értelmében használja; de ezt nem tartom valószínűnek, ámbár C. M.-ban héber szónak arab fordítását שְׂרָחָה-nak szokta mondani.

4) M. ezt más módon is magyarázza: Onkelos אֱלֹהִים-et angyal értelmében vette és azért nem tartózkodott tőle, hogy אֲרָד-ot szó szerinti fordítsa. Ehez csatlakozik a fentt, 22. l. említett szabály.

5) I. 28 (31a). V. ö. II, 26 v. felé.

módon körülírt szövegnek igazi értelmét, allegórikus jelentését leleplezné, mert az Isten testietlensége minden vitán fölül áll ugyan, mert bizonyítékok által meg van állapítva, de nem mindig bizonyos, hogy az ide való egyes szentirási kifejezések mit jelentenek; s még ha bizonyos is, az ama dolgok közé tartozik, melyek a nép általános ismeretétől elvonandók<sup>1</sup>).

Onkelos rendszerint úgy jár el, hogy az Istenről való testi kifejezéseknél a függő alakban álló egy szónak kihagyását teszi föl a szövegben, a fordításban pedig az Isten nevéhez — az illető hely tartalmához képest — ezen szavak valamelyikét kapcsolja: **מימרא**, **יקרא**, **שכינתא**, úgy, hogy a szövegnek kérdéses kifejezése ezen szavak egyikére, nem pedig az Istenre vonatkozik, p. Gen. 28, 13, u. o. 31. 49.<sup>2</sup>) Hasonló az eljárása Exod. 34, 6-nál, a hol **ויעבור ה'** így fordítja: **ואעבר ה' שכינתיה**, minek igazolására Exod. 33, 22-re támaszkodhatik, mert itt **כבודי בעבור** azt bizonyítja, hogy a mi Mózes arcza mellett elvonult, az Istennek tulajdonított valami volt: az ő dicsősége<sup>3</sup>).

Istennek a „hallását“ úgy írja körül Onkelos, hogy fordításában a hallás tárgya Isten elé jut, Isten által észrevéttetik (**שמיע קדם ה'**), vagy pedig — a hol imáról van szó — az Isten ezt fölveszi, elfogadja (**קביל**) — p. Exod. 22, 22<sup>4</sup>). —

<sup>1</sup>) I, 28 (31 a b).

<sup>2</sup>) I, 21 (26 a): **אמא אלתרגום פנני עלי מעתארה פי הדא אלאמור ודלך** **אן כל אמר יגדה מנסובא ללה וילחקה תגסום או לואחק אל תגסום פיקדרה בחרף אלמצאף ויגעל תלך אלנסבה לאמר מא מצאף ללה מחרוף . . . ועלי הדא אטרד שרחה . . . ואדא לם יכן בד מן תקדיר מצאף מחרוף כמא יפעל אנקלום דאימא פתארה יגעל דלך אלמחרוף יקרא ותארה יגעלה שכינה ותארה יגעלה מימרא בחסב כל מוצע**.

<sup>3</sup>) U. o. (26 a) Figyelemre méltó még **פניו** **על פניו** párhuzamosítása Gen. 32, 22 szavaival: **ותעבר המנחה על פניו**. M. az ő saját magyarázatában (26 b) **ויעבר קול ה'** így egészíti ki: **ויעבר קול ה'**, v. ö. Exod. 36, 6, és ezekre a példákra hivatkozik: Num. 7, 89 (קול מדבר) és Jes. 40, 6 (קול אומר).

<sup>4</sup>) I, 48 el. M. hangsúlyozza Onkelos ezen eljárásának általánosságát: **והדא מטרד פי שרחה לם יעדל מן דלך פי מוצע מן אלמוצע**.

Nevezetes és nem könnyen érthető változatosságot mutat Onkelos fordítása oly helyek körülírásában, melyek szerint az Isten „lát.“ וִירָא ה' fordítása nála majd גְּלִי קָרַם ה', majd וִירָא ה'. Föl kell tennünk, úgy mond, hogy az araméusban וִירָא ige nem csak az érzéki látást, hanem a szellemi látást, az észlelést is jelenti, de az utóbbit csak akkor, ha hozzá járul az észleltnek helyeslése<sup>1)</sup>). Így értjük aztán, miért nincs sehol Onkelosnál וִירָא ה', a hol valamely jogtalanság észlelése van elmondva<sup>2)</sup>). Ily esetekben mindig ez van: גְּלִי קָרַם ה', Gen. 29, 32; 31, 12; Exod. 2, 25; 3, 7, 9; 4, 31; 32, 9; Deut. 32, 19, 36<sup>3)</sup>). E szabály alól kivételt képez három hely: Gen. 6, 5, u. o. 12. v. és 29, 31, a hol וִירָא ige fordítottatik: וִירָא ה'. De ezen helyeken a targum szövege alkalmasint elromlott<sup>4)</sup>). Megfordítva Gen. 22, 8, גְּלִי קָרַם ה' helyett ezt várnók: וִירָא ה'; de arra nézve gyaníthatjuk, hogy az araméus nyelvben nem mondható וִירָא ה', a hol egyes állat (הַשָּׂה) Isten észlelésének a tárgya<sup>5)</sup>).

Nagyjában a targum eljárására nézve azt mondhatni, hogy ott, a hol a szöveg szó szerinti értelme nyilvánvaló kép telenséget mutat, a fordító úgy fordít, a mint azt az észszerű gondolkozás megkívánja<sup>6)</sup>).

1) U. o. (54b): לֹא שָׁךְ אֵן חוּא פִי תֵלֶךְ אֵלֵלֵנָה יִקְטְצִי אֵלֵאֲדָרְאֵךְ וְאִקְרָאֵר . . . אֵלֵשִׁי אֵלֵמְדָרְךְ עֲלֵי מָא אֲדָרְךְ עֲלֵיהֵ . . . גְּרָאִין דְּבֵרֵי . . . רֹוֵאֵה אֲנִי אֵת דְּבֵרֵי . . .

2) M. erre elmésen Habakkuk 1, 15 szavait alkalmazza: וְהִבִּישׁ אֵל . . . אֵן לֹא תוּכֵל . . .

3) L. még II, 41 v., Gen. 20, 3 és 31, 24. targumáról. Idézhetne volna Num. 22, 9, 20 targumát is, a hol וִירָא אֱלֹהִים וְיִבָּא אֵלֵיהֶם szöveg is, a hol וִירָא ige fordítottatik: וִירָא ה'; de M. Bileám éjjeli látomásának profétai jelleget tulajdonít, l. II, 45. 2. fok.

4) I, 48 vég.: וְאֵלֵאֲקָרֵב עֲנִדִי אֵן יִכּוֹן הֵדָא גְּלִטָא וְקַע פִּי אֵלֵנִסְךְ אֵד . . . לֵים עֲנִדְנָא כֵּשׁ אֵנְקֵלוֹס . . .

5) A fejezet végén M. még külön hangsúlyozza, mennyire szükséges, gondosan megállapítani a targum helyes szövegét: וְיִנְכְּנֵי אֵן יִבְחַת . . . גְּרָא פִי תִצְחִיהֵ אֵלֵנִסְךְ פִּי דְלֵךְ . . .

6) Levél Marseille tudósaihoz (Kób. II, 26b): שְׁהָרִי כְּמָה פְּסוּקִים (Kób. II, 26b): מִן הַתּוֹרָה אֵינֵן כְּפִשּׁוּטֵן וְלִפִּי שְׁנוּדַע בְּרָאוּת שֶׁל דַּעַת שְׂאִי אִפְשֵׁר שִׁיְהִיֵּה הַדְּבָר כְּפִשּׁוּטֵן תְּרַנְמוּ הַמְתַּרְנֵם עֵינֵן שֶׁהֲדַעַת סוּבְלַת אוֹתוֹ . . .

Feltűnő Onkelos fordítása Exod. 31, 18-ra, hol באצבע אלהים kifejezést így fordítja: באצבעא דה', nem pedig, mint vártuk volna: במיטרא דה'. Ugy látszik, hogy ama kifejezést 'ה' מטה 'ה' analógiája szerint magyarázza és esoda útján teremtett valódi eszközre gondol, melylyel Isten akaratja a táblákra véste az írást<sup>1)</sup>. — Mély értelem rejlik Exod. 33, 23 b targumában: czéleszt tartalmaz a lények fokozatos sorrendjére<sup>2)</sup>. — Gen. 3, 5, Onkelos helyesen באלהים-et így fordítja: ברבכניא<sup>3)</sup>. — Gen. 2, 5, יעלה-t helyesen így fordítja: הוה סליה; mert az eső a földön megelőzte a növényzetet<sup>4)</sup>.

Jónathán b. Uzziél a próféták targumában époly gondosan tartózkodik az Istenről használt testi kifejezésektől, mint Onkelos a tóra targumában<sup>5)</sup>. A hol a szöveg oly testi tagokat említ, melyek fogásra vagy helyi mozgásra szolgáltak, ott Jonathán גבורתא szót alkalmazza körülírásul, mert ama kifejezések az Isten hatalmas akaratától eredő hatásokra czéloznak, p. Zakar. 14, 4 (ויתגלי גבורתיה = ויעמדו רגליו<sup>6)</sup>). Metaphorikus kifejezések körülírásában is Jónathán egy uton haladt Onkelossal; v. ö. Jes. 14, 8 fordítását Deut. 32, 14 fordításával<sup>7)</sup>. Ezék. 10, 9, אבן תרשיש-t ugyanazzal a szóval

1) I, 66. M. saját magyarázata majdnem azonos Ibn Ezráéval.

2) I, 37.

3) I, 2 el.

4) I. 30 (69b, 8. s.) — Helyesléssel idézi M. a Gen. 22. 14 targumát (III, 45 el.) — A III, 46 elején álló idézetre nézve l. alább, XIV. fejj., 11. sz. alatt. C. M. Kilájim 5, 7, idézi Deut. 22, 9 targumát. A Nyolez Fejezet 3. f. (P. M. 241 s köv.) M. באחד ממנו, (Gen. 3, 22) targumát fejtegeti. M. T. Tesúba 5, 1 ismétli ezen fejtegetés tartalmát. de anélkül, hogy a targumot emlitené. U. o. Isszuré Bia 12, 1 a Deut. 23, 18 targumát idézi, mint a halákha kútfejét; hasonlóképen idézi n. o. Ebel 5, 19 Lev. 13, 45 targumát. S. H.-ban M. a következő helyeken hivatkozik Onkelosra: 36. par. v. (Deut. 18, 8); 128. til. (Exod. 12, 43); 163. til. (Lev. 10, 6); 267. til. (Deut. 23, 25).

5) I, 36 vég.: ולא סימא בונוד שרה אנקלוס ושרח יונתן בן עויאל : עליהמא אלסלאם אלדין יבעראן ען אלתגסום כל אלאבעאר.

6) I, 28 el.

7) II, 47 (100a): גם ברושים שמחו לך וגוי תרגם יונתן בן עויאל אף שלטונין חדיו לך עתירי נכסין געלה מן באב אלמתל מתל חמאת בקר וחלב צאן וגו.

fordítja Jónathán (אנן מנא), mint Onkelos Exod. 24, 10 (t<sup>1</sup>-לבנת הספיר). Jes. 24, 23 targumában Jónathán „nap“ és „hold“ kifejezéseket kitűnően így értelmezi: a napnak és a holdnak imádói; ezen versben e szerint azon szégyenről van szó, mely a pogányokat éri Szanchéribnek Jeruzsálem melletti veszedelme folytán<sup>2</sup>). — Jes. 12, 3. ממעני הישועה targuma: מבחירי צדיקיא, mert ממעני t-מעני, Num. 15, 24, alapján magyarázta, ישועה alatt pedig a valódi üdvöt, az igazságot, jámborságot (צדק) értette<sup>3</sup>). — Jes. 2, 6, Jónathán szerint, ילדי a gondolat szüleményeit, a véleményeket és nézeteket jelöli; innen fordítása: עמיא<sup>4</sup>). — Ez. 10, 13 לאופנים (קורא הגלגל alapján Ezékiél 1. fejezetében לאופנים-ot így fordítja: גלגלא, és ez alatt az égi sphärákat érti. Ebben megerősítette Ez. 1, 16, hol תרשיש az ég színét jelöli. A בארץ szóban (Ezék. 1, 15) rejlő nehézséget azzal háritja el, hogy e szóban az ég felületének megjelölését látja<sup>5</sup>).

<sup>1</sup>) III, 4 v. felé.

<sup>2</sup>) II, 29 (60 b al.). Ibn Ezra a Száadja által is nyújtott ezen fölfogást visszautasítja: ויש אומרים כי הטעם על עובדי המאורות.

<sup>3</sup>) I, 30 v. M. מעני szót, Num. 15, 24, az általa összehasonlítás végett említett arab אעיא (előkelők, notábilisok) értelmében veszi. Ez a hagyományos magyarázaton alapszik, l. Midr. Sámuel. 14. fejt., Rasi, Taanith 23 a-ra; וקנים מאירים עני העם. Abulvalid (עין ez. a.) מעני-ot (Num. 10, 31) דליל-lal fordítja, a mit Salamon Ibn Parchón így ad vissza: מורה ומנהיג. Sámuel Ibn Tibbón, idézi Munk (I, 102), Maimúninak ezen mesterkélts magyarázatát Jes. 12, 3 targumára megczáfolja.

<sup>4</sup>) I, 7 el. (II, 11 v.). V. ö. Abulvalid (ילד ez. a.) magyarázatát, mely szintén a targumra hivatkozik; továbbá Ibn Ezrát e helyre: מה שהלירו במחשבה.

<sup>5</sup>) III, 4. M. maga más magyarázatot ad. Szükségesnek tartja, hogy magát Jónathán magyarázatának ezen el nem ismerése miatt igazolja. „A hagyomány bölcsei közül — úgy mond — de a szentírásmagyarázók közül is sokakat találni, kik Jónathán magyarázatától eltérnek úgy a bibliai szöveg egyes kifejezésénél, mint a prófétai könyvek számos tárgyánál; de ily homályos értelmű dolgoknál ez nem is lehet másképen. Különböztetnem akarom neked az én magyarázatomat mint a legjobbat ajánlani; iparkodjál mind Jónathán magyarázatát az én megjegyzéseim alapján mind saját magyarázatomat megérteni. Isten egyedül tudja, melyik a kettő közül felel meg legjobban a szövegben szándékozott értelemnek.

Biráék 10, 16 végmondatát Jónathán fordítatlanul hagyja, mert fölfogása szerint abban Isten szenvedéséről van szó, ennek pedig még körülírásától is irtózott<sup>1)</sup>.

Nyelvi czélokra Maimûni a targumot igen sűrűn használja misnakommentárjában, hogy a misna nyelvének szavait az araméusból magyarázza.

## VII.

### Szóértelmezések.

Maimûni Utmutatóját a szóértelmezések egész sora nyitja meg, melyeknek több mint negyven fejezetet szentel. Ezen lexikologikus kitérések a munka magvához valók, mert munkája főczélját a bevezetésben<sup>2)</sup> úgy határozza meg M., hogy „bizonyos, a prófétai könyvekben előforduló névszókat<sup>3)</sup> meg akar magyarázni. Ezen szók részint homonymák,<sup>4)</sup> melyeket a tudatlanok különböző jelentéseiknek csak egyike szerint fognak föl, részint metaphorikus kifejezések, melyeket a tudatlanok azon első értelmükben veszik, melyből a metaphorikus értelem kölcsön vétetett; részint pedig amphibolikus (kétes) kifejezések, melyeket majd a köznévi értelmükben, majd homonym jelentéseik valamelyikében vehetőknek gondol az ember.“ Az ezen szavakkal bevezetett szóértelmezések, melyek különben synonymákra is terjednek, nem ok nélkül vannak az egész munka élére helyezve. Ugyszólván azon széles lexikologikus alapot képezik, melyeken a munka

1) I, 41. L. Kimchi Dávid magy. e helyre. Munka említi a targumnak egy kéziratát, melyben e szavak: ותקצר נפשו בעמל יש' tényleg fordítatlanul állanak a targum szövegében.

2) M. N. I. el.

3) Névszók (אסמא) alatt az ige tartalmát jelölő igeneveket is érti (קרב נש נוע; ירידה); tényleg M. értelmezései igékre is terjednek. L. a קרב נש נוע igeéről szóló szakasz (M. N. I, 18) kezdetét: הרה אל תלתה אסמא אעני קריבה וניעה ונישה.

4) Az illető kifejezések bemutatásában homonymák és metaphorák ninesenek szigoruan elválasztva egymástól; tényleg a homonymia igen sokszor a szónak átvitt értelméből származik. M. maga אסמא-ra nézve ezt mondja (I, 37. el.): אסמא משתרך ואכתר אשתראכה הו עלי גהה אלאסתעארה; ואכתר אשתראכה מן גהה אלאסתעארה: (בנה) I, 43.

fölépül.<sup>1)</sup> Mindenekelőtt az Utmutató világosan kimondott célját szolgálják, a mennyiben az a rendeltetésük, hogy a gondolkozó bibliaolvasóban a szöveg betűszerinti értelme által támasztott kételyeket és tépelődéseket elhárítsák és megmutassák neki a menekülés módját, midőn a szabad bölcsészeti elmélkedés eredményei és a szentírás szavainak bírálólagos elfogadása között ingadozik és lelkét ezen ingadozás fájdalmas bizonytalanságba és zavarba ejtette. A megmagyarázott szók és szócsoportok tarkának látszó sora oly kifejezésekből áll, melyeket a szentírás Istenről és Isten működéséről szóló állításaiban használ és melyek különösen alkalmasak arra, hogy ama kételyeket és tépelődéseket támasszák. Az ezen szókkal foglalkozó fejezetek egészen exegétikus tartalmuak, mert az illető kifejezéseket a példákul idézett szentírási helyek alapján értelmezik, ezek közül pedig nem egyet a szónak föltett értelme szerint közelebbről megvilágítanak. Maimüni szentírásmagyarázatának kellő közepébe vezetnek bennünket és legvilágosabban mutatják annak irányzatos természetét. Azért itten főbb tartalmukat, rövid áttekintetben, be fogom mutatni. Előre bocsátom magának Maimüninak azon megjegyzését, miszerint nem az a szándéka, hogy az értelmezendő szónak összes jelentéseit felsorolja, hanem ő csak azokat említi, melyeket céljaira szükségeseznek gondol.<sup>2)</sup>

## I.

## Synonymák.

1. פֶּסַח jelentése: a testi alak, a külső forma (Gen. 39, 6, I Sám. 28, 14, Birák 8, 18), a művészeti munka alakja (Jes. 44, 13). Istenre a szót egyáltalában nem alkalmazzák.

<sup>1)</sup> M. eredetileg ezen előttünk levő szókon kívül másokat is szándékozott külön kitérésekben értelmezni. Így utal egyszer בן szónak adandó fejtegetésére (I, 7; בן אֲשֶׁרֶץ אֲמִיּוֹתָא בן, melyet azonban hiába keresünk.

<sup>2)</sup> M. N. I, 10 el. — M. azt is megjegyzi (I, 8), hogy szóértelmezéseivel nem csak az idézett példák értelmére akar utalni, hanem mintegy „kaput akar megnyitni”, melyen át az ember más helyek értelméhez is juthat, a hol az illető szó használtatik.

— צלם valamely dolognak természeti alakja,<sup>1)</sup> melynél fogva azzá lesz, a mi; így az, a mi az embert emberré teszi, az ő gondolkozó képessége, Gen. 1, 16-ban צלם szóval van jelölve.<sup>2)</sup> Zsolt. 73, 20 is צלמם az embernek faji alakját jelenti, az ő eszes lelkét; mert csak erről, nem pedig testi alakjáról mondható, hogy az Isten — a gonoszoknál — elveti. Midőn a bálványokat צלמים-nak mondják, ezzel nem a bálványképek külső alakját jelölik, hanem az imádóik véleménye szerint bennük lakó eszmét vagy erőt; I Sám. 6, 5 is צלם szó azon ótalmazó erőt jelöli, melyet az illető képeknek az elhárítandó csapással szemben tulajdonítottak.<sup>3)</sup> — דמות (דמה) igéből) nem testi, hanem eszmei hasonlóságot jelent. L. Zsolt. 102, 7: דמיתי (a szomoru elhagyatottságra nézve) Ez. 31, 8: דמו (szépségre nézve); Zs. 58, 5; u. o. 17, 12. Ez. 1, 26 דמות a magasztosság és felség azon eszméjére vonatkozik, mely a trónt megilleti. Gen. 1, 26 is דמות az embernek az Istenhez való azon hasonlóságát jelenti, mely az emberi észnek az isteni észszel való, bár nem lényegbeli hasonlóságából ered.<sup>4)</sup>

2. תבנית (בנה, épít, igéből) a külső szerkezetet, mintát jelenti, p. a mértani idomot (Exod. 25, 9; 25, 40; Deut. 4, 17; Ez. 8, 3; I Krón. 28, 11); azért nem alkalmazzák soha Istenre. — תמיכה amphibolikus kifejezés, melyet három különböző jelentésben használnak. Jelenti ugyanis: az érzékekkel észlelhető külső alakot, a vázlatot (Deut. 4, 25; 4, 15); a csak képzeletben létező alakot (Jób 4, 16); az ésszel fölfogott eszmét. Ez utóbbi értelemben olvassuk Num. 12, 8: ותמונת ה' יביט, azaz: Isten eszméjét fölfogja.<sup>5)</sup>

3. Ezen három ige: ראה, הביט, חזה mind a szemmel

1) Aristoteles bölcsészete értelmében (εἶδος).

2) L. M. T. Jeszódé Tóra 4, 8. . . צורה היודעת ומשנת הרעות . . .

3) Maimûni hozzá teszi, hogy ha ez utóbbi példában צלם csak a külső alak jelentésében volna magyarázható, akkor a szót homonym vagy amphibolikus kifejezésnek kellene venni, mely két egymástól elkülönítendő fogalom megjelölésére szolgál.

4) M. N. I, 1. תאר-ról l. még Millóth Higgájón 13. fejr.

5) M. N. I, 3.

való látást, mind — metaphorikusan — az észszel való fölfogást jelölik. Példák ראה-ra: Gen. 29, 2; Kóh. 1, 16. הביט egyszerű értelme: valamit szemmel nézni, valamire tekinteni (Gen. 19, 17; 19, 26; Jes. 5, 30); átvitt értelme: valamit fölfogás czéljából gondolatban szemlélni (Num. 23, 21; Exod. 33, 8<sup>1</sup>); Gen. 15, 5 is, hol prófétai látomásról van szó). Hasonlóképen חזה egyszerű jelentése: szemmel nézni (Mikha 4, 11); átvitt értelme: szellemben fölfogni (Jes. 1, 1; Gen. 15, 1). Istenre vonatkozva, mind a három igének metaphorikus jelentése van: ראה (I Kir. 22, 19; Gen. 18, 1; Exod. 33, 18; 24, 10<sup>2</sup>); הביט (Exod. 4, 6, Num. 12, 8<sup>3</sup>); חזה (Exod. 24, 11<sup>4</sup>).

4. קרב helyi közeledést jelent (Exod. 32, 19; 14, 10), נגע jelentése: valamely testnek egy másikkal való érintkezése (Exod. 4, 25, Jes. 6, 7<sup>5</sup>); נגש jelentése: valamely személynek egy másik felé való mozgása (Gen. 44, 18). Ezen első jelentésen kívül a három ige a tudásnak a tárgyával való egyesülését, a fogalombeli közeledést is jelentik; p. נגע (Jerem. 51, 9), תקריבון (Deut. 8, 17), ויגש (Gen. 18, 23, látomás), נגש (Jes. 29, 12). A hol a prófétai könyvekben az van mondva, hogy Isten közel van, hogy az ember Istenhez közeledik, Isten elé járul (Zsolt. 145, 18; Jes. 58, 2; Zsolt. 73, 28; Deut. 4, 7; 5, 24; Exod. 24, 2), ott קרב és נגש igék csak a tudás, megismerés útján való szellemi közeledést jelentik. — נגע, Zsolt. 144, 5, Jób 2, 5, képlegesen van mondva; értelme: juttasd oda parancsodat.<sup>6</sup>)

1) A hagyományos magyarázat alapján מ. ויהיטו אחרי-t szemlélni, elmélkedni jelentésben veszi.

2) Ezen példák közepette, melyekben Isten a látás tárgyának van nevezve, M. egy oly példát is idéz (Gen. 1, 4), melyben Isten »lát«.

3) Hozzá Habakkuk 1, 13-at idézi, hol Isten az alany.

4) M. N. I, 4; l. még I, 5 v. és I, 44 v.

5) E két helyről l. Maimûni sajátos fejtegetését a Chaszdái Hallévihez írt levelében (Kob. II, 24b).

6) M. N. I, 18. Maimûninak atyja is, Maimûn, mint Ábrahám unokája közli (l. Simmons, The letter of consolation, függelék, 6. l.), והנגשים-ot, Exod. 19, 22, úgy magyarázta, hogy szellemi közelséget jelent (אלמכתצין באלקרב אלמענוי); de akkor, ezt hozzá teszi Maimûni

5. **ברא** és **עשה** a világegyetemnek Isten által való teremtését jelölik (Gen. 1, 1 és 2, 4); még pedig **ברא**-nak az az értelme, hogy Isten a világot a nem létből létre szólitotta, **עשה**-é, hogy a lények faji alakjait, a természeti típusokat megteremtette. **יצר**, úgy látszik, csak a külső alak, vagy valamely más accidentia létesítésére alkalmazható; azért a világegyetem teremtését soha sem jelölik **יצר** igével. **עשה** jelentése más igéket is foglal magában, melyeket a világtéremtésre alkalmaz a szentírás (Zsolt. 8, 4; 104, 2; Jes. 48, 13<sup>1</sup>).

6. **אהבה**-től abban különbözik **השק** (Zsolt. 91, 14), hogy az utóbbi szó azon rendkívüli szeretetet jelöli, mely másra, mint a szeretet tárgyára, nem is enged gondolni<sup>2</sup>).

7. **ההלה** az időbeli kezdetet jelenti (Hóséa 1, 2), **ראשית** (ebből: **ראש**, fej) a lényegbeli kezdetet, a principiumot. Gen. 1, 1 is **ראשית** értelme nem az időbeli kezdet, mert magát az időt is teremtette az Isten<sup>3</sup>).

## II.

### Homonymák és metaphorák.

#### A) Főnevek.

1. **אלהים** jelentései: 1. Isten; 2. angyal; 3. bíró, kormányzó<sup>4</sup>).

Abrahám, **יתקדשו** is (u. o.) a belső, szellemi önszentelést jelöli (**פיכוח** **יתקדשו בבואטנהם פי האל תקדסהם אלמעני**). Ez magának Maimúninak is a magyarázata, M. N. I, 5 v. f.

1) M. N. II, 30 v. V. ö. III, 10 el., Jes. 45, 7-re: **רע** és **השך** azért vannak **בורא**-vel összekötve, mert »sötétség« és »rossz« tagadólagos fogalmak, azaz nem létezőt jelentenek, héberben pedig **ברא** ige a nem

létezővel való összefüggésben használtatik: **לאן הדה כלמה להא תעלק**. L. még III, 13 (25 a), Jes. 43, 7-re. — Hogy **ברא** jelentése: creatio ex nihilo, azt Ibn Ezra a bibliai magyarázók általános nézetének idézi és meg is támadja (mind két kommentárjába Gen. 1, 1-re.)

<sup>2</sup>) M. N. III, 51 v. felé. L. fentt 16. l., 3. j.

<sup>3</sup>) M. N. II, 30 el. A szentírás első szavát, ezt fejtegeti M. e szerint nem szabad így fordítani: „kezdetben“ (**פי אלאול**), hanem így: „elvben“ (**פי בראה**), az az: abban, hogy Isten a világegyetem elvét, létének lényegbeli okát, az emanáció legfelső fokát létrehozta. **ב** itten nem időt jelöl.

<sup>4</sup>) M. N. I, 2 el. A szónak ezen három jelentését „minden héber

2. אדם 1. az első ember neve és אדמה-ból származik (Gen. 2, 7); 2. az embernek mint fajnak megjelölése (Gen. 6, 5; Kóh. 3, 21; 3, 19); 3. a közembereket jelöli ellentétül az előkelőkhöz, kiválókhoz (Zsolt. 49, 3). Ezen utolsó jelentésben áll אדם Gen. 6, 2 és Zsolt. 82, 7<sup>1</sup>).

3. אשה, איש jelentése: 1. férfi és nő; 2. him és nőstény állat (Gen. 7, 2); 3. אשה minden dolgot jelölhet, mely arra van rendeltetve vagy készítve, hogy más dologgal egyesüljön (Exod. 26, 3). Ez utóbbi példából kiviláglik, hogy אה és אחות is ebben az átvitt értelemben használhatók<sup>2</sup>).

4. פנים jelentései: 1. minden élő lénynek arcza (Jer. 30, 6; Gen. 40, 7<sup>3</sup>); 2. harag (I. Sám. 1, 18)<sup>4</sup>), azért az Isten haragja (Siralmak 4, 16; Zsolt. 34, 17; Exod. 33, 14; Lev. 22, 5); 3. valamely személynek a jelenléte (Gen. 25, 18; Lev. 10, 3; Jób 1, 11); ebből a jelentésből származik e szólásmód: פנים בפנים (Exod. 33, 11, a mi Num. 7, 89 nyomán értendő, v. ö. II. Kir. 14, 8; Deut. 5, 4, világosabban kifejezve Deut. 4, 12). ופני, Exod. 33, 23, is ezen jelentés alá tartozik: jelenlétem, azaz létezésem, valóságában nem fogható föl. 4. Helyhatározó, „előtt“ jelentéssel, sokszor Istenre is alkalmazva (לפני, Gen. 18, 21); e szerint magyarázza Onkelos ופני szót, Exod. 33, 23. 5. Időhatározó (Rúth 4, 7; Zsolt. 102, 26). 6. נשא igével összekötve, tekin-

ismeri.“ A második jelentésről l. Ibn Ezra komm. Gen. 1. 1.; a harmadikról Simon b. Jóchai szabályát, Mekhiltha, Exod. 14, 19-re. (Die Agada der Tannaiten II, 105). L. még Abr. Ibn Dâud, Emúna ráma II, 6, 1.

1) M. N. I, 14. Itt M. egészen Abulvalid szótárát követi, a ki szintén ezt mondja (אדם ez. a.): אדם אדם מן אדם אדמה. Zsolt 49, 3-re nézve: ויראד בה אלעאמה מן אלנאם דון אלכאצה. Zsolt 82, 7-ről l. Száadját (Ewald und Dukes, Beiträge I, 58), Zsolt. 49, 3-ről l. Ibn Ezra kommentárját. Gen. 6, 2, Száadja is אדם-ot így fordítja: אלעאמה.

2) M. N. I, 6. L. fennt 15. l., 5. j.

3) M. N. I, 6. L. fennt 15. l., 5. j.

4) Abulvalid is (פנה ez. végén) ופניה-t így magyarázza: „az ő haragja“, és ezen jelentésre további példáknak a M. által idézett két első példát említi.

tetbe vételt, gondviselést jelent<sup>1)</sup>; az Isten gondviseléséről: Num. 6, 25<sup>2)</sup>.

5. אָחֲרָי jelentései: 1. hát, hátsó oldal (Exod. 26, 12; II. Sám. 2, 23); 2. אָחֲרָי időhatározó (Gen. 15, 1); 3. valakit követni, nyomában járni, czelekvését utánozni (Deut. 13, 5, Hóséa 11, 10; 5, 11). Ez utóbbi jelentés szerint értendő אָחֲרָי, Exod. 33, 23: Azt foghatod föl, a mi engem követ, a mi hozzám csatlakozik, a mi akaratomból ered, azaz az én teremtményeimet<sup>3)</sup>.

6. רִגְלֵי jelentései: 1. láb (Exod. 21, 24<sup>4)</sup>); 2. kíséret (Exod. 11, 8); 3. ok (Gen. 30, 30<sup>5)</sup>). Ez utóbbi jelentést Gen. 33, 14-ben is találjuk<sup>6)</sup>. Zakar. 14, 4, רִגְלֵי az Isten által okozott, mivel csodákat jelöli<sup>7)</sup>.

7. עֵין jelentései: 1. forrás (Gen. 16, 7); 2. szám (Exod. 21, 24); 3. gondviselés (Jer. 39, 12). Ebben a metaphorikus értelemben Istenről mondva: I Kir. 9, 3; Deut. 11, 12; Zakar. 4, 10<sup>8)</sup>.

8. מַעִים jelentései: 1. a belek; 2. az összes testi belrészek; 3. a szív (Zsolt. 40, 9 בְּתוֹךְ מַעֵי = בְּתוֹךְ לֵבַי<sup>9)</sup>).

9. לֵב jelentései: 1. szív (II. Sám. 18, 14); 2. minden dolognak a közepe (mert a szív a testnek közepében van): Deut. 4, 11; Exod. 3, 2<sup>10)</sup>. 3. gondolat: II. Kir. 5, 26;

<sup>1)</sup> אֱלֹהֵי וְאֵלֵינוּ. Ezen két kifejezés közül a másodikat Abulvalid használja (שא. ez.).

<sup>2)</sup> M. N. I, 37.

<sup>3)</sup> M. N. I, 38.

<sup>4)</sup> Ezen példa Abulvalid-nál is a רִגְלֵי cz. élén áll.

<sup>5)</sup> Ez az egyetlen példa, melyet Abulvalid ezen jelentésre (מִן אֵלַי) említ. Száadja így fordítja: בְּסִבְבֵי. Maimóni mind a két arab kifejezést adja.

<sup>6)</sup> Itt M. Száadja fordítását követi (Ibn Ezra is: בְּעֵבֹר, mig Abulvalid לְרִגְלֵי-t e helyen úgy magyarázza, mint Exod. 11, 8.

<sup>7)</sup> M. N. I, 28.

<sup>8)</sup> M. N. I, 44; Deut. 11, 12 Száadja is עֵינֵי ה' אֵלֵי kifejezést így fordítja: עֵנֵינוּ.

<sup>9)</sup> M. N. I, 46 (51 b).

<sup>10)</sup> לֵב = לֵבָה, Menachem b. Szarúk (לֵב I) és Ibn Ezra nyomán.

Num. 15, 39; Deut. 29, 18; 4. vélemény, érzület: I. Krón. 12, 39; Péld. 10, 21; Jób 27, 6; 5. akarat: Jerem. 3, 15; II. Kir. 10, 15. Ebben a jelentésben Istenre átvive; I. Sám. 2, 35; I. Kir. 9, 3; 6. belátás, ész: Jób 11, 12, יִלְכַב, eszessé lesz<sup>1)</sup>; Kóh. 10, 2. Többnyire ebben a jelentésben vitetik át Istenre. Ezen jelentése van לֵב-nek Deut. 4, 39, Jes. 44, 19 is. Különösen világos e jelentés Deut. 29, 3<sup>2)</sup>.

10. נֶפֶש jelentései: 1. lélek (a mely minden érzéssel bíró élő lénynnek közös tulajdona): Gen. 1, 30; 2. vér (Deut. 12, 23); 3. az eszes lélek, mely az embernek „alakja“: Jerem. 38, 16<sup>3)</sup>; 4. a mi az emberből a halálon túl marad, a halhatatlan lélek: I. Sám. 25, 29; 5. akarat, Zsolt. 105, 22; 41, 3<sup>4)</sup>; Gen. 23, 8; Jerem. 15, 1. Ezen utóbbi jelentése van נֶפֶש-nek mindig, a hol Istennek van tulajdonítva: I. Sám. 2, 35, Birák 10, 16 („az ő akaratja tartózkodott Izraél szenvedésétől, megpróbáltatásától;“ ב = נָפַש<sup>5)</sup>), mint ezeken a helyeken: Lev. 8, 32; Exod. 12, 19<sup>6)</sup>).

11. רוּח jelentései: 1. levegő, egyike a négy elemnek (Gen. 1, 2); 2. szél (Exod. 10, 13, 19); 3. az élet szelleme (Zsolt. 78, 39, Gen. 7, 9); 4. a mi az emberből a halálon túl marad, a mi nincs alávetve a mulandóságnak (Kóh. 12, 7<sup>7)</sup>); 5. az isteni ész kiáradása a prófétákra (Num. 11, 17, 25;

<sup>1)</sup> Arab. يعقل; ezzel a szóval fordítja Abulvalíd (לבב ez. a.): Ibn Ezra: קנה לב שהיא החכמה I, 34 M. e verset annak a bizonyítékául idézi, hogy az emberi szellem lassanként tökéletesbedik.

<sup>2)</sup> M. N. I, 39.

<sup>3)</sup> L. fennt, 44. l. M. azért választja ezt a példát, mert a lélek teremtésére עשה igét alkalmazza, ezen igével pedig (l. fennt 46. l.) a lények faji alakjainak teremtése jelöltetik.

<sup>4)</sup> Ezt a két példát hozza Abulvalíd נֶפֶש szónak „akarat“ (מראד) jelentésére: a másik két példát. M. saját fölfogása szerint יעניני teszi hozzá.

<sup>5)</sup> L. Abulvalíd, Luma 67 (Rikma 32), a hol Maimūni három példája is található. M. azt is megjegyzi, hogy a nyelvészek sok példát soroltak föl erre: וקד עדוא מן דלך אהל אללנה כתורא

<sup>6)</sup> M. N. I, 41. L. M. T. Jesz. Tóra 4, 8 végén: יעמים רבות תקרא: זאת הצורה נפש ורוח ולפיכך צריך להזהר בשמותן שלא ישעה אדם בהן וכל שם ושם ילמד מענינו

<sup>7)</sup> L. M. T. Jesz. Tóra 4, 9; M. Hajichúd 15. l.

II. Sám. 23, 2). 6. szándék, akarat (Péld. 29, 11; Jes. 19, 3; 40, 13<sup>1</sup>). A hol רוח Istennek van tulajdonitva, ott az 5., olykor a 6. jelentés szerint értendő<sup>2</sup>).

12. מקום jelentései: 1. hely, tér; 2. rang, azon tökéletességi fok, melyet valaki elért.<sup>3</sup>) Ezen második jelentésben veendő ממקומו, Ezék. 3, 12, mint az Isten összehasonlíthatatlan tökéletességi fokának a megjelölése. Épügy Exod. 33, 21 מקום nem csak a hegynek azon helyét jelenti, mely az Istenhez felszárnyaló elmélkedésnek kedvező, hanem egyuttal azon magasabb intuíció fokát is, mely Mózesnek adatott<sup>4</sup>).

13. כסא jelentései: 1. trón; 2. a szentély, mely, mint a trón, annak felségére és magasztosságára utal, a ki benne megjelenteti dicsőségét (Jerem. 17, 12); 3. az ég (Jes. 66, 1), mert az ég ráutal teremtőjének és vezetőjének magasztosságára és felségére; 4. az Istennek felsége és nagysága: Exod 17, 16; Siralm. 5, 19<sup>5</sup>).

14. כנף jelentései: 1. szárny (Deut. 4, 17); 2. a ruha szélei (Deut. 22, 12); 3. a lakott föld végei (Jób 38, 14; Jes. 24, 16); 4. lepel, takaró (Deut. 23, 1; Rúth 3, 9<sup>6</sup>). Ezen jelentésben értendő כנף, a hol az Istenre (Rúth 2, 12)<sup>7</sup>) és az angyalokra (Jes. 6, 2) alkalmaztatik. Az utóbbi helyen az van mondva, hogy az angyalok létezésének mind oka, mind hatása („arcz“ és „lábak“) el vannak leplezve, azaz nem ismerhetők meg mélyebb gondolkozás nélkül<sup>8</sup>).

1) A bulvalid ezen jelentés egyetlen példájának Ezek. 1, 12-t idézi, hivatkozással a targumra (רעיוא); ugyanazt teszi M. egy másik helyen, M. N. III, 2 (4 b, 17).

2) M. N. I, 40.

3) Példának idézi M. ezen talmudi kifejezéseket: ממלא מקום אבותיו מחלוקת במקומה עומדת.

4) M. N. I, 8. L. fennt 12 l. 1. j.

5) M. N. I, 9.

6) Ezen jelentést Maimûni יבנה-ból (Jes. 30, 20) származtatja le, A bulvalid magyarázata („elburkolózik“) szerint, melyet szerzője névleges említésével idéz. Abulvalid maga ezen negyedik jelentést a második jelentés metaphorikus alkalmazásának tekinti.

7) M. לחסות kifejezést így fordítja: לתסתני (Munk, 143. l. emendációja szerint); épügy Abulvalid: ללאסתנאן.

8) M. N. I, 43.

15. צור jelentései: 1. hegy, szikla (Exod. 17, 6). 2. kemény kő (Jós. 5, 2). 3. a kő eredetének helye (Jes. 51, 1). Ez utóbbi jelentés alapján Istent is צור-nak mondják, mint mindennek, a mi rajta kívül van, eredetét és létesítő okát (Deut. 32, 4, 18, 30; I Sám. 2, 2; Jes. 26, 4). Exod. 33, 21, ונצבת על הצור értelme: Állapodjál meg annak a megfontolásában, hogy Isten mindennek eredete, okozó princípiuma<sup>1)</sup>.

### B. Igék és származékaik.

1. עלה és ירד jelentései: 1. fölmenni és lemenni; 2. rangban emelkedni és süllyedni (Deut. 28, 43); innen עליון (Deut. 28, 1), למעלה (I. Krón. 29, 25<sup>2)</sup>). Mikor Isten, a ki rangban végtelenül magasán áll az ember fölött, hozzá leereszkedik, őt prófétai kinyilatkoztatással kitünteti, akkor ez ירד ige által fejeztetik ki (Num. 11, 17; Exod. 19, 20; 19, 11); hasonlóképen mikor az emberek az Isten akarata által elrendelt csapás által megbüntettetnek (Gen. 11, 5, 7; 18, 21). עלה-t akkor mondják Istenről, midőn a prófétai ihletés állapota távozik az embertől (Gen. 35, 13; 17, 22). 3. עלה azt is jelenti, hogy az ember gondolataiban valamely magasztos tárgyhoz emelkedik, p. Exod. 19, 3, hol ezen szavak: עלה אל האלהים nem csak azt jelentik, hogy Mózes fölment az Isten látható dicsősége által kitüntetett hegyre, hanem egyuttal azt is, hogy gondolatában Istenhez emelkedett<sup>3)</sup>.

2. הלך jelentései: 1. menni (Gen. 32, 1); 2. terjeszkedni (Gen. 8, 5; Exod. 9, 23); 3. elterjedni, nyilvánulni (Jerem. 46, 22; Gen. 3, 9)<sup>4)</sup>. Istenre alkalmazva הלך azt jelenti, hogy az Isten nyilvánulása<sup>5)</sup> elterjedt, de azt is jelent-

<sup>1)</sup> M. N. I. 16. Abulvalíd és Ibn Ezra (Deut. 32, 4-re) szerint Isten azért nevezetik צור-nak, mert erős, hatalmas.

<sup>2)</sup> M. a talmudi nyelvszokásból is hoz példákat.

<sup>3)</sup> M. N. I. 10. L. fentt 12 l. 1. j.

<sup>4)</sup> Mind a két helyen קול alanya הלך (התהלך) igének.

<sup>5)</sup> אנתשאר אל אמר, szétterjedése a dolognak, t. i. az isteni dolognak; v. ö. אמר אל אחי (= שי אל אחי) kifejezést Jehúda Hallóvinél (Kuzari IV, 3), a mi az Isten dicsőségének látható megjelenését jelöli (I. A középkori zsidó vallásb. szentírásmagyarázata 110. l., 1. j). — Munk (85. l.) Ibn Tibbon és Alcharizi ellenében így fordítja: parole divine, a mi azonban itt helytelen.

heti, hogy az Isten gondviselése elfordult (Hóséa 5, 15), mert a közönséges értelmű menéssel fordulás is van egybekötve. Num. 12, 9, וַיִּלֶךְ mind a két jelentést egyesíti magában: Isten gondviselése elfordult tőlük, de az Isten haragja is elterjedt, megnyilvánult abban, hogy Mirjám bélpoklossá lett. 4. הָלַךְ igével a magaviselet is jelöltetik (Deut. 23, 9; 13, 5; Jes. 2, 5<sup>1</sup>).

3. בא jelentései: 1. jönni (Gen. 27, 35); 2. bemenni (Gen. 43, 26; Exod. 12, 25); 3. bekövetkezni, megtörténni (Bir. 13, 17; Jes. 47, 13), negatív, tehát nem létező dologról is<sup>2</sup>): Jób 30, 26 („rossz“, „sötétség“ bekövetkezik). Istennél בא ige azt jelenti, hogy ígéje bekövetkezik vagy dicsősége megjelenik (Exod. 19, 9; Ez. 44, 2). Zak. 14, 5 ובא az isteni ige bekövetkezését jelenti, vagyis a próféták („mind a te szentjeid, oh Izraél“) által adott ígéreteinek megvalósulását<sup>3</sup>).

4. יצא jelentései: 1. kimenni, az állatról vagy más testi lényről (Gen. 44, 4; Exod. 22, 5); 2. valamely nem testi dolognak megjelenése, megnyilvánulása (Esztér 7, 8; 1, 17; Jes. 2, 3). השמש יצא (Gen. 19, 23) azt jelenti, hogy a nap fénye megjelent. Istenre alkalmazva (Jes. 26, 21) יצא azt jelenti, hogy eddig elrejtett szava megnyilvánult, azaz hogy az, a mi eddig nem létezett, létesült. Mert valamint a királyok a szót használják akarattjuk eszköze gyanánt, úgy az eszközre nem szoruló isteni akarat eszköze gyanánt is a szót szokták említeni (Zsolt. 33, 6<sup>4</sup>).

5. עבר jelentései: 1. térbeli mozgás (Gen. 33, 3; Exod. 17, 5); 2. a hang terjedése (Exod. 36, 6; I. Sám. 2, 24); 3. a próféták által látomásaikban észlelt fénynek megérkezése (Gen. 15, 17; Exod. 12, 12); 4. a mérték túllépése (Jerem. 23, 9)<sup>5</sup>; 5. a célon át, mellette elmenni (I. Sám.

<sup>1</sup>) M. N. I, 24.

<sup>2</sup>) L. fennt 46. l., 1. j.

<sup>3</sup>) M. N. I, 22.

<sup>4</sup>) M. N. I, 23. L. Ibn Ezra komment. Gen. 1, 3-ra: ועל הדרך: משל המלך ומשרתיו.

<sup>5</sup>) Ugy látszik, hogy M. עברו-ין inverziónak magyarázta (e helyett: הין עבר, vagy בין עבר), az inverzió azon neméből, melyet Abul-

20, 36), más czél elérése végett. Ez utóbbi jelentés szerint értendő ויעבר, Exod. 34, 6, mert itten — vonatkozással 33, 23-ra — az van mondva, hogy Mózes nem érte el az általa kívánt czélt, hogy „Isten színét lássa“, azaz, hogy lényegét felfogja<sup>1)</sup>. De az is lehetséges, hogy ויעבר után potolandó לך<sup>2)</sup>, és az ige 2. jelentése szerint értendő<sup>3)</sup>.

6. ישב jelentései: 1. ülni (I. Sám. 1, 9); 2. megmaradni (Zak. 14, 10; Zsolt. 113, 9). Ebben az értelemben Istenre alkalmazva, az ige a tökéletes megmaradást, változhatatlanságot jelöli (Siralmak 5, 19; Zsolt. 123, 1; 2, 4). Zsolt. 29, 10, ה' למבול ישב jelentése: Azon változások közepette, melyeket a vizözön a föld állapotaiban előidézett, az Isten változatlanul megmaradt<sup>4)</sup>.

7. קום jelentései: 1. állni (Eszter 5, 9<sup>5)</sup>); 2. megállni, megerősödni (I. Sám. 1, 23, Gen. 23, 17; Lev. 25, 30; I. Sám. 24, 21). Ebben az értelemben irva van Istenről: אקום (Zsolt. 12, 6; Jes. 33, 10), azaz: parancsomat, ígéretemet és fenyegetésemet megerősítem, fönntartom. Épúgy Zsolt. 102, 14. 3. Minthogy az, a ki valaminek megtevésére el van határozva, állva készül hozzá, קום ige arról is mondatik, a ki valamire készül (I. Sám. 22, 8); és ettől a jelentéstől kölcsön van véve קום használata oly esetekben, mint Ámosz

valid szokott föltenni, mint pl. כל העובר על הפקדים (Exod. 30, 13) magyarázatában: כל העוברים עליו הפקדים, vagy יין ידליקם (Jes. 5, 11) magyarázatában: יין ידליקו). L. művemet: Abulvalid szentírásmagyarázatából, 15. l. Ezzel elesik a Munk (75. l. 2. j.) fölvetette nehézség. A bulvalid maga יין-t alanynak veszi és עברו-t így fordítja (עבר cz.): תגאורה, mely igét M. is használ az ő fordításában.

1) M. ezt a mondatot: על פניו ויעבר ה' így érti: „Az Örökkévaló — abban a megismerésben, melyet Mózesnek engedett — a maga színe mellett elment és a megismerésnek csak azt a fokát engedte meg Mózesnek, a mely אהורי szóval van jelölve.

2) L. fennt 51. l., 4. j.

3) M. N. I, 21.

4) M. N. I. 11. Zsolt. 29, 10 magyarázatáról l. Maimûni levelét Samuel Ibn Tibbónhoz (Kób. II, 28 b.)

5) Az igének „fölkelni“ jelentését M. nem veszi tekintetbe, mert az említendő további jelentések, csak az „állni“ jelentésre vezethetők vissza (l. Munk, 61. l.)

7, 9, Jes. hol 31, 2, az Isten büntető ítéletének végrehajtásáról van szó<sup>1)</sup>.

8. עמד jelentései: 1. állni (Gen. 41, 46, Jerem. 15, 1; Gen. 18, 8). 2. megállni, tartózkodni (Jób 32, 16; Gen. 29, 35); 3. megállapodni, fönnállani (Jerem. 32, 14; Exod. 18, 23; Jer. 48, 11; Zsolt. 111, 3). Ez utóbbi értelemben Istenre alkalmaztatik (Zak. 14, 4<sup>2)</sup>. Ide való Deut. 5, 28 és 5, 5.<sup>3)</sup>.

9. ניצב vagy יצב jelentései: 1. állni, felállni (Exod. 2, 4; Zsolt. 2, 2; Num. 16, 27); 2. fönnállani (Zsolt. 119, 89). Ezen értelemben Istenről: Gen. 28, 13. Ide tartozik Exod. 33, 21 is, mint 17, 6 mutatja<sup>4)</sup>.

10. שכן jelentései: 1. lakni (Gen. 14, 13; 35, 22); 2. ugyanazon tárgyon állandóan maradni (Jób 3, 5). Ezen átvitt értelemben שכן azt is jelenti, hogy Isten dicsősége vagy gondviselése állandóan egy helyen vagy egy tárgyon marad (Exod. 24, 16; 29, 45; Deut. 23, 16<sup>5)</sup>).

11. רבב jelentései: 1. lovagolni (Num. 22, 22); 2. kormányozni, valamit hatalmában birni (valamint a lovas hatalmában birja állatát): Deut. 32, 13; Jes. 58, 14; Hós. 10, 11. Ebben az értelemben az Istenre is alkalmaztatik: Deut. 33, 26; Zsolt. 68, 5<sup>6)</sup>.

12. רום jelentései: 1. térben emelkedni (Gen. 7, 17); 2. rangban emelkedni (Zsolt. 89, 20; I. Kir. 16, 2; 14, 7). Ebben az értelemben Istenről is mondatik: Zsolt. 57, 6<sup>7)</sup>.

13. נשא jelentései: 1. térbeli emelkedés (Gen. 42, 26); 2. rangbeli emelkedés (Num. 24, 7; Jes. 63, 9; Num. 16, 3). Ebben az értelemben Istenre alkalmazva: Zsolt. 94, 2; Jes. 57, 15<sup>8)</sup>.

14. מלא jelentései: 1. valamely testnek megtelése más

1) M. N. I, 12.

2) L. fennt, 48. l.

3) M. N. I, 13. Deut. 5, 28-ról l. M. T. Jesz. Tóra 7, 6.

4) M. N. I. 15.

5) M. N. I, 25.

6) M. N. I, 70 el.

7) M. N. I, 20.

8) U. o.

testtel (Gen. 24, 16; Exod. 16, 32); 2. valamely határozott időnek letelése (Gen. 25, 24; 50, 3); 3. jelességben való teljesség (Deut. 33, 23; Exod. 35, 35; I. Kir. 7, 14). Ezen jelentése van מלא-nak Jes. 6, 3-ban is (az egész teremtés, tökéletessége által, az Isten tökéletességéről tanuskodik); Exod. 40, 34<sup>1)</sup>.

15. שמע jelentései: 1. hallani (Exod. 23, 13; Gen. 45, 16); 2. ráhallgatni, elfogadni (Exod. 6, 9; Jób 36, 11; Neh. 13, 27; Jósua 1, 18); 3. tudni, érteni (Deut. 28, 49). A hol שמע Istenről van mondva és, szószerint véve, az első jelentés szerint volna értendő, ott az igét a 3. jelentés szerint kell érteni és értelme: tudni, tudomásul venni (Num. 11, 1; Exod. 16, 7). Ha pedig, szószerint véve, a második jelentés volna érvényes, akkor az ima meghallgatása értendő (Exod. 22, 22; 22, 26; II. Kir. 19, 16; Deut. 1, 45; Jes. 1, 15; Jerem. 7, 16)<sup>2)</sup>.

16. דבר és אמר jelentései: 1. beszélni, sajátképi értelemben (Exod. 19, 19; 5, 5); 2. gondolni (Kóh. 2, 15; Példab. 23, 33; Zsolt. 27, 8; Gen. 27, 41); 3. akarni (II. Sám. 21, 16; Exod. 2, 14; Num. 14, 10). A hol a két ige Istenre alkalmaztatik, ott a 2. vagy a 3. jelentés szerint értendő. A világ teremtéséről szóló elbeszélésben (Gen. 1) ויאמר azt jelenti, hogy Isten akarta<sup>3)</sup>. אמר és דבר azonos értelmét látjuk Jós. 24, 27-ben (אמר... דבר<sup>4)</sup>).

17. אכל jelentései: 1. enni. 2. megsemmisíteni, elpusztítani (Lev. 26, 38; Num. 13, 32; Jes. 1, 20; II. Sám. 2, 26; Num. 11, 1; Deut. 4, 24<sup>5)</sup>); 3. a szellemet tudás és tanulás által táplálni (Jes. 55, 1, 2; Példab. 25, 27; 24, 13 s köv.). Ezen harmadik jelentés értelmében éhezésről és szom-

<sup>1)</sup> M. N. I, 19.

<sup>2)</sup> M. N. I, 45.

<sup>3)</sup> Ezen szabályt, mint M. megjegyzi, már más adta ő előtte. Szá a djára gondol, a ki a Genesis 1. fejezetében ויאמר-t mindig שא-val fordítja.

<sup>4)</sup> M. N. I, 65. A bulvalid nyomán, ki szintén Jósua 24, 27-et idézi példának (דבר cz. a.)

<sup>5)</sup> Isten a tőle elpártolókat megsemmisíti, valamint a tűz megsemmisíti azokat, kiket hatalmába ejtett.

jazásról is beszélnek, mikor a tudás és megismerés hiányát kell jelölni (Ámosz 8, 11; Zsolt. 42, 3)<sup>1)</sup>.

18. עֵצָב jelentései: 1. fájdalom (Gen. 3, 16); 2. bántalmazás (I. Kir. 1, 6; I. Sám. 20, 34); 3. engedelmetlenség, elpártolás (Jes. 63, 10; Zsolt. 78, 40; 139, 24; 56, 6). A második jelentéshez tartozik וִיתַעֲצֵב Gen. 6, 6. Ha a harmadik jelentés szerint akarjuk magyarázni, akkor לָבוּ akarát jelentésében veendő: az ember engedelmetlenkedett Isten akaratja ellen<sup>2)</sup>.

19. חַיִּים (חַיָּוִת) jelentései: 1. élet (Gen. 9, 3); 2. fölgyógyulás (Jes. 38, 9, Jós. 5, 8). Épügy מוֹת nem csak halált jelent, hanem veszélyes betegséget is (I. Sám. 25, 37). 3. חַיִּים a tudás megszerzését is jelenti (Péld. 3, 22; 8, 35; 4, 22). Ennek megfelelően Deut. 30, 15-ben a helyes nézetek חַיִּים, a veszedelmes nézetek מוֹת szóval jelöltetnek. Így érthető תַּחֲיִּי is, Deut. 5, 30<sup>3)</sup>,

20. יָלַד jelentései: 1. gyermeket szülni (Deut. 21, 15); 2. a természet létesítése (Zsolt. 90, 2); 3. a növények sarjasztása (Jes. 55, 10); 4. az idő szüleményei (Péld. 27, 1); 5. a gondolat szüleményei és a belőlük származó vélemények és tanok (Zsolt. 7, 15; Jes. 2, 6<sup>4)</sup>. יָלַד ezen jelentésének megfelel a prófétáknak e megjelölése: בְּנֵי הַנְּבִיאִים. Ide való וַיֵּלֶד is, Gen. 5, 3: Séthet Ádám tanítása az emberi tökéletesség azon fokára vitte, melyet az ember igazi alakjának (בְּצִלְמוֹ) mondanak<sup>5)</sup>.

21. חֲכָמָה (חֲכִימָה) jelentései: 1. elméleti igazságok megismerése, Isten megismerésével mint végcéljal (Jób 28, 12; Péld. 2, 2); 2. bárminemű művészetben való jártasság megszerzése (Exod. 35, 10, 25); 3. erkölcsi jelességek megszer-

1) M. N. I, 30. A harmadik jelentésre nézve M. R á b a szavaira utal: . . תַּי אֲבָלוּ (Baba Bathra 22 a) és azon szabályra, melyet Kóheleth midrása (3. 13-ra) a Kóheleth könyvében előforduló אֲבָלוּ és שְׂתָה kifejezésekről ad.

2) M. N. I, 29.

3) M. N. I. 42.

4) Ez Abulvalidra megy vissza, ki e helyen יָלַדִּי-t אִרְיָ-vel fordítja és a targumra hivatkozik. Ebben is követi M., l. fentt 41. l. 4. j.

5) M. N. I, 7.

zése (Zsolt. 105. 22; Jób 12, 12); 4. okosság, ravaszság (Exod. 1, 10; II. Sám. 14, 2; Jerem. 4, 22<sup>1</sup>).

## III.

## Különféle szók értelmezése.

Itt néhány oly lexikologiai megjegyzés állittassék össze, mely eddig nem volt említve.

זָוֶק, Ezék. 1, 14, a. mint בֶּרֶק, villám<sup>2</sup>).

גִּלְגַּל jelentése: gördíteni, hengergetni (Jerem. 51, 25<sup>3</sup>), azért a vihartól forgatott, gördülve mozgó söpredéknek neve גִּלְגַּל (Jes. 17, 13<sup>4</sup>). A koponya is, kerekded alakja miatt, גִּלְגַּלִּית-nak mondatik. És minthogy minden gömb gyors, gördülő mozgással bir, mindaz, a mi gömbalakú, גִּלְגַּל-nak nevezetik és az égi sphaeráknak is ez a neve<sup>5</sup>).

חֶסֶד jelentése: szerfölötti mérték akármiben, de különösen a jótevésben; a prófétai könyvekben különösen azon jótéteményt jelöli, mely oly valaki iránt gyakoroltatik, ki nem tarthat jogot reá.<sup>6</sup>)

1) M. N. III, 54 el. L. Rosin, Die Ethik des Maimonides, 120. s köv. l.

2) M. N. III, 2 (4b fel.): בּוֹק לְנֶה פִּי בֶּרֶק. Ez szószerint A b u l v a l i d ből van véve (בּוֹק ez.)

3) M. még גִּלְגַּל-t is idézi (Gen. 29, 10), ámbár ezen ige גִּלְגַּל-hoz tartozik, mert ő גִּלְגַּל-ban גִּלְגַּל továbbképzését látja. A b u l v a l i d sem választja el גִּלְגַּל-t גִּלְגַּל-tól.

4) Munk (27. l.) így fordítja: „tourbillon de poussière“. Azonban Maimüni kétségtelenül e szónak nem csak etymológiájában, hanem értelmezésében is A b u l v a l i d o t követi, a kinek véleménye szerint גִּלְגַּל, Jes. 17, 13 és Zsolt. 83, 14, egyértelmű גִּלְגַּל-lal, I. kir. 14, 10, és söpredék, polyva jelentésében veendő. L. még Ibn Ezrát Zsolt. 83, 14-re.

5) M. N. III, 4.

6) M. N. III, 53 el. V. ö. C. M. Ábóth 5, 7 (a mely helyre maga M. utal): כִּי הֵפְלְגָה . . . בְּמַעֲלָה. . . בְּדַבְרֵי יִקְרָא חֶסֶד תְּרִיגָה הֵפְלְגָה הוּא כְּטוֹב אוּ בְרַע. A rosszban való szerfölötti mérték jelentését mutatja חֶסֶד szó, Lev. 20, 17, a hol Ibn Ezra így magyarázza: תּוֹסֶפֶת כּוֹנֵת. De M. alkalmasint egészen vette át Ibn Ezrától חֶסֶד fogalmának meghatározását, I. E. ugyanis a Jezód Dikdük ez. munkája bevezetésének végén (l. Ábrahám Ibn Ezra mint grammatikus 142. l.) ezt mondja: וְדַע כִּי חֶסֶד תּוֹסֶפֶת דְּבַר שְׂאִינֵנו חַיִּיב בֵּין כְּטוֹב בֵּין בְּרַע. V. ö. L a n d a u, Die gegensinnigen Wörter, 34., 42. s köv. l.

לִרְחֹתוֹ, ebből: לוֹחַ, összetűzni, egyesíteni. A Jób 40. s köv. fej. leirt állat azért neveztetik így, mert benne a járó, úszó és repülő állatoknak különben csak egymástól elváltan található tulajdonságai egyesülnek.<sup>1)</sup>

מִרְכָּבָה a szekérhez fogott állatoknak összességét, a fogatot jelöli. I Kir. 10, 29-ből azt látjuk, hogy négy állatból álló fogat neveztetik מִרְכָּבָה-nak (egy fogat ára 600 ezüst, az egyes lóé 150 ezüst). Azért a négy חיות által vitt isteni trón-szekér is מִרְכָּבָה-nak mondatik (Ezék. 1)<sup>2)</sup>.

נֶעַר nem csak a 30 éves Józsefet (Gen. 41, 12, 46), hanem a majdnem 60 éves Jósuát is jelöli (Exod. 33, 11). Eszerint megítélendő Jeremiás prófétának életkora, fölavatása idejében (Jes. 1, 6<sup>3)</sup>).

עוֹלָם csak szócskával összekötve örök tartamot jelent, akár לְעוֹלָם וָעֶד, akár עוֹלָם וָעֶד összeköttetésben.<sup>4)</sup>

צִדְקָה az igazságot jelenti, mely abban áll, hogy mindenkinek azt juttatjuk, a mi őt megilleti. De a szentírásban ez a szó azt a jóakaratot is jelöli, melylyel felebarátunk baján enyhítünk, p. Deut. 24, 13. Mert a jóakaraton ezen erényének gyakorlása által eszes lelkednek juttattad az őt megillető jogot. Ebben az értelemben alkalmaztatik צִדְקָה Gen. 15, 6 és Deut. 6, 25<sup>5)</sup>.

שָׂטָן származik שָׂטָה (Péld. 4, 15) igéből. A szó ugyanis azt jelöli, a mi által az ember az igazság utjaitól eltérítettik és a tévedés utjaira kerül.<sup>6)</sup>

1) M. N. III, 23 (50b).

2) M. N. I, 70 v.

3) M. N. II, 32 v. f. Ibn Ezra, Exod. 32, 11-hez, úgy mint itten M., Jósua ez időbeli életkorát a 56. évre számítja ki. De נֶעַר szó alkalmazását ő más módon igazolja. Abulvalid (נֶעַר cz. v.) a 41 éves Rechábeam נֶעַר-nak jelölését (II. Krón. 13, 7) azzal igazolja, hogy ezen szó olykor tapasztalatlanságot jelöl.

4) M. N. II, 28.

5) M. N. III, 53.

6) M. N. III, 22 v. f. וְאֵלֶּם אֵן שְׂטָן מִשְׂתַּק מִן שְׂטָה מַעֲלִיו וְעִבּוּר. Ugy látszik, hogy M. a ך-t névszóképzőnek vette, נֶעַרְמֵן, נֶעַרְמֵן, mintájára. De megjegyzendő, hogy שָׂטָה gyökből csak שָׂטָן képzőjü névszók találhatnak.

## VIII.

## Az Isten nevei.

## Exodus 33. és 34. fejezetéhez.

Istennek a szentírásban található nevei<sup>1)</sup> mind az ő hatásaitól vannak leszármaztatva, יהוה kivételével; ez az Isten megnevezésére külön alkotott név, mely azért mondatik שם מפורש-nak, mert tüzetesen Isten lényegére utal és vele más valami nem neveztetik meg.<sup>2)</sup> Ezen név etymológiáját nem ismerjük;<sup>3)</sup> de kétségtelenül oly fogalmat jelöl, mely Istenen kívül semmi más lényt nem illet. Talán a régi héber nyelvben, a melynek szókincese csak hiányosan jött reánk és a név valódi kiejtése szerint a szükségbeli (absolut) létet jelenti.<sup>4)</sup> — אהיה istennév (Exod. 2, 14) היה-ból származik;<sup>5)</sup> jelentése: a létező, meglevő. אהיה אשר אהיה (u. o.) azt jelenti, hogy a lét magához Isten lényegéhez tartozik, vele azonos: a létező, a ki létező, azaz kinek léte szükséges.<sup>6)</sup> — יה a lét örökkévalóságának fogalmát jelöli.<sup>7)</sup>

יהוה az urat jelentő szóból (Gen. 42, 30) van származ-

<sup>1)</sup> M. T. Jesz. Tóra 6, 2, M. halákhai ezéلبől hét Istennevet sorol föl (שבעה שמות ה'), a Schebuóth 35 b baraithája alapján (v. ö. Szófrim 4, 1. L. Löw, Gesammelte Schriften I, 196.

<sup>2)</sup> M. N. I, 61 el.

<sup>3)</sup> Ebben Maimóni Jehúda Hallévit követi. L. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, 171. l.

<sup>4)</sup> I, 61 (78 a Ezzel M. a tetragrammatonnak יהוה, היה, igéből való leszármaztatását hallgatag mellőzi. Alább, I, 63 v., ezt mondja: A tetragrammaton a puszta létet (מנרד ונוד) jelöli; az absolut lét pedig (אלמטלק) a folytonos, azaz szükségképi létet foglalja magában.

<sup>5)</sup> M. szerint אהיה nem ige, hanem főnév. Megjegyzi, hogy היה létet és létezést jelent.

<sup>6)</sup> I, 63.

<sup>7)</sup> U. o., összefüggésben אהיה értelmezésével: וכדלך אסם יה. יהוה M. tehát היה-ot is היה-ból származtatja. Ezzel ellentétben azt mondja M. T. u. o. 6, 4: זה השם מקצת שם המפורש: הוא. De ezt alkalmasint így érti, hogy יה betűi a tetragrammatonnak egy részét képezik, nem pedig azt, hogy ez utóbbiból יה rövidítés útján keletkezett. Ibn Ezra is (Széfer Hassém, 8. f.) היה-ot היה-ból származtatja.

tatva. Többesszámú ragja (ִי) emphatikus értelemmel bir és az Isten uralmának általánosságát jelöli.<sup>1)</sup> Gen. 18, 3-ban אֲדָנִי az angyalhoz forduló megszólítás.<sup>2)</sup>

Az Isten többi nevei, mint הַיְיָ, אֱלֹהִים, רַחֵם, nyilván appellativ természetűek és leszármaztatott szók.<sup>3)</sup> Isten tulajdonitványaira utalnak, Istent tehát oly lénynek képzel-  
tetik, melyhez a lényegétől különböző tulajdonságok járulnak. De miután ily képzet ellenkezik az Isten fogalmával, az Isten leszármaztatott neveit úgy kell értenünk, hogy az Istennek működést tulajdonítanak, vagy pedig tökéletessége megismeréséhez vezetnek.<sup>4)</sup>

ִי össze van téve יְיָ (p. שכבר Kóh. 4, 2) és יְיָ-ból (I. Exod. 36, 7). Ezen név Istent annak jelöli, a kinek „elegendő“ a léte, a ki más létre nem szorul, hogy létezzék és létezésében megmaradjon.<sup>5)</sup>

1) I, 61 el.: פִּי דְלֶךְ תַּפְכִּים וְעָמוֹם לְלִינִי (Ibn Tibbon ford.: (לפאר), azaz emphatikus szólásmódnak mondja אֲדָנִים főnévnek többes számú alakját; Istenre nézve pedig e többes szám (לגדל ולרומם) ללעתשים, azaz Isten nagyságát jelölő. Munk e szavakat: ועָמוֹם לְלִינִי helytelenül úgy magyarázza, hogy אֲדָנִי szónak appellativ (köznévi) jellegét emelik ki. De M. nem a szót magát, hanem annak többes számú ragját akarja megmagyarázni. Helyesen mondja Éfódi: שְׂעוּשָׁה כְּלָלִית בְּאֲדָנִיתוֹ וּמִרָה. שהוא מושל על אֲדָנִיתוֹ רַבֹּת יִשְׂרָאֵל is a sokszoros uralmat jelenti szerinte.

2) M. T. Jesz. Tóra 6, 9, M. a fent említett baraita alapján אֲדָנִי-t, Gen. 18, 3, szentnek, azaz Isten nevének magyarázza. Ebben a j. Megilla 71, d. al., Szófrim 4, 6 olvasható döntést követi, valamint Chijának magyarázatát, Gen. r. 48. fej., a melyre II, 42-ben tüzetesen hivatkozik.

3) I, 61 v. M. itten szándékosan, a főnév gyanánt használt אֱלֹהִים mellett, melléknévi jellegű tulajdonitványokat említ, hogy ezzel a két kategóriának egyforma jellegét hangsúlyozza. אֱלֹהִים-re nézve l. fent 46. l.

4) U. o. M. T. Déóth 1, 5 s köv., M. a hagyomány egy mondatának alapján azt a gondolatot fejezi ki, hogy a próféták által az Istenről használt jelzők czélja: לְהַדְרִיחַ אֶת אֱלֹהֵינוּ וְיִשְׂרָאֵל וְיִשְׂרָאֵל וְיִשְׂרָאֵל עֲצָמוֹ בְּהֵן וְלְהַדְרִיחַ אֱלֹהֵינוּ כִּפִּי כְּחֵן לְהַדְרִיחַ שֶׁהֵן דְּרָבִים טוֹבִים וְיִשְׂרָאֵל וְיִשְׂרָאֵל וְיִשְׂרָאֵל עֲצָמוֹ בְּהֵן וְלְהַדְרִיחַ אֱלֹהֵינוּ כִּפִּי כְּחֵן. Bővebbet az Isten szentírási attributumainak fölfogásáról Maimúninál l. Kaufmann Gesch. der Attributelehre cz. művének illető fejezetében.

5) I, 63, v. M. ebben a יְיָ szónak hagyományos etymológiáját követi (Chagiga 12 a: שְׂאֵמֶרְתִּי לְעוֹלָם דִּי, v. ö. Gen. r. 46. fej.), azt me-

חסין (Zsolt. 89, 9) az erőt jelöli, l. Ámósz 2, 9<sup>1</sup>).

ישם ה' alatt vagy magát az Isten nevét kell értenünk, mint Exod. 20, 7, Lev. 24, 16; vagy az Isten lényegét, mint Exod. 3, 13<sup>2</sup>); vagy az Isten parancsát, mint Exod. 23, 21, a hol ישמי a. m. דברי vagy מאמרי<sup>3</sup>).

ה' kifejezéssel jelöltetik: 1. azon csodálatos módon teremtett fénytünet, mely az Isten által megdicsőített helyen nyugszik, p. Exod. 25, 16; 40, 35<sup>4</sup>); 2. Isten lényege, Exod. 33, 18 (כבוד szónak megfelel a 20. versben יי); 3. Isten dicsőítése az emberek és — átvitt értelemben — az összes teremtmények által<sup>5</sup>), p. Jes. 6, 3<sup>6</sup>), Jer. 13, 16, Zsolt. 29, 9<sup>7</sup>).

Mózes két kérelemmel fordult az Istenhez<sup>8</sup>). 1. „Ismertesd velem a te utjaidat, hogy megismerjelek és ez által kegyelmet találjak szemeidben“ (Exod. 33, 13). Ezen szavakkal Mózes az Isten attributumainak megismerését kéri. 2. „Láttasd velem a te dicsőségedet“ (18 v.), azaz engedd fölérnem a te lényegedet<sup>9</sup>). Az első kérelemre a 19. versben foglaltatik a válasz; „Elvonulni engedem arczod előtt mind az én javamat.“ טיבִי, javam, a létező dolgok

taphysikailag alkalmazva. A régi görög fordítók is *εξουσία*-szal adják viszsza שרי-t, Száadja pedig אלכאפי-val.

1) U. o. Még צַדִּיק-t is említi Istennévnek, ezen szónak homonymiájára utalva, l. fentt 51. l.

2) I. m-h-vel, I, 63 szerint, azt kérdezi, hogy mi az Isten lényege

3) I, 64 el.

4) L. alább, XII. fejj.

5) Maimüni kifejti, hogy Isten dicsőítése dicsőségének és nagyságának fölfogásában áll, az ember pedig ennek szavakban ad kifejezést, melyekkel másoknak is adja tudomásukra, a mit fölfogott. Élettelen teremtmények természetük által utalnak teremtőjük dicsőségére és ezzel a gondolkozó szemlélt az Isten dicsőítésére szolítják föl. Ebben az átvitt értelemben használtatik אמר ige p. Zsolt. 35, 10.

6) Párhuzamul כבודו מלא כל הארץ-hoz (l. fentt 55. l.) idézi Maimüni Habakkuk (3, 3) szavait: תהלתו מלאה הארץ.

7) I, 64.

8) I, 54. L. Kaufmann, „Gesch. der Attributenlehre“ 403. s köv. l.

9) Ibn Ezra szerint is itten כבודך értelmé: עצמך (mind a két kommentárban.)

összességét jelöli (melyről Isten, Gen. 1, 31, azt mondta, hogy jó); Mózes, fölfogván a dolgok természetét és összefüggését, megismerte, miképen kormányozza Isten azokat összességükben és egyenként. Mózesnek ezen megismerésére utal e mondás (Num. 12, 7): „egész házamban szilárd ő;“ azaz ő ismeri az én világotat valódi, szilárd megismeréssel. Isten világhalkormányából kellett Mózesnek megismernie az ő „utjait“, azaz az Isten működésére és kormányára utaló tulajdonitmányokat, a mint az ugynevezett „tizenhárom tulajdonságban“ (34, 6 s köv.) jutottak tudomására. Ezen tulajdonságok (מדות) nem terjednek az Isten egész működésére, hanem csakis az ember létét és vezetését illető működésére szoritkoznak; mert hiszen csak emezt akarta megismerni Mózes, hogy maga is, nyomdokaiban járva, vezesse az Isten népét. Azért is kérelmét ezen szavakkal zárja be: „és lásd, hogy a te néped ezen nemzet<sup>1)</sup>.“ Ezen tulajdonságok tartalma majdnem kizárólag a kegyelem, irgalom és bűnbocsánat; csak egynek közülük, az utolsónak (פוקד עון . . . אבות), büntető igazság a tartalma<sup>2)</sup>. Az utolsóelőtti is (ונקה לא ינקה) az irgalom értelmében magyarázandó, mert azt jelenti, hogy Isten nem semmisít meg végképen (v. ö. ונקתה, Jes. 3, 26)<sup>3)</sup>.

1) Itt következik M.-nél a 13 tulajdonság némelyikének fejtegetése: רחום (utalással Zs. 103, 13-ra és Mal. 3, 17-re); חנון (Birák 21, 22, Gen. 33, 5 és 11 nyomán); hozzá még קנוא (Náchum 1, 2). M. kimutatja, miképen származnak ezen tulajdonságok az embernél lelki affectusokból és hangulatokból, míg Istenről csak azért mondatnak, mivel cselekvése az emberek vezetésében az illető emberi cselekvésekhez hasonlítanak.

2) Maimóni megjegyzi még, hogy a párhuzamos hely (Exod. 20, 5) szerint „az atyák büne alatt“ a bálványimadás értendő.

3) M. ונסתיצאל לא יסתיצאל (Ibn Tibbón: ושרש לא ישרש). Ebben kétségtelenül követi Abulvalidnak (נקדה cz. a.) magyarázatát Jerem. 30, 11 hasonló szavaihoz: ונקדה לא ינקדה „nem irtalak ki (nem téplek ki gyökerestül), nem tisztitom tőled a világot.“ ונקדה szót is, Jes. 3, 26, Abulvalid és Ibn Balaam, ונסתיצאל-lal fordítják. A 13 isteni tulajdonságról irt responsumában (Peér Haddór, 90 sz., Kób. I, 18cd) M. említi ונקדה לא ינקדה ezen magyarázatát és Jerem. 30, 11-re is utal. Azt is említi ott, hogy a

Második kérelmére Mózes elutasító választ kap, a 20. versben<sup>1)</sup>).

## IX.

## Az angyalok.

Az angyalok létezését<sup>2)</sup> nem szükséges külön szentirási bizonyítékkal<sup>3)</sup> megerősíteni; mert a tóra számtalan helyén említettnek. Istent a tóra úgy jelöli (Deut. 10, 17): אלהים, azaz az angyalok fölötti biróként uralkodó Isten, és אדוני האדונים, azaz a sphaerák és csillagok ura, mert ezek „urak“ gyanánt vannak a többi testi lények fölött<sup>4)</sup>. A szentírás angyalai azonosok az aristotelesi bölcsészet önálló létezésü, a sphaeráktól elkülönödött és azokat kormányzó intelligenciáival<sup>5)</sup>. Valamint ezen bölcsészet azt tanítja,

spanyol szentírásmagyarázók szerint (פירשו האנדלוסיים) ונקה נא külön tulajdonságot jelöl, פוקד עון אבות pedig a tizenharmadiknak tekintendő. Ő maga így dönti el ott a kérdést, hogy ונקה a 12., לא ונקה a 13. tulajdonságnak veendő. Hogy a kettős tetragrammaton, melylyel a 13 tulajdonság felsorolása kezdődik, két tulajdonságnak számítandó, azt M., mint az id. h. említi, soha sem hallotta. Tényleg Ibn Ezra az, ki úgy számozza az isteni tulajdonságokat, hogy ו' ו' kettőt tesz ki (l. hosszabb komment. Exodusra). A rövidebb kommentárban Ibn Ezra ezen számítást elveti és a spanyol exegéták fönnt említett számítását helyesnek mondja. ו' ו' kezdő szavaknak ezen számítása R. Jákob Tám-tól való (l. Tószáfóth, R. Hassána, 17 b, (שלש עשרה), és Ibn Ezra bizonyára magáévá tette, midőn az északi Francziaországban (l. R. d. É. J. XVIII, 390 sk.) hosszabb kommentárját írta az Exodusra. Ugyanazon nézetet vallotta alexandriai R. Pinchász is, mint Maimûni említett responsumának elején olvassuk.

<sup>1)</sup> Exod. 33, 23 és 34, 6-ra nézve l. fenn 48. és 53. l.

<sup>2)</sup> M. N. II, 6. Az angyalokban való hitről l. III, 45 (98 b s k.)

<sup>3)</sup> דליל שרעי. L. ugyanezt a kifejezést II, 5 (15 a, 5. sor el.); II 35 (77 a, 1. sor).

<sup>4)</sup> Maimûni megjegyzi ehhez, hogy Deut. 10, 17 האלהים és אדוני האדונים alatt sem emberi birák és urak nem értendők (ez a targum ellen fordul), sem pedig a pogányok által uraknak és isteneknek hitt bálványok; az előbbi fülfogás már azért sem helyes, mert אלהים szóval ebben a versben az emberek összessége van megszólítva. M. magyarázata megegyezik az Ibn Ezraéval; l. ennek kommentárját a következő helyekre; Gen. 1, 1; Deut. 10, 17; Zsolt. 136, 3.

<sup>5)</sup> V. ö. II, 4 vége felé: ותכון אלעקול די אלמלאיכה אלמקרבון. Az an-

hogy az intelligenciák (a sphaerák szellemei) közvetítők az Isten és a létező dolgok között, épugy a szentírás szerint Isten csak מלאך által működik<sup>1)</sup>: ezen szó kiküldöttet jelent, követet, parancs végrehajtóját. Még valamely állatnak mozgása is, ha isteni szándék végrehajtására szolgál, angyal által eszközöltnek mondatik, l. Dán. 6, 23, Num. 22, 23 s köv. Ebben az értelemben az élettelen elemeket is angyaloknak nevezi a szentírás, l. Zsolt. 104, 4<sup>2)</sup>. E szerint מלאך szónak a következő jelentései vannak a szentírásban: 1. emberi követ (Gen. 32, 4); 2. próféta (Birák 2, 1, Num. 20, 16<sup>3)</sup>); 3. a prófétának prófétai látomásban megjelenő intelligencia; 4. az élő lények képessége, ereje<sup>4)</sup>.

Határozott alakban csak a prófétai látomásban jelenik meg az angyal<sup>5)</sup>: vagy közönséges emberi egyén alakjában (Gen. 18, 2), vagy mint félelmet ébresztő emberi alak (Birák 13, 6), tűz alakjában is (Exod. 3, 2<sup>6)</sup>.

gyalok legfelsőbb osztályának ezen jelzője a korából való (4. szúra. 170. v.); de — mint Munk (60. l.) megjegyzi — nem magából a korából vette Maimüni, hanem a muhammedán philosophusok valamelyikéből, talán Ibn Szinából vagy Algazálíból. A szentírás angyalainak azonosságát a szellemi középlenyekkel vagy intelligenciákkal Maimüni előtt legkövetkeztesebben tanította Ábrahám Ibn Dáud. I. A középkori zsidó vallásbölcsesek szentírásmagyarázata 130. l.

1) לאנך לא תגד קט פעלא יפעלה אלה אלא על ידי מלאך (16 b. 3. sor). L. Ibn Ezrát, Gen. 1, 1-re: ובעבור הוות כל מעשה השם ביד המלאכים עושי רצונו נקראו בן.

2) L. Ibn Ezrát, Gen. 1, 1-re.

3) Így magyarázzák Rasi (Tauchúma nyomán) és Tóbija b. Eliézer. Ellenben targum és Ibn Ezra: angyal. Birák 2, 1-re nézve l. C. M. Ábóth 5, 14; M. N. II. 42, hol M. מלאך ezen jelentésének példájául még két helyet idéz: Chaggái 1, 13 és II. Krón. 36. 16. L. még I, 15, מלאכי אלהים-ről (Gen, 28, 12.)

4) Alább Maimüni, a hagyomány angelologikus mondásai alapján, ezt abban az értelemben bővíti, hogy a természeti és lelki egyéni erők angyaloknak neveztetnek (17 b, 9. sor): בן אלקוי אלשכציה אלטבעיה. ואלנפסאניה תתכמי מלאכים (מעני מלאך פעל מא). Még általánosabban azt mondja alább (18 a, 13. s.), hogy מלאך szóval bármilyen hatás jelölhető.

5) M. N. II. 6 v.

6) L. M. T. Jeszódé Tóra 2, 4: ומה זה שהנביאים אומרים שראו המלאך: אש ובעל כנפים הכל במראה הנבואה ודרך חידה לומר שאינו גוף . . . .

A közléplények rangfokozatára czélzást találunk Kóhéleth 5, 7-ben: „magas fölött magasabb örködik és a legmagasabb fölöttük“<sup>1)</sup>.

A közléplények tíz fokának megfelel az angyalok tíz megnevezése.<sup>2)</sup> 1. **חיות**, a legmagasabb fok, azért közvetlen az „isteni dicsőség trónja“ alatt a helyük (Ezékiél 1<sup>3)</sup>. 2. **אופנים** (Ez. 1<sup>4)</sup>. 3. **אראלים**<sup>5)</sup>. 4. **השמלים**<sup>6)</sup>. 5. **שרפים** (Jes. 6, 2). 6. **מלאכים** 7. **אלהים**<sup>7)</sup>. 8. **בני אלהים**. 9. **כרוכים** (Ez. 1 és 10). 10. **אישים**. Ezen utolsó fokot képezik a prófétáknak látomásban megjelenő és hozzájuk beszélő angyalok, a kik azért nevezetnek **אישים**-nek, mert legközelebb állanak az embernek megismerési fokához<sup>8)</sup>.

A Marseille tudósaihoz irt levelében (Kób. II, 25b) Maimúni röviden előadja nézetét az angyalokról és azoknak azonosságáról az aristotelesi bölcsészet sphaeraszellemeivel.

<sup>1)</sup> M. T. Jeszódé Tóra 2, 5: **וזהו שרמו שלמה בחכמתו ואמר כי גבורה**: מעל גבורה שומר (éppúgy M. Hajjichud 1. fejj.). Ibn Ezra Kóhéleth eme versében ugyanazt a czélzást találja a sphaerák és szellemeik rangfokozatára; l. kommentárját Kóh. id. v. és Deut. 10, 17-re.

<sup>2)</sup> M. T. u. o. 2, 7 (M. Hajjichud 1. fejj.).

<sup>3)</sup> **חיות הקדש** megnevezést M. az **אל ארון** kezdetű régi szombati pújútból és a mindennapi reggeli ima Jóczér-kedussájából vette.

<sup>4)</sup> L. a megelőző jegyzetben említett imákat, Ezék. 1. fejj. magyarázatában (l. alább, XVII. fejj.) M. úgy fogja föl **חיות** és **אופנים** kifejezéseket, hogy az első a sphaerákat, a második a négy elemet jelöli.

<sup>5)</sup> E szó Jesája 33, 7-ből a pijutirodalomba jutott; először találjuk Bar Kappárs kis költeményében I. Jehúda haláláról (Kethúbóth 104b). Abulvalid (**ראל** ez.) említi, hogy **אראלים** általánosan **מלאכים** értelmében használtatik.

<sup>6)</sup> **השמל** (Ez. 1, 27) többes száma, mely szó a talmudban, Chagiga 13a, a **חיות** egyik jelzőjének magyaráztatik, l. M. N. III, 7 v. f.

<sup>7)</sup> L. fennt 46. l.

<sup>8)</sup> M. **אישים** kifejezésnél ezen szentirási helyekre gondol: Ezék. 9, 3; 10, 2; Dán. 10, 5; talán Gen. 32, 25-re és Gen. 18, 2-re (**אנשים**) is. L. Rapoport bevezetését a M. Hajjichud Steinschneider által eszközölt kiadásához. Alább, Jesz. Tóra 4, 6, az **אנשים**-nak tulajdonítja a holdalatti világ alakképzési funkcióját: **והאל נותן לכל גולם וגולם צורה**: **ראויה לו על ידי מלאך העשירי שהוא הצורה הנקראת אישים**. M. N. II, 6 (17a al.) szerint ezt a funkciót a „működő ész“ végzi, a holdalatti világ vezérintelligenciája, a talmud bölcséinek világvezére (**שרו של עולם**, l. művem: Die Agada der paläst. Amoräer II. 427): **אלצור כלהא מן פעל**

Miután sem Hágár, sem Mánóach és neje nem voltak próféták, az angyaloknak tulajdonított beszédek, melyeket hallottak (Gen. 16, 7 s köv., 21, 17; Birák 13, 3, 13) csak a Báth-Kól (égi szózat) egy neme gyanánt tekintendők, milyent a bölcsek gyakran emlitenek és melyet a lelki gerjedelem bizonyos állapotában oly személyek is hallanak, kiknek nincsen prófétai készülségük<sup>1)</sup>.

## X.

## A prófétaóság és a próféták.

A prófétaóság az emberi megismerésnek oly foka, mely a bölcsészeti megismeréstől különbözik; egészen más világ az, melyben nem lehet szó bizonyításról és dialektikus megvitatásról<sup>2)</sup>. A prófétaóság fokához az értelmi és erkölcsi tulajdonságok tökéletesítése vezet. A próféták tanítványai (בני הנביאים) folyton azzal foglalkoztak, hogy magukat tökéletesítsék és a prófétaóságra alkalmasakká váljanak<sup>3)</sup>. Hogy valaki a prófétaóságra előkészíti magát, de mindamellett nem lesz prófétává, erre Bárúkh, Jeremiás tanítványa, szolgál példaul<sup>4)</sup>, a ki a prófétaóság elérését czélzó, de siker nélkül maradt fárado-

... אלקל אלפאל. Különböben nem találunk sehol czélzást arra, hogy mely okok vezették Maimünit, midőn az angyalok tiz rangfokát az említett módon fölsorolta. A M. Hajichúdban (19. l.) ezt olvassuk: המעלה העליונה מהמלאכים הנקראת אישים. Itt nyilván העליונה helyett olvasandó: התחתונה. — איש-re nézve l. még Ibn Ezra kommentárját Jes. 40, 26-ra.

<sup>1)</sup> II, 42 v.

<sup>2)</sup> M. levele Chaszdaí Hallévihez (Kób. II, 23): ... והנבואה... עולם אחר ולא יתכן בה ראייה ומשא ומתן. Ezt bővebben kifejti. A Sámuel Ibn Tibbón hoz irt levelének végén azt mondja M. (Kób. II, 28 d. al.), hogy Aristoteles az emberi megismerés legszélső határát érte el, a melyen túl még csak a prófétaóság foka nyújthat megismerést. L. még M. N. III, 51 el.: II, 24. v.

<sup>3)</sup> M. N. II, 33 (73 b). M. utal tételének bővebb kifejtésére, melyet előbbi két nagy munkájában adott. L. C. M. Bevezetés 92 a s köv.; Nyolcz Fejezet, 7. fejt. (Porta Mosis, 18 s köv., 226 s köv.); M. T. Jesz. Tóra 7, 1 s köv.

<sup>4)</sup> Jeremiás ezen helyét (45, 3—5) M. a Mekhiltha bevezető szakaszának végén álló magyarázat értelmében fogja föl, a melyet a targum is követ.

zásai miatt panaszkodott. Igaz, hogy a Bárúkhnak jutott isteni válaszban גְּדוּלוֹת (Jer. 45, 5) így is volna érthető, hogy a próféta-ság nagy neki, hogy nem eléggé készült reá. Hasonlóképen Sirlalmak 2, 9-ben ezen szavakat: „prófétái nem találtak látomást az Örökkévaló részéről“ így is magyarázhatjuk, hogy az exilium miatt meg volt vonva tőlük a próféta-ság<sup>1)</sup>. Azonban számos oly szöveget találunk, melyből látszik, hogy Isten azt teszi prófétává, a kit akar és a mikor akarja. De szükséges föltétel, hogy a próféta-ságra hivatott egyén arra öntökéletesbités által méltónak bizonyuljon<sup>2)</sup>. Jerem. 1, 5 csak azt bizonyítja, hogy a prófétának vele született rátermettséggel kell arra, hogy a próféta-ság föltételeit megszerezhesse. Jóél 3, 1-ben, hol az van mondva, hogy prófétálni fog az egész nép, nem tulajdonképi próféta-ságról van szó<sup>3)</sup>.

Igazi lényegét és fogalmát tekintve, a próféta-ság nem más, mint Istentől a „működő ész“ közvetítésével eredő emanáció, mely a gondolkozó erőre és azután a képzelő erőre gyakorol hatást<sup>4)</sup>. Num. 12, 6-ból azt látjuk, hogy a próféta-ság oly tökély, mely a prófétának álmom állapotjában vagy pedig látomásban jut. טְרָאָה, látomás, רָאָה (látni) igéből származik és a képzelő erőnek azon tökéletesbitett működését jelenti, melynél fogva a tárgyat úgy „látja“, mintha a külvilágban lenne és azt, a mi csak a képzeletben létezik, úgy tapasztalja, mintha hozzá a külső érzékek észlelése útján jutott volna<sup>5)</sup>.

A prófétában ellenállhatatlan ösztön él arra, hogy azt,

1) Maga Maimóni is így magyarázza alább III, 36 végén, a hol Ámosz 8, 12-t is ebben az értelemben veszi.

2) M. N. u. o. Ezen szavakban: מִן אֱלֹהִים פֶּלֶא יִמְכֵן דְּלֶךְ (73 b al.) polemikus czélzás rejlik מוחammedre, az iszlám „tudatlan“ prófétájára.

3) M. N. u. o.

4) M. N. II. 36. V. ö. C. M. Chélek bevez., 6. hittétel (P. M. 168. l.): . . . „Az emberi ész összeköttetésbe lép a „működő észszel“, úgy, hogy ebből nagybecsü emanáció hat reá“. L. még M. T. Jesz. Tóra 7, 1: וּבִעַת שְׁתַּנּוּחַ עֲלֵיו הַרוּחַ תִּתְעַרֵב נִפְשֵׁי בַמַּעֲלֵת הַמַּלְאָכִים הַנִּקְרָאִים . . . (ehhez idézi I, Sám. 10, 6-ot.) L. fennt 65. l. 8. j.

5) M. N. u. o. (78 b)

a mit megismert és prófétailag látott, hirdesse és ezzel az embereket az igazsághoz vezesse, még ha azért a halál is fenyegetné. Ezen ösztönt Jeremiás hiába iparkodott elnyomni magában (Jerem. 20, 8 s köv.); és ebben az értelemben mondja Ámosz (3, 8): Az Úr, az Örökkévaló szólt, ki ne prófétálna<sup>1)</sup>.

A prófétában különösen kifejelettnek kell lennie a merészségnek és a sejtés (divináció) erejének. Merész bátorság példáit nyújtják Mózes (Exod. 2, 12), Jeremiás (1, 8, 17), Ezékiél (2, 6)<sup>2)</sup>.

A prófétai látomás,<sup>3)</sup> melynek nevei még  $\text{ד' ה'}$  és  $\text{מחזה}^4)$ , éber állapot, még pedig oly izgató és ijesztő, a milyenek Dániélben (10, 8 s köv.) találjuk leírva. Ily állapotban szünetel az érzékek működése; az emanáció a gondolkozó erőre ömlik, ettől a képzelő erőre, úgy, hogy ennek a működése a tökéletesség fokát eléri. Olykor a prófétai kinyilatkoztatás látomással kezdődik, mely rendkívüli módon hat a képzelet működésére, mint azt Ábrahámról olvassuk (Gen. 15, 1, 12, 13 s köv.).

A próféták a nekik jutott kinyilatkoztatásokat vagy egy hozzájuk beszélő angyalnak, vagy magának az Istennek tulajdonítják. De ez utóbbi esetben is a kinyilatkoztatás angyal útján történt. A hol a bibliai szöveg azt mondja, hogy valakihez angyal beszélt, vagy hogy az Isten igéje jött hozzá, ez csak az álom, vagy a prófétai látomás állapotjában történhetett. A szentírás ebbeli adatainak négyféle alakjuk van: 1. A szentírás beszélő angyalt említ és azt is említi, hogy álom volt, p. Gen. 31, 11; 46, 2; Num. 22, 9, 12<sup>5)</sup>. --

1) II, 37 végén. A próféták ezen ellenállhatatlan ösztönét, mely arra kényszeríti, hogy beszéljenek, Maimóni (u. o.) jellemző módon párhuzamosítja az író tudósok azon ösztönével, mely arra viszi, hogy tudományukat könyvekben adják elő.

2) II, 38.

3) II, 41,  $\text{מראה הנבואה}$ , mely kifejezéssel M.  $\text{מראה}$  mellett a prófétai látomást jelöli, sem a bibliában, sem a talmudban nem fordul elő.

4) II, 43-ben  $\text{הוון}$  szót egyértelműnek mondja  $\text{מחזה}$  és  $\text{מראה}$ -val.

5) Ezen négy hely közül az elsőt világosan ki van mondva:  $\text{מלאך אלהים}$ , a többi helyen  $\text{אלהים}$  a. m.  $\text{מלאך}$ ;  $\text{הלום}$  is csak az első helyen

2. Csak a beszélő angyalt említi, de nem azt, vajjon álom volt-e, vagy látomás, p. Gen. 35, 1, 10; 22, 11, 15; 6, 13; 8, 15<sup>1</sup>). — 3. Isten maga mondatik a látomásban beszélőnek, p. Gen. 15, 1. — 4. Sem angyal, sem a kinyilatkoztatás módja nincs említve, hanem csak Isten beszélőnek mondva, p. Gen. 12, 1; 31, 3; Jós. 3, 7; Birák 7, 2; ide való a prófétai beszédek bevezető szavainak legnagyobb része, p. Jes. 8, 1; Ezék. 24, 1; II. Sám. 24, 11; I. Kir. 18, 1; 19, 9; Ezék. 1, 3; Hóséa 2, 2; Ezék. 37, 1<sup>2</sup>).

A próféták<sup>3</sup>) látomásuk tárgyát olykor kép vagy hasonlat alakjában látják, melynek magyarázatát magában az álomban veszik, mint mikor valaki álmában az álom megfejtését is hallja. Ilyenek Zakariás (4, 10 s köv.) és Dániél (8, 1, 16) látomásai. De van sok oly prófétai kép — p. Zak. 11, 7, — melynek magyarázatát nem kapja a próféta magában a látomásban<sup>4</sup>).

A próféták nem csak oly képeket látnak, melyek tárgyuknál fogva a kivánt értelmet adják (Zak. 4, 2; 6, 1—7; Ezék. 2, 9; Ámosz 7, 7; Dán. 7, 8; Jerem. 1, 13), hanem olyanokat is, melyek tárgyainak nevéhez fűződik a kinyilatkoztatás értelme, p. שָׁקֵר Jer. 1, 11; קִיִּין Ámosz 8, 2. Ez utóbbi esetben a képzelő erő tevékenysége abban állott, hogy a prófétával oly tárgyat láttatott, melynek kétértelmű neve van, úgy hogy e névnek egyik értelme a másikhoz vezette. Ez is egyik neme az allegóriának<sup>5</sup>). Még neveze-

---

van tüzetesen említve. Gen. 46, 2, מראות לילה M. szerint álombeli látomást jelent; és a Num. 22. fejezetéből idézett két példára nézve a 8. vers mutatja, hogy a kinyilatkoztatás éjjel — tehát álomban — Bileámnak.

<sup>1</sup>) מלאך ezen helyeken is, Gen. 22, 4, 15 kivételével, מלאך értelmében veendő.

<sup>2</sup>) Maimüni tétele szerint mind ezen helyeken, a hol Isten maga (ה') van beszélőnek bemutatva, az angyalt kell beszélőnek képzelni. V. ö. Ábrahám Ibn Dâud tételét, A középkori zsidó vallásbülesészek szentírásmagyarázata, 131. l.

<sup>3</sup>) M. N. II, 43.

<sup>4</sup>) L. M. T. Jesz. Tóra 7, 3, a mely helyre M. itten hivatkozik.

<sup>5</sup>) הוּא אֵינָא נֹעַ מִן אֱלֹהִים (91a, 12. s.). Másutt (II, 29 v.) M. azt a szabályt állítja föl, hogy a próféták homonymákat használnak és

tesebb azon eset, midőn a látomás tárgyának oly neve van, mely csak betűi áttétele után oly szóra irányítja a figyelmet, mely ama névvel sem etymológiájánál, sem értelménél fogva nem függ össze. Így p. חובלים, Zak. 11, 7, נחלה-ra (8. v.) utal (tehát בחל áttéve חבל-ra<sup>1</sup>.)

### A próféta-ság fokai<sup>2</sup>).

1. Az első fokon (előfokon) azok állanak, kiket Isten segítsége üdvös és jelentős tettekre buzdít és bátorít; a mi a lelket ily tette buzdítja, azt ה' רוח-nak mondja a szentírás<sup>3</sup>). Ide tartoznak Izraél birái (Bir. 2, 18; 11, 29; 14, 19), va-

példának Jeremias 1, 11-et idézi. Azon kívül idéz még egyes szókat Jechezkél látomásából, ú. m.: נחשת קלל, השטל, רגל, עגל, a mely szókra itt is (II, 43 v.) utal, de a nélkül, hogy ezen „homonymák“ értelmét fejtegetné. Csak השטל-ról adja egy másik helyen (II, 7) a talmudból vett magyarázatot.

1) M. az egész helyet bővebben magyarázza. A „kedvesség pálczája“ szerinte azt az időt jelenti, melyben Izraélben kedvet talált az Isten és melyben Mózes és a próféták vezérelték. „A rontók pálczája“ (חובלים = מהבלים Èn. Èn. 2, 15) jelenti Izraél vezetését oly királyok által, kik mint Járobeám és Manasse, azt okozták, hogy Izraél undorodott az Isten tanától, Isten pedig undorodott Izraéltól.

2) M. N. III, 45. A próféta-ság 11 fokát, melyek közül az első kettő csak előfok, azzal a megjegyzéssel vezeti be Maimóni, hogy az egyes próféta nem marad mindig ugyanazon egy fokon. Egyes próféták mindig alacsony fokon maradnak. Rövidebb vagy hosszabb idővel a halál előtt a próféta-ság eltávozik minden prófétától. Ez, mint M. végül megjegyzi, Jeremiásról (Ezra 1, 1) és Dávidról (II. Sám. 23, 1: „Dávid utolsó szavai“) tüzetesen ki van mondva, de mindnyájukról áll. Ezeket a szavakat: מפי ירמיה לכלות דבר ה' ez alkalommal sajtáságos módou magyarázza, egészen kiszakítva azokat összefüggésükből. Kimchi Dávid Jerem. 51, 64 kommentárjában idézi e helyet M. N.-ból, de mellőzi az Ezra 1, 1-ből idézett szavakat és azt hiszi, hogy M. e fölfogása szerint érthető e kifejezés (Jer. id. h.): עד הנה דברי ירמיה. — Ibn Ezra a próféta-ság számos fokáról nyilatkozik bevezetéseiben Jesájához és Zakariához (מעלות הנבואה רבים ואין דרך לספור). A próféta-ság fokairól Ábrahám Ibn Dâud szerint l. A középkori zsidó vallásbölc. szentírásmagyarázata cz. m. 133. l. — M. maga a Jákób álmának lajtorjáját ugy magyarázza, hogy allegória a prófétai megismerés rangfokozataira, l. fent 10. l. 3. j.

3) Ezen kifejezésekre utal: לבשה אותו רוח ה', צלחה עליו רוח ה', היה ה' עמו, נחה עליו רוח ה'.

lamint a jámborok Izraél föl-kent királyai közül (I. Sám. 11, 6<sup>1</sup>). Az ezen fokkal járó erő nem hagyta el soha Mózes-t, a mióta férfiuvá lett; az bizonyult az Exod. 2, 11 s köv. és 2, 17 elmondott tetteiben. Hasonlóképen lakozott Dávidban, a mióta föl-kenték (I. Sám. 16, 13), és nyilvánult az u. o. 17, 34, 49 elbeszél-tetteiben. De nem mindenkiről, a kinek Isten segítségével sikerült valamely törekvése, azt mondják, hogy a „szent szellemben“ cselekedett. Ezt csak oly jó cselekedetekről mondják, melyek önmagukban nagy jelentőségűek, vagy melyeknek fontos következményeik vannak. Azért József sikeres működéséről az egyiptomi ember házában az van mondva (Gen. 39, 2), hogy „Isten vele volt“<sup>2</sup>).

2. A második fokon álló egyén úgy érzi, mintha valami belé hatolt, valami más erő reá jött volna, a minek folytán böles mondásokat ad elő, vagy dicsérő énekeket, vagy üdvös beszédeket, vagy oly dolgokat, melyek az állam vezetéséhez vagy a theológiához (metaphysikához) valók<sup>3</sup>; még pedig mindezt éber állapotban, az érzékek normális működése mellett. Ily egyénről azt mondják, hogy „szent szellemben beszél“<sup>4</sup>). Ezen fokhoz tartozott a 70 vének (Num. 11, 25), valamint Eldád és Médád (u. o. 26. v.) ihletése, továbbá a főpapé, a ki az Úrim és Tummim által válaszolt a kérdezőknek<sup>5</sup>). Ide tartoztak azon férfiak, kiknek beszédjei közöl-

<sup>1</sup>) M. itt ezen héber kifejezéseket használja: שופטי ישראל és משיחי ישראל. Még Amaszá példáját is említi (I. Krón. 12, 19), a ki nem tartozik ugyan a két kategória egyikéhez sem, de a „szent szellem“ arra ösztönözte, hogy Dávidnak jőjjön segítségére.

<sup>2</sup>) M. ezt a héber kifejezést használja: הצלחת יוסף בבית המצרי

<sup>3</sup>) Az itt felsoroltak a hagiographikus iratok tárgyait képezik.

<sup>4</sup>) Az ezután következő részletet a hagiographikáról l. fennt. 5. l.

<sup>5</sup>) Hivatkozással a baraitha egy mondatára (Jóma 72 b), a melyet Maimóni, M. T. Kelé Mikdás 10, 10, ily alakban vesz át: וכל כהן שאינו מדבר ברוח הקדש ואין שכינה שורה עליו אין נשאלין בו. Itten M. e baraithat positiv alakban idézi: שכינה שורה עליו ומדבר ברוח הקדש. A mi talmudszövegünkben hiányzik a baraithából a második אין és így kell fordítani: „a ki nem beszél szent szellenben, mialatt az isteni dicsőség rajta nyugszik!“ De van tudomásunk a baraitha egy régi alakjáról (Dikduké Szófrim e h.), melyben az positiv és negativ részből áll; és ezen alakból lett, — egyes mondat-tagok kiesése folytán — a közönséges olvasat. —

tetnek II. Krón. 20, 14 s köv., u. o 24, 20; u. o. 15, 1<sup>1</sup>); Bileám is, mint Num. 23, 5 és 24, 4-ből kiviláglik<sup>2</sup>).

Midőn Dávid azt mondja, hogy Isten szólt hozzá (II. Sám. 23, 3), úgy érti ezt, hogy Náthán vagy más próféták által szólt; v. ö. Gen. 25, 23. Midőn I. Kir. 11, 11 „Isten szól Salamonhoz“, ez szintén úgy értendő, hogy Achija vagy más próféta által. Azon álombeli látomás, melyről I. Kir. 3, 5 van szó, nem próféta-i jellegű, mint p. a Gen. 15, 1 vagy 46, 2 említett látomások; ez a 15. versben világosan ki van mondva: „és ime álom volt.“ Ugyanaz áll I. Királyok 9, 2-re nézve. — Dániél maga az ő látomásait álmoknak mondja (2, 19; 7, 1 s köv., 19; 8, 27). Ő is a második fokhoz tartozik, nem pedig a szűkebb értelemben vett prófétákhoz<sup>3</sup>).

3. A harmadik fokkal kezdődik a sajátképi próféta-ság, melynek képviselői magukat e szavakkal mutatják be: *ויהי דברי ה' אלי*, vagy hasonlóan. Ezen alsó fokba valók az álomban látott képek, melyeknek magyarázatát a próféta magában az álomban veszi. Példa: Zakariás legtöbb képe.

4. A próféta világos szavakat hall álmában, anélkül, hogy a beszélőt látná. P. I Sámuel 3, 4 s köv.

5. „Férfi“ (*איש*) beszél hozzá az álomban, Ezék. 40, 4.

6. „Angyal“ beszél hozzá az álomban, p. Gen. 31, 12.

Ez a legtöbb prófétának foka.

7. Próféta-i álomban azt hiszi, hogy maga az Isten beszél: Jes. 6, 1, 8; I Kir. 22, 19.

8. Próféta-i látomás, képekkel: Gen. 15, 9 s köv.

9. Látomás, melyben a próféta szavakat hall: Gen. 15, 14.

10. „Férfi“ beszél a prófétához a látomásban: Gen. 18, 5 s köv., Jósua 5, 14.

Mind a hetven vének, mind a főpap ihletésüket szavakban juttatták kifejezésre, a nélkül, hogy ezeket próféta-i alakban — álomban vagy látomásban — vették volna. Azért a második fokhoz számítja őket Maimüni.

1) Mind a három helyen az „Isten szelleme“ beszédre ösztönzi az illetőket. És miután nem voltak próféták, róluk is áll, a mi a megelőző jegyzet végén van mondva.

<sup>2</sup>) L. fent 5. b., 5. j.

<sup>3</sup>) L. fent 6. l.

11. Angyal beszél hozzá a látomásban: Gen. 22, 11, 15. — Ez a legmagasabb fok, melyet a szentírásban említett proféták, Mózesen kívül, elértek. Nem valószínű, hogy a proféta képzelő ereje annyira fokozódhatik, hogy látomásban magát az Istent beszélőnek hiszi. Ezt Num. 12, 6 is bizonyítja, hol csak az álomról olvassuk, hogy Isten benne szól a profétához, míg a látomásról az van írva: אלו : אתורע „megismertetem magamat vele“ (szavak nélkül)<sup>1)</sup>.

Mózes, a „proféták ura“ és a „tudók ura“<sup>2)</sup>, négyféle módon különbözik minden más profétától<sup>3)</sup>. 1. A többi profétához Isten csak közvetve szólt, Mózeshez „szájról szájra“ (Num. 12, 8<sup>4)</sup>. 2. A többi profétának az isteni kinyilatkoztatás álomban vagy a látomás állapotában jutott (Num. 12, 6); Mózesnél „akkor, midőn éber állapotban „a két kérés között“ von (Exod. 25, 22<sup>5)</sup>). 3. A többi proféta a kinyilatkoztatás alatt egész valójukban megrendítve

1) Végül M. még azt a hypothesiszt állítja föl, miszerint minden látomás, melyben a proféta szavakat hall, előbb álomba ment át (mint Gen. 15, 12); mert az éber látomásban csak képeket lát. Ha ez helyes, akkor az utolsó négy fok egybe huzódik össze, minthogy a 8. fok a 9., 10. és 11. sz. fokokban a 4., 5. és 6. sz. fokokba megy át.

2) M. N. II, 31 el.: סיד אלנבין: I, 54 el., II, 19 v. f., II, 28 v., סיד אלעאלמין. I. T. (Kób. II, 1 d fel.): ארון כל הנביאים הראשונים והאחרונים: (éppúgy C. M. Nyolcz Fejezet, 4. fej. P. M. 209: סיד אלעאלמין ואלאכרין); u. o. 3 a: ארון כל הנביאים והשלם מכולם. Tizenhárom hittétele hetedikének fejtegetésében (C. M. Chélek bevez. P. M. 169 s köv.) M. dicsőíti Mózesnek a közönséges emberi mértéken túl menő szellemi nagyságát, ugyanott az erkölcsi tökéletességét is. L. még M. N. III, 51 (126 b). I. T. 40. l. (Kób. II, 5 b al.) Mózes így neveztetik: מנבחר המין האנושי. Ez megfelel Muhammed e jelzőjének: מנבחר البشر (I. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, 29. l.) V. ö. A középkori zsidó-vallásbölcészek szentírásmagyarázata, 134 l., 2. j.

3) M. N. II, 35 el., a hol előbbi műveire utal, ú. m.: C. M. Chélek bevez., P. M. 170; M. T. Jeszódé Tóra 7, 6, a hol a négy különbséget kifejtette. Itten a C. M. előadását követem, a jegyzetekben megtoldva azt M. T.-ből, a hol a 2. szám az 1. előtt áll.

4) Ezen bibliai szöveget, hozzávéve Exod. 33, 11-et, M. T.-ben így magyarázza: כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל. L. még M. N. II, 45 v., hol M. T.-ra utal és I, 37 (l. fennt 47. l.)

5) M. T.-ban Num. 7, 89-et idézi példának.

és megijesztve érezte magát, mint ezt Dániél leírja (10, 8 s köv.); Mózesnél nem volt ez így, mert Isten úgy beszélt hozzá, mint „ember a felebarátjához“ (Exod. 33, 11<sup>1</sup>). 4. A többi próféta nem részesülhetett akármikor a prófétaóságban; Mózes mindig volt abban a helyzetben, hogy kinyilatkoztatást vegyen<sup>2</sup>).

A Mózes és az előtte meg utána volt próféták közötti különbség, mint azt maga a szentírás hangsúlyozza (Exod. 6, 3, Deut. 34, 10), oly lényeges, hogy a נביא kifejezést, a mennyiben úgy Mózesre, mint a többi prófétára alkalmaztatik, amphiboliának<sup>3</sup>) kell tekinteni<sup>4</sup>). A Mózesről és a többi prófétáról elbeszélte csodák közt is fájbeli különbség van, mert a többiek csodáit csak egyesek ismerték (I. II Kir. 8, 4 s köv.), míg a Mózes által mivelte csodák az egész nép szeme láttára történtek: tényleg ezt említi Deut. 34, 10, mint a mi Mózeset mind a későbbi prófétáktól megkülönböztette<sup>5</sup>).

Mózes próféta fokának páratlan voltával összefügg küldetésének a páratlansága. Csak neki jutott azon hivatás, hogy a kinyilatkoztatott vallást hirdesse. Ábrahám tanította ugyan Isten megismerését, de nem hirdette Isten törvényeit<sup>6</sup>).

1) C. M.-ban ezt így magyarázza: **עני כמה לא יציב אלמסאן אנועא**: M. T.-ban majdnem egészen így: **מן כלאם צאחבה בלדך הו עליה אלסלאם מא כאן ינוענ מן אלכמאב כלומר כמו שאין אדם נבהל לשמוע דברי חברו כך היה**. בדעתו של משה רבינו להבין דברי נבואה והוא עומד על עומדו שלם.

2) C. M.-ban bizonyítékul ezt a két verset idézi: Num. 9, 8 és Lev. 16, 2 (a Szifrá nyomán); M. T.-ban Num. 9, 8-on kívül még Deut. 5, 27 s köv., értelmezéssel, melylyel összevetendő M. N. I. bevez. (4 a) és III, 51 (126 b.)

3) **תשביך**; I. fejezt 42. l.

4) II, 35.

5) U. o. A Jósua csodájából (Jós. 10, 12) vehető ellenvetést M. azzal czáfolja meg, hogy ennél csak ez van mondva: **לעיני ישראל**, nem pedig, mint Mózesnél, **לעיני כל ישראל**. A mi Illés próféta Karmel hegyi csodáját illeti (I. Kir. 18), az szintén csak csekély számu nép előtt történt. A Mózes és a többi próféták csodáiról I. még M. T. Jesz. Tóra, 7. és 8. fejj.

6) M. ez alkalommal Gen. 18, 19-et magyarázza: **הנה** úgy értendő hogy Ábrahám, midőn az övéit vallásra tanította, nem isteni kinyilatkoztatásképen adta elő tanait, hanem mint saját személyes oktatását.

Ugyanaz áll a Mózes ideje előtt élt prófétákról. Tanították az embereket, de nem volt köztük senki, a ki így szólt volna: „Isten mondta nekem: szólj N. fiaihoz<sup>1)</sup>. A Mózes után föllépett próféták Mózes vallásának hirdetői, kik a tőle való elpártolást büntetésekkel fenyegetik és hű teljesítésüknek jutalmat ígérnek<sup>2)</sup>. A Mózes által adott vallástörvény a lehető legtökéletesebb (Zsolt. 19, 8); törvényei egyaránt távol vannak a két szélsőségtől, a szerzetesség askézisétől és a régi pogány vallások könnyelműségétől. Miért is a tóra törvényeinek és szabványainak jelzője (Deut. 4, 8): צדיקים, az igaz mértéket megőrzők<sup>3)</sup>.

Izraél prófétáinak az a rendeltetésük, hogy az astrologusok és jósok megkérdezését szükségtelenné tegyék, a kikre a többi népek szorultak, mint az világosan van mondva Deut. 18, 14 s köv.<sup>4)</sup>. Az astrologusok és jósok jövődőlései csak részben teljeseznek, erre czéloz מאשר, Jes. 47, 15<sup>5)</sup>; mig a

1) ויאמר ה' אלי דבר אל בני פלוני: ez a mózesi törvények bevezető szavainak sémája.

2) V. ö. M. T. Jesz. Tóra 9, 2 s köv.; 10, 3; C. M. Chélek bevez. (92 b, P. M. 18 s köv.)

3) II, 39. Hogy צדיקים kifejezéssel a tóra törvényeinek helyes mértéke jelöltek, melynél fogva a szélsőségek közt a helyes középútra vezetnek, azt M. másutt is kifejti: III, 49 (118 b). A közép mértékről, mint Maimüninak (Aristotelesen alapuló) erkölcs-tani elvéről l. Rosin, Die Ethik des Maimonides, 79. l. — II, 40-ben M. azon jellemző pontokról beszél, melyek a kinyilatkoztatás isteni törvényét megkülönböztetik az emberi törvényektől.

4) Deut. 18, 15-et M. az egész szakasz összefüggéséből magyarázza, I. T. 32 l. (Kób. II. 4 b).

5) מאשר szót Rasi is így magyarázza e helyen. — Maimüni elmélete szerinti (M. N. II, 37) a jósok, álmok, csodátevők tehetsége a „működő észnek“ kizárólag a képzeletre terjed. — emanációjától függ, mig ugyancsak ezen emanáció, a midőn a gondolkozó képességre szorítkozik, a tudományos kutatás embereit hozza létre. A prófétánál az emanáció — a magasabb lelki tevékenység gerjesztője — a gondolkozó és képzelő erőkre egyaránt hat. A jósok osztályához tartozó egyes személyeknél — ezt megjegyzi M. az id. h. — ugyanazon jelenségek mutatkoznak, mint a prófétáknál: csodás képzelődések és álmok, még a prófétai látomáshoz hasonló nyugtalan állapotok is ébrenlétben (Munk, p. 241. ezen szavakat פי חאל אליהם, 81 a, 6. sor, helytelenül mind a

prófétáknak Isten nevében adott jövendölései mindig megvalósultak, l. II Kir. 10, 10. Erre czéloz Jerem. 23, 29 is. De bűnbánó megtérés és Isten irgalma okozhatják, hogy a próféta által hirdetett veszedelem nem következik be, l. I Kir. 21, 29. Ha azonban valamely üdv jövendölése teljesítetlen marad, ez azt bizonyítja, hogy a jövendölő próféta hamis, Deut. 18, 22. Ha a próféta föltétlenül üdvöt jósol, az mindig teljesedik, Jerem. 28, 7 s köv.<sup>1)</sup> — A prófétának meg van engedve, hogy oly pillanatnyi rendelkezéseket tegyen, melyek Mózes törvényével ellenkeznek; így tette Illés próféta (I Kir. 18, 30 s köv.; Deut. 12, 13 és Lev. 17, 4 ellenében), így Elisa (II Kir. 3, 19; Deut. 20, 19 ellenében<sup>2)</sup>).

Valamint vannak emberek, a kik másoknak a költeményeit elsajátítják, vagy a kik tudományos munkákon plágiumot elkövetnek, úgy voltak emberek, kik prófétai beszédekot adtak elő, anélkül, hogy arra joguk lett volna, mint p. Czikija b. Kenána (I Kir. 22, 11, 24) és Chananja b. Azzúr (Jer. 28, 1 s köv.)<sup>3)</sup>. — A hamis prófétának legfontosabb ismertető jele érzékisége s különösen a lealacsonyító érzéki szerelem. Ezt világosan mutatja a Jeremiás által (29, 22 s köv.) megbélyegzett hamis próféták példája<sup>4)</sup>.

három jelenségre vonatkoztatja, holott csak דרשאת szóhoz valók), úgy hogy magukat prófétáknak tartják. Ez világos czélzás az iszlám prófétájára, a mire Schemtób az ő kommentárjában utal (ואתה תבין) (אל מי שהוא רומז). II, 38-ban M. megint rátér az igaz és a hamis, csupán képzelő erejükben hatást szenvedő próféták közötti különbségre.

1) C. M. Chélek bevezetése (92 bc, P. M. 20—28). V. ö. M. T. Jesz. Tóra 10, 2—4.

2) C. M. u. o. (92 d, P. M. 28 s köv.)

3) II, 40. M. szerint Chananja igaz prófétai beszédekot adott elő, melyek másoknak lettek kinyilatkoztatva. Ezen föltevés, Munk szerint (p. 309, 3, j.), a talmudi magyarázat (Szanh. 89 a) hallgatag elfogadásán alapszik.

4) II, 40 v. M. bezáró megjegyzése: פארהם הדיא אלמקצר (הרבן) szintén (l. fennt) polemikus czélzás Muhammedre, a kit már érzékisége hamis prófétának tüntet föl. L. Steinschneider, Pol. und apol. Litteratur, 304. l.

## XI.

## A látomási elmélet.

Valamint az álomban<sup>1)</sup> az egyik esemény a másikhoz fűződik és az álmodónak úgy látszik, mintha összefüggő sorát a törtéteknek tapasztalná, a melyek időben egymástól távol esnek és a melyekben az egyik helyről a másikkra vitetik át: ép úgy egyes prófétai látomások időre és helyre különvált mozzanatokot és cselekvéseket tartalmaznak, a melyeket a próféta a látomás állapotjában látott vagy végzett. A szentírás ily látomás tartalmát egyszerűen elbeszéli, anélkül, hogy minden részletről megmondaná, hogy még a látomáshoz tartozik. Ily adat ép oly szükségtelen, mint azokban az esetekben, melyekben a próféta azt mondja: Isten szólt hozzám, annak az említése, hogy az prófétai álomban történt<sup>2)</sup>. Mindazonáltal amaz adat hiánya a szentírás olvasóinak nagy tömegénél azt a benyomást idézte elő, hogy a látomáshoz tartozó cselekvések, helyi változások, kérdések és feleletek valódi tényeknek tekintendők. Oly látomások elbeszéléseit, melyeknél ily csalódás lehetetlen, találjuk Ezékiélnél 8, 1, 3; 3, 23 (a hol  $\text{אָרְוִי}$  ép úgy látomásbeli esemény, mint  $\text{אָרְוִי}$ , Gen. 15, 5); 37, 1. Az Ezék. 8. fejezetében elbeszélte látomásban a próféta nyilást fur a falba és az ott leirt részleteket észleli. Hasonlóképen látomás tartalmát képezik mindazon cselekvések, melyeket Ez. 4, 1, 4, 9 és 5, 1 szerint a prófétának meghagy az Isten. Nem is képzelhető, hogy ő mind ezt tényleg véghez vitte; mert Isten nem parancsolhat a prófétáknak oly cselekvést, mely — ha valóban végrehajtja — esztelennek tűnnék föl és csufolódás tárgyává lenne. Ugyanebből az okból az, a mit Jesájáról olvasunk, Jes. 20, 3, csak látomás tartalmának fogható föl. Midőn Ezékiél, a ki Babylóniában él, a jeruzsálemi templomhegyen levő egy falba nyilást fur, midőn Ábrahám kivezettetik, hogy a csillagokat nézze, midőn Jeremiás, a ki Jeruzsálemben él, az Euphráteshez megy, hogy ott elrejtсен egy övet (Jer. 13): ezek oly helyváltoztatások, melyek nem

1) M. N. II, 46.

2) L. fennt 72 l.

valóban történtek, hanem a látomás tartalmához valók. A Hóséának adott parancs (1, 2) és az egész hozzáfűződő elbeszélés a próféta házasságáról, gyermekeiről és ezek neveiről egy próféta látomás összes tartalmának veendő. A ki ilyenmü elbeszélések jelképes minőségét elismeri, annak nem maradhat kétség tárgya, vajjon az elbeszéltek dolgok nem történtek-e a valóságban; más különben ő reá illik ezen próféta ige (Jes. 29, 11): „a látomás egészen hasonlóná lett számukra egy bepecsételt könyv szavaihoz“<sup>1)</sup>.

A mit Zakariás (11, 7—15) úgy mond el, mintha ő maga tette volna, az kétségtelenül próféta látomás vagy próféta álom tartalmának veendő<sup>2)</sup>.

A mi Birák 6, 37 s köv. van elbeszélve, azt szintén csak látomásnak tekinthetjük; igaz, hogy nem próféta látomás volt ez, hanem álom, mint a Lábáné (Gen. 31, 24) vagy Abimélekhé (Gen. 20, 3), mert Gideón nem érte el a próféta fokát. Annál kevésbé tehetjük föl, hogy általa oly csoda történt volna, mint a gyapjuról és harmatról való.<sup>3)</sup>

Az idézett példákából következtethetni a szentírás más

1) Maimúninak ezen egész fejtegetése elég pontosan összeegyezik az Ibn Ezrával Hóséa kommentárjában (1, 2), még a látomás és álom közti párhuzamra nézve is; csak hogy Ibn Ezra Fáraó álmát hozza például: ואל תתמה איך יראה (יאמר?) בחלום וילך ויקח והנה בחלום אדם כלא נבואה ותאכלנה הפרות. Ily látomás jellegü elbeszélések példaként Ibn Ezra a Hóséán kívül még a következőket idézi: Jes. 20, 2; Ezék. 4, 1, 4, 9 és 5. 1. Ibn Ezra szerint az Ezékiél könyvét bevezető ezen adat: וראה מראות אלהים oly elbeszélésekre is vonatkozik, melyekről nincsen külön megmondva, hogy látomásról szólnak. Hasonlóképen ezen adat: במהרה, Gen. 15 elején, az egész fejezet tartalmára terjed. Jesája 20, 2 kommentárjában Ibn Ezra a Hóséa elején álló kitérésre utal: ואני אפרשנה בתהלת תרי עשר. Ibn Ezra megjegyzése, Num. 22, 28 kommentárjában: ואם תבין סוד מלאכי אברהם גם יעקב אז תבין האמת. Ibn Ezra azt sejteti, hogy a Gen. 18 és 32, valamint Num. 22 elbeszéléseit szintén látomásoknak fogja föl és ebben is Maimúni elődje.

2) M. N. II. 46 v. l. Ibn Ezrát, 11, 4-re: יראה במראות הנבואה כי הוא יראה הרועה.

3) וכדלך יברו לי אן כצה גדעון פי אלונה ויירהא. Ezzel a kifejezéssel a Maimúni e felfogás újságát emeli ki; ויירהא szóval arra utal, a mi 6, 17—21 van elbeszélve.

elbeszéléseire, melyekben szintén prófétai látomások tartalma mondatik el. Még ha hosszabb időtartamra is terjednek a leirt cselekvések és határozott időpontokhoz, helyekhez és személyekhez vannak kötve, mintha valóságban történtek volna, akkor is teljes meggyőződésből kell azokat a látomás tartalmához számítanunk, mihelyt megismertük, hogy allegórikus jelentésük van.<sup>1)</sup>

A Gen. 18. fejj. elbeszéléséhez az 1. vers általánosságban említi, hogy Ábrahám látomásban részesült. Mind az, a mi következik, ezen látomás részleteinek elbeszélése. El van itt mondva, hogy Ábrahám a látomásban három férfiút látott, eléjükbe sietett és beszélgetett velük.<sup>2)</sup> — Hasonlóképen az, a mit Jákób küzdelméről az angyallal olvasunk, Gen. 32, 25—30, nem más mint elbeszélése azon látomásnak, melyre nézve a 2. versben mondatott, hogy „találkoztak vele Isten angyalai“. A látomást említő ezen általános adat után a szentírás utólag elmondja, hogy mit tett Jákób a látomás előtt (4 s köv.), és csak azután (25. s köv. v.) magának a látomásnak tartalmát. A 25. versben említett „férfiu“ egyike a 2. versben említett angyaloknak.<sup>3)</sup> — Hasonlóképen az egész elbeszélés Bileám uti élményeiről (Num. 22, 22—35) prófétai látomás tartalmát adja elő. — Ily látomás tartalmát elbeszéli Jósua 5, 13—15 is. — A mit Dániel 9, 21-ben olvassunk, szintén csak látomásnak tekintendő.<sup>4)</sup> Az idézett példák közül más, nem említett példákra lehet következtetni.<sup>5)</sup>

1) U. o. . . . וממא דכרת תתדרל עלי מא לם אדכרה.

2) II. 42. M. ezen magyarázatánál a régi tanítók egyik legnagyobbikának, R. Chijának tekintélyére hivatkozik, a ki (Gen. r. 48. fejj.) azt mondja, hogy a kit Ábrahám 18, 3-ban megszólít, egyike a három férfinak és ezzel tudatja, hogy szerinte a 3. vers csak részlete azon egész elbeszélésnek, mely a három férfiú megpillantásával kezdődik.

3) U. o. Maimūni וישלח (4. v.), úgy mint azt Ibn Ezra sokszor szokta tenni, régmultnak magyarázza.

4) A szentírási könyvek sorrendjében idézett ezen elbeszélések közös ismertető jele M. szerint az, hogy bennük angyalok jelennek meg és beszélnek; ez pedig, a mint végül újra hangsúlyozza, más módon nem képzelhető, mint prófétai látomásban, vagy prófétai álomban.

5) וממא דכרת תתדרל עלי מא בקי ממא לם אדכרה (l. fentt 1. j.) Magánál Maimūninál nem találtam más példáját annak, hogy bibliai elbe-

## XII.

**A csodák. Teremtett fénytünemény. Teremtett hang.  
A színaji kinyilatkoztatás.**

A szentírásban elbeszélte csodákat nem szabad allegorizálás által elmagyarázni.<sup>1)</sup> Ezen csodák a természet teremtett rendjéhez tartoznak, a mennyiben Isten, midőn a világot az ő szilárd, megmódosíthatatlan törvényeivel létre hozta, magukba a természeti törvényekbe tette az adott időpontban történendő csodák lehetőségét. A prófétának jele abban áll, hogy isteni ihletés által előre hirdetheti azt az időpontot, melyben az így kezdettől fogva rendelt csodának be kell következnie.<sup>2)</sup> — A csodák kétfélék<sup>3)</sup>: 1. A természettel ellenkező csodák, melyenek a bot átváltozása kigyóvá (Exod. 4, 3); a föld megnyílása Kórach elnyelése végett (Num. 16, 32), a tenger meghasadása (Exod. 14, 21). 2. Oly csodák, melyek nem ellenkeznek a természettel, mint a sáskák, a jégeső és a dögvész egyiptomi csapásai (Exod. 10, 14;

szélésre alkalmazná az ő látomási elméletét. L. azonban érzését M. N. I, 21 végén, Exod. 34, 6-ra, továbbá II, 6 v. (fennt 64. l.) Mily következményekhez vezet ezen elmélet, arra utalt Nachmáni ismert polemiajában M. ellen, a Gen. 18. fej. komm. elején. Egyébiránt M. ezen elméletét a talmudnak bizonyos elbeszéléseire is alkalmazta (l. fennt 33. l. 6. j). L. Maimûni Ábrahám értekezését a derásóthról (Kób. II, 42 d al.): דרך . . . החכמים וז"ל שהוא דרך הנביאים שספרו כלשון הפשוט מה שראו במראות הנבואה ודרך זו דרכו החכמים כמו שביאר אבא מורז וז"ל במורה הנבוכים למבין. E kifejezésnek: בלשון הפשוט magánál Maimûninál (Porta Mosis 162. l) megfelel מוחלט = מטלקא (M. N. II, 46, p. 97 b: מטלקא = מוחלט).

<sup>1)</sup> M. N. II, 25. L. fennt 15. l.

<sup>2)</sup> II, 29 (64 b). Ezzel Maimûni szabatosan körül akar irni egy gondolatot, mely a midrásnak némely szentírási csodákra vonatkozó egy mondásában (Gen. r. 5. fej.) rejlik. C. M. Áboth 5, 6, M. e gondolatot úgy fejezi ki röviden: כל הנפלאות כולם הושמו בטבעי הדברים ההם. מששת ימי הבראשית. L. még Nyolez Fejezet, 8. fej. (P. M. 240). V. ö. Ibn Ezra megjegyzését az Áboth 5, 6 magyarázatához. Num. 32, 28 komm.: שהם נור לחדש באותות האלה שהם הויז לתולדת.

<sup>3)</sup> T. H. végén (Kób. II, 11 c). Ennek a helynek arab eredetijét l. azon kivonatban, melyet Ábrahám b. Salamon exegétikus gyűjtő művéből közöl Steinschneider, Hebr. Bibliographie XX, 64. V. ö. M. levelét Chaszdái Hallévihez (Kób. II, 24 c) וסוף דבר יש בהם טבעיות: ויש בהם מכחישים הטבע.

9, 24; 9, 6); az I. Kir. 13, 5 és I. Sám. 12, 18 elbeszélte csodák; hasonlóképen a tórában említett áldások és átkok (Lev. 26, Deut. 28). A csodák ezen második osztályában a természetileg lehetséges események csodaszerű jelleget a következő három töltétel egyike által nyernek: 1. A próféta által jósolt időpontban történnek, p. I. Sám. 12, 18, I. Kir. 13, 5. 2. Az esemény körülményei szokatlanok, mint p. a sáskák soha többé elő nem fordult sokasága (Exod. 10, 14); Izraél megkímélése a dögvész alkalmából (Exod. 9, 6). 3. Az események hosszú tartama, p. a Lev. 26. és Deut. 28. fejeletett áldások és átkok.<sup>1)</sup>

ה' כבוד kifejezéssel olykor azon teremtett fénytümemény jelöltetik, melyet az Isten csodálatos módon<sup>2)</sup> valamely helyen annak kitüntetése végett enged nyugodni, p. a Szinaj hegyén (Exod. 24, 16), a pusztai szentélyben (Exod. 40, 34).<sup>3)</sup> Ezen teremtett fénytümemény Sekhinának is neveztetik.<sup>4)</sup>

1) A próféták által mivelte csodákról és a Mózes által miveltekről l. fent 74. l. Arról, hogy a próféta maga is csodának tekintendő, l. M. N. II, 32 (73 b). — A rendkívül hosszú élet, melyet a szentírás egyes személyekről említ, szintén a csoda szempontjából tekintendő, M. N. II, 47 (100 a); l. fent 24. l. A halottak föltámadását M. az e tárgyról szóló iratában (T. H., Kób. II. 7—11) a csoda szempontjából tekinti és e szerint értelmezi a szentírás azon helyeit, melyeket bizonyítékul lehetne idézni a feltámadás ellen: Jób 14, 14 oly kérdést tartalmaz, mint Num. 20, 10; valamint az utóbbi kérdés nem tagadja azon csoda ténylegességét, melylyel Mózes a sziklából kibugyogtatta a vizet, épp oly kevésé tagadja Jób kérdése a feltámadás csodájának valóságát. A Zsolt. 88, 11-ben foglalt kérdés oly kevésé bizonyít a feltámadás ellen, mint Jerem. 13, 13 kérdése az Exod. 4. 6-ban elbeszélte csoda ellen. Ezen fölfogás, megjegyzi M., fölöslegessé teszi az ezen helyre adott többi magyarázatot (הפירושים המנונים הרחוקים לקבלם אשר יחוקו טענות מכהיש תחיית המתים).

<sup>2)</sup> עלי גדה עלמענו.

<sup>3)</sup> M. N. I, 64 el. Exod. 24, 16-ra nézve l. még I, 10 v.; I, 18; I, 25; Exod. 24, 10-re nézve l. I, 5 v.; Exod. 40, 34-re nézve l. I, 19 v.

<sup>4)</sup> I, 76 v.: אלנור אלמכלוק אעני אלשכינה; I, 24 v.: סכינתה ללשכינה אלתי הי נור מכלוק; אעני נורה אלמכלוק. Schmiedel (Studien, 41. l.) úgy találja, hogy a שכל הפועל azonossága a talmudi שכינה-val egészen világosan ki van mondva a Móre Neb. 52. fejezetében. De az épen idézett helyek mutatják, hogy mit jelent M. szerint a



igazi nyelvén, azaz gondolkozásban<sup>1)</sup>, előttünk fölfoghatatlan módon vette az isteni eszméket<sup>2)</sup>. Ezen vélemény elfogadható volna, ha nem szólna ellene e kifejezés: **הקול מדבר**, Num. 7, 89, és a második frigyáblákról való elbeszélés (Exod. 34).<sup>3)</sup> Föl kell tehát tenni, hogy teremtett hang volt, melyből Mózes beszélni hallotta az Istent.<sup>4)</sup>

## XIII.

**Az isteni gondviselés. Az Isten tudása. A kísértés.****A szabad akarat. Az örök élet.**

Az isteni gondviselésről a legrégebb időktől fogva, a próféták korában is, öt különböző véleményt vallottak az emberek<sup>5)</sup>. 1. Azoknak a véleménye, a kik a gondviselés minden nemét tagadják, Jerem. 5, 12. 2. A gondviselés csak a sphaerák világára terjed, de nem a holdalatti világára, a földre és a földi dolgokra; Ezék. 9, 9: „Isten magára hagyta a földet<sup>6)</sup>.” 3. Mindent a földön, a legcsekélyebbet is, Isten határoz. Nincs lehető vagy véletlen dolog, még az emberi cselekedetekben sem; mind vagy szükségszerű vagy lehetetlen. 4. Az ember szabad akaratjáról szóló tannal összekapcsolt elmélet az isteni gondviselés bölcseségéről és igaz-

1) L. alább, XIX. fejj. Zsolt. 69, 2-ről.

2) . . . שנמש משה רבנו ע"ה היתה אחוזה בדעות העליונות השכליות ומבינה ושומעת על דרך דבור האמת שהוא הגיון הדעות העליונות מה שאין אנו יכולין לידע איך הוא. Ugyanezt a nézetet kifejezi M. — úgy látszik — C. M. Chélek bevez. a 8. hittétel alatt (P. M. 173), midőn azt mondja, hogy a tóra Mózesnek oly módon adatott, melyet ő metaphoricusan beszédnek nevez (fennt 3. l.)

3) L. fennt 82. l., 2. j.

4) A mit Narbóni a M. N. kommentárjában (I, 21) egy **אגרת הנסודות** nevű iratból idéz (l. Beer, Philosophie der Juden, 76. l.) azonos a Chaszdaíhoz irt levélnek itt közölt helyével. Talán **הנסודות** szövegromlás utján lett **הנסדאי**-ból.

5) III. 17. Az 1. és 2. vélemény képviselőinek nevezi M. Epikurost (ezen alapszik definíciója az **אפיקוריסיין**-ról, M. T. Tesúba 3, 8) és Aristotelest. A 3. és 4. véleményhez, melyeknek vallói az asariták és kadariták (vagy a mutaziliták), M. nem idéz bibliai helyet. De alább ezen két vélemény képviselőinek nevezi Jób könyvéből Czófárt és Bıldadot, míg Jób maga a 2. véleményt vallja. L. alább, a XVIII. fejj.

6) L. C. M. Chélek bevez. 9. hittétel.

ságos voltáról, mely az állatok sorsára is terjed és meg nem érdemelt szenvedésekért kárpotlást nyújt a más világban. 5. A zsidó vallás tana, mely a szentírás alapján a következőkben foglalható össze<sup>1)</sup>.

Ezen holdalatti világban az isteni gondviselés tárgyát a lények nemein kívül csak az emberi egyének teszik. Erre vonatkoznak azon bámuló kérdések, melyeket a Zsoltárok két helyen (144, 3 és 8, 5) olvasunk. Hogy az egyes emberek és cselekvéseik fölött az isteni gondviselés működik, azt világosan mondja a szentírás: Zsolt. 33, 15; Jerem. 32, 19; Jób 34, 21. A tóra ugyanazt tanítja: Exod. 32, 34; u. o. 33. v., Lev. 23, 30; u. o. 20, 6. Mind az, amit a tóra Ábrahámról, Izsákról és Jákóbról elbeszél, nyilvánvaló bizonyíték az egyénekre is terjedő gondviselés mellett. De hogy az állatok nem tárgyai az isteni gondviselésnek, azt mutatja Habakkuk fölkiáltása Nebukadneczar embermészárlásaival szemben (Hab. 1, 14 s köv.). Az embereket hasonlókká tette a tenger halaihoz . . .“ Azt pedig, hogy az emberek tényleg nincsenek magukra hagyva, hanem hogy az isteni gondviselés itélőleg működik fölöttük, maga a próféta mondta előzőleg, a 12. versben. Ezen nézetet nem czáfolják oly szentírási helyek, mint Zsolt 147, 9, u. o. 104, 21, u. o. 145, 16; mert ezen helyeken nincsen szó egyes állatokról, hanem az élő lények nemeiről, a melyek szintén az isteni gondoskodás tárgyai.

Az isteni gondviselés<sup>2)</sup> azon mértéke, melyben az emberi egyének részesülnek, szellemi tökéletességük fokának megfelelő. Szellemileg alacsony fokon levő és bűnös emberek, Zsolt. 49, 13, 21<sup>3)</sup> szerint, az oktalan állatok fokára süllyedtek, melyek nem egyenként a gondviselés tárgyai. Mennyire vette körül a gondviselés az ő oltalmával az ősatyák sze-

<sup>1)</sup> Maimūni hangsulyozza, hogy a gondviselés hitének ezen előadását nem a bizonyítgatás spekulatív útján nyerte, hanem „az Isten könyvéből és a mi prófétáink irataiból“ merítette.

<sup>2)</sup> III, 18.

<sup>3)</sup> Munk (138 l.) azt hiszi, hogy M. נדמו szót „elnémulni“ értelmében vette és így fordítja „privées de paroles“. De ez nem valószínű. Alkalmasint M. is. mint Szádja, נדמו-t synonymnak veszi נמשל-lal.

mélyeit, azt láthatjuk a nekik adott isteni ígéretekben: Gen. 15, 1; u. o. 26, 3; u. o. 28, 15; ugyanazt látjuk Mózesnél (Exod. 3, 12) és Jósuánál (1, 5). Arról a gondviselésről, mely a magas szellemi fokon levő emberek fölött őrködik és az alatt levőket magukra hagyja, azt mondja a szentírás (I. Sám. 2, 19): „Jámborainak lábait megőrzi, de a gonoszok sötétségben vesznek el; mert nem erő által hatalmas a férfi.“ Azaz nem testi erejük és természeti tehetségeik határozzák az emberek sorsát, hanem szellemi és erkölcsi tökéletes vagy nem tökéletes voltuk, melynek megfelelőleg vagy közelébe jutnak az isteni gondviselésnek, vagy pedig eltávoznak tőle. Az utóbbiak oly emberhez hasonlítanak, ki sötétségben jár; oltalmatlanul ki vannak téve minden eshetőségnek<sup>1)</sup>. Az oly szentirási helyek, melyek a jámborakra vonatkozó isteni gondviselést tanítják, mint p. Zsolt. 34, 21, u. o. 16. v., u. o. 91, 15, számosabbak, sem hogy mind föl lehetne őket sorolni.

Ámbár bizonyításra nem szorul<sup>2)</sup>, hogy Isten az összes tökéleyeket magában egyesíti s így a nemtudás bármely neme az Isten fogalmával nem egyeztethető össze, mégis némely gondolkozó az emberi egyének sorsa által nyújtott tények által arra a föltevésre jött, hogy vannak dolgok, melyek az Isten tudásától meg vannak vonva. A szentírás is említ ily bizonyítgatást, mely a gonoszok boldogságából indult ki és arra a föltevésre vezetett, hogy hasztalan a jóhoz ragaszkodni és ezáltal bajba jutni. Ászáf, erről mélyen elmélkedvén, Zsolt. 73, 11—13, 16—19, ahhoz az eredményhez jutott, hogy a dolgokat kimenetelük, nem pedig kezdetük szerint kell megítélni. Egészen ily módon nyilatkozik Maleákhí, 3, 13—18<sup>3)</sup>. És ugyancsak ezt a véleményt, mely tagadja, hogy Istennek tudomása van a földi dolgokról, megczáfolja Dávid, Zsolt. 94, 6—9<sup>4)</sup>.

1) Erről l. még III, 51 (127 b).

2) III, 19.

3) A. 73. zsoltár és Maleákhí 3, 13—17 közti párhuzamot részletesen keresztülviszi A b u l v a l i d (אבולבאל) cz. a.). Maleákhí helyéről l. még C. M. Nyolecz Fejezet, 8 fejt. (P. M. 252).

4) L. alább, XIX. fejt. ezen versről és II. Kir. 17, 9-ről.

Isten tudása<sup>1)</sup> a jövőben lehetőleg történő dolgokat foglalja magában. Ezen dolgok azáltal, hogy Isten előre tudja, nem vesztek el a lehetőség jellegét. Ez Mózes tanának egyik alapnézete, mint oly helyekből, mint Deut. 22, 8, u. o. 20, 7 világosan kitűnik. És ezen alapnézet tényleg egyik föltétele az egész, parancsoló és tiltó törvényekben álló vallásos törvénynek is, a mennyiben Istennek előre tudása mellett is fönnáll az ember szabadsága az Isten parancsolataival és tilalmaival szemben. Hogy az Isten tudása arra is kiterjed, a mi lehetőleg a jövőben történik majd, vagy pedig nem történik, ez az isteni tudás egyik sajátja, mely előttünk fölfoghatatlan és mely által az emberi tudástól különbözik. Ezen különbségre utal Jesája 55, 8 s köv.<sup>2)</sup>

A kisértés<sup>3)</sup> fogalmával járó nehézségek elmozdíthatók, ha az illető szentírás helyeket a következő szabály szerint magyarázzuk. Mindenütt, hol a tóra egyes embernek vagy a népnek megkisértéséről beszél, ott a kisértés célját nem azon cselekvés képezi, mely általa eszközöltetik; hanem az a célja, hogy általa az emberek általában megismerjék, mit kell tenniök és mit hinniök. A megállott kisértés szolgáljon mintául, melyet mások is kövessenek<sup>4)</sup>. — Midőn Deut. 13, 4 ezt mondja a szentírás: „annak megtudására, vajjon szeretitek-e az Örökkévalót, a ti Istenteket,“ annak nem az az értelme; hogy „Isten megtudja,“ mert Isten anélkül is tudja, hanem értelme: hogy megtudják a többi népek, hogy a hamis próféta nem renditheti meg a ti szereteteket az Isten iránt. Ez majd mintául szolgál mind azoknak, kik igazságra törekednek, hogy akkora szilárdságra iparkodjanak hitükben, hogy ezt a csodatevők sem gyengíthetik meg. לרעת értelme itt ugyanaz, mint Exod. 31, 13-ban<sup>5)</sup>. —

<sup>1)</sup> III, 21.

<sup>2)</sup> L. még M. T. Tesúba 5, 5.

<sup>3)</sup> III, 24. M. a héber terminust használja: נִסְיָן.

<sup>4)</sup> Maimóni maga tüzetesen mondja, hogy a pentateuchusnak a kisértésről szóló hat helyét akarja megmagyarázni.

<sup>5)</sup> Ennek kétségtelenül polemikus irányzata van az iszlám és a kereszténység ellen.

2. Épügy magyarázandó Deut. 8, 2: hogy a népek megtudják, az a köztudomásúvá legyen a világban, hogy a ki egészen Isten szolgálatának szenteli magát, az nem sejtett módon Istentől nyeri életfönn tartását<sup>1</sup>). — 3. Ugyanazon értelme van Exod. 16, 4-nek: Hogy mindenki példát vegyen róla és lássa, vajjon üdvös-e Isten tanát követni vagy sem. — 4. A mi Deut. 8, 16-ot illeti, ezen szavak: „hogy téged megkisértsen, hogy végül jót tegyen veled“ azon véleményt ébreszthetnék<sup>2</sup>), mintha az Isten szenvedést mér az emberre, hogy őt azután annál nagyobb jutalomban részesítse. De valójában נָסָה igének itt ugyanazon jelentése van, mint a mannáról szóló többi két helyen (Exod. 16, 4 és Deut. 8, 2); vagy pedig jelentése: szoktatni, mint Deut. 28, 56-ban<sup>3</sup>). Akkor ez az értelme: Isten szoktatott téged a pusztasanyargásához, hogy a szent föld elfoglalása után annál nagyobb jólétet élvezzél<sup>4</sup>). — 5. Exod. 20, 20. Itt a kisértésnek ugyanazon értelme van, mint Deut. 13, 4-ben: Isten maga megnyilatkozott nektek, hogy valamikor a hamis próféták által történendő kisértésekkel szemben megtudassék a ti állhatatosságatok<sup>5</sup>). — Az Ábrahám kisértéséről szóló elbeszélés (Gen. 22) két nagy eszmét tartalmaz, mely a vallásra nézve alapvető jelentőségű. Azt tanítja, hogy az önzetlen áldozatképeség mely fokáig emelkedhetik az Isten iránti szeretet és az

1) Száadja לִיטְרָה szót, Deut. 13, 4 és 8, 2, így fordítja: לִיטְרָה לְלִנְאָם. Ezen fordításon alapszik M. magyarázata, a ki az utóbbi helyen נָסָה ige fogalmához hallgatag a לִיטְרָה fogalmát pótolja.

2) Ez, úgy látszik, Bachja Ibn Pakúdára czéloz. L. A középkori zsidó vallásbölcészek szentírásmagyarázata, 72. l.

3) Száadja e helyen נָסָה-t így fordítja: תַּעֲוִיר. Ebben követi A bulvalid (נָסָה cz.), a ki a következő helyeken נָסָה-t „szoktatni“ értelmében veszi: Deut. 4, 34. I Sám. 17, 39, Kób. 2, 1.

4) Ehhez M. kettős magyarázatot csatol: 1. A pusztasanyargásától való átmenetel a nyugalomra és jólétre annál nagyobbá teszi ezeknek élvezetét. 2. A pusztasanyargás nélküli megelégedéshez való megszokás megvédte a népet és alkalmasabbá tette az ország elfoglalására (Exod. 13, 17 s köv. szerint).

5) Hasonló értelemben magyarázza M. ezen helyet I. T. 25. l. (Kób. II, 3a b.)

Istenfélelem; azért azt mondja Ábrahámnak az Isten angyala (12. v.): „most tudom, hogy Istenfélő vagy,“ azaz: ezen tett által, melylyel az „Istenfélő“ jelzőt abszolút értelmében megérdemelted, megtudják majd az emberek, meddig kell az Istenfélelemnek mennie<sup>1)</sup>. Másodszor azt tanítja az elbeszélés, hogy a próféták az álomban vagy látomásban, a képzelő erő útján, nekik jutott kinyilatkoztatást teljes valóságnak tartják. Mert ha Ábrahámnak csak a legcsekélyebb kételye lett volna a neki kinyilatkoztatott parancs ténylegessége iránt, nem kezdett volna ily nagy buzgalommal oly parancs végrehajtásához, mely a természettel ellenkezik.

Vannak versek a tórában és a többi bibliai könyvben<sup>2)</sup>, melyek a szabad akarat tanával ellenkezőknek látszanak és azon téves véleményt okozták,<sup>3)</sup> miszerint az Isten az ember cselekvéseit előre meghatározza és nem áll magának az embernek hatalmában, hogy szívét a jóra vagy a rosszra hajtsa.<sup>4)</sup> Ily szentirási helyek: 1. azok, melyekben az van mondva, hogy Isten maga megkeményíti az ember szívét, mi által a bűnben megmarad; példák: Fáraó (Exod. 4, 21),

<sup>1)</sup> M. itten egyszerűen Száadja fordítását követi, a ki דעתו szót így adja vissza: ערפת אלנאם. L. arról Ibn Ezra kommentárját Gen. 22, 1-hez, L. még Abulvalid, Luma 45 s. köv. (Rikma 18).

<sup>2)</sup> M. T. Tesúba, 6. fej. Megelőzi az 5. fejezetben annak a kimutatása, hogy a szabad akaratnak, mint az embernek Isten akarta tulajdonosságának tana a vallásnak és törvényeinek alapföltétele (v. ö. Kob. I. 34 c), valamint az ezen tan ellen hangoztatott nehézségek elhárítása. A szentirási bizonyító helyek, melyeket M. itt a szabad akarat mellett idéz, a következők: Gen. 3, 22 (mely verset a targumnak általa elfogadott fölfogása értelmében magyaráz, l. fennt, 40. l. 4. j.); Siralm. 3, 38 (l. alább, XIX. fej.); Deut. 30, 15; u. o. 11, 27; u. o. 5, 26; Mal. 1, 9; Jes. 66, 3; Kóh. 11, 9.

<sup>3)</sup> Ezen ethikai determinismus hívei M. szerint (u. o. az 5. fej. elején): טפשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל alatt M. oly embert ért, kinek műveltsége úgy értelmi, mint erkölcsi tekintetben hiányos és rendszertelen; l. C. M. Ábóth 5, 6 (Rosin, 121 l.)

<sup>4)</sup> A szabad akarat tanának ellenmondani látszó ezen szentirási helyeknek egy részét M. fejtegeti C. M. Nyolcz Fejezet, 8. fej. (P. M. 243—253), részben behatóan, még pedig — Rosin, 24 l. szerint — Ábrahám Ibn Dàud befolyása alatt.

Szichón (Deut. 2, 30)<sup>1)</sup>, a kanaániták (Jós. 11, 20), Izraél Illés korában (I Kir. 18, 37)<sup>2)</sup>. Mind ezen esetekben oly súlyos volt az előbbi bűn, hogy a bűnösöktől megvonatott a bűnbánás és megtérés lehetősége. A bűnbánás ezen lehetlenségét azzal jelöli a szentírás, hogy Isten a bűnösnek szívét megkeményíti<sup>3)</sup>. Hogy pedig az Isten nagy bünnél az embertől megvonja a bűnbánás gyógyító szerét, az ki van mondva Jes. 6, 10<sup>4)</sup> és II Krón. 36, 16. — 2. Oly szentirási helyek, a hol a jámborak arra kérik az Istent, hogy lelküket a jóra vezesse, mintha az nem a saját szabad akaratjuktól függene. De ily kérelmeket, mint Zsolt. 27, 11, u. o. 51, 14, óhajtás gyanánt értendők: az én bűneim ne akadályozzanak meg abban, hogy az igazság útján járjak. — 3. Zsolt. 25, 8 s köv. Isten mutatja a bűnösöknek az utat, ő az igazhoz vezet az alázatosakat. Ezt így kell érteni: Isten küldte az ő prófétáit, hogy az embereket az utjaira tanítsák és bűnbánásra intsék; de így is érthető: Isten adta nekik a képességet arra, hogy tanuljanak, értsenek és az igazság útjára jussanak. — 4. Gen. 15, 13. Itt látszólag az egyiptomiakról, Deut. 31, 16-ben pedig az izraelitákról az van kimondva, hogy valamikor vétkezniök kell. De az által, hogy az Isten előre tudja az egyiptomi népnek és Izraél népének leendő

1) C. M.-ban M. a bibliamagya rázókat idézi, kik ezen helyet különösen nehéznek találták, mert nem látták be, hogy Szichón nem azért büntettetett meg, mivel vonakodott Izraélt átvonulni engedni az országáé, hanem azon zsarnok tettekért, melyeket előbb mivel az országában. Hasonlóképen Fáraót és népét nem azért büntette az Isten, mert vonakodtak Izraélt szabadon bocsátani, hanem az előző sanyargatásokért (Exod. 1, 9).

2) Ezen helylyel összefüggésben magyarázza C. M.-ban a következőket is: Hóséa 4, 17; Jes. 63, 17; Mal. 3, 14 s köv.

3) C. M.-ban (P. M. 247 s köv.) a bűnbánás lehetőségének büntetésül való megvonását azzal a ténynyel hasonlítja össze, mely I. Kir. 13, 4-ben olvasható, a hol Járobeámtól megvonatik a kéz mozdításának lehetősége, továbbá a Gen. 19, 11-ben elbeszél esettel is, a hol a szodomitáktól megvonatik a látás lehetősége.

4) Erről a versről azt mondja M. C. M.-ban (P. M. 250) דָּרָא נִין הוּא לֹא יִחַתֵּא אֵלַי תֵּאֵיבַל בַּל הוּא מִפְּתָאָה אֲדַפְּאָל כְּתִירָה (\*sok zárnak a kulcsa\*).

bűnösségét, nincs előre meghatározva az egyeseknek bűne. Hasonlóképen Deut. 15, 11-ben általában meg van mondva, hogy mindenkor lesznek szegények Izraélben; de a nélkül, hogy ezzel az egyeseknek sorsa előre meg volna határozva<sup>1)</sup>.

Az örök létre<sup>2)</sup>, mely a jámboroknak jut osztályrészül, a tóra e szavai czéloznak (Deut. 22, 7): „hogy jó dolgod legyen és hosszú életü légy“, mely szavakban, a hagyományozott magyarázat szerint<sup>3)</sup>, a más világ üdvössége és a jövő életnek örök tartama van jelölve<sup>4)</sup>. Az örök lét I Sám. 25, 29-ben így neveztetik: צרור החיים, mert a halálból, a testiségből nem ragad reá semmi és csak azon léleknek van része benne, mely a szellemi tökéletességig jutott<sup>5)</sup>. Az örök lét boldogsága, mely a legmagasabb megismerés örömeiben áll, minden próféta vágyakozásának volt a tárgya<sup>6)</sup>. A szentírásban ezen boldogság képlegesen a következő kifejezésekkel jelöltetik<sup>7)</sup>: az Örökkévaló hegye, szentélyének helye, a szentélyhez való út, az Örökkévaló pitvarai, az Örökkévaló gyönyöre, az Örökkévaló sátra, az Örökkévaló temploma, az Örökkévaló háza, az Örökkévaló kapuja<sup>8)</sup>. Az örök lét bol-

1) Az egészre nézve I. Rosin, 62—76; Knoller, Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüd. Religionsphilosophie 73. s köv. 1.

2) M. T. Tesúba 8. fej. (v. ö. C. M. Bevez. Chélekhez).

3) Kiddúsin 39 b, Chullin 142 a.

4) V. ö. M. N. I, 42 és III, 29.

5) L. még M. N. I, 41 elején (fent 48. l.) V. ö. Kób. II. 45 b, József Ibn Akninnak »A lelkek gyógyítása« cz. művéből. A halhatatlanság tanának szentírási bizonyítékául felhasználják ezt a verset még Abulvalíd (ברא cz. a.), József Ibn Czaddík (A köz. zs. vallásbölc. szentírásmagyarázata, 105. l.), Ábrahám Ibn Dâud (u. o. 149. l.)

6) והוא שהתאו כל הנביאים.

7) וכמה שמות נקראו לה דרך משל. A következőben megkísérlem azon szentírási helyek összeállítását, melyekre M. az örök boldogság ezen kilencz allegorikus kifejezésénél gondolhatott: הר ה': Jes. 30, 29; u. o. 57, 13; Zsolt. 15, 1; u. o. 24, 3; u. o. 43, 3. — מקום קדשו: Zsolt. 24, 3. — דרך הקדש: Jes. 35, 8. — הצרות ה': Zsolt. 65, 5; u. o. 84, 11; u. o. 92, 14. — נעם ה': Zsolt. 27, 4. — אהל ה': Zsolt. 15, 1; u. o. 27, 5, u. o. 61, 5. — היכל ה': Zsolt. 27, 4, u. o. 29, 9. — בית ה': Zsolt. 23, 6; u. o. 26, 8; u. o. 36, 9; u. o. 84, 5; u. o. 92, 14. — שער ה': Zsolt. 118, 20.

8) Mindezen kifejezések M. szerint az Istenhez való közellétre czéloz-

dogsága tisztán szellemi, és semmi földi örömmel nem vethető egybe. Ezen egybevethetetlensége ki van mondva Zsolt. 31, 20-ban<sup>1)</sup>, az utána való vágyódás Zsolt. 27, 13-ban. — Az örök létből való kizárásra, a hagyományozott magyarázat szerint<sup>2)</sup>, e szavak czéloznak (Num. 15, 31): „azon lélek irtassék ki“. A lélek ezen enyészetére a próféták képlegesen a legkülönfélébb kifejezésekkel czéloznak, melyeknek értelme veszedelem és megemmisülés<sup>3)</sup>.

Midón a tóra<sup>4)</sup> az isteni törvények megőrzéseért áldást ígér, azoknak megszegését pedig átokkal fenyegeti és ezekben csak földi javakat és azoknak megvonását helyezi kilátásba jutalmul és büntetésül: akkor ezekben az ígéretekben és fenyegetésekben is foglaltatik utalás az örök létre. Mert a földi jólétnek, a földi javaknak értéke éppen abban rejlik, hogy a szellemi tökéletesedésre és ezzel az örök boldogság elérésére nyújtják a kellő nyugalmat<sup>5)</sup>. A messiási idő pedig a béke és a földi áldás bősége által a legnagyobb lehetőséget fogja nyújtani szellemi tökéletesedésre (Jes. 11, 9, Jer. 31, 33, Ez. 36, 26)<sup>6)</sup>.

nak, mely a halhatatlanságra tökéletesedett emberi szellemnek a testtől való elválása után jut osztályrészül; más szóval a magasabb megismerési fok, melynél fogva Isten megismerésében az angyalokhoz lett hasonlónak.

1) Ezen zsoltárvers alapján M. az örök boldogságot így nevezi: לצדיקים הטובה הצפונה (1. §). Ugyanabból a versből leszarmaztatja (8. §) a העולם הבא kifejezésnek igazi jelentését.

2) Szifré e h., Szanh. 30 b.

3) (Zs. 55, 24) וזה האכדון הוא שקורין אותו הנביאים דרך משל באר שחת ותפתה (Jes. 30, 33) ועלוקה (Péld. 30, 15) וכל לשון כלייה ואכדון והשחת — עדם Sz á a dja t-celokha (nemlét) szóval fordítja, és Abulvalid arra szoritkozik, hogy ezt a fordítást ismétlje. L. Eppenstein jegyzetét, Monatschrift 40. évf. 453. l.

4) M. T. Tesúba 9. fej. (v. ö. C. M. Chélek bevez.).

5) Itt M. Kóh 9, 10-et idézi, mely versben ő ezt a gondolatot látja kifejezve: אם לא יקנה פה חכמה ומעשים טובים אין לו במה יוכה. Bővebben magyarázza ezen értelemben Kóhéleth id. versét C. M. Ábóth 4, 17: . . . ואל זה רמו שלמה. Végül ezt jegyzi meg Maimúni: Midón Salamou király Kóhéleth könyvében magasztalja ezen világ javait, azt csak a kifejtett gondolat értelmében teszi és az egész könyv is így érthető valódi értelmében: וכשתבחן הספר ההוא בזאת הבחינה יתבאר האמת.

6) Ezen szakasz tárgyához l. meg az örök boldogságról szóló ira-

## XIV.

## A szentirási törvények és okaik.

A zsidóságnak<sup>1)</sup> általános nézete, úgy a nagy tömegé, mint a tudósoké<sup>2)</sup>, hogy a vallásos törvények mind okon alapulnak; csak hogy egyes törvények okát nem ismerjük és nem tudjuk, mennyiben nyilvánul bennük az isteni bölcsesség. Ezen nézet, hogy a törvények mind belső okokon alapulnak, magában a szentírásban van kifejezve, Deut. 4, 8<sup>3)</sup> és Zsolt. 19, 10<sup>4)</sup>. Azon törvények, melyeknek oka a nagy tömeg által is megismerhető, Lev. 18, 4 nyomán, משפטים-nak neveztetnek; azoknak, a melyekről ez nem áll, חקים a nevük<sup>5)</sup>.

tot (fennt, 17 l.). V. ö. B. Templer, Die Unsterblichkeitslehre bei den jüd. Philosophen des Mittelalters, 61. s köv. l.

1) M. N. III, 26,

2) Azért hangsulyozza ezt M. (מִדְּרַבְּנָא בְּלֵנָא אֲלֻמְהוּר וְאֲלֻבְוֵי) mert a következő megjegyzést bocsátotta előre: a valláshivők között az elmélkedők egy része (מִתְּשַׁרְעִין) azt tanítja, hogy a vallástörvények az abszolút isteni akarat kifolyása; mások azt mondják, hogy minden parancsoló vagy tiltó törvény az isteni bölcseségből ered és valamely szándékot juttat kifejezésre. De a „valláshivők (מִתְּשַׁרְעִין) alatt (l. fennt 30. l. 4. j.) a nem zsidó hívők is értendők, első sorban az iszlámnak hívei. Azon fölfogást, hogy az isteni törvényeknek nincsenek okai, még külön is ad absurdum viszi (III. 31). A mint III, 17-ben (33 b) kifejti, ezen fölfogás szükségképi következménye az asariták deterministikus tanának.

3) L. még III, 31 és a Chaszdâihoz irt levelet (Kób. II, 23 d), a hol M. az ő tételét nem צדיקים szóból, hanem a 6. versből vezeti le. A Chaszdâihoz irt levélben: . . . וְאִם הַמִּצְוֹת הֵם גּוֹרֵה בְּלֵא עֵינַי וְעֵלָה הָיֵךְ . . . יוֹדוּ הָעַמִּים שֶׁבַחְכֶּמָה גְּדוּלָה נִסְדְּרוּ וְאִם אֵין לָהֶם טַעֲמִים . . . אֵיךְ יֵאָמְרוּ הָעַמִּים שֶׁהֵם חֲקִים צְדִיקִים וְאֵנְחֵנוּ הַשּׁוֹמְרִים אוֹתָם חֲכָמִים. Másképen használják ezen helyet Bachja Ibn Pakûda és Ábrahám Ibn Dâud (l. A köz. zs. vallásbölcsesek szentírásmagyarázata, 56, 125).

4) Mindkét szentirási hely צדיקים, ill. צדקו kifejezéssel a törvények megokoltságára, belső jogosultságára utal. Szűkebb értelemben M. a szentirási törvények צדיקים jelzőjét úgy fogja föl, hogy a helyes középérték vezéreszméje van általa kifejezve, II, 39 (l. fennt, 75. l.). Ebben az értelemben hivatkozik, III, 49 (118 b), az „igazságos törvények és szabványok elvére“ (אֲצֵל חֲקִים וּמִשְׁפָּטִים צְדִיקִים). L. még III, 39 végén: מִן נְמֻלָּה ח' וּמ' צְדִיקִים; III, 49 (115 a).

5) Erről a fölosztásról, melynek hagyományos alapját hangsulyozza

Tudásunk elégtelen volta magával hozza, hogy egyes törvények okait nem ismerjük, a régi bölcseknek azon elve szerint, melyet Deut. 32, 47-hez kapcsolnak<sup>1)</sup>. — Valamely törvény oka nem terjed teljesítésének részleteire és módozataira is; ezeket csak engedelmességi gyakorlatnak kell tekintenünk, ámbár néha a részleteknek határozott okát is megismerhetjük<sup>2)</sup>. A vallásos törvények részleteire nézve, melyeknek csak az a rendeltetésük, hogy kötelességteljesítésben és engedelmeségben gyakoroljanak, azt mondják a bölcsek (Gen. r. 44. fej.): A törvények csak azért adtak, hogy általuk az emberek erkölcsileg megtisztuljanak.

A szentirási törvények összessége<sup>3)</sup> az emberek szellemi és testi javát célozza: a szellemit, a mennyiben az igazság megismeréséhez, a helyes hithez vezetik az embert, ez által szellemileg tökéletesbitik és a halhatatlanságra

Maimóni. l. M. T. VIII. k., Meila végén; továbbá C. M. Nyolcz Fejezet, 6. fej. v. felé, a hol azonban משפטים helyett מצוות szó van alkalmazva. (V. ö. Ibn Ezra bevezetését a pentateuchus-kommentárjához, 2. út elején: ונתן במצוות ובחקים). U. o. Maimóni ezt a fölosztást párhuzamba teszi az általa elvetett és az Utmutatóban nem is említett fölosztással észbeli és kinyilatkoztatásbeli törvényekre (l. A középkori zsidó vallásbölcsesek szentirásmagyarázata, 29., 60., 94., 113., 137. l.). Ez utóbbi fölosztásról azt mondja, hogy azt »későbbi tudósaink közül néhányan föltették, a kik a Kalâm betegségében szenvedtek«. L. erről Schreiner, Der Kalâm, 14. és 57. l.; Scheyer, Das psychologische System des Maimonides, 106. l.; Rosin, 93. l. Egyszer M. maga használja ezen terminust: אלשׂראיע אלסמעי׃, C. M. Ábóth 1, 3 (Hildesheimer-Jubelschrift, héber rész 59. l.).

<sup>1)</sup> L. alább a XV. fejezet végén. — Másutt, III, 26 (58 b), M. ezt az elvet Jes. 45, 19-ben is (תהו = ריק) találja kifejezve, a mely versről l. még III. 49 v.

<sup>2)</sup> Példának idézi M. az áldozatok bemutatásának törvényét, melynek világosan megismerhető oka van, holott annak egyes, az áldozati állatok számát és minőségét illető részletei számára nem szabad okot keresni (v. ö. Ibn Ezra nyilatkozatát a הקרבנות-ról, Jeszód Móra 7 fej.). A ki mégis, így folytatja M., azzal fáradoznék, hogy ezen részleteket megokolja, az csak képtelenségeket szaporítana s ép olyan távol maradna a helyes fölfogástól, mint a ki azt képzei, hogy e törvénynek általában ninesen oka.

<sup>3)</sup> III, 27.

teszik érdemessé; testi javát pedig az által, hogy az emberek társadalmi viszonyait javítják, a kölcsönös jogtalanságot elhárítják és az erkölcsöket nemesítik. A tökéletesítés mind a két nemét az isteni törvények célja gyanánt említi Deut. 6, 24, a hol ezen szavak: לשוב לנו כל הימים a szellemi tökélyre és az általa nyert örök boldogságra czéloznak<sup>1)</sup>, míg ezen szavakban: לחיותנו כהיום הזה czélzás rejlik a földi jólétre, a társadalmi állapotok tökéletesbitésére<sup>2)</sup>.

A törvények okaira vonatkozó kutatásnál különösen fontos az ókori bálványimádás nézeteinek és szokásainak ismerete, a mint azok a „szábiok“<sup>3)</sup> irataiban elő vannak adva; mert vallástörvényünk alapja és tengelye ama nézetek kiirtása, l. Deut. 11, 16 és 29, 17, valamint külső nyomaik megsemmisítése, l. Deut. 7, 5 és 12, 3<sup>4)</sup>.

A חקים kategóriájához tartozó legtöbb törvénynek, a melyeknek oka előttünk ismeretlen, nincsen más céljuk, mint az, hogy távol tartsanak a bálványimádástól. Csak mivel nem ismerjük már pontosan a pogány nézetek és szokások részleteit, a mint az ókorban uralkodtak, nem

1) Ehhez idézi M. Deut. 22, 7 b hagyományos magyarázatát a jövő világra. L. fent, 90. l.

2) Deut. 6, 24 hasonló alkalmazását találjuk még József Ibn Czaddíknál, Mikrokosmos, 62. l.: הנה בזה הפסוק למי שיש לו דעת: טובת שני עולמים.

3) Szábiok alatt M. az ókori pogányokat érti, külömbség nélkül.

4) III, 29 v. A szábiok irodalmát és ennek tartalmát jellemzi M. ebben és a 30. fejezetben (l. még III, 37 el., a babonáról). Ezen irodalom fontosságát a törvények okainak megismerésénél hangsulyozza a Marseille tudósaihoz írt levelében (Kób. II, 25 b): ונס קראתי בעניני עבודה: זרה בלה כמדומה לי שלא נשאר לי בעולם ספר בענין זה בלשון ערבי. . . . וירדתי עד סוף דעתו ומאותם ספרים נתברר לי טעם כל המצות כי יעלה על לב כל אדם שאינם דברים שיש להם טעם אלא גורת הכתוב. וכבר יש לי הכור בענין זה בלשון ערבי בראיות ברורות על כל מצוה ומצוה. Azon külön munkája, melyről M. itt szól, nem más mint Utmutatója harmadik részének második fele. Maimūni adatainak és idézeteinek forrásairól l. Chwolsohn, Die Sabier und der Sabismus, I, 689 s köv., II, 451 s köv., 721 s köv. M. ezen föltevéséről, hogy a babonának külömböző fajai a régi pogánysággal függnek össze, l. Finkenstein, Moses Maimūnis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik, 8. s köv. l.

mondhatjuk meg az ellenük irányuló szentirási törvények számos részletének az okait<sup>1)</sup>.

Az Isten bölcseségének volt a kifolyása<sup>2)</sup>, hogy a tórában előirt istenitisztelet a régi pogány kultus módjait megtartotta: a szent helyiséget (Exod. 25, 8), az oltárt (Exod. 20, 24), az áldozatot (Lev. 1, 2), a papokat (Exod. 28, 41). Ellenmondott volna az emberi természettel, ha Mózes tana a kultus ezen módjait egyenesen, minden átmenetel nélkül eltöröli. Sőt inkább fölhasználta azokat az Isten, hogy ezen, a nép által jól ismert kultusi alakok segítségével az igaz hitnek tanait megerősítse és a régi téves tanok emlékét kitörölje. Tekintettel a hirtelen átmenetet nem tűrő emberi természetre, az Isten ezen közvetett utat választotta a cél elérésére, egészen úgy mint mikor az Egyiptomból kiszabadított népet, mivel hirtelen átmenetel a rabszolga munkából bátor hadviselésre nem lett volna lehetséges, hosszú kerülőkön vezette a pusztán át Kánaánba (Exod. 13, 17)<sup>3)</sup>. Az emberi természet hasonló tekintetbevételének nézhetjük azt is, hogy Isten a vallásos tanok és rendeletek megőrzését jutalom ígérete és büntetéssel fenyegetés által éri el, a helyett hogy — csoda útján — az embernek megadná a képességet ama tanok és rendeletek üdvös voltának közvetlen megismerésére és követésére. De Isten nem mivel oly csodákat, melyek által az emberi természet megváltozná<sup>4)</sup>.

Miután az istenitiszteletnek a pogányságból átvett módjai csak közvetve szolgáltak céljuknak, alkalmazásukat a legkisebb mértékre szorította a tóra, ellentétül az istenitisztelet oly közvetlen módjaihoz, milyenek az ima, a szem-

1) III. 49 végén.

2) III, 32.

3) V. ö. T. H. v. felé (Kób. II, 11 b): ואתה תמצא כמו התהבולה . . . הואת בעצמה . . . M. itten ugyanazokat a példákat használja annak a megmagyarázására, hogy a tórában mért nincs említve a halottak föl-támadása és csak akkor hirdettetett a próféták által, midőn a próféta-ságban való hit már erősen meg volt gyökerezve Izraelben.

4) Itt következik a Deut. 5, 26-ra vonatkozó megjegyzés. L. alább, XIX. fejj.

lélő szálak, a phylaktériák. Nem volt szabad mindenütt és mindenkor áldozni, és nem mindenkinek volt megengedve az áldozó cselekvés végzése. Ezzel összefügg az is, hogy a próféták könyveiben annyiszor rosszaltatik a sok és buzgó áldozás (I. Sám. 15, 22, Jes. 1, 11, Jer. 7, 22<sup>1</sup>).

A szentirási törvényeknek<sup>2</sup>) az is egyik céljuk, hogy általuk az ember vágyait elnyomni s megvetni és kielégítésüket a legszükségesebb mértékre szorítani tanulja. A törvények további célja az, hogy az embert szeliddé és engedékenynyé tegyék és benne engedelmességet és odaadást szüljenek, l. Deut. 10, 16; u. o. 27, 9; Jes. 1, 19. — Hasonlóképen célja a törvényeknek az ember megszentelése; így a házas életben való önszentelés, a melyet Exod. 19, 10-ben (v. ö. a 15. versel) ért a szentirás<sup>3</sup>), önmegszentelés a bor élvezetében való mértékletesség által (l. Num. 6, 5), önmegszentelés az isteni törvények teljesítése által (Lev. 11, 44). Testünk és ruházatunk tisztasága is a vallásos törvények céljaihoz tartozik; de az csak a szívnek, az erkölcsöknek és a cselekvéseknek tisztulása után jön tekintetbe<sup>4</sup>).

A mi a vallásos törvényeknek tulajdonképi és főcélja, az nincsen kötve helyi és korbéli viszonyokhoz, és ebben az értelemben mondja a szentirás (Num. 15, 15): Oh község, egyetlen egy törvénye van mindnyájatoknak!<sup>5</sup>

A tóra 613 törvénye mindegyikének célja egy a kö-

<sup>1</sup>) Itt következik még Jer. 7, 22 s köv. magyarázata, l. alább, XIX. fejt.

<sup>2</sup>) III, 33.

<sup>3</sup>) Nachmani וקדשתם ezen magyarázatát saját véleménye gyanánt hozza kommentárjában e helyre. De Ibn Ezránál is találjuk már, Jeszôd Môra, 10. fejt.

<sup>4</sup>) Itt következik még Jes. 66, 17 magyarázata. L. alább, XIX. fejt.

<sup>5</sup>) III. végén. L. még M. T. Temúra végén: רוב דיני תורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים וכן הוא (Péld. 22, 20) אומר הלא כתבנו לך שלישים במועצות ודעת (V. ö. M. N. III. 45 v. felé, azon törvényekre nézve, melyek a szentély iránti tiszteletet és így közvetve az Isten félelmét vannak hivatva előmozdítani, a menyiben a szívet szelidítik és alázatosságra hangolják תלמף אלאלאה . . . כל הדא אללתלמף בעצות מרחוק (Jes. 25, 1) לאלאתהא וכשוערה.

vetkezők közül: 1. Helyes vélemény előidézése, vagy téves vélemény elmozdítása; 2. szép erkölcsi tulajdonságra való nevelés vagy rut tulajdonságtól való megóvás; 3. a jog valamely szabályának megállapítása<sup>1)</sup>. E szerint az összes parancsoló és tiltó törvényeknek tárgyai: vélemények, erkölcsök és társadalmi cselekvések. A beszédre is vonatkozik némely törvény; de a mi beszédet a szentírás parancsol vagy tilt, az tartalmilag a nevezett három kategória egyikébe tartozik, s azért a beszédbeli törvényt a törvények okaira nézve nem kell külön kategóriának számitani<sup>2)</sup>.

Megokolásuk szempontjából a vallásos törvények tizennégy osztályra oszlanak<sup>3)</sup>.

1. Oly törvények, melyeknek tárgya a vallás alapnézetei, főtanaí, a melyek tehát további megokolásra nem szorulnak.

<sup>1)</sup> Ezen három pont a vallásos törvények fent említett két fő-céljából ered, a mennyiben ezen törvények célja (1.) az embernek szellemi tökéletesbedése, az örök jólét, (2. és 3.) a földi jólét, a társadalmi tökéletesbedés.

<sup>2)</sup> III, 31 végén. Ezzel igazolja M. eltérését a szentirási törvények azon fölosztásáról, melyet S. H.-ban adott, a 9. alaptétel elején (33. l.). Itt ugyanis négy osztályra csoportosítja a törvényeket, a szerint, a mint vélemények, cselekvések, erkölcsök vagy szavak a tárgyaik (ארא, אפעאל, אכלאק, אקאויל). Ezen fölosztás, úgy látszik, az Ibn Ezra felosztásán alapszik (l. kitérését az Exod. hosszabb kommentárjában, 20, 1-re), mely háromféle törvényt különböztet meg: מצות הלב, מ' המעשה. Csakhogy Maimüninál Ibn Ezra első kategóriája kettővé lesz: vélemények és erkölcsök. A felebaráti szeretet törvényét Maimüni a S. H.-ban példának említi az ő harmadik kategóriájára, Ibn Ezránál az első kategóriában van említve. De Ábrahám Ibn Dâud fölosztásával is érintkezik M. (A középkori zsidó vallásbölcsesek szentírásmagyarázata, 137 l.). L. erről Vajda Béla művét: A mózesi törvények ésszerű megokolásának története, 21. l. (M. Zs. Szemle IV, 266).

<sup>3)</sup> III, 35. Ezen osztályok sorrendje a törvények általános céljaihoz csatlakozik, a mint az eddigi áttekintetben elő vannak adva. Mert az 1. és 2. osztály a véleményeket illeti, a 3. oszt. az erkölcsöket, a 4., 5., 6. és 7. oszt. a társadalmi cselekvéseket, a 8—12. oszt. az istenitiszteletet illetik és így közvetve a véleményeket; 13 és 14. az engedelmesség gyakorlását, a vágyak mérséklését és a megszentelést, ennél fogva közvetve az erkölcsöket szolgálják (l. M. megjegyzését, M. N. III, 38). A törvények 14 osztályáról a M. T.-ban l. alább 98. l., 2. j. — Csak véletlenül

2. Törvények a bálványimádás ellen; arra szolgálnak, hogy az igaz nézeteket megszilárdítsák és a nagy tömegben érvényre juttassák.

3. Az erkölcsök nemesítését célzó törvények; a társadalmi állapotok tökéletesbitésére szolgálnak.

4. A jótékonyosság törvényei; alapjuk az emberi sors közösségén nyugvó szánalom.

5. A jogtalanság és erőszakosság elhárítását célzó törvények.

6. Törvények a büntető jogról és az igazságszolgáltatásról.

7. Törvények a polgári jogviszonyokról. E három utolsó osztálynak célja nyilvánvaló: a társadalmi rendet szolgálják.

8. Törvények a szentelt napokról, melyek vagy bizonyos nézetek előidézésére vagy a testi nyugalomra, vagy mind a két célra egyaránt szolgálnak.

9. Törvények az általános istentiszteletről, mint az imáról s másról; az Isten iránti szeretet, vagy pedig az Istenről és működéséről való helyes hittételek megerősítésére.

10. Törvények a szentélyről, annak berendezéséről és szolgáliról.

11. Törvények az áldozatokról<sup>1)</sup>.

12. Törvények a tisztaságról és tisztátalanságról, azzal az általános czéllal, hogy a szent helyek iránti tiszteletet növeljék.

13. Törvények az élvezettől megvont táplálószerekről s hasonlóról.

14. Törvények a tiltott házasságokról s hasonlóról. Az utolsó két osztály az érzéki vágyak megszorításának célját szolgálja<sup>2)</sup>.

történt, hogy szintén 14 azon alapelvek száma, melyeket M. a S. H. bevezetésében a 613 szentirási törvény helyes számlálására és megállapítására fölállít.

<sup>1)</sup> L. M. T. Meila végén: וכל הקרבנות כולם מכלל החוקים הם.

<sup>2)</sup> Majdnem minden osztálynál pontosan megjelöli M., hogy nagy munkája (M. T.) mely részének felel meg. E szerint a két fölosztás kölcsönös viszonya a következőképen állapítható meg: M. T. I. könyve (מרע) az 1., 2. és 3. osztály törvényeit tartalmazza. II. אהבה, 9. osztály;

A vallásos törvények összessége tudvalevőleg<sup>1)</sup> a következő két osztályra osztható föl: 1. Törvények, melyeknek megszegésével az ember felebarátja ellen vét, és 2. törvények, melyeknek megszegésével az Isten ellen vét. Ezen két főosztály elsejéhez a 14 osztály közül tartozik az 5., 6., 7. és a 3. egy része; a többi a második főosztályba való, ámbar ezen osztályok törvényei is néha a felebaráthoz való viszonyt érintik<sup>2)</sup>.

### Egyes törvények megokolása<sup>3)</sup>.

1.<sup>4)</sup> Num. 10, 9. Azon törvény, hogy Istent minden szorult helyzetben segítségre hívjuk, ama helyes nézetnek a megszilárdítását czélozza, miszerint az Isten az, a ki érdemünk szerint intézi sorsunkat s hogy a szorult helyzetet, melybe jutottunk, nem szabad véletlennek tekintenünk<sup>5)</sup>.

2.<sup>6)</sup> Lev. 19, 27. A pogány papok viseletéhez az is tartozott, hogy a hajnak és a szakállnak széleit leborotválták<sup>7)</sup>.

III. זמנים, 8. oszt.; IV. נשים, 14. oszt.; V. קדשה, 2., 13. és 14. oszt.; VI. הפלאה, 13. oszt.; VII. זרעים, 2. és 4. oszt.; VIII. עבודה, 10. és 11. oszt.; IX. קרבנות, 11. oszt.; X. טהרה, 12. oszt.; XI. נויקין, 5. oszt.; XII. קנין és XIII. משפטים, 7. oszt.; XIV. שופטים, 6. oszt.

<sup>1)</sup> Maimóni a misna ismert helyére gondol (Jóma 8, 9), a melyből ezen kifejezéseket is veszi; עבירות שבין אדם להברו ועבירות שבין אדם למקום. Ibn Ezra ezen elv szerint a dekalogust két csoportra osztja (komm. Exod. 20, 2).

<sup>2)</sup> III. 35. v.; C. M.-ban, Péa 1, 1 (ed. Herzog: 1. 1.) Maimóni a szentirási törvények ezen fölosztását az első helyen valónak קסמה (אויליה) mondja és példákat idéz mind a két főosztályhoz. L. Rosin, 38. l. A törvények ezen dichotomiája, úgy látszik, befolyással volt a M. T. könyveinek sorrendjére; mert a XI—XIV. könyvek az első, I—X. a második főosztály törvényeit tartalmazzák. C. M.-ban is az Isten iránti kötelességek az első főosztályt képezik, a felebarát iránti kötelességek a másodikikat.

<sup>3)</sup> III. 36—49 tartalmából, mely fejezetekben M. egyenként bemutatja a törvények 14 osztályát, e helyen egyes, különösen exegetikus tekintetben fontos részleteket mutatok be.

<sup>4)</sup> III. 36.

<sup>5)</sup> Ehhez csatlakozik Lev. 26, 21 magyarázata. L. alább XIX. fej.

<sup>6)</sup> III, 37.

<sup>7)</sup> M. maga utal M. T. Aboda zára 12, 7-re.

— Hasonló okból tilos a vegyes szövetű ruhák viselése, Lev. 19, 19; mert a pogány papok ruházatuk számára növényből és állatból származó anyagokat (lent és gyapjut) vegyítették. — Deut. 22, 5. E tilalom azon pogány szokásra czéloz, mely szerint — bizonyos telesmák készítésénél — a férfi tarka és gazdag diszű női ruhában a Vénus csillagot, a nő pedig pánczéiban és harczyi fegyverrel a Mars csillagot várták<sup>1)</sup>. — Lev. 19, 23. Pogány babona volt, hogy a gyümölcsös fának már első évi termését részint áldozatul mutassák be, részint pedig a bálványtemplomban emésszék meg; ezáltal, úgy hitték, biztosítva lesz a fának termékenysége. Azért tiltja a törvény az első három év gyümölcsének evését (mert van fa, mely csak a harmadik évben terem gyümölcsöt); és — ama pogány hithez ellentétül — megigéri a fa termésének gyarapodása. Hogy a negyedik év gyümölcsei „szentelve vannak az Örökkévalónak,“ az pótlásul szolgáljon az első gyümölcsnek a pogány templomokban történt megevéseért<sup>2)</sup>.

4.<sup>3)</sup> Deut. 14, 22. Hogy a tizedet egészen kellett Jeruzsálemben elkölteni, ezen kötelesség jótékonyagra vezetett, a mennyiben a tizedet csak a lakomákra volt szabad fordítani és így, a mit nem költhettek el, a szegényeknek kellett juttatni. — A szentély helyén való gyülekezés az emberek közötti testvériség és szeretet megerősítésére szolgált<sup>4)</sup>. — Deut. 26, 1—10. A zsengek bemutatásával az alázatosság erényét kellett gyakorolni, a mennyiben a legelőkelőbb is személyesen vitte föl a kosarát és adta át a papnak. A zsenge bemutatásánál előirt szavak arra a vallásos kötelességre intenek, hogy a legnagyobb jólétben is a hajdani inségről emlékezzünk, a mi tüzetesen is meg van hagyva: Emlékezzél róla, hogy rab-

<sup>1)</sup> U. o., pótolva S. H.-ból (tilalmak, 40. sz.). M. mindkét helyen még egy másik okát említi ennek a tilalomnak: hogy a ruházat ily cseréje által föl ne gerjesszessék az érzéki vágy és alkalom ne adassék mindenféle erkölcstelenségre.

<sup>2)</sup> Ezzel párhuzamba állítja a Lev. 20, 5-re adott magyarázatot. L. alább, XIX. fej.

<sup>3)</sup> III, 39.

<sup>4)</sup> L. még III, 46 végén.

szolga voltál Egyiptom országában. A tóra még sokszor parancsolja, hogy az Egyiptomból való megszabadulásról és az akkor történt csodákról megemlékezzünk; minden törvény pedig, mely ily megemlékezésnek szolgál és ezzel az Isten gondviselésében való hitet megerősíti, már ezáltal elegendően van megokolva. Ide való az elsőszülöttek szentelésének törvénye is (Exod. 13, 11 s köv.)<sup>1)</sup>. — A szombat- és jóbelév-ről szóló törvények az irgalom és bőkezűség tanusítására szolgáltak, a mint az Exod. 23, 11-ben világosan ki van mondva, de különösen a szegények és a rabszolgák iránti könyörületet célozzák. Azonkívül pedig a földnek parlagon hagyása által annak termékenységét emelték, a földi birtok eladhatatlansága által pedig állandóan biztosított a népnek gazdasági jóléte. — Deut. 23, 16. Ezen törvény, miszerint még az ótalmat kereső rabszolga iránt is nagylelkűséget tanusítsunk, tanítja a nagylelkűség kötelességét mindenkivel szemben, ki ótalamunkra szorul. De az Exod. 21, 14-ben álló törvény arra tanít, hogy bűnösök iránt nem szabad nagylelkűséget gyakorolni, mert ha még az Isten szentélye sem nyújt menedéket a bűnösnek, miképen ótalmazhatná őt bár milyen magas rangú ember? Könyörület, melyet törvénszegők és bűnösök iránt tanusítunk, keményszivűséget jelent mind a többi ember iránt. Ez ellentétben áll a pogányok erkölcsével, a kik dicsérendő erénynek tekintették, midőn bármely menedékkérőnek, akár elnyomónak akár elnyomottnak, daczosan nyújtottak segílyt, a mint azt történeteikből és költeményeikből tudjuk<sup>2)</sup>.

5.<sup>3)</sup> Exod. 21, 32. A megölt rabszolgáért fizetendő 30 sékel fele azon összegnek, mely a becslésekről szóló tör-

<sup>1)</sup> U. o. M. ezuttal megmagyarazza, mert említi ezen törvény az állatok közül csak az ökröt, a juhót (Num. 18, 17) és a szamarat. Az izraelitáknál, mint pásztornépnél (Gen. 47, 3), csak ezen állatoknak volt becsük, nem pedig a lovaknak, sem a tevéknek, melyeket tényleg a midjáni zsákmány (Num. 31, 30) alkalmából nem is emlitenek, míg Jákób Gen. 32, 6-ban az ökr mellett a szamarat is említi.

<sup>2)</sup> Érti a pogány arabokat. Az ótalamadásról, mint a régi arabok erényéről l. Goldziher, Muhammedanische Studien I, 13.

<sup>3)</sup> III, 40.

vényben (Lev. 27, 2—7) a szabad férfi becsértéke gyanánt van kiszabva<sup>1)</sup>. — Exod. 21, 28 s köv. Az állatot nem azért ölték meg, hogy megbüntessék, hanem tulajdonosának megbüntetésére, a mely végett a húsnak élvezete is megvan tiltva. Ezen büntetés, mely a tulajdonost fenyegeti, a veszélyes állat gondosabb megőrzésére fogja bírni<sup>2)</sup>. — Deut. 21, 1—8. Az itten előírt eljárás a történt gyilkosságot közbeszéd tárgyává teszi majd, és minthogy ezzel az ügy nagyobb nyilvánosságra jut, könnyebben vezet az ismeretlen tettes nyomára<sup>3)</sup>.

6.<sup>4)</sup> Exod. 21, 37. Minél gyakrabbi és minél könnyebben elkövethető a tulajdonjog elleni véték, annál nagyobb a kiszabott büntetés. Azért a ki juhok lop és azt eladja vagy levágja, kétszer akkora büntetés alá esik, mint a ki más tárgyat lop, mert nem kétszeresen (Exod. 22, 8), hanem négyszeresen kell megtérítenie a lopott jószág értékét. Mert miután a juhok szabadban tartatnak és nem őrizhetők oly könnyen, mint a házban őrzött jószág, könnyen lophatók el, és a mellett a lopás fölfedezése könnyen hiúsítható meg az állat eladása vagy levágása által. Lopott ökörért ötszörösét kell fizetni, mert az ökrök nem csordában, hanem messze elszéledve legelnek, s azért még könnyebben lophatók el.

Deut. 25, 19. Amálék kiirtásának törvénye jogos büntetést szab rá Izraél megtámadásáért. Amáléknak ezen megbüntetése arra szolgált, hogy a többi népeket hasonló támadásoktól elriassza. Ellenben Móábot és Ammónt (Deut. 23, 4 s köv.), a mely népek csekélyebb mértékben vétkeztek Izraél ellen, csak azzal bünteti a törvény, hogy a velük való összeházasadást és baráti viszonyt tiltja.

1) Itt Maimûni részéről emlékezeti tévedés forog fenn, mert Lev. 27, 3-ban nem hatvan, hanem 50 sékelt mond a törvény.

2) Ehhez járul Lev. 20, 15 s köv. hasonló magyarázata. L. alább XIX. fejt.

3) Az is, a mit a 4. versben olvasunk, hogy az illető telket nem szabad szántóföldnek használni, elő fogja mozdítani — ezt is megjegyzi M. — az ismeretlen tettes fölfedezését, a mennyiben a telek birtokosa lehetőleg azon lesz, hogy a telkéről elhárítsa a veszélyt.

4) III, 41.

8.<sup>1)</sup> A szombat egyrészt a nyugalomnak van szentelve : mindenki életének egy hetedét az élvezetnek szánja és ezzel pihenjen a fáradságtól és erőlködéstől, melytől nincsen senki megkímélve. De másrészt a szombat ünneplésének az a rendeltetése, hogy a világ teremtéséről szóló fontos tant megerősítse a lelkekben<sup>2)</sup>. — A Pészach ünnepének hét napnyi tartama összefügg a hónap hét napnyi korszakának jelentésével. Ezen korszaknak általában nagy szerep jutott a természet dolgaiban ; és hasonlóképen a vallástörvény dolgaiban is. Mert ez utóbbi a természetet követni iparkodik és ugyszólván tökéletesbiti a természet dolgait.<sup>3)</sup> — A Pészach és Szukkóth ünnepek mindegyikének vallásos eszme és erkölcsi tanítás képezik a tárgyát. A Pészach ünnepének tárgya az Egyiptomból való csodálatos megszabadulásnak emlékezeté ; a Szukkóth ünnepéé a pusztában való csodás fönntartás emlékezeté. Erkölcsi tekintetben mindkét ünnep azt tanítja, hogy a jólét napjaiban emlékezzünk a szorongás napjairól, azért, hogy hálát érezzünk Isten iránt és alázatosságtól át legyünk hatva. — A sátoros ünnep növénycsomója (Lev. 23, 40) azon öröme utal, melyet Izraél érzett, midőn a pusztából, a vetés, gyümölcsösfa és viz nélküli helyből (Num. 20, 5) oly vidékre jött, mely gyümölcsös fákból és folyó vizekben bővelkedett. Ennek emlékezetéül ezen vidék legszebb és legillatosabb gyümölcsét, legszebb falevelét és legszebb zöld növényét kellett venniök. Az erre kijelölt növényfajokban az a közös, hogy amaz évszakban igen gyakoriak Izraél országában, hogy továbbá szép külsejűek s viruló üdeségűek és hogy hét napon át virulva maradnak.<sup>4)</sup>

1) III, 43.

2) L. még II, 31 (v. ö. XIX. fejj., Exod. 20, 11-re). Itt azon általános megjegyzést olvassuk, hogy oly vélemények (eszmék), melyeket nem segítenek a nagy tömegben őket megszilárdító és terjesztő cselekvések, nem tartják fenn magukat.

3) V. ö. I b n E z r a komm. Lev. 23, 24-re, Jeszôd Môra, 9. fejj.

4) Hasonló okra czéloz I b n E z r a, Lev. 23, 40 komm., e szavakkal : והגולה מארץ קדר לארץ אדום אם יש לו עינים ידע סוד המצוה הזאת. L. erre nézve megjegyzésemet, Die jüdische Bibelexegese vom Anf. des 10. bis um Ende des 15. Jhdt.'s cz. művemben, 65. l.

10<sup>1)</sup> A frigyláda fölött készítendő két angyal képének az a célja, hogy a nép nagy tömegében megerősítsék az angyalokban, az isteni emanációt közvetítő lényekben való hitet, a mely legközelebb áll az Isten létezésében való hithez és magában foglalja a próféta-ságnak és a kinyilatkoztatott tannak elvét, valamint a bálványimádás tagadását.<sup>2)</sup> — Két kérub volt szükséges s nem csak egy, mert ez arra a téves véleményre adott volna okot, hogy csak egy közlépény van, a mi a dualismus egy neme lenne. A kérubok kettős száma, együtt az Isten egységének világos kijelentésével, mint azt a frigyláda magában foglalja, az angyalok fogalmán kívül a többségük képzetét is megszilárdítja, valamint azt a gondolatot, hogy az Egy Isten ezen többségnek a teremtője. — Az Exod. 20, 24-ben foglalt törvény, a 25. versben foglalt tilalommal, azon alapszik, hogy a bálványimádók oltáraikat faragott kőből építették. Hasonló oka van a Lev. 25, 1 és Deut. 16, 21 törvényeinek.<sup>3)</sup> — Az Exod. 28, 42-ben adott törvény tekintettel van a Peór-imádás szemérmetlen módjára, a mely ellen az Exod. 20, 26-ban olvasható intellem is fordul.

11<sup>4)</sup> A régi egyiptomiak a kos<sup>5)</sup> imádták és azért meg volt tiltva náluk a juhok levágása, a juhásztorokat pedig megutálták (Exod. 8, 22, Gen. 46, 34). A szábiok bizonyos szektái a daemónok kecskebakalakjában hittek és azért megtiltották a kecskehús élvezetét. Az ökröt a legtöbb pogány nép tisztelte és az indusoknál most is tilos, annak levágása. Ezen egészségtelen nézetek kiirtása céljából a tóra épen a nevezett állatfajokat írja elő áldozatra (Lev. 1, 2). Ugyanezen okból kellett Egyiptomban bárányt levágni és

1) III, 45.

2) L. fennt, IX. fejt.

3) Deut. 16, 21-ről Ibn Ezra is mondja: כִּי בֶן מִשְׁפַּח עֹבְדֵי זָרָה

4) III, 46.

5) M. ezt mondja: »a kos csillagzatát«, és Onkelo sra hivatkozik, Exod. 8, 22-re, a hol azonban nincs ily részlet; talán תועבת מצרים azon fordítására gondol, mely a palesztinai targumban olvasható: אמריא דדינין טענתהון דמצראי. L. még a karaita Jésúa nézetét, melyet bn Ezra i. éz, kommentárjában e helyre.

vérből az ajtóra hinteni<sup>1)</sup> (Exod. 12, 6 s köv.) Ezzel Izraél nyilvánvalóvá tette az egyiptomiak nézeteivel való ellentétet. Egyébiránt azért is rendelte a vallástörvény a nevezett három állatfajt áldozatra, mert házi állatok és nagy számban fordulnak elő. Hasonló okból a kevésbbé vagyonosak számára a galambot és gerliczét rendeli áldozatnak a tóra (Lev. 1, 14), mert az Palesztinában a leggyakrabbi madárfaj. — Lev. 2, 11 és 13. Ezen törvények ama pogány szokás ellen irányulnak, mely szerint csak kovászos kenyeret áldoztak és az áldozatokat mézzel keverték. — A pészach bárányáról szóló törvények arra vezethetők vissza, hogy sietségben kellett azt megenni (Exod. 12, 11), tehát hasonló az okuk, mint a kovásztalan kenyéré (39. v.). Azért sütni kellett azt (8. v.), mert ez a hús készítésének leggyorsabb módja;<sup>2)</sup> nem volt szabad az időt tölteni a csontok eltörésével a velejük kivétele végett (46. v.);<sup>3)</sup> nem volt szabad abból valamit a házból elküldeni (u. o.) és a követnek visszatérését bevárni. Ezen törvényrészletek, melyeknek oka csak az egyiptomi pészachbárányra vonatkozik, emlékezetül azután is érvényben maradtak, az évenként ismétlődő Pészachünnepre nézve. — A vér a szábiok hite szerint nagyon tisztátalan volt; de mégis élvezték, mert azt hitték, hogy a dämonok vérrel táplálkoznak, és a ki vért eszik, ezáltal azzal a dämonnal szövetkezik<sup>4)</sup>, a ki neki a jövőt nyilvánítja. A kik a vértől való természetes undort nem bírták legyőzni, a levágott állat vérét edényben vagy veremben fogták, föl és míg a húsból ettek, úgy vélekedtek, mintha a vérből evő dämonokkal közös lakomát tartanának. Ily nézetek ellen fordul a vér élvezetének tilalma, mely ép oly szigoruan hangzik, mint a bálványimá-

1) L. Ibn Ezra komm. Exod. 12, 7-re: להראות שישחטו תועבת מצרים בפרהסיא.

2) L. Ibn Ezra komm. Exod. 12, 11-re: על כן צוה השם מהרה להיות צלי אֵל להתבשל.

3) L. a palesztinai targum toldalakát: בדיל למיכל מהדבנויה: Samuel b. Meir komm. ezen helyre: כדרך אכילת הסזון.

4) Alább (104 b) M. ezen szövetkezésre való tekintettel elmésen ezt a kifejezést használja: להמר האחורה (Zak. 11, 14), hogy vele az erre vonatkozó szabványok czélját jellemezze.

dásé (v. ö. Lev. 17, 10 és 30, 6).<sup>1)</sup> És hasonlóképen, a vérről való ezen nézet megszüntetése okából, a szentírás a vért tisztának, sőt a tisztulás egy eszközének jelenti ki (Exod. 29, 21). Továbbá nem szabad az áldozatnál a vért összegyűjteni, mint a pogányok teszik, hanem ki kell azt önteni az oltárra (Lev. 17, 11; 4, 18; Deut. 12, 27). Még a nem áldozatul levágott állatok véréit is viz gyanánt ki kellett önteni a földre (Deut. 12, 16, 24; 15, 33). Ezzel meg van okolva a Lev. 17, 13-ban álló tilalom is. — Hogy bűnáldozatul kecskebakot kellett bemutatni, ezt azzal lehet megokolni, hogy ama kornak főbűne a kecskebak alakjában képzelt dämonoknak hozott áldozat volt. (Lev. 17, 7). — Csak az újhold bűnáldozatánál alkalmaztatik e kifejezés: *לְחַטָּאת לַיהוָה* (Num. 28, 15), mivel a pogányok újhold napján a hold tiszteletére hoztak áldozatokat és ezért szükségessé lett, ezzel a toldalékkal: „az Örökkévalónak“, az újhold napján hozandó bűnáldozatra nézve minden tévedést lehetlenné tenni. — A Lev. 16, 21 s köv. előirt cselekedeteknek csak azon egy rendeltetésük van, hogy jelképesen hassanak a lélekre és bűnbánásra hangolják.<sup>2)</sup>

Az áldozati cselekvés három főmozzanata, ú. m. a hús bemutatása, a bor kiöntése és az ének, a lélek három erejének felel meg. A vágynak kedve telik a húsban, az élet-erőnek a borban, a gondolkozásnak az énekben. Így a három erő mindegyike az áldozatban azt mutatja be, a mi neki a legkedvesebb<sup>3)</sup>.

12<sup>4)</sup> A tisztátalanságról szóló törvényeknek többféle az okuk: 1. Külső tisztátalanság távoltartása. 2. A szentély ótalma, látogatóinak csökkentése által. 3. Az élet szokásainak megóvása felette nagy aggodalomtól és terhes babonák-

1) V. ö. Finkelscherer, Maimóni's Stellung zum Aberglauben, 40. l.

2) כִּלְהַא אַמְתִּילָהּ לְחַצוֹל צוֹרָה פִּי אֲלֻפִּים חֲתִי יִחַצֵל אֶלְאֻנְפֵעָאֵל לְלִתְיָבָהּ.

3) M. ezt a symbolikát egy névtelentől idézi, a nélkül, hogy helyeselné. Még most is — ezt jegyzi meg — zavarba hozza az öntő áldozat törvénye, minthogy ez a pogányoknál is szokásos. Nem talál okot reá, miért tartotta azt meg a szentírás áldozati törvénye.

4) III, 47.

tól, a milyeneket e tekintetben a szábiok gyakoroltak. 4. A tisztára és tisztátalanra való tekintet által előidézett gyötrelmek és zavarok megkönnyítése, a mennyiben ama tekintet a szentélyre és a szent dolgokra szorítottatott (1. Lev. 12, 4<sup>1</sup>). — **טומאה** homonym szó és a következő három jelentése van: 1. az engedelmetlenség és a törvények megszegésének állapota, akár cselekvésben, akár gondolatban; így a bálványimádásról (Lev. 20, 3), a fajtalanságról (u. s. 18, 24), a gyilkosságról (Num. 35, 34) szóló három alaptörvény<sup>2</sup>) megszegése. 2. Külső tisztátalanság (Siralm. 1, 9). 3. Képzeletbeli tisztátalanság, mely bizonyos dolgok megérintése vagy hordása, vagy a velük való együttlét által okoztatik. **קרושה** szóval a tisztátalanság e három nemének ellenkezőjét jelölik<sup>3</sup>).

13. A minek evését a tóra megtiltotta, az többnyire az ártalmas táplálékok közül való. A sertés husa is egészségtelen; de főleg az állat tisztátalansága miatt van megtiltva. Mennyi rondaságot okoz ezen állat a házakban és nyilvános utcákon, azt a frankok<sup>4</sup>) országaiban láthatni. — A húsnak tejjel való élvezetének tilalmát, a diätetikus okon kívül, valószínűleg az is okozta, hogy valamely pogány ünnepnél vagy kultuscselekvésnél a húst tejjel keverték. E mellett azon körülmény is szól, hogy a háromszor előforduló tilalom (Exod. 23, 19; 34, 26; Deut. 14, 21) kétszer az ünnepi zarándokolással van összeköttetésbe hozva. — Minthogy az

<sup>1</sup>) Ezen fejezet elején M. a következő általános megjegyzést bocsátja előre: A Mózes által adott tannak az az irányzata, hogy a pogány világban divott kultuscselekvések és szokások terhélt könnyehbitse. A következő szentirási helyekre utal: Mikha 6, 3, Jerem. 2, 31, u. o. 2, 5. V. ö. II, 39 végén.

<sup>2</sup>) אמדהת אלמצות ואצולהא (109b, 7. s al.).

<sup>3</sup>) M. T. X. könyve végén hangsulyozza Maimûni a tisztáról és tisztátalanról való törvények symbolikus jelentését: רמו יש . . . דבר כשם שהמכוון לבו לטהר כיון שטבל טהור ואע"פ שלא נתחדש בנופו דבר כך המכוון לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות כד המכוון בלבו לטהר מפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהור. Azután még Ezékiel 36, 25-re utal.

<sup>4</sup>) Azaz az európai keresztények.

ember természetes tápláléka növényi és állati anyagokat (gabonát és húst) követel, az utóbbi megnyerésére pedig az állatok megölése okvetetlen szükséges<sup>1)</sup>, a megölés oly módja rendeltetett, mely az állatnak a legkisebb kinokat okozza, t. i. a levágás (Deut. 12, 21<sup>2)</sup>). Ugyanezen ok, az állat iránt való szájalom, alapját képezi a Lev. 22, 28-ban álló tilalomnak és a Deut. 22, 6 s köv. álló parancsolatnak<sup>3)</sup>.

14.<sup>4)</sup> A Deut. 25, 7—10 előirt cselekedetek ama kor erkölcei szerint megbecstelenítőknak tekintettek. Hogy kikerülje, a férfit inkább kész lesz a sógorházasság végrehajtására<sup>5)</sup>.

## XV.

### A bibliai elbeszélések<sup>6)</sup>.

Minden elbeszélésnek, mely a pentateuchusban találatik, valamely vallásos tanulság képezi a czélját. Vagy a vallásnak egy alaptételének szolgál megerősítésére, vagy az emberi cselekvések nemesítéséhez vagy a jogtalanságnak és ellenségeskedésnek az emberi társadalomból való elmozdításához járul hozzá.

Az emberiség őstörténetéről és a népek származásáról szóló elbeszélések, valamint a különböző genealógikus laj-

1) L. C. M. Bába Kamma 4, 3.

2) L. erről még III, 17 v. felé. Ott M. Num. 22, 32-t idézi, mint azon helyet, melylyel a hagyomány tanítói szentírásiilag bizonyították az állatkinzás tilalmát.

3) L. Ibn Ezrát Deut. 22, 6-ra és Exod. 23, 19-re. C. M. Berákhóth 5, 3, M. e misna értelmében azt mondja, hogy ezen törvények oka nem a szájalom: צוה לשחוט חיה לא צוה רחמנות לא; hasonlóképen M. T. Tefilla 9, 7. M. N.-ban eltérését a misnától azzal okolja meg, hogy a misnában a szentírási törvényekről azon nézet jut kifejezésre, miszerint azok az isteni akarát kifolyása és meg nem okolhatók. Ő maga, úgy mond, a másik nézetet követi. L. fennt 92. l.

4) III. 46.

5) E fejezet tartalmára nézve l. még Jo el, Die Religionsphilosophie des Moses b. Maimon, 82. s köv. l.; Bardowitz, Die rationale Schriftauslegung des Maimonides, Berliner Magazinában, XIX, 139—170, XX, 50—76.

6) M. N. III, 50. L. fennt 13. l.

stromok azt czélozzák, hogy a világ teremtéséről való alap-  
tant és az emberiség származását egy teremtett emberpártól  
megerősítsék és kételyektől megóvják<sup>1)</sup>. — A vizözönről és  
Szedóm és Amóra elpusztulásáról szóló elbeszélések azon  
tannak szolgálnak bizonyítékául, miszerint „a jámbornak  
gyümölcs jut osztályrészül, és hogy van ítélő Isten“ (Zsolt.  
58, 12)<sup>2)</sup>.

A Gen. 14. fejj. elbeszélése első sorban azt mutatja,  
hogy Ábrahám kevés számú embereivel csodálatos módon  
legyőzte a négy hatalmas királyt; továbbá azt, hogy önfel-  
áldozó bátorsággal védelmezte rokonát, végre hogy, meg-  
vetvén az aljas birtokvágyat, nemeslelkűségét és kevéssel  
beérését tanusította. — A Széir fiainak genealógiája  
(Gen. 36, 20—30) egy szentirási törvényre, az Amálék  
kirtására való tekintetből van fölvéve a tórába. Mert az  
által, hogy Ézsau a Széir fiaival összeházasodott (14. v. ö.  
24. v.), ezek Ézsau népének hatalmasabb törzseihez, különö-  
sen Amálékhez (12 és 16 v.) számítottak. Már most ama  
törvény végrehajtásánál a széiritákat az amálékítákkal együtt  
irtották volna ki; azért vétetett föl a tórába az előbbieknél  
származási lajstroma, hogy nem az amálékítákhoz tartozók-  
nak tünjenek föl és így a kiirtástól meneküljenek<sup>3)</sup>. — Edóm

1) Schmiedel (Studien, 110. l.) arra figyelmeztet, hogy M. a vi-  
lágteremtés tanáról szóló ezen argumentumot Jehúda Hallevitől köl-  
csönözte.

2) Máskép nyilatkozik M. C. H. Nyolcz Fejezet, 5. fejj. (P. M.  
217): „A hol a szentírás a bünösöket rosszalja és a jókat dicséri, ott azt  
szándékozza, hogy az embereket a jók életmódjának követésére és a  
rosszak életmódjának elkerülésére intse“. Vonatkozással Lev. 18, 3-ra és  
a szodomiták leírására (וּצַף אֱלֶסְדוֹמִיִּי). — M. állítólagos végrendeletéből  
(Kób. II, 39 a) a következő helyet említem: ראו כי לא לחנם נכתב גנות  
נח הצדיק כי אם ליקח מוסר. Érti a Gen. 9, 20 s köv.-ből meritendő azon  
tanulást, hogy a bor ivásában mértéket kell tartani.

3) Hasonló módon okolja meg Száadja az edomiták és chóriták  
genealógiájának fölvételét a tórába. Szerinte azért kellett azt fölvenni,  
hogy a Deut. 2, 5 tilalma ki legyen vihető, a mennyiben ez nem a Széir  
földjének összes lakóira, hanem csak az edómíták nemzetségekre vonat-  
kozott. L. bevezetését a הגלוי cz. művéhez, kiadta Harkavy, Studien  
und Mittheilungen V, 170. Száadjának ezen művét a 12. században Áb-

királyainak felsorolása (Gen. 36, 31—39) vonatkozzal van azon törvényre (Deut. 17, 15), mely szerint nem szabad idegent királyul választani. Midőn a tóra Edóm királyaira utal, kiknek mindegyikéről említettik az idegen származása, azokra a veszélyekre céloz, melyeknek kiteszi magát a nép idegen származásu uralkodónak választása által. Mert föl kell tennünk, hogy az izraeliták amaz edomita királyoknak zsarnok uralkodását ismerték, ámbár ma már nem tudunk róla semmit. Általában is azt kell mondanunk, hogy számos részletről tudók, mért van a tórában említve, ha jobban ismernők amaz idők eseményeit. Midőn a tóra nem törvényi részeiben oly elbeszéléseket látunk, melyek szükségteleneknek látszanak, vagy melyekben bőbeszédüség és ismétléseket vélünk látni, arra kell gondolnunk, hogy a kortársas elbeszélő az események jelentését a maguk összefüggésében látta és oly részleteket is tartott fontosaknak és nélkülözhetetleneknek, melyek a későbbi olvasó szemében szükségteleneknek vagy jelentőség nélkülieknek tünnek föl. — Ide való a pusztai vándorlás állomásainak látszólag fölösleges lajstroma is (Num. 33). Ez arra szolgál a jövő nemzedékeknek, hogy tanúságot tegyen Izraél csodálatos fennmaradásáról a pusztában. Az állomási helyek felsorolása eloszlatja az ezen csodában való kételkedést, a mennyiben lehetlenné teszi azt a föltevést, hogy az izraeliták talán a pusztának oly kultivált vidékeinek közelében tartózkodtak, milyeneket most laknak az arabok, vagy oly vidékekben, melyekben mivelhető a föld, vagy melyekben tápláló növények vannak, vagy melyekben folytonosan hullott a manna, vagy voltak czisternák. — Hasonlóképen azon átok, melylyel Jósua a Jerichó leendő fölépítőjét sujtotta, arra szolgált, hogy a Jerichó elfoglalásánál történt csodát megörökítse.

A látszólagos ismétlések Num. 9, 19—21-ben, hol elég lett volna a 20. vers második fele, arra vannak szánva, hogy a népek által táplált azon téves nézetet czáfolják, mely

rahám b. Chija és Ábrahám Ibn Dáud spanyol írók még jól ismerték (l. Harkavy, id. h. 113. s köv. l.); így tebat Maimüni is ismerhette.

szerint az izraeliták a pusztában eltévedtek<sup>1)</sup> és melynek alapján az arabok még most is ama pusztát így nevezik: אלתיה, „az eltévedés.“ Midőn a szentírás hangsúlyozza, hogy a felhő sokszor hosszú időn át nem emelkedett a szentélyről, sokszor pedig csak kevés napig nyugodott rajta, ezzel kimondja, hogy az uti állomások egyenlőtlensége isteni parancsból folyt és nem bolyongásra vezetendő vissza. Egyébiránt a már Egyiptomban uti célul kiszemelt Chóréb hegye (Exod. 3, 12) és Kádés Barnéa, a lakott föld kezdete (Num. 20, 16), között csak tizenegy napnyi a távolság (Deut. 1, 2); ily távolság pedig nem alkalmas arra, hogy egy negyven évig tartó bolyongás föltevésének kedvezzen. Tényleg a pusztai vándorlás hosszú tartamának nem volt más oka, mint az, melyet a pentateuchus maga említ<sup>2)</sup>.

Ha valamely esemény említésének oka el is van rejtve előttünk, mindazonáltal föl kell tennünk, hogy ezen említésnek nyomós oka volt<sup>3)</sup>. Erre nézve is áll a régi tanítóknak Deut. 32, 47-en nyugvó alapelve: Ha az ige üresnek — ok nélkülinek — látszik előttetek, az c<sup>ak</sup> rajtatok mulik<sup>4)</sup>.

1) L. Tacitus (Historiae V, 3) elbeszélését, mely a Lysimachusén alapszik (idézi Josephus, Contra Apionem I, 34). Th. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains, p. 119, 304. Vajjon M. valamely másodrendű forrás nyomán ismerte-e ezen elbeszélést, vagy pedig a szentírás elleni valamely arab polemiára czéloz, nem bírom eldönteni. Mindenesetre ezen nézet a pusztában való eltévedésről Fáraó azon szavaira is vezethető vissza, melyek Exod. 14, 3-ban olvastatnak.

2) L. még III, 32 (71 a).

3) Itt a M. N. azon fejezetének tartalmát adtam vissza, melyben M. a pentateuchusi elbeszélések vallási és erkölcsi tanulságairól értekezik. Azonkívül említendő még, mit mond M. a Gen. 38. fejezetéből levonandó tanokról, M. N. III, 49 (114 a b). — A szentírás többi könyveinek elbeszélései közül még említendők a Sámson és Salamon (Birák 14, I. Kir. 11, 1) házasságairól szólók, melyekben M. szerint azon t<sup>ikos</sup> irányzat (סוד הדבר) rejlik, hogy oly prozelita nőekkel való házasságtól intsenek, a kik nem tiszta szándékkal vették föl a zsidó vallást. Mert azt, hogy a Sámson és Salamon által elvett nők prozeliták voltak, azt egyszerűen föl lehet tenni. M. T. Isszuré Bia 13, 14, 17. — U. o. 13, 18, M. azon tanulságra utal, mely az Izrael pusztai vándorlása idejében prozeliták által okozott bajból merithető.

4) ואמר אלמחר כלה עלי אלמצל אלדי נבחרתא ויל עליה כי לא דבר רק

## XVI.

## Genesis 1. fejezetéről.

Óvakodnunk kell attól, hogy a szentírás elbeszélését a világ teremtéséről a puszta képzelettel és a tudományos megismerés hozzájárulása nélkül szemléljük. Nem szabad úgy eljárni, mint a szegény darsánok és bibliamagyarázók, kik azt hiszik, hogy tudományt nyújtanak, midőn a szöveg szavait magyarázzák és kik a bőszavuságot és terjedelmességet tökéletességnek képzelik. Inkább az szükséges, hogy a teremtésről szóló elbeszéléshez észszerű gondolkozással járuljon az ember, miután a bizonyító tudományokban és a „prófétai hasonlatok“<sup>1)</sup> ismeretében tökéletesítette magát. Azonban annak, ki a szöveg valódi értelmét megismerte, erről csak ezéizásokat szabad nyilvános tudomásra hozni.<sup>2)</sup>

Gen. 1, 1<sup>3)</sup>. שמים és ארץ a felső és alsó világot jelentik: a világegyetemnek a hold sphaerája fölötti és alatti részét. Mert ארץ jelentései: 1. mindaz a mi a hold sphaerája alatt van, tehát a négy elem, 2. e négy elem egyike, a föld, mint a 10. versben. — A 2. vers<sup>4)</sup> a négy elemet említi. חשך a tűz eleme; Deut. 4, 36-ban is האש u. a. mint החשך u. o.

הוא. Ez a Deut. 32, 47 szavainak azon magyarázata, mely Máná amóra nevében sokszor idéztetik a palesztinai talmudtan (Péa 15 b, Sebiith 33 b, Szukka 54 b, Sabbath 3 d, Kethubóth 32 a). Maimúni ezt a magyarázatot többször speciális értelemben alkalmazza, ezen a helyen a bibliai elbeszélések ismeretlen okaira; III, 26-ban a bibliai törvények ismeretlen okaira. Itt, úgy látszik, Szifré II, 336-ra gondol, hol (Máná magyarázata nélkül) a הוא רק הוא u. o. szavakból folyó ezen tételt: אין לך דבר ריקם בתורה a szentírásnak látszólag fölösleges történeti adataira alkalmazzák és Gen. 36, 22-ből veszik a példát, mely vershez — Szifré I, 112, Szanhedrin 99 b szerint — Manasse király füzte az ő blasphémiáit. M. állítólagos végrendeletében (Kób. II, 38 b c) ezen vers a szentírás és hagyomány által nyújtott összes homályosságokra és kételyekre alkalmaztatik: כאשר תמצאו כתוב עמוק ומאמר נבוכך בתורה או בנביאים או בספרי החכמים אשר לא תביננהו ולא תדעו מסתרו . . . כי לא דבר רק הוא מכם.

<sup>1)</sup> L. fennt, 13. l.

<sup>2)</sup> II, 29 v. f.

<sup>3)</sup> II. 30 (66 b). בראשית magyarázatát l. fennt, 46. l., ברא-ét u. o.

<sup>4)</sup> II, 30 (67 b).

5, 20 (l. még Jób 20 26).<sup>1)</sup> A négy elemet ezen vers természetesen egymásutánjukban sorolja fel: a „viz“ fölött van a „levegő“ (רוח<sup>2)</sup>), e fölött a „sötétség“. Minthogy a „levegő“ mozognak (טרחפת) van képzelve, רוח-אלהים-nak nevezetik; mert másutt is azt találjuk, hogy Istennek van tulajdonitva a szél mozgása (Num. 11, 31; Exod. 15, 10; 10, 19).<sup>3)</sup> — A 4. és 5. versben השך nem ugyanazt jelenti, mint a 2. versben, hanem a sötétséget, mint a világosság ellentétét;<sup>4)</sup> épúgy a 10. versben ארץ-nak más a jelentése, mint a 2. versben. Ezen adat: „Isten nevezte“ arra utal, hogy különbség van ugyanazon egy szó két jelentése között.<sup>5)</sup> — 6. s köv. v. A felső és alsó vizek közötti megkülönböztetés nem helyi értelemben van mondva, hanem az „alak“ által való természetesen megkülönböztetés értendő alatta; a sötétség és világosság közötti megkülönböztetést (4. v.) is mintegy alak által valónak említi a szentírás.<sup>6)</sup> — 8. v. „Isten nevezte“. Ezzel arra utal a szentírás, hogy itten שמים alatt más értendő, mint az 1. versben; tényleg a 20. versben

<sup>1)</sup> Maimúnus természetstani okát is említi annak, hogy a tűz eleme השך szóval jelöltetik.

<sup>2)</sup> L. fejj. 49. l.

<sup>3)</sup> Szentírás szerint (Jeczira-kommentárja, bev. 9. l., francia ford. 24. l.) Gen. 1, 5-ben utalás van a tűz és föld, a 2. versben a víz és levegő elemekre (L. még A középkori zsidó vallásbölc. szentírásmagyarázata, 15. l.).

<sup>4)</sup> U. o. (68 a, 9 s.).

<sup>5)</sup> U. o. (67 b, 10. s.; 68 b, 11. s.). Maimúri azt az általános szabályt állítja föl, hogy Gen. 1. fejezetében ezen adat, „Isten nevezte“ valamely homonym szó jelentéseinek fogalmi megkülönböztetésére céloz. A többi példára is e szabályt alkalmazza nagyobbára. A szabályt M. így jelöli: מן אלמנטא דה שמים (= מן המדות); a mely kifejezést l. fentt 13. l., 4. j.

<sup>6)</sup> U. o. (68 a). Ezt a végmondatot: מתל קולה ויבדל אלהים בין האור mind Ibn Tibbon, mind Munk (238. s köv. l.) úgy fordították, hogy כאלפצל szónak כ-ját nem vették tekintetbe. Valódi alakról, mely — hozzájárulván az anyaghoz — a dolognak lényegét képezi, a világosságnál és sötétségnél nem lehetszó, tehát nem lehetséges náluk az alak által való megkülönböztetés sem. Mégis — ez M. szavainak az értelme — oly lényegesen különböznek egymástól, mintha „alak“ által volnának megkülönböztetve.

השמים kifejezés tüzetesen megkülömbözteti az égboltozatot az égtől. שמים szó ezen homonymiájánál fogva nem csak az égboltozat, hanem az ég is, azaz a sphaerák világa, רקיע-nak mondatik, t. i. a 15. versben, hol ברקיע (nem על רקיע) azt jelenti, hogy a csillagok a sphaerájukon belül vannak.<sup>1)</sup>

A növények teremtéséről szóló elbeszélést (11. vers) ki kell egészíteni azzal a mi 2, 5 és köv.-ben van elmondva; mert a Gen. 2. és 3. fejezetének tartalma még a teremtés szakaszához tartozik. A régi bölcseknek is az a véleményük, hogy a mi a 2. és 3. fejezetben elbeszéltek az első emberpárról, az mind a hatodik napon, tehát a teremtés befejezése előtt történt.<sup>2)</sup>

## XVII.

### Ezékiél 1. fejezetéről.

Az Ezékiél látomásával foglalkozó fejtegetéseit Maimûni azzal a megjegyzéssel vezeti be<sup>3)</sup>, hogy a mit e látomás magyarázatoképen nyujt, csak személyes véleményének és hozzávetésének tekintendő, minthogy erre nézve sem isteni ihletésben sem részesült, sem tanítónak tekintélyére nem hivatkozhatik<sup>4)</sup>. A közönséges olvasó — ezt jegyzi meg to-

<sup>1)</sup> U. o. (68 b). V. ö. „egy nagy spanyol tudós“ nézetét, melyet Ibn Ezra idéz a 15. versre. — Következik még azon kérdés megvitatása, mért hiányzik a második nap teremtési munkájánál azon adat, hogy Istent azt jónak találta.

<sup>2)</sup> U. o. (69 b s köv.). Következik még egész sora oly megjegyzéseknek és magyarázatoknak Gen. 2—4. fejezeteihez, melyek többnyire hagyományi mondatokhoz fűződnek.

<sup>3)</sup> M. N. III, Előszó.

<sup>4)</sup> ולא אתאני בה וחי אלודי יעלמני אן אלומר הכדא קצר בה ולא תלקנת מא אעתקדה פי דלך ען מעלם. Mindamellert M. bevezető megjegyzésének végén azzal a nyilatkozattal hangsúlyozza magyarázatának fontosságát, hogy egyenes gondolkozás és Isten segítsége vezette hozzá (וקד חרכתני אלפכרה אלמסדרה ואלמעונה אלאלאהידה). A Maimûnival végződő korszak spanyol tudósai új tudományos megismerést az isteni ihletés egy nemének tekintették. L. az Abulvalid, Mózes Ibn Ezra, Salamon Ibn Parchón irataiból idézett példákat művemben: Abulvalid élete és munkái, 13. l., 81. j. és 28. l., 158. j., a melyekhez még csatolható Abulvalid, Takrib wa-taszhil cz. művének egy

vábbá — az ő magyarázatait a szöveg puszta szóértelmezésének, külső értelme fejtegetésének fogja venni; de a tudományos készültségű olvasó a czélzásokból is ki tudja majd hüvelyezni a látomás igazi értelmét.<sup>1)</sup>

1. v. מראות többes száma a látomás tartalmának többféleségére vonatkozik. Értendő a וראא szóval (4., 15. és 27. v.) bevezetett három képzet, u. m. Chajjôth, Ófannim, „emberi alak“, a melyek a megismerés három fokát jelentik.<sup>2)</sup> — A látomás helyéről és idejéről szóló pontos adat nem jelentés nélkül való.<sup>3)</sup> — Ezen szavak: „megnyiltak az egek“ az egésznek a kulcsát képezik; „megnyiltak“ itt is metaphoricus kifejezés, mint sokszor a szentírásban, p. Jes. 26, 2; Zsolt. 78, 23; 24, 9; 118, 19<sup>4)</sup>.

helye (Opuscules, ed. Derenbourg, 269 l.): ואסאל אלה אלהא אלהאמי פי דלך. Maga Maimûni a Jób prologusához adott magyarázatáról azt mondja, hogy ezen eszmékhez mintegy kinyilatkoztatás útján jutott (M. N. III, 22, 46 a: ווארי כיה תהצלת לי הרה אלמעאני שבה אלוהי. L. még Sámuel Ibn Tibbon, יקונו המים, 9 l.: וכאלו בא לי ברוח הקדש; József Ibn Akninta Steinschneider (Allg. Enc. II, 31, 55) és Neubauer, Monatschrift, 1870, 398, által idézett helyen: כמא פאץ מן נור אלכבארי).

1) L. még a befejező megjegyzést, III, 7 v. — Jelen fejezetben Maimûni fejtegetéseinek csak egy részét adom vissza. A M. Hajichudban (11. l.) M. röviden utal a Jechezkél látomásának azon magyarázatára, melyet M. N.-ban adott.

2) III, 5.

3) III, 7 elején. Maimûni egy szóval sem árulja el, miben áll ezen jelentés. Talán a közvetetlenül megelőzőleg, a 6. fej. végén kifejezett gyánítására célel, miszerint Jechezkél azért írja le oly pontosan látomását (ellentétben Jesája 6-hoz), mert az exiliumban élő kortársai kedvéért ezt így kellett tennie.

4) U. o. Mennyiben kell e szavakat: ופתחו השמים az egész kulcsának (מפתאה אלומיע, l. fennt 89. l. 4. j.) tekinteni, azt akkor értjük, midőn szemügyre vesszük M. magyarázatát השמים szóról (Gen, 1, 8 (l. fennt 113. l.). Az „ég“ a sphaerák magasabb világát jelenti és ebbe nyert a próféta — M. felfogása szerint — betekintést az isteni trónszékéről való látomásában, az „nyílt meg“ előtte. Munk, a ki ebben Efódit követi, helytelenül így magyarázza (36. l., 2. j.), hogy ama szavak annyiban az egésznek a kulcsa, a mennyiben belőlük legvilágosabban ismerhető föl az egésznek látomási jellege. De hogy látomás az egész, M. maga ugyanott e szavakból következteti: ותרו עליו שם יד ה'.

1, 4. A Chajjôth mind „ember hasonlóságával“ birnak, az arcban is; csak hogy az arcok — mint ez az emberek-nél szokott előfordulni — hasonlóságot mutatnak a 10. versben említett állatokkal. — Azon körülmény is, hogy שׁוּר (1, 10) a 10. fejezetben (14. v.) כְּרוּב-bal van helyettesítve, bizonyítja ezt, mert a kэрubok emberi arczczal képzeltenek<sup>1)</sup>. Az „emberi kezek“ (8. v.) működésre utalnak; mert az ember keze művek elkészítésére van alkotva.<sup>2)</sup> — רוּח, 12. v., az isteni szándékot jelöli, mely a Chajjôth mozgásainak megadja az irányt. — A 16. versben említett négy Ófan nem más, mint az egy Ófannak négy arcza a 15. versben<sup>3)</sup>. — עֵינַיִם, 19. v., vagy szemeket vagy színeket (I. Num. 11, 7) jelent, vagy pedig hasonlóságokat, képeket (mint a misnai nyelv כְּעֵין kifejezésében), vagy végre állapotokat, különböző minőségeket (mint בְּעֵינִי, II Sám. 16, 12)<sup>4)</sup>. — A 19—21. versek különös nyomatékkal újra meg újra kiemelik<sup>5)</sup> az Ófannim függését a Chajjôth-tól<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> III, 1. Maimûni még idézi כְּרוּב etymológiáját (= כְּרַבִּיא, mint ifju) a talmudból, Chagiga 13 b. A chajjôth M. szerint a csillagvilág azon négy sphaeráját jelentik, melyeket II, 9 végén föltesz: a hold, a nap, a bolygó és az álló csillagok sphaeráit. Az „emberi hasonlóság“, melyet M. mind a négyre nézve nyomatékkal hangsulyoz, a sphaerák lelkes voltára czéloz (I. Munk, 7. s köv. l.). — Némi czélzást arra, mi legyen a „négy szárny“ (6. v.), ad M. I, 49 végén: a szárnyak száma a sphaerák mozgása négy okának felel meg (I. II, 10).

<sup>2)</sup> III, 2 elején. Maimûni parafrazisa a 7—11. versekről, mely ezután következik, világosan feltünteti a Chajjôth leírásának alkalmazását a sphaerákra; hasonlóképen czéloz a 12. vers fejtegetése, összeköttetésben a 9. és 14. verssel, a sphaerák mozgására.

<sup>3)</sup> M., nagyon átlátszó czélzásai szerint, אֶרֶץ alatt a sublunáris világ ősanyagát érti, mely a négy elemben (a 4 ófannimban) jelenik meg. E szerint értelmezi a leírás (16—18. v.) egyes vonásait is.

<sup>4)</sup> III, 2. עֵינִי szónak mindezen jelentései szerint מְלֵאוֹת עֵינַיִם találó jelzője a négy elemből összetett sublunáris világnak. Telve van szemekkel, t. i. a benne élő látó lények szemeivel, a hol különösen az emberekre kell gondolni; telve van a sokféle alakokkal, telve a változó állapotokkal. בְּעֵינִי, II. Sám. 16, 12, magyarázatában M. Abulvalidot követi, a ki e szót így fordítja: הָאֵלֵּי וְצַפְתִּי (עֵינִי cz. a.); épügy M.-nál אֶחָוָאֵל וְצַפְתִּי negyedik magyarázata: אֶחָוָאֵל וְצַפְתִּי.

<sup>5)</sup> Azaz a sublunáris világ függését a sphaeráktól.

<sup>6)</sup> III, 2 v. f. E fejezet végén még csak rövid czélzás van, a lá-

דמות szó, mely a látomás egyes részeinek leírásában alkalmaztatik (5., 22., 26. v.), az Ófannim leírásánál (15. v.) hiányzik<sup>1)</sup>. — A szívárvány képe, az Isten dicsőségének jejlésére a legsodálatosabb, a mi a hasonlat és allegória terén lehetséges<sup>2)</sup>. — דמות כבוד ה' -nak, a 28. versben, megfelel a 26. versben : דמות כמראה אדם; ebből az következik, hogy az utóbbi kifejezés nem magának az Istennek allegórikus megjelölése. Ezen mondatok is még a trónszekér leírásához valók és nem céloznak annak vezetőjére<sup>3)</sup>.

Jechezkél második látomásában a trónszekérről (10 feje.) az első látomás Chajjôthja Kerúbimnak neveztetnek<sup>4)</sup>. Azo-nosságuk végül (20. v.) határozottan állittatik. Itt is (16. v.) nyomatékkal hangsúlyoztatik az Ófannim függése a këruboktól (Chajjôthtól). Az Ófannim גלגלים szóval jelöltetnek (13. v.)<sup>5)</sup> Minden kërubhoz egy-egy Ófan tartozik (9. v.)<sup>6)</sup> A négy Chajjôth egységes egésznek képeznek és azért חיה-nak is (20. v.) mondatnak, valamint az Ófannim is együttvéve Ófannak (1, 15, 16). — Mig az első látomásban (1, 8) a Chajjôth szárnyai és kezei egyszerre emlittetnek, addig a

látomás harmadik részére (22—28. v.) vonatkozólag, arra, mi „a Chajjôth fölött“, azaz a fennt említett négy sphaera fölött van. Mindensetre רקיע a legfelsőbb, csillag nélküli — kilenczedik — sphaera. L. fennt, 114. l., רקיע-ról.

1) III, 7 (10 a). A sphaerák világából a prófétának az ő látomása csak a szellemi képzetet (דמות) mutatja; míg az ófannimot, a sublunáris világot az ő valóságában látja.

2) U. o. (10 b): ודהא אנרב מא ימכן אן יכון פי אלתישביה ואלתמתיל. Itt is minden czélzás hiányzik arra, hogy mily értelmet talál M. ebben a hasonlatban. L. Munk magyarázati kísérletét (41. l.).

3) U. o. (11 a): אלמרכבה לא אלרוכב. Az „emberhez hasonló alak“, mely a legfelsőbb sphaera fölött trónol, a legfelsőbb intelligencia képe, melylyel a világegyetem megismerése bezáródik, nem pedig Istené, a kinek nem is lehet képe.

4) III, 3. A kherubim angyalok, a sphaerák vezetői, és a második látomásban a sphaerák helyett neveztetnek.

5) Ez arra céloz, a mi különben már az אופנים (kerekek) megnevezésben rejlik, hogy a sublunáris világ elemei is sphaeraszerűleg egymásba vannak rétegezve.

6) A sphaera közül mindegyik egy elemre hat, a mint ezt Maimûni 119-ben (21 a) fejtegette.

második látomásban (10, 8) a próféta csak azután látja a szárnyak alul feltűnő emberkezet<sup>1)</sup>.

## XVIII.

Jób könyvéről<sup>2)</sup>.

Vajjon létezett-e Jób vagy nem, erről már a régi bölcsek vitatkoztak (Bába Bathra 15 a)<sup>3)</sup>. Azok is, kik történeti személynek hitték, nem egyeztek meg abban, hol és mikor élt; ez csak azon föltevés mellett szól, hogy nem élt soha. De bármikép álljon a dolog, Jób könyvének prologusa<sup>4)</sup>, az Isten és a sátán beszédjeivel és Jóbnak ennek kezeibe való kiszolgáltatásával, mindenesetre allegorikus költemény, a melyhez a világrend legmélyebb kérdései fűződnek<sup>5)</sup>, s mely által nagy nehézségek derítettnek föl és a legmagasabb igazságok adatnak elő.

Már az első versben (1, 1) עוין szó első sorban ugyan tulajdonnévnek tekintendő<sup>6)</sup>, de egyttal azt az intelmet foglalja magában, hogy az elbeszélést jól gondoljuk meg, hogy elmélkedjünk róla és kibontsuk az értelmét (עוין egyes száma עוין-nak, Jes. 8, 10). — A „sátán“<sup>7)</sup> nem tartozik az „Isten

1) III, 7 (10 a b). M. nem mondja, mit jelent ez. Munk (34. l. 2. j.) így magyarázza: Az első látomásban a próféta szárnyakat (a sphaerák mozgásának okait) és kezeket (világegyetemi hatását) egyszerre lát. A második látomásban, melyben világosabban ismeri föl a kérubokat, a sphaerák vezetőit, annak a belátását nyeri, hogy miképen keletkezik ama hatás, miképen lesz láthatóvá a „kéz“ „a szárnyak alatt.“

2) M. N. III, 22 és 23. L. fennnt, 6. l.

3) L. C. M. Chélek bev. (P. M. 149).

4) אלכלאם אלמצדר בה.

5) Héberül kifejezve, a talmudból vett szavakkal: דברים שהם כבשונו של עולם.

6) אסם שכץ את עוין בכורו (Gen. 22, 21). Így magyarázza Szaádja is, valamint az Ibn Ezra komment. első helyen idézett névtelen vélemény.

7) A prologus értelmezésében M. a sátánt úgy magyarázza, hogy a sublunaris anyagnak, a földi bajok forrásának allegóriája. „Isten fiai“, az „angyalok“, a felsőbb világnak szellemi lényei. A sátánról való e fölfogását M. kifejezve találja Simon b. Lákis ismert mondásában (fennnt 13. l.) miszerint Sátán azonos a gonosz ösztönnel és a halál angyalával: az anyag az érzéki vágynak, a gonosz hajlamoknak és így az enyészetnek kútfeje. E mondás alapján megmagyarázta aztán M. שטן szót e helyeken is: I. Krón. 21, 1, Zakar. 3, 2, Num. 22, 32.

fiai“ sorába; csak alkalmilag „közöttük“ jön (1, 6; 2, 1), mint olyan valaki, ki nem a maga kedvéért jelenik meg. Tényleg a sátánnak nincs helye a felsőbb világban, ő „a földön kóborol és járkál“ (1, 7; 2, 2). A sátán Jób szerencsétlenségének és szenvedéseinek okozója (1, 12; 2, 6); de Jób és barátjai azt hiszik, hogy Isten maga okozta. Egyébiránt Jób csak jámbor és erkölcsileg tökéletes, értelmileg nem áll a legfelsőbb fokon, nem *הכם מנין* vagy *משכיל* a jelzője; különben nem találná sorsát fölfoghatatlannak. A Jóbra mért csapások fokozatát képezik az egyre nehezebben viselhető szenvedéseknek és veszteségeknek. — *להתיצב על ה'* (1, 6; 2, 1) arra utal, hogy „Isten fiai“ léteznek, alávétve az isteni akaratnak (1. Zakar. 6, 5). A sátánról csak egyszer (1, 6) használtatik e kifejezés, mert neki is része van ugyan a létben, de amazok alatt áll ő és rangban különbözik tőlük<sup>1</sup>). Jób lelke fölött, a fölött, a mi a halálban túléli a testet, a sátánnak nincs hatalma (2, 6).

A mi Jóbnak és barátjainak a beszédjeit illeti, két föltevésre nézve mindnyájan egy nézetben vannak: 1. Isten ismeri Jób szenvedéseit és ő mérte azokat reá. 2. Istent nem szabad erőszakkal vádolni, nem szabad neki jogtalanságot tulajdonítani. Maga Jób ezt folyton ismétli. Általában azt a benyomást nyeri az ember, hogy a szereplő öt személy (Elihút beleértve) sokszor ugyanazt mondja, hogy ugyanazon gondolatok ismétlődnek és egybe fogódnak. A közös eszmemenetet Jóbnál saját szenvedéseinek és fájdalmainak, valamint saját erkölcsökének és jó cselekedeteinek a leírása szakitja féibe; a barátoknál pedig hozzá járulnak türelemre való intések, vigasztalások és arra a kötelességre való utalás, hogy az ember Isten végzését hallgatag viselje. Jób barátjai abban a véleményben egyeznek meg, hogy a ki jót tesz, megjutalmaztatik, a ki pedig rosszat tesz, büntetésben részesül. A köztük és Jób közt való véleményeltérés Jóbnak külön esetét illeti, melyben a legtökéletesebb és legbecsületesebb embert a legnagyobb és legiszonyúbb szerencsétlenség érte.

<sup>1</sup>) Az anyag is szolgál ugyan a teremtő akaratjának, de szilárdságra és maradandóságra mélyen alatta áll a felső sphaerák világának.

Jóbnak az a nézete, hogy Isten magára hagyja az emberiséget és jámborak meg gonoszok egyenlők előtte (9, 22—23<sup>1</sup>; 21, 23—26). Ennek bebizonyítására részleteséggel ecseteli a gonoszok jó sorsát (21, 6—8). A halála után sem remélhet az ember semmit. Az Isten az embert alkotta ugyan (10, 10 s köv.), de semminemű gondviselésben és vezetésben nem részesíti. Jóbnak ezen rosszalni való nyilatkozatai, a melyek a gondviselésről vallott bizonyos nézetnek<sup>2</sup>) elelnek meg, korántsem helyeseltetnek az Isten szavaiban, 42, 7. Ellenkezőleg, ezen helyeslés Jób ama szavaira (42, 5 s köv.) vonatkozik, melyekkel előbbi nézetét megbánta és megvallotta, hogy az Isten működésének helyesebb megismeréséhez jutott<sup>3</sup>).

Elifáz az ő beszédjeiben mindig azon egy nézetet ismétli, hogy Jób elkövetett bűnökért lakol (22, 5) és hogy különben tanusított jámborsága és erényes élete daczára sem lehet tökéletes az Isten előtt (4, 18 s köv.). — Bildád a kompenzáció tanát képviseli: Jób az ő jelenlegi szenvedése fejében majd jövőbeli üdvösséget nyer (8, 6 s köv.). — Czófar szerint Isten akarata az ember sorsának abszolút meghatá-

1) 9, 23-nak M. a következő tartalmu fordítását adja: „Ha az özön (שׁוּט) hirtelen jön és mindenkit megöl és elragad, a kire talál, akkor ő az ártatlanok szenvedését (tul. megpróbáltatását) gúnyolja.“ למסת נקיים szavakat arabul így adja vissza: למחנה אלאבריא, Abulvalid nyomán (סדר cz. elején.)

2) Ez a második a M. N. III, 17-ben bemutatott nézetek közül. L. ennt, 83. l.

3) M. 42, 5-et Száadja ezen fordítása szerint magyarázza: וְיָד כַּנַּת. Jób eddig az Istent csak hagyomány alapján (כברא, תקלידא) ismerte meg, mint a valláshivők nagy tömege (l. fentt 120. l.): mert Jób nem volt kutató és azért vitte őt szerencsétlensége oly téves nézetekhez az Isten gondviseléséről; de mostan Istent saját gondolkozása útján (בשריך אלנשר) igaz megismeréssel ismerte meg és tudja, hogy az igaz boldogság az Isten megismerésében áll és semmi baleset által nem zavarható meg. A következő vers (42, 6) M. szerint így egészítendő ki: „Azért elvetek mindent, a mire máskor vágytam és megbánom, hogy eddig porban és hamuban voltam“. „Por és hamu“ pedig itten, úgy mint 2, 8-ban, allegórikusan az anyagi, mulandó természetet jelenti.

rozója, a nélkül, hogy szabad volna ezen akarat okait kutatni (11, 5—7)<sup>1</sup>).

Elihú a kérdésről nyilvánított új gondolatát úgy fejezi ki, hogy látszólag csak azt ismétli, a mit már Jób három barátja mondott, a mint Jób és barátjai is egymásnak szavait ismételtetik. Ezáltal azon hatás éretik el, hogy az egyeseknek külön véleménye a közönséges olvasó előtt ellepleztetik és ebben azon benyomás idéztetik elő, mintha mindnyájan összeegyező véleményűek volnának. Elihúnak speciális gondolata allegórikusan van kifejezve az ő nyilatkozatában egy közvetítő angyalról (33, 22), de abban is, a mit a próféta-ságról mond (33, 14 s köv.)<sup>2</sup>. Az Isten gondviseléséről vallott nézetét Elihú azon leírásokkal is megerősíti, melyeket a különböző természeti tüneteményekről ad s a melyek közé oly eseményeket is vegyít, melyek az ember világából valók, mint p. a halálvést (34, 20), a nagy háborút (34, 24).

Azon kinyilatkoztatás is, melyben Jób részesül (38—41) és melynek folytán belátja tévedését, a természet dolgainak leírására szorítkozik, még pedig az elemek, vagy a légkör tüneteményeinek vagy pedig egyes állatfajok természetének leírására; mert ott is, a hol az ég s a csillagok említettnek (38, 31 s köv.), csakis a légkörre gyakorolt befolyásuk értendő. Az állatvilágot különben Elihú is említi (35, 11). Mindezen leírások célja annak a tanításában áll, hogy ha már a létesülés és enyészet világának ezen természeti dolgai keletkezésük módjára és a bennük rejlő erők származására nézve emberi eszünknek hozzáférhetetlenek, mint-hogy semmiképen sem hasonlitanak ahhoz, a mit mi magunk teszünk: annál kevésbbé hasonlíthatjuk össze Istennek ezen dolgokra vonatkozó vezetését és gondviselését a

<sup>1</sup>) M. azután megállapítja, hogy a III, 17-ben fejtegetett nézetek közül (l. feunt, 83. l.) a zsidóságban elismert nézetet Elifáz képviseli, Aristoteles nézetét Jób, a mu'tazilitákét Bildád, az as'arítákét Czófar.

<sup>2</sup>) Elihú mindkét nyilatkozatából azon nézet következik, hogy Isten gondviselése az emberi egyénre terjed, a mint ezt M. saját nézete gyanánt bőven fejtegeti III, 17-ben.



valamint ויֵאמֶר, a teremtés elbeszélésében (Gen. 1), a teremtő akaratot. V. ö. Jób 32, 1, a hol וישבתו jelentése: megszüntek beszélni. Hasonló jelentésű וינחו, I. Sám. 25, 9<sup>1)</sup>.

3, 8 מתהלך alanya קול, valamint Jer. 46, 22: ילך ננחש (קולה<sup>2)</sup>).

3, 18. Ádám büntetése megfelel a bűnének. Azzal vétkezett, hogy vágyát követvén a tilosból evett; ezentul neki evésre a föld csak a legsilányabb táplálékot nyújtja majd, „tövis és kórót,” és, mint a barom, „a mező fűvét” fogja enni<sup>3)</sup>.

3, 19. Miután mind, a mi mulandó a négy elemre oszlik szét, mért van az embernek mondva: a porhoz (a négy elem egyikéhez) kell visszatérned, mert belőle vétettél? Mert az ember testi szervezete nagyobbára a föld eleméből áll<sup>4)</sup>.

12, 3. „A ki téged átkoz, azt el fogom átkozni.” Ez célzás azon heves ellenségeskedésre, melyet Ábrahámnak, a többiek hitével ellenkező hite miatt, kellett türnie. Azon ígéret, hogy „a föld nemzetségei mind vele meg fogják magukat áldani,” beteljesedett; mert látjuk, mennyire tiszteli Ábrahámot a föld lakóinak többsége<sup>5)</sup>, emlékezetével megáldva magát<sup>6)</sup>.

24, 7. „Az ég Istene.” Ezen jelző Ábrahám szájában Istennek azon megismerésére utal, melyhez őt az égnek, azaz a sphaerák mozgásának és a csillagoknak szemlélése vezette (v. ö. Jes. 40, 26, Deut. 33, 26)<sup>7)</sup>.

28, 14. „Magzatod olyan lesz, mint a föld pora,” azaz a porhoz hasonló, melyet mindenki tipor, de végül mindazokat legyőzi, a kik tiporták<sup>8)</sup>.

1) M. N. I, 67 el.

2) M. N. I, 24 el. Ez Ibn Ezra magyarázata mindkét komment. e helyre.

3) M. N. I, 2 v.

4) M. T. Jeszódé Tóra 4, 4. Egészen úgy Ibn Ezra ezen helyre.

5) Azaz a zsidókon kívül a keresztények és muhammedánusok.

6) M. N. III, 29 el.

7) M. N. II, 19 v. f.

8) I. T. 23. l. (Kóbecz II, 2d). V. ö. Genesis rabba ezen h.

27, 15. וַיִּמְצְאוּ אִישׁ. Ez olyan kifejezés, mint Gen. 16, 7: (וַיִּמְצְאוּ מְלֶאךֶה ה').

43, 18. „Hogy vegyen bennünket rabszolgákkul és szamarainkat.“ A legtöbb ember birtokának ugyanazon becsét tulajdonítja, mint saját személyének<sup>2)</sup>.

### Exodus.

3, 12. Mózesnek a küldetését hitelesítő jel csak a Szinaj hegyi kinyilatkoztatásig kellett, a mely Izraél szívében nem hagyott további kételyt. „Ez legyen neked jelül (Izraélnél), hogy — most is — kiküldtelek; de ha majd Egyiptomból kivezeted a népet, Istennek fogtok szolgálni ezen a hegyen“ (és nem szorulsz többé hitelesítő jelre).<sup>3)</sup>

4, 11. „Ki tesz némává, vagy süketté, vagy vakká.“ Ez oly kifejezés, mint mikor a teremtést jelentő ברא ige negatív tárgyra (sötétségre, rosszra) alkalmaztatik (Jes. 45, 7)<sup>4)</sup>. Vagy pedig így értendő a kérdés: Ki teszi az ember anyagát oly minőségüvé, hogy nem alkalmas az illető tulajdonságra (beszélő, látó, halló képességre).<sup>5)</sup>

4, 16 és 7, 1. אֱלֹהִים angyalt jelent. Valamint angyal által részesül a próféta Isten kinyilatkoztatásában, úgy Mózes által ihletessék Áron<sup>6)</sup>.

19, 9. „Te benned is örökre fognak hinni“. Ebből az következik, hogy a szinaji kinyilatkoztatás előtt Izraél hite

1) M. N. II, 42 v. M. ezzel azt akarja mondani, hogy a midrásnak azon fölfogása, mely szerint Gen. 37, 15 אִישׁ annyit jelent mint מְלֶאךֶה, csak úgy érthető, mint Hágárnál (l. fennt 66. l.), mert Józsefben sem tehető föl a prófétai készültség.

2) M. N. III, 40.

3) M. T. Jesz. Tóra 8, 2. L. alább Exod. 19, 9.-ra.

4) L. fennt 46 l. 1 j.

5) M. N. III, 10.

6) Közli Maimóni Ábrahám, Exoduskommentárjában (Bodl. kézirat 53 b), l. Simmons, The letter of consolation (Neubauer, Allg. Zeit. des Judenthums, 1863, 398. l.). Ezen magyarázat teljesen megegyezik Ibn Ezraéval (mindkét kommentárjában mind a két helyre). C. M. Chélek bev., a 7. hittétel elején azt mondja M. Mózesről, hogy az angyalok megismerési fokát érte el (וַיִּצְאָר פִּי רַתְּבָה אֶלְמְלֵאִיכָה).

Mózes küldetésében nem volt szilárd, hanem kételyek által zavartatott<sup>1)</sup>.

19, 22. „Megszenteljék magukat“, azaz szellemileg készítsék elő magukat és tökéletesedjenek, hogy az isteni kinyilatkoztatásra méltókká váljanak<sup>2)</sup>.

20, 2 s köv. A tiz parancsolatban egyes számban történik a megőrlítés, mert első sorban Mózeshez fordul<sup>3)</sup>.

20, 5. וְשֵׁשׁ בָּלְוָנִימָדוֹת (jelent<sup>4)</sup>). Isten büntetése azért csak a negyedik izig terjed, mert a negyedik nemzedéket még megélheti az ember utódjai közül<sup>5)</sup>. Példa ily büntetésre, mely a bálványimádót a negyedik nemzedékig való utódjaival együtt sujtja, a bálványimádó városon Deut. 13, 16 alapján végrehajtandó büntetés<sup>6)</sup>.

20, 9 s köv. „Hat napon át szolgálj [Istennek] és [e mellett] végezd minden munkádat; de a hetedik nap [egészen], mint nyugalom napja az Örökkévalónak, a te Istenednek legyen szentelve“<sup>7)</sup>.

20, 11. A szombati törvény megokolása az első dekalogusban azt magyarázza, miért van a hetedik nap nyugalom napjává szentelve; a második dekalogusban (Deut. 5, 15) az van megokolva, mért adatott épen Izraélnek a szombati nyugalom törvénye<sup>8)</sup>.

1) M. T. Jesz. Tóra 8, -1. Épúgy Ibn Ezra ezen h.: וְנִבְּרַח מִמַּחֲשַׁבְתָּם לֵאמֹר שְׂאֵתָה נְבִיא וְיוֹסֵף הַסֶּפֶק מִמַּחֲשַׁבְתָּם. L. még fennt, Exod. 3, 12-re.

2) M. N. I, 5 v. f. (l. fennt, 45. l. 6. j.). V. ö. Ibn Ezrát ezen h.: יוֹסֵפוֹ לְהִתְקַדֵּשׁ עוֹד בְּמַחֲשַׁבְתָּם.

3) II, 33 el.: כֹּל מִמַּחֲשַׁבְתָּהּ אֵלּוֹאֶחָד אֶלְמִפְרָד. L. fennt 82. l.

4) Bizonyító helyül idézi M. Deuteron. 12, 31-et, hol azonban Isten az, a ki gyűlöli a bálványimádást. Ugy látszik, hogy M. לשָׂנְאֵי szónak ezt az értelmet is tulajdonította: „az általam gyűlölteknek“. Egyébiránt v. ö. M. N. I, 36 el. (fennt, 22. l.)

5) V. ö. Ibn Ezrát Gen. 50, 23.

6) M. N. I, 54 v.

7) Idézi Bachja b. Ásér ezen h. M. nevében שְׁמַעְתִּי בְּשֵׁם (הַרְמַבִּים ז"ל).

8) II, 31. V. ö. Ibn Ezrát Deut. 5, 15-re: וְיֵשׁ אֹמְרִים כִּי הָעֶבֶד לֹא יִנּוּחַ וְהִנֵּה הַשֵּׁם הוֹצִיאָךְ מֵעֲבָדוֹת וְצוּךְ שְׁתַּנּוּחַ לְמַעַן תִּזְכּוֹר כִּי הָיִיתָ עֶבֶד.

22, 17. Mivelhogy rendszeren nők üztek kuruzslást, a kuruzslókat illető törvény csak a *מכשפה*-t említi; de abból az okból is, mert nő iránt szálnalmat szoktak érezni az emberek és hajlandók lehetnének arra, hogy a kuruzsló nőt életben hagyják. Ugyan ebből az okból Deut. 17, 2 és 5-ben a nő külön ki van emelve<sup>1)</sup>.

23, 20. Ezen ígéret értelme Deut. 18, 18-ból következtethető. Az angyal, kit Isten küld, nem más mint az, a ki az isteni kinyilatkoztatást közvetíti a prófétához<sup>2)</sup>. A 21. versben álló intés csak a próféta által hirdetett intelmekre vonatkozhatnak (l. Deut. u. o.). Ezen szavakat pedig: „nevem benne van“ megmagyarázzák Deut. 18, 19 szavai: „igéimet, melyeket beszélni fog az én nevemben.“<sup>3)</sup>

24, 10 *רגליו* itt okot jelent<sup>4)</sup>. Látták (értették) az őanyag valódi minőséget, melynek létezése közvetlen Istenre mint okára vezetetik vissza, mert a teremtett dolgok között ő volt az első. *מעשה* kifejezésben célzás van az anyag szenvedő voltára, mert az anyag lényegénél fogva soha sem működik, hanem valamely reá ható működésnek a tárgya. *לבנת* nem fehér színt jelent, hanem szintelen átlátszóságot; ez az anyagnak allegorikus jelölése, mely magában minden alak nélkül szükölködik és azért successive minden alakot fölvesz<sup>5)</sup>.

31, 13 *לדעת* „hogy a népek tudják“<sup>6)</sup>.

31, 17 *וינפש* származik *נפש*-ből, akarát, szándék jelentéssel; tehát: „teljesedett az akarata“<sup>7)</sup>.

32, 16 *מעשה אלהים* kifejezés azt jelenti, hogy a táblák természeti termék voltak, nem pedig emberi művészet termékei. Mert a természet tárgyai *מעשה ה'* kifejezéssel jelöltet-

1) II, 37 (79 ab). Az első magyarázat a Szanh. 67 a baraitháján alapszik; Rasi és Ibn Ezra is adják.

2) L. fennt, 68. l.

3) II, 34.

4) L. fennt, 48. l.

5) M. N. I, 28. v.; v. ö. II, 26 v. L. még I, 5 végén.

6) III, 24 (52a): *לתעלם אלמלל*. Egészen így Rasi: *לדעת האומות*. Ellenben Száadja: *לתעלמו*, Ibn Ezra (a rövidebb komm. ezen h.): *שתדעו*. V. ö. fennt, 87. l.

7) I, 67 v.

nek, Zsolt. 107, 24; 104, 24. Még világosabban tűnik ez föl Zsolt. 104, 16-ban („a melyeket plántált az Isten“). Ép úgy értendő 31, 18-ban ezen kifejezés: „Isten ujjával,“ mely Zsolt. 8, 4 („ujjaid műve“) szerint magyarázandó; ez utóbbi kifejezés egy értelmű ה' בדבר-vel Zsolt. 33, 6. באצבע אלהים tehát a. m. בדבר אלהים, az az Isten akarata által<sup>1)</sup>.

### Leviticus.

16, 22. ארץ גורה távoli vidéket jelent, mely „el van vágva“ a lakott földtől<sup>2)</sup>.

17, 7. שערים daemonok, melyeknek a szábiok egy felekezete kecskebakalakot tulajdonított<sup>3)</sup>.

19, 14. „Ne átkozz süketet.“ Ambár a te átkod a süketnek nem okoz fájdalmat, mivel hogy nem hallja, vele szemben sem szabad haragodat átkozódással tanusitanod. Mert tilos, helyt adni a bosszúvágynak és haraghoz szoktatni a lelket. A törvény nem csak az átkozottnak, hanem az átkozónak az állapotját is veszi tekintetbe<sup>4)</sup>. — U. o. „Vak elé ne tégy gáncsot“. Azaz: a kinek vágya és gonosz hajlama bezárta szemét, annak elvakultságához né járulj hozzá azzal, hogy még messzebbre eltávolítod a helyestől<sup>5)</sup>.

19, 26. „Ne egyetek a vér él“. Ezzel meg van tiltva a lakomáknak azon bálványimádó neme, midőn a levárgott állatok vére körül gyülekeztek: a húst megették, a vértől pedig azt hitték, hogy a daemonok táplálkoznak vele<sup>6)</sup>.

1) I, 66. V. ö. Ibn Ezrát 32, 16-ra: שהיו ככה נבראים. 31, 18-ra I. E. hasonló fölfogásra czéloz, de leplezett módon. A targumról ezen helyre l. fennt, 40. l.

2) M. N. III, 46 v. f. מנקטעה אלעמראן. Ez Abulvalidból való (נור ez. a.): מנקטעה ען אלעמראן. Ugy látszik, hogy Maimúninál tévesen elmaradt ען szócska.

3) III, 46 el. I. E. is emliti ezen nézetet.

4) S. H. 317. tilalom, hosszabb lélektani megalapítással.

5) C. M. Sebiith 6, 1. Ez módosítása a hagyományos magyarázatnak (Szifrá e h.): לפני הטומא בדבר . . . לא תתן עצה שאינה הוגנת לו.

6) M. N. III, 46 (104 b), összefüggésben a fennt (105. l.) említett fejtegetéssel a vér tilalmáról. Halákhai irataiban (S. H. 195. til., M. T. Mamrim 7, 1) Maimúni ezen tilalmat más értelemben magyarázza. Itten Ibn Ezra magyarázatát követi, a ki, vonatkozással I. Sam. 14, 33-ra, ezt mondja: . . . הנה אוכלים על הדם כאלו אוכלים זבחים לשעירים.

19, 30. Az Isten szentélyének tiszteletét illető törvény hozzá van kapcsolva a szombat megőrzése törvényéhez, hogy amannak nagyobb nyomatéka legyen<sup>1)</sup>.

20, 5. A mólekh kultusza által gyermekeitek életét véltetek meghosszabbítani; de épen az okozza majd, hogy a bűnösnek családja kiirtatik<sup>2)</sup>.

20, 15. Azért fenyegeti a törvény az állatot a megöléssel, hogy tulajdonosa gondosabban őrködjék fölötte. Mert rendszerint az emberek előtt birtokuk ép oly kedves mint saját személyük<sup>3)</sup>.

26, 21 (23, 24, 27, 28, 40, 41). קרי a véletlent jelenti. Ha ti az isteni büntetéseket véletlennek tekintitek, még több ily „véletlent“ hozok reátok<sup>4)</sup>,

26, 21. A bálványimádás és babonás szokásai által távol akartátok tartani magatoktól a vad állatoktól származó károsításokat. De épen ez által azt okoztátok, hogy az Isten büntető ítélete folytán megszaporodik a mező vadja és károsít benneteket<sup>5)</sup>.

### Numeri.

12, 3. Az alázatosság csak akkor tökéletes erény, midőn nem éri be az egyszerű szerénységgel, hanem a lehetőleg legnagyobb önmegalázásra törekszik. Azért Mózes nem egyszerűen עני-nak mondatik, hanem עני מאד<sup>6)</sup>.

1) III, 45 (99 b).

2) III, 37 (81 b).

3) III, 40 el. l. fennt, 124 l., Gen. 43, 18-ra.

4) III, 36. A Marseilleba írt levelében (Kób. II, 26 a) bővebben kifejezve; röviden T. H. vége felé (Kób. II, 11 c). Továbbá M. T. Taanijóth 1, 3; I. T. 43. l. (Kób. II. 6 a). Maimüni magyarázata az Ibn Ezra idézte magyarázatok másodikán alapszik: ויש אומרים שהוא מנורת, בל הקורות (מקרה הוא). Az Ibn Ezra által említett magyarázatok közül az első Abulvalidtól való (קרה cz. végén).

5) III, 37 (79 b). Hasonló értelemben, versünkkel összefüggésben, magyarázza M. a Deuteronomium következő verseit is: 28. 42, u. o. 39 s köv. v., 32, 24. V. ö. fennt, l. Lev. 20, 5-re.

6) M. T. Déóth 2, 3. V. ö. M. levelét Chaszdaí Hellévihez (Kób. II, 24 a) és C. M. Ábóth 3, 4. Itt Maimüni azt jegyzi meg, hogy az alázatosság az egyedüli erény, melynek nem kell a két szélsőség között

15, 34. ולא תתורו אחרי לבבכם: Ne kövesse mindegyiktek saját korlátolt belátását, abban a hiszemben, hogy így éri el gondolkozása az igazságot<sup>1)</sup>.

20, 12, 24. Mózes bűne abban állott, hogy elragadtatta magát a haragtól és Izraél gyülekezetét így szólította meg: Halljátok, ti engedelmetlenek. A mi a szelidlelkűség<sup>2)</sup> erényét illeti, ő az ezen erényt károsító szélsőség, a hirtelen föllobbanás felé hajlott. Ez pedig az erkölcsi rang oly magas fokán álló férfinak bűnnek tudatik be<sup>3)</sup>.

23, 3. Ezekben a szavakban . . . בעת, régi hagyomány szerint, czélzás rejlik a messiás korára. Ha majd letelt oly korszak, „mint az idő,“ mely a világ teremtése óta idáig lefolyt, akkor visszatér a próféta és „megmondatik Jákóbnak és Izraélnek, mit mivelte az Isten“<sup>4)</sup>.

a közepet megőriznie, hanem annál tökéletesebb, minél jobban közeledik az önmegalázás szélsőségéhez. L. még M. állítólagos végrendeletét (מוסר נאה), kiadta Steinschneider (Berlin 1852), 18. l. (Kób. II, 38 d): הנה רבן של נביאים לא נתיחס על כל מדותיו כמו על הענה.

1) M. T. Akkum 2, 4. V. ö. S. H. 47. til.; Deut. 11, 16 magyarázatát, M. T. u. o. 2, 1.

2) אלהם, a héber fordításban: הסכלנות.

3) C. M. Nyolcz Fejezet, 4. f. (Porta Mosis 209 s köv.). Aztán még kifejti M., hogy Mózes haragja által azon téves véleményt keltette a népnél, hogy az Isten azért haragszik rájuk, mert vizet kívántak.

4) I. T. 45 s köv. (Kób. II, 6bc, l. fennt 25. l. 4. j.: יש בו סוד שמן העת הדיא יש לחשב כמנין שיש מששת ימי בראשית ועד אותה העת ותחזור Bileám mondta e szavakat a 40. évben az egyiptomi kivonulás után, a mely a világ 2448. évében történt. A profétaság visszatérése tehát  $2 \times 2448$  évben, azaz a világ 4976. évében (=1216) várható. Így Maarábi Náchum héber fordítása szerint, míg Sámuel Ibn Tibbon fordítása szerint (ed. Holub) Bileám a kivonulás 38. évében (2486-ban) jósolt. E szerint a messiás éve 4972 (=1212). Ezen a helyen és e két olvasaton alapszik Zunz adata (Geiger, Jüd. Zeitschrift IX, 106, Ges. Schriften III, 227): „da man für A. 1212 oder 1216 die Wiederkehr der Prophetie erwartete.“ Zunz nem idéz forrást, M. ezt a  $\text{רמו}$  ősrégi családi hagyománynak mondja. Kaufmann (Revue des É. J. XXIV, 112—117) az egész helyet interpolációnak tartja. Num. 23, 33 azon magyarázata, melyet Azarja dei Rossi (Meór Énájim 43. fej.) idéz és melyen valószínűleg alapszik az I. T.-ből itten közölt magyarázat, a jeruzsálemi

24, 17 s köv. Ezen jóslat vonatkozik Dávidra és a messiásra. Dávidra czéloznak ezen szavak: „látom, de nem most“, „föllépett csillag Jákóbból“, „széttöri Móab oldalait“ (I. II. Sám. 8, 2), „és Edóm el lesz foglalva“ (u. o. 8, 14). A többi mondat a messiásra czéloz. Ezekkel a szavakkal: „meghódítja mind a Séth fiait“ v. ö. Zak. 9, 10; ezekkel: „elfoglaltatik Széir“ v. ö. Óbadja 21<sup>1)</sup>.

24, 23. E jajkiáltás vonatkozik a messiás jöttét megelőző szenvedésekre<sup>2)</sup>.

35, 24. משפטים az előtte álló törvény részleteit jelöli<sup>3)</sup>.

35, 28. Az emberi természetből folyik, hogy a kit szerencsétlenség ért, abban talál vigaszt, ha másvalakit hasonló vagy nagyobb szerencsétlenség ér. Azért, ha a főpap halálával az egész nép sújtatott, a menedékvárosban élő számkiüzött haza térhet, mert az általános gyász folytán megnyugodott a vérboszuló lelke<sup>4)</sup>.

### Deuteronomium.

3, 11. Az Óg nyoszolyájáról szóló adat nem hyperbolikusan értendő. A nyoszolya egy harmadával szokott hosszabb lenni a benne fekvőnél. Og e szerint hat könyöknyi hosszú volt; באמת איש értelme: közönséges ember könyöke szerint. Ha tehát Ógnak hosszúsága kétszer akkora volt mint közönséges emberé, ez rendkívüli dolog ugyan, de nem lehetetlen<sup>5)</sup>.

talmudból való (Sabbáth 6. fej. v., 8 d). Szerzője nem Chanina (b. Cháma), hanem Chanina b. Abáhú.

1) M. T. Melákhim 11, 2, a hol M. ezen verset a messiási hit egyik pentateuchusi bizonyítéka gyanánt magyarázza: אף בפרשת בלעם נבא בשני . . . במשיח האחרון. המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד. Ibn Ezra az egészet Dávidra vonatkozó jóslatnak veszi, de a messiási magyarázatot is említi. Rasi is Dávidra magyarázza és szintén idézi II. Sámuel, 8, 2-t. R. Sámuel b. Méir לפי הפשט זה מלך כל בני שת re nézve ezt jegyzi meg: המשיח. L. még alább, Deut. 30, 3-hoz.

2) I. T. 16 (Kób. II, 1 c). Hasonlóképen R. Sámuel b. Méir, Rasi és Ibn Ezra ezt a jajkiáltást az assyriai hódításokra vonatkoztatják.

3) S. H. bev., 7., elv. (25. l.).

4) M. N. III, 40.

5) M. N. 47, (99 b). Részben Ibn Ezra nyomán: באמת כל אדם

4, 19. „Mind a népeknek osztályrészül juttatva“ van „az ég serege“, a mennyiben az Isten a sphaerák szellemeit közvetítőkké tette a teremtések kormányzásában. De nem azért jutottak osztályrészül a népeknek, hogy őket imádják<sup>1</sup>).

4, 35. אין עוד מלבדו, nincs Istenen kívül más lény, mely valójában léteznék, mint ő<sup>2</sup>).

5, 26. Isten nem kényszeríti az embereket és nem rendeli el reájuk nézve, hogy jót vagy rosszat tegyenek, hanem ez szabad választásukra van bízva<sup>3</sup>).

6, 5. בכל לבבך jelentése: szived minden erejével, azaz a testnek erőivel (képességeivel); mert ezeknek az eredete a szívben van<sup>4</sup>).

10, 16. A vers első felének értelme: „engedelmeskedjél mind az előbb említett parancsolatoknak;“ második felének az értelme: „ne légy ellenszegülő a neked jutott kötelességek elvállalásában és ne légy engedelmetlen velük szemben<sup>5</sup>).

12, 11 s többször. Azon hely, melyet az Isten választani fog szentélyének, három okból nincs határozottan megnevezve: 1. Hogy a pogány nemzetek ne ejtsék hatalmukba és miatta ne viseljenek nagy háborúkat; 2. hogy a helynek akkori lakói azt el ne pusztítsák; 3. hogy Izraél törzsei ne keveredjenek viszályba, midőn mindegyikük azt óhajtaná, hogy ama hely az ő területén legyen<sup>6</sup>).

. . . ולא יתכן להיות באמתו כי מה בא הכתוב ללמד ועוד שלא יהיה בצלם . . . לא אם בדראע עונ לאן כל שכץ פהו מתנאסב אלאעצא עלי אלכתר . . . L. még Abulvalid megjegyzését איש באמת איש (יש ez. el.)

1) II, 5 végén. Épúgy M. T. Akkum 2, 1: שאלו הן המנהגים . . . את העולם והם שחלקו אתם לכל העולם.

2) M. T. Jesz. Tóra 1, 4. V. ö. M. N. II, 33 (75a), הראית לדעת magyarázatában.

3) M. T. Tesúba 5, 3. V. ö. M. N. III, 32 (71ab), a hol ez így van kifejezve: Isten nem változtatja meg semminemű csodával az emberi egyének természetét (l. fentt, 95. l.).

4) M. N. I, 39 végén. M. az egész versnek magyarázatára utal, a mint más két munkájában adta: C. M. (Nyolcz Fejezet, 5. fejj. v. f., P. M. 219) és M. T. (Jesz. Tóra 2, 2). L. még M. N. III, 28 el. és 52 v.

5) S. H. bev., a 4. elv végén (19. l.). V. ö. M. N. III, 33 el.

6) III, 45 el.

19, 8. „Ha kiszélesbiti majd az Örökkévaló, a te Istened, a te határodat.“ Ez csak a messiásra való czélzásnak érthető, mert a határnak ily kiszélesbitése soha sem történt a birodalom idejében<sup>1)</sup>.

23, 16. A ki egyszer ótalmat talált a szent földön, mely a kiváló gyülekezet (Izraél) számára választott lakóhelyül, azt nem szabad visszaadni előbbi rabszolgaságának<sup>2)</sup>.

24, 20. לא תפאר értelme: „ne szedd le azt, a mit az olajfa ágainak csucsain (פארות) felejtettél“<sup>3)</sup>.

28, 30. A balgáknak az a szokásuk, hogy előbb feleséget vesznek, aztán — ha megengedik a körülmények — házat építenek és, mikor életük végéhez közelednek, valami kereset után járnak, vagy pedig alamizsnából élnek. Ezért így szól az átkok egyike: Nőt fogsz eljegyezni . . . házat fogsz építeni . . . szállót fogsz plántálni . . . azaz cselekedeteid megfordítva lesznek, hogy ne boldogulj. Ellenben Dávidról ez van mondva (I. Sám. 18, 14): Mind az ő utjain értelmes volt és Isten vele volt<sup>4)</sup>.

29, 18 azokról szól, kiknek van tudomásuk lelkük beteg állapotáról, de mégis vágyaikat követik. Szomjasságát enyhíteni kívánja, de azt még gyarapítja<sup>5)</sup>.

29, 28. A rejtelmes dolgok, azaz a tan rejtelmei és a törvények okai, az Istenéi; ha az ember ezen rejtelmekből valamit megismert, nem szabad azért a törvények külső értelmét elvetnie: „a nyilvánvaló dolgok nekünk és gyermekeinknek valóok, hogy gyakoroljuk“<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> M. T. Melákhim 11, 2. L. Sifrē ezen h.

<sup>2)</sup> S. H. 254. til.

<sup>3)</sup> U. o., bev., 9. el., 37. l., Abulvalíd nyomán. L. még Ibn Ezra komm. ezen h.

<sup>4)</sup> M. T. Déóth 5, 11.

<sup>5)</sup> C. M. Nyolez Fejezet, 3 fejj. (P. M. 194): יקצר אן ירוי עטשה למען ספות הרוה את הצמאה: והו יוד נפסה עטשא így magyarázza: „hogy az ittasság gyarapítsa a szomjasságot.“

<sup>6)</sup> Bachja b. Áser komm. ezen helyre (ושמעתו בשם הרמב"ם ז"ל): סודות התורה הנסתרים ושעמי המצות לשם יתעלה הם ואם יזכה אדם שיקח אונו שמץ מנהם . . . אל יפטר בכך מן הנגלה שלא יעשה המצוה בענין נוספי אין לו להמנע מזה שהרי הנגלות לנו ולבנינו לעשות L. még Bachja Kád Hakkémach cz. m., סוכה cz. vége felé. V. ö. fent 15. l. 5. j.

30, 3 s köv. Ezen versek magukban foglalják mind azt, a mit a próféták a messiási időről hirdettek<sup>1</sup>).

30, 14. „A te szádban,“ az czézés a szentírásnak szájban megőrzött (könyv nélkül tudott) szövegére<sup>2</sup>). „A te szivedben,“ ezek az elmélkedés következtetései, eredményei; mert az elmélkedés egyike azon képességeknek, melyek a szívből erednek<sup>3</sup>).

32, 4. תמים פעלו értelmé: tökéletes az Isten teremtése; benne nincsen hiány és semmi fölösleges, haszon nélküli<sup>4</sup>). És valamint művei a legtökéletesebbek, úgy „mind az ő útjai igazság,“ az ő törvényei a legigazságosabbak.<sup>5</sup>)

32, 5. „A romlás vajjon neki“ (Istennek) tulajdonítandó-e? „Nem, gyermekeinek, az ő hibájuknak.“ Ugyanebben az értelemben mondja Salamon (Példab. 19, 3): „Az ember oktalansága elrontja az útját, és az Örökkévaló ellen fölháborodik a szíve“<sup>6</sup>).

33, 2. Az Isten nem hirtelen jelent meg,<sup>7</sup>) hanem lassanként lett láthatóvá az ő dicsősége Párán és Széir hegyei felől. Páránál, mely e kettő közül a távolabbik, הופיע ige van alkalmazva, Szeirnél pedig זרה ige, mely világosabb fényt jelent. Debóra éneke is (Bir. 5, 4) leírja Istennek lassankénti közelgését a Szinaj hegyén való ki nyilatkoztatásra<sup>8</sup>).

1) M. T. Melákhim 11, 1. L. Száadját, Emúnóth, 8. fej. el., Ibn Ezrát, Num. 24, 16-ra: ואין צורך לנביא בעולם עם דברי משה שהוא העיקר אם יהיה נרחק בקצה השמים ושב ה' אלהיך את שבותך. C. M. Chélek bev., 12. hittétel alatt (P. M. 177) azt mondja M., hogy a tóra világosan igéri a messiást a Bileámról szóló szakaszban és נצבים perikopában. L. fentt 130. l., Num. 24, 17-re.

2) אלנעוץ אלמחפוט'ה פי אלפס, a mit a héber fordítás nem egészen pontosan így ad vissza: המצוה הידועה על פה.

3) C. M. Bev. 92 b, fel. (P. M. 16).

4) M. N. II, 38 v. Száadja szerint הצור teremtőt jelent.

5) III, 49 (115 b). A Marseilleba írt levélben M. ezekben a szavakban: כל דרכיו משפט: azon gondolatot találja kifejezve, hogy az ember sorsában nincsen véletlen (Kób. II, 26a fel.). L. még M. N. III, 17 (36 a); II, 12 v.; M. Hajichud elején, hol a bibliai idézet, Deut. 32, 4, pótolandó.

6) III. 12 (19 a).

7) וכרדת אבני הברק (הברד), Holub kiadásában (olv. הברד).

8) I. T. 30 l. (Kób. 4 a).

### Jósua.

10, 13. כיום תמים értelme: „mint a leghosszabb nap.“ Ama nap Gibeónban úgy tűnt nekik föl, mint az ottani nyári napok leghosszabbika<sup>1</sup>).

### I. Sámuel.

2, 3. אל דעות ה', a világegyetem nagy titkait csak az Isten ismeri<sup>2</sup>).

3, 7. Sámuel azért hitte, hogy Éli hívta, mert még nem tudta, hogy Isten ígéje ebben az alakban jut a prófétaéknak és mert ezen titok még nem volt neki nyilvánítva<sup>3</sup>).

25, 9. וינחור értelme: megszűntek beszélni<sup>4</sup>). A közlött szavakon kívül nem mondtak semmit, a mi által igazolva lett volna Nábál durva felelete. Ezen részlet is kiemeli azt, a mit az elbeszélés ezen része szándékozik leírni, t. i. Nábál alávaló lelkületét<sup>5</sup>).

### I. Királyok.

17, 17 „míg nem maradt benne lehelet.“ Azért áll ezen adat וימת helyett, mert az utóbbi a betegség heves fokát is jelölhetné, mint I. Sám. 25, 37<sup>6</sup>).

<sup>1</sup>) II, 35 végén. Maimûni, úgy látszik, a gibeóni csodára nézve Mózes Ibn Gikatilla nézetét fogadta el. Ezt a nézetet közli Ibn Balaam a Derenbourg által kiadott érdekes töredékben, Revue des Etudes Juives, XVII, 178 s köv. Mózes Ibn Gikatilla szerint a csoda abban állott, hogy a nappali világosság tovább is tartott, miután a nap már leáldozott; שמש a nap által okozott világosságot jelenti. Hogy a sphaerák mozgása és ez által a nap és a hold megállott, mint Ibn Balaam fölteszi, ezt Maimûni, Munk megjegyzése szerint (281, l. 3 j.), nem tarthatta lehetõnek. C. M. Ábóth 5, 6 ezt mondja M. a nap megállásának csodájáról: יום רביעי כשנברא השמש הושם בטבעו שיעמוד בזמן פלוני בדבר יהושע אליו. Ezzel azonban csak a misnatanítóknak alapnézetét a csodákról értelmezi (l. fennt 80. l. 2. j.), a mely nézetet, igaz, õ maga is elfogadta.

<sup>2</sup>) A Chaszdaíhoz irt levél végén (Kób. II, 24 d).

<sup>3</sup>) II, 44 végén.

<sup>4</sup>) L. fennt, 122. l., Gen. 2, 2-re.

<sup>5</sup>) I, 67.

<sup>6</sup>) M. N. I, 42. Ehhez M. még — további megjegyzés nélkül — valamely spanyolnak (בעץ אלאנדלסיין) a nézetét említi, mely szerint a gyermek nem volt beteg, hanem csak a lélekzetét vesztette el, amin ez gutaütéseknél vagy hystericus görcsöknél elő szokott fordulni.

20, 33, ויחלטוהו<sup>1)</sup>: elhatározták a dolgot, bevégzett itéletté tették<sup>2)</sup>).

## II. Királyok.

5, 26. לא לבי הלך: gondolatommal jelen voltam (midőn ez történt)<sup>3)</sup>).

10, 15 לִבְנֶךָ . . . הִישׁ: vajjon a te akaratod ép oly őszinte-e mint az enyém?<sup>4)</sup>

17, 9 a. Azt képzelték, hogy Isten nem veszi észre az emberi viszonyokat, hogy tőle nem indul ki sem parancsolat sem tilalom prófétához; ily lelkület tulajdonittatik nekik másutt is: Ez. 8, 12 és Czefanja 1, 12-ben<sup>5)</sup>).

## Jesája<sup>6)</sup>.

3, 12. „Nők uralkodnak rajtuk,“ ellentétben azzal, ami a teremtésnél mondva van a férfi viszonyáról a nőhöz (Gen. 3, 12): „ő uralkodjék rajtad“<sup>7)</sup>).

5, 20. Valamint a testileg betegek a keserüt édesnek, az édest pedig keserűnek találják, ugy azon emberekről, a kiknek lelke beteg, az van mondva: „a keserüt édessé, az édest keserűvé teszik“<sup>8)</sup>).

9, 5. Itt a messiás hat névvel jelöltetik: 1. פלא, 2. יועץ, 3. אל, 4. גבור, 5. אבי עד, 6. אשר שלום<sup>9)</sup>).

Geiger (Das Judenthum und seine Geschichte, II, 146) ezt ugy említi, Antha magának Maimûninak volna a nézete.

1) M. דממנו-ból a ה betűt ויחלטו-hoz veszi, Abulvalid javaslata alapján (Luma 86, Rikma 43, Szótár, חלט ez.).

2) C. M. Arákhin 9, 4, a gyöknek új-héber és araméus jelentése szerint.

3) M. N. I, 39.

4) U. o.

5) M. N. III. 19 v., hivatkozással egy „midrásra“ ezen helyre: מה אמרו אמרו העמוד הזה אינו רואה ואינו שומע ואינו מדבר.

6) Jesája prófétát Maimûni így nevezi: מבשר האומה, I. T. 26 és 44 (Kób. II, 3b, 6c).

7) M. N. III, 8, (13a)

8) M. T. Déóth 2, 1.

9) I. T. 47. 1. (Kób. II, 6d). Ibn Ezra אל גבור-t egy névnek veszi és csak öt nevet számlál. Maimûni abban követi Ibn Ezrát, hogy az összes kifejezéseket a messiás neveinek tartja. Ellenben Száadja és utána Ibn Balaam (Revue des Ét. Juiv. XVIII, 80) — 1. az Ibn

11. 6—9. Az igazság megismerése folytán eltűnik az ellenségeskedés, a gyűlölet és kölcsönös károsítás az emberek közül, a mint ígérve van: „Időzni fog a farkas a bárányal . . . .“<sup>1)</sup> Ezen változás okát a próféta azután ezekkel a szavakkal említi: „megtelt a föld az Örökkévaló megismerésével“<sup>2)</sup>.

11, 14. וְעָפוּ בְּכַתֵּף פְּלִשְׁתִּים. Vállal taszitják a filistéusokat, a mennyiben összekötve, határosak lesznek velük<sup>3)</sup>.

13, 3. Itt Nebukadneczárról és seregeiről van szó<sup>4)</sup>.

13, 10, 13. Senki sem lehet oly tudatlan és elvakult, hogy a metaphorák és retorikai kifejezések külső értelméhez ragaszkodnék<sup>5)</sup> és azt hinné, hogy a babylóniai birodalom bukásánál az ég csillagai és a napnak és holdnak fénye megváltoztak és a föld elmozdult középpontjából. Mindaz nem más, mint a szökevény lelki állapotjának leírása, a ki minden fényt feketének lát és minden édest keserűnek talál és úgy képzelődik, mintha a föld szűk lett volna neki és az ég őt szorosán körülzárná<sup>6)</sup>.

18, 2. „A követek a tengeren“ Izraél messiási helyreállításának hírét egészen Indiáig fogják elvinni<sup>7)</sup>.

Ezra által említett névtelen véleményt, יש אומרים — a targumot követvén, csak שלום שר-ban látják a király nevét, míg a többi kifejezés Isten nevei, még pedig אל különválasztva גבור-tól.

1) Ezen hely allegorikus fölfogásáról Maimüninál l. fentt 13. l.

2) M. N. III, 11.

3) C. M. Chélek bev. 3 hittétel (P. M. 166. l.), יעני ידמעוניהם. Ez azon magyarázat, melyet Ibn Ezra ezen helyre idéz Mózes Ibn Gikatilla nevébe: אין רע לו והטעם כמו: באלכתף לאתצאלהם בהם. A kiadásokban ינחו וינחו-bc lett ינחו, a mi nem ad értelmet. L. jegyzetemet, R. d. É. J. XXXI, 313.

4) M. N. II, 48. Nem érthető, miért nevezi M. Nebukadneczárt és seregét mint a kik Babel büntetésére vannak hivatva. L. még fentt, 4. l. 3. j.

5) תבע טואדר אלאסתעאראת ואלאקאויל אלכטביה.

6) II, 29 (60b). V. ö. Ibn Ezrát 13, 13-ra: דרך משל שלא ימצא: הבורח מנחה.

7) I. T. 48 (Kób. II, 7a). Ezen helynek messiási fölfogása Száa djára megvissza, l. Emunóth 8. fej. (244 l. ed. Landauer).

19, 3 a. Egyiptom szándékai megzavarodnak és állami kormányzata el lesz leplezve.<sup>1)</sup>

19, 12. חכמך az astrologusok, kiknek boldog állapotot ígérő jövendöléseit a valóság meg fogja hazudtolni<sup>2)</sup>.

21, 2. A meddig Izraél számkivetésben van, minden elnyomó tetszése szerint bánhat vele; de végül az Isten a messiás által „megszüntet minden sóhajtást“<sup>3)</sup>.

21, 7. חמור a messiást jelöli Zakar, 9, 9 szerint. Jöttét megelőzi a רכב גמל, azaz az araboknak „tevéen ülő“ királya, Muhammed. צמר פרשים a két világhatalomra czéloz, Edómra és Ismaélra (kereszténység és Iszlâm)<sup>4)</sup>.

24, 22. Itt leírja a próféta az exilium hosszú tartamát<sup>5)</sup>.

30, 26. A hetes számot a magyarázók e helyen kerek számnak veszik. De úgy látszik, hogy a „hét nap“ alatt Salamon temploma fölavatásának napjai értendők (I Kir. 8. 65), mert a nemzet nem élte meg soha többé oly boldogság és oly általános öröm napjait, mint amazok voltak; az ő boldogságukkal hasonlítja össze a próféta a Szanchérib veszedelme után majd bekövetkező boldog állapotot. Ezt a világgosság gyarapodása által szemlélteti; mert valamint nagy szerencsétlenség elhomályosítja a tekintetet, úgy nagy öröm azt okozza, hogy minden dolog világosabbnak látszik<sup>6)</sup>.

34, 4b. Azon személyek, kik szilárdságra és magas

1) I. 40. ריח-ról l. fennt, 49. l. אבליע jelentése Maimûni szerint elleplezem, v. ö. Abulvalid (בלע cz. el.), יבליע-ról, Jób 37, 20.

2) I. T. 40 (Kób. II, 5 b al.).

3) U. o. 24 (Kób. II, 2 d). Előbb (16. l. Kób. 1 c) a 4. vers úgy van értelmezve, hogy ez a prófétának fölkiáltása, midõn elrémül a messiás jöttét megelőző szenvedések miatt, a mint képzeletében látja azokat. L. fennt, 130. l., Num. 24, 23.

4) U. o. 44. s. kõv. l. (Kób. II, 6 b). L. Stade, Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft XV. köt., 310. s kõv. l., XVI. köt., 248. l. V. ö. Z. d. D. M. G., XLII. köt., 646. l.

5) U. o. 39. l. (Kób. II, 5 b). Épügy Kimchi József, közli Kimchi Dávid ezen helyre.

6) M. N. II, 29 (61a). Maimûni itten Mózes Ibn Gikatilla nézetét (idézi Ibn Ezra ezen h.) követi, a ki ellentétben a többi magyarázóval, ezt a verset nem a messiási korra, hanem Chizkija korára vonatkoztatja.

rangra és a balsorstól való távollétükre a csillagokhoz („az ég seregéhez“) voltak hasonlók, el fognak hullani, valamint a levél hull a szőlőtőről<sup>1)</sup>).

40, 13. Ki az, aki Isten akaratát, szándékát (רוח) megismeri a természet rendjében, vagy ki fogja föl a világegyetem vezetését, miképen eszközli az Isten? Hadd tudassa velünk<sup>2)</sup>).

40, 20. Ezzel a fölszólítással a próféta az Isten létezésének azon bebizonyítására utal, mely a sphaerákon és azoknak mozgásán alapszik<sup>3)</sup>).

41, 10. „Ne félj, mert veled vagyok.“ A kinek az Istene vele van, az ő belsejében, annak nem kell félnie semmi balesettől<sup>4)</sup>).

43, 7. „Mindazt, a mi nevemmel van nevezve“, azaz mindazt, a minnek teremtése nekem van tulajdonítva, „a magam tiszteletére teremtettem“, azaz csakis akaratom kedvéért, nem pedig az ember kedvéért<sup>5)</sup>).

44, 25. Ezen vers azokra vonatkozik, kik Izraél helyreállítását tagadják; kik azt astrologikus okokból lehetetlennek mondják. A messiás jötte meghazudtolja majd őket<sup>6)</sup>).

49, 3, „a ki által megdicsőítettem“. Értendő az Isten nevének megszentelése Izraél által<sup>7)</sup>).

49, 14. Az exilium hosszú tartama miatt sokan Izraélben azt fogják hinni, hogy Isten elhagyta népét<sup>8)</sup>).

1) U. o. (61 b).

2) I, 40. עֲתוּ úgy van magyarázva, mint fent, Jes. 19, 3-hoz. M. a versnek utolsó savát így olvassa: יִדְעֵנִי. אֱלֹהֵי־תַנְחֵם-mal (Ibn Tibbón סדר) adja vissza.

3) II, 19 v. f.

4) III, 51 (128 a). M. héber kifejezést használ: אֱלֹהֵי בְקִרְבּוֹ, és ezzel a nép összességére alkalmazott bibliai kifejezést (Deut. 31, 17) a vallásos egyénre viszi át. עָמִי helyett אֲתִי-t olv.

5) III, 13 (25 a); utalással Exod. 33, 18-ra, hol כְּבוֹדֵךָ Isten lényegét jelöli (l. fent 61. l.). L. még alább, Példab. 16, 4-re, és fent, Gen. 1, 17-re.

6) I. T. 40 (Kób. II, 5 c). Ugyanabban az értelemben magyarázza (u. o.) Jes. 43, 17-et Babylónia astrologusaira; v. ö. fent, Jes. 19, 12-re.

7) M. T. Jesz. Tóra 5, 11 v. (v. ö. Déóth 5 végén).

8) I. T. p. 44 (Kób. II, 6 a).

51, 6. A kik — szilárdságra — az éghez hasonlóknak tartattak és az egész földet fölkarolták — Szanchérib és a vele szövetséget kötő királyok és népek —, azok oly hamar elenyésztek, mint a füst; látható nyomaik pedig (emlékeik), a melyek oly szilárdaknak látszottak mint a föld, eltűnnek mint a kopott ruha<sup>1)</sup>.

52, 15. A királyok megaláztatása a messiás által<sup>2)</sup>.

53, 2. „Feljött mint a csemete“. Ez arra czéloz, hogy a messiás meg fog jelenni, a nélkül, hogy szülei és családja ismertetnének<sup>3)</sup>.

54, 10. „A hegyek elmozdulnak“. Az uralom el fog mozdulni a hires uralkodóktól<sup>4)</sup>.

54, 16. A próféta itten azon támadások hatástalanságát jósolja, melyeknek ki lesz téve Izraél vallása<sup>5)</sup>.

59, 21. Isten tanának és igéjének tartós fennmaradása Izraélben bizonyossága azon szövetségnek, mely tartósan fennmarad Isten és Izraél között<sup>6)</sup>.

63, 7—65, 19<sup>7)</sup>. 63, 7 a bevezető mondat. A 8—9. v. Isten „kegyelmeinek“ leírása; a 10—17. v. Izraél elpártolását, 63, 18—64, 7 Izraél veszedelmét írja le. 64, 8—11-ben a próféta imádkozik népeért. 65, 1—7 az van kifejtve, hogy mi által érdemelte meg Izraél a reá mért szenvedéseket. A 8—10. v.-ben megígértetik neki Isten bocsánata és irgalma, míg 11—15 megfenyegeti Izraél elnyomóit<sup>8)</sup>. Azután következik utalás arra, hogy a nemzet hite javulni fog<sup>9)</sup> és így áldássá is lesz a földön (15b—19). A 18. vers második

1) M. N. II, 29 (61 b).

2) I. T. 48 (Kób. II, 7 a).

3) U. o.

4) M. N. II, 29 (62 a).

5) I. T. 18 (Kób. II, 1 d).

6) U. o. 26 (Kób. II, 3 b al.)

7) Ezen szakasz összefüggésének fejtegetését M. a következő szavakkal vezeti be: ואסמע אנתטאם אלמעאני ואתצאל אלפסוקים.

8) תואעד אלדי טלמונא. M. ezen verseket Izraél idegen elnyomóira vonatkoztatja. — 65, 11-ről C. M.-ban, Chullin 2, 8, a következő magyarázatot adja: רוצה לומר שהן מקריבים לכוכבים ומולים כדי שיצליח המזל.

9) Az utalás a 16. vers e szavaiban rejlik: אלדי אמן.

fele megmagyarázza a 17. v. első felének képleges kifejezését<sup>1)</sup>.

66, 17. Azok értendők itt, kik a nyilvánosság előtt („a kertekben“) szenteknek és tisztáknak tettetik magukat, de midőn egyedül vannak házaik belsejében (בתוך), tiltott élvezetek után járnak. Ezen kifejezés: שחר אחת בתוך talán czélzás a titokban keresett szerelmi élvezetre. Ily külsőleg tiszta, de belsőleg romlott emberekre czéloz Salamon is: Példabesz. 30, 12<sup>2)</sup>.

66, 23. „Úgy marad a ti magzatatok és nevetek.“ Mert olykor valamely népnek magzata fönmarad, de nem a neve, a mint sok népet találunk, melyek kétségtelenül a régi persáktól vagy görögöktől származnak, de már nem valamely határozott név alatt ismeretesek, hanem más nemzetbe olvadtak bele<sup>3)</sup>.

#### Jeremiás.

2, 31. A kérdés értelme ez: Mily nyomasztó teher tétett rájuk ezzel a vallástörvénynyel, hogy tőle elpártoltak?<sup>4)</sup>

7, 22 s köv.<sup>5)</sup> Első szándékom veletek az volt, hogy ti engem megismerjetek és rajtam kívül semmi mást ne imádjatok: „hogy én legyek nektek Istenül, és ti nekem legyetek népül.“ Az áldozati törvényeknek csak az a czéljuk, hogy ama legfelső alaptételt megszilárdítsák<sup>6)</sup>. Másképen is lehet ezen helyet magyarázni. „Az Egyiptomból való kivonulás napján“ és közvetlen utána Izraelnek nem adtak áldozati törvények. Az első törvények, melyeket Marában kapott (Exod. 15, 25), — a hagyomány szerint — a szom-

1) M. N. II, 29 (62b). — 63, 17-ről l. C. M. a fennt, 89. l. 2. j. idézett helyen; v. ö. Ibn Ezrát, Jeszód Móra 7. fej.

2) M. N. III, végén.

3) II, 29 (63 a).

4) III, 47 elején. V. ö. II, 39 v. (fent, 107. l. 1. j.).

5) M. a következő megjegyzéssel vezet be magyarázatát: Ezen hely mindenkinek, a kitől róla hallottam vagy láttam valamit, nehéznek látszott. Miképen állithatja Jeremias az Istenről, hogy nem adott nekünk törvényeket az áldozatokról, holott a törvényeknek egy nagy része rájuk vonatkozik?

6) III, 32 v. f. E két vers tehát így kapcsolandó össze: Csak azért adtam atyáitoknak az áldozatokról szóló törvényeket, mert ezt az ígét parancsoltam nektek: Hallgassatok szavamra . . .

bati törvény és a jogi szabványok voltak. Ezeknek pedig az a céljuk, hogy az Istenben, mint a világ teremtőjében való hitet megszilárdítsák és az emberi társadalomból eltávolítsák a jogtalanságot. És ezek valóban Izraél tanának főcéljai. Így az áldozati törvények tényleg nem képezték a kivonulás után Izraélnek jutott törvényadásnak tartalmát, hanem csak második sorban adattak<sup>1)</sup>.

9, 1. A próféta óhajtása arra a kötelességre tanítja a jámbort, hogy a magányba vonuljon, ha a népnek romlottsága nem engedi neki az embertársaival való érintkezést<sup>2)</sup>.

9, 22. Azon jelességek, melyekkel dicsekedni szoktak az emberek, a sokaság becslésének fölszálló fokozatában vannak felsorolva: bölcsesség (ittén a. m. erkölcsi kiválóság), erő, gazdagság. Ezt az utóbbit az emberek legtöbbször becsülik<sup>3)</sup>.

9, 23. Az Istennek megismerése, mely az embernek igazi jelességét képezi, nem így határozatják meg: **כי אני אהר**, se nem így: **כי אין לי תמונה**, sem így: **כי אין כמוני** vagy hasonlóképen, hanem mint megismerése a mintául szolgáló isteni tulajdonságoknak: a jóakaratnak, igazságnak és méltányosságnak. Ez azon megismerés, melyért Mózes imádkozott (Exod. 33, 13): Ismertesd meg velem a te útjaidat! **בארץ** arra utal, hogy ama tulajdonságok értelmében Isten működése a földre is kiterjed, hogy nem „hagyta el a földet“. (Ezék. 9, 9), hanem „a föld az Örökkévalóé“ (Exod. 9, 29<sup>4)</sup>).

10, 7 s köv. A népek mind tudják, hogy te egyedül vagy Isten; tévedésük és balgaságuk abban áll, hogy úgy vélekednek, mintha a bálványok imádását te akarnád<sup>5)</sup>.

10, 10. „Isten az igazság,“ csak őt illeti az igaz lét, semmi más lényt rajta kívül<sup>6)</sup>.

1) U. o. Következik még azon megjegyzés, hogy Zsolt. 50, 7—9 ugyanazon gondolat van kifejezve, mint Jerem. 7, 22 s köv.

2) M. T. Déóth 6, 1. L. C. M. Nyolcz Fejezet, 4. fej. (P. M. 201).

3) M. N. III, 54 v. f.

4) U. o. (1. fennt 62. l.). L. ezen magyarázatról Sámuel Ibn Tibbont, C. M. Abóth fordításának bevezetésében.

5) M. T. Akkum 1, 1. L. ezen gondolat kifejtését M. N. I, 36.

6) M. T. Jesz. Tóra 1, 4. Ezen versnek ily alkalmazásában Maimóni József Ibn Czaddikot követi. L. A középkori zsidó vallás-

15, 1. **אין נפשי אל העם הזה**, nincs akaratom ezzel a néppel, azaz nem akarom, hogy tovább fennálljanak<sup>1)</sup>.

23, 28. A jószok szavai és az álmok olyanok mint a szalma, a melylyel kevés mag van vegyülve; de az Isten igéje olyan mint a tiszta buzamag, melyben semmi szalma nincsen<sup>2)</sup>.

30, 7. „A szorongás ideje.“ Ez utalás Góg háborújára a messiás megjelenése idejében.<sup>3)</sup>

#### Ezékiél.

20, 32. **העולה על רוחכם**. Ez a képzeletet jelöli, ellentétben az észszerü gondolkozással.<sup>4)</sup>

#### Hóséa.

5, 15. **אל מקומי אשובה** értelme: az Isten dicsősége és gondviselése elfordul Izraéltól, beteljesedik azzal Deut. 31, 17 fenyegető jóslata<sup>5)</sup>.

10, 11 **ארכיב אפרים**, uralkodóvá teszem Efráimat<sup>6)</sup>.

#### Jóél.

3, 3—5. Itt a próféta — úgy látszik — képlegesen leírja Szanchérib vesztét Jeruzsálem alatt<sup>7)</sup>. A kinek ez nem tetszenék, úgy magyarázhatja, hogy leírja Gógnak vesztét a messiás napjaiban. — Szanchérib vesztének napja „az Örök-kévaló nagy és félelmetes napjának“ (4. v.) írható le; mert e kifejezés valamely nagy győzelem vagy nagy szerencsétlenség napját jelölheti; a mint maga Jóél (2, 11) a sáska érkezésének napját szintén így jelöli<sup>8)</sup>.

#### Chaggái.

2, 12. **היקרש = היטמא**, v. ö. **קדשתך**, Jes. 65, 5, és

bölcs. szentírásmagyarázata 92. l.; v. ö. Abrahám Ibn Dáudot (u. o. 130 l.). (האמת = ar. **אלהק**) mint Isten neve, M. Hajichud 6. l. 5. sor. L. még alább 143 l. 9 j.

<sup>1)</sup> M. N. I, 41.

<sup>2)</sup> M. T. Jesz. Tóra 10, 3.

<sup>3)</sup> I. T. 47 (Kób. II, 7 a).

<sup>4)</sup> M. N. III, 51 (125 a).

<sup>5)</sup> I, 23 v.

<sup>6)</sup> I, 70 el. (l. fennt, 54. l.)

<sup>7)</sup> **פאלאקוי ענדי אנה יצף הלאך סנחריב עלי ירושלם**.

<sup>8)</sup> II, 29 (64 a).

תקדש, Deut. 22, 9. קדש ige euphemistikusan van használva<sup>1)</sup>; hasonlóképen כדש קדש euphemistikusan annyi mint כדש שרץ<sup>2)</sup>.

2, 23. ושמתיך כחותם kifejezéshez l. Jerem. 22, 24. A bűnbánók fölvétele Isten által ugyanazon kifejezéssel jelöltek, mint a bűnösök elvetése<sup>3)</sup>.

### Zakaria.

4, 10 b. „Isten gondviselése mindent fölkarol, a mi a földön van“<sup>4)</sup>.

8, 19. אמת az intellektuális jelességeket jelöli, שלום az ethikai jelességeket, melyeken a béke alapszik<sup>5)</sup>.

14, 9b. Valamint az Isten egy, úgy a lényegét jelölő egy név alatt fog imádatni<sup>6)</sup>.

### Maleáki.

2, 6 s köv. Az intellektuális és ethikai tökéletesség („igazság“ és „béke“)<sup>7)</sup> az „angyal“ megnevezésre tesznek érdemesség<sup>8)</sup>.

### Zsoltárok.

2, 3. Ezen vers leírja az ellenségek erőlködéseit az Izraél vallásának megtámadásában. Isten, a ki az igazság, gúnyolódik rajtuk (4. v.)<sup>9)</sup>.

1) לשון נקיה.

2) C. M. Tohároth bev. (ed. Derenbourg 27. l.), a hol az egész hely, 2, 11–13, halákhailag van értelmezve. M. a targumot követi, melyben כדש קדש fordítása: הדיסתאב. Ibn Ezra polemizál ezen magyarázat ellen. כדש קדש-ra nézve is (Deut. 22, 9.) a targumot követi Maimûni. Kimchi Dávid, kommentárjában és szótárában (כדש ez. a.), Maimûni magyarázatát is adja.

3) M. T. Tesúba 7, 6.

4) M. N. I, 44.

5) C. M. Nyolez Fejezet, 4. fej. (P. M. 204); v. ö. C. M. Abóth 1, 18.

6) M. N. I, 1. Épúgy Ibn Ezra ezen h.

7) L. fennt, Zakar. 8, 19-hez.

8) C. M. Ábóth, 5, 14 v.

9) l. T. 18. l.: באמת: אמר הנביא מתאר השתדלותם ולענ באמת בהם helyett olv. והאמת ילענ בהם, a mint két sorral tovább van: והאמת ילענ בהם. Máarábi fordításában (Kób. II, 2a fel.) ez utóbbi mondat így hangzik: כלומר הקב"ה שהוא האמת, והאמת יהתל בהם וישחק. Az előbbi mondat e fordításban így hangzik: אמר דוד ע"ה ברוח הקדש בראותו: בוונתם לסתור דת האמת ובראותו שהקדוש ברוך הוא יושב ומשחק בהם. L. fennt, 141. l., 6. j.

2, 7. Isten a messiást így szólítja meg: „fiam“, és ezzel őt rangban mind a többi ember fölé emeli<sup>1)</sup>.

4, 5. Szóljatok szivetekben és hallgassatok“. Ez arra int, hogy Isten dicsőségét gondolatban fogjuk föl, de a róla való beszéd-től tartózkodjunk, mert a szó elégtelen és csorbát ejtene az Isten tökéletességének fogalmán. Ugyanazon értelemben mondja Zsolt. 65, 2: „Neked a hallgatás dicséret“<sup>2)</sup>.

16, 8. Soha sem fordul el gondolkozásom Istentől, mintha jobb kezem volna, a melyet gyors mozgékonyágánál fogva egy pillanatig sem veszítek szem elől; azért nem ingadozom<sup>3)</sup>.

19, 2. הגי'ר és ספר' igék csak eszes lényekről használatnak. Azért a mi versünk bizonyíték arra, hogy a sphaerák élő és eszes lények, melyek istent dicsőítik. Mily távol van az igazságtól, a ki azt hiszi, hogy itt azon néma nyelv<sup>4)</sup> értendő, mely képlegesen tulajdonittatik a minőségük által Isten dicsőségét hirdető sphaeráknak. Sőt inkább, a 4. vers (אי'ן אמר ואי'ן דברים) azt mutatja, hogy magukról a sphaerákról van a 2. versben mondva, hogy — fölfogással és gondolkozással, nem szavakkal — Isten dicsőségét magasztalják<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> I. T. 47. A másik fordításban (II, 6 d) hiányzik ezen részlet. A ואתה-t illető megjegyzés ott át van vive אל kifejezésre, Jes. 9, 5. C. M.-ben is, Chélek bev. (P. M. 160) M. e zsoltárverset annak bizonyítékául idézi, hogy a messiás szellemi és erkölcsi kiválóságánál fogva Istenhez különösen közel fog állani. Ibn Ezra a második zsoltár messiási magyarázatát csak röviden említi, Maimüni benne a régi hagyományt követi, Baraita Szukka 52 a.

<sup>2)</sup> M. N. I, 59 (73 b). Kimchi Dávid, 4, 5-re, bírálat tárgyává teszi a magyarázatot és azt mondja: ואי'ן זה מענין המומר. A második zsoltárhely magyarázatában M. találtozik Rasival. Különbösen régi magyarázaton alapszik, l. jer. Berákhóth 12 d, b. Megilla 18 a. — 4, 5-ről, l. még M. N. II, 5 el. V. ö. M. Hajichúd 18. l.

<sup>3)</sup> M. N. III, 51 (125 b). V. ö. a Chaszdaíhoz irt levelet (Kób. II, 24 a fel.).

<sup>4)</sup> ל'סאן אלהאל. L. fennt 61. l. 5. j. L. még Sámuel Ibn Tibbón, יקנו דמים, 169. l.

<sup>5)</sup> M. N. II, 5 el. (v. ö. M. Hajichúd, 9. s köv. l.). M. még hozzá teszi, hogy a 4. versből vett bizonyítékot csak tudatlan vagy makacs ember tagadhatja. Az általa elvetett magyarázat. Ibn Ezrától való, a ki Jób 12, 7 s köv.-re utal.

25, 10. Isten kegyelmét és igazságát, melyek a terem-  
tésben és a vallástörvényben nyilvánulnak, azok értik meg, a  
kik ügyelnek a dolgok természetére és a törvény szabványaira  
és mindkettejük czélját megismerik<sup>1)</sup>.

32, 9. Mig az oktalan állatot valami külső eszköz,  
fék és zabola, által kell meggátolni kicsapongásában, addig  
az ember önnönmagában, eszes lelkében bírja azt, a mi őt  
erkölcsi tökéletesülésének akadályaitól távol tartja<sup>2)</sup>.

36, 10. „Veled van az élet forrása“, azaz a létnek  
kiáramlása mind a lényekre; „a te világosságodban látunk  
világosságot“, azaz a tőled kiáradó „működő ész“ által gondol-  
kozunk és vezetettünk a helyes utra<sup>3)</sup>.

82, 6. אלהים és בני עליין azon emberek megjelölése,  
a kik gondolkozásukat a legmagasabb tárgyaknak szentelik  
és így nem szűnnek meg soha, Istennel lenni<sup>4)</sup>.

85, 6. Ezen kérdés az exilium rendkívül hosszú tartá-  
mára vonatkozik<sup>5)</sup>.

90, 12 b. Valódi próféta az, a kinek böles sziv jutott  
osztályrészü, azaz a ki szellemét prófétai hivatására elő-  
készítette<sup>6)</sup>.

91, 7 s köv.<sup>7)</sup>. Ha az utadon netalán széles csatamezőn  
haladsz keresztül és ezereken esnek el a jobboldon, tizezereken a  
baloldon, téged nem fog baj érni<sup>8)</sup>.

94, 9. Ha magát a teremtőt nem illetné a tudás és

1) III, 12 (21 a)

2) C. M. Chélek bev. (P. M. 162).

3) M. N. II, 12 v., v. ö. III, 52 el.

4) III, 8 (12 b). „angyal“ értelmében van véve, l. fennt,  
Maleákhí 2, 6-re; בני עליין hasonló értelemben, mint בני, Zsolt. 2, 7,  
כאדם jelentéséről (a következő versben) l. fennt 47. l. 1. j.

5) I. T. 36 s köv. (Kób. II, 56). Épügy magyarázza Ibn Ezra.

6) M. N. II, 38 v. תנביא-t főnévnek magyarázzák a targum, a  
talmud (Bába Bathra 12 a), Mózes Ibn Gikatilla (idézi  
Ibn Ezra.)

7) A 91. zsoltárt M. mint az isteni gondviselés leírását említi,  
mely az embert minden bajtól megóvj. — M. az egyiptomi zsidóknak  
megtiltotta ezen zsoltárnak amuletre való alkalmazását (Kób. I, 3 b).

8) III, 51 v. f. Kimchi Dávid ugyanazt a magyarázatot adja,  
a forrás említése nélkül.

észlelés, akkor nem alkothatta volna az ember számára a fület és szemet, az észlelés organumait<sup>1</sup>).

115, 16. „Az ég az Örökkévaló ege“. Isten egyedül ismeri a sphaerák igazi természetét, lényegüket és alakjukat, mozgásaikat és ezeknek okait; „de a földet adta az ember fiainak“, az embernek adta a képességet, hogy megismerje azt, mi a sphaerák alatt van<sup>2</sup>).

120, 5. Prófétai panasz azon szenvedésekről, melyekkel az arabok bántalmazni fogják Izraélt. קרר Muhammedre czéloz, a ki ebből a törzsből származott<sup>3</sup>).

129, 1 s köv. Prófétai pillantás azon eredménytelen vallásüldözésekre, melyeknek Izraél ki lesz téve<sup>4</sup>).

145, 9. „Jó az Isten mind iránt“, mert hogy nekünk a létet adta, az az abszolút jóság, melyet tanusított irántunk; „és irgalma mind az ő művei fölött van,“ mert minden élő lénynek megadta létezésének „vezető erejét,“ fenntartó elvét<sup>5</sup>).

148, 6. חק czélzás שמים וארץ וחקות-ra (Jerem. 31, 35)<sup>6</sup>).

148, 7 s köv. Dicsérjétek, ti ember fiai, az ő csodáiért, melyeket a tűzben, a jégesőben és a többi teremtésben az égboltozat alatt láttok, mert csodás voltokat mindenki ismerheti meg, az emberek apraja és nagyja<sup>7</sup>).

### Példabeszédek.

3, 6a. Mind a te utaidon, bár mit teszel, Isten megismerése legyen törekvésed czélja<sup>8</sup>).

1) III, 19, bőven kifejtve. M. a zsoltárköltő argumentációját értelmezi, melyet — mint M. említi — néhány orvos nem akart megérteni és Maimúnihoz azt a furcsa kérdést intézte, hogy épúgy mondhatnók: Vajjon, a ki a száját teremtette, nem ennék-e, s a ki a tüdőt teremtette, nem kiáltana-e? L. ugyanazt M. Hajichúd, 6. l.

2) II, 24 (l. fennt 115. l.). Némileg eltérőleg kifejezi M. ezen gondolatot a Chaszdaíhoz irt levelében (Kób. II, 24 b fel.)

3) I. T. 49 (Kób. II, 6 b). M. קרר-ban a Koreis törzsét látja. Valamivel alább M. a zsoltár utolsó versében czélzást talál Izraél üldözötésére a muhammedánusok által.

4) I. T. p. 22 (Kób. II, 2 c).

5) M. N. III, 12 v. V. ö. M. Hajichud, 11. l.

6) II, 28 (58 b). V. ö. M. Hajichud, 11. l.

7) M. T. Jesz. Tóra 3, 11.

8) M. T. Déóth 3, 3.

4, 26. Itt Salamon azt tanítja, hogy a szélsőségektől távol tartsuk magunkat és mindenben a középmentékre törekedjünk<sup>1)</sup>.

11, 17b. Rokonát megszorítja a kegyetlen<sup>2)</sup>.

12, 15. A vers első része azokról beszél, kik nem veszik észre lelkük beteg állapotját<sup>3)</sup>, a második rész értelme: bölcs az, a ki annak a példáját, ki őt az igazán egyenes utra oktatja

16, 4. למענה személyragja a mondat tárgyára vonatkozhatik; akkor ez a mondat értelme: a mit az Isten teremtett, az magában képezi az Isten teremtő működésének célját. Vagy pedig a rag az alanyra (Istenre) vonatkozik; akkor az értelem ez: Mindent az Isten saját lényege kedvéért, azaz az isteni akarat teljesítésére, egyéb cél nélkül, teremtett<sup>5)</sup>.

19, 2. „Lélek megismerés nélkül“, azaz oly lélek, mely nem éri el sajátképi alakját, az észbeli megismerést, „nem jó“, azaz létezésének nincsen haszna<sup>6)</sup>.

21, 10a. A gonosz cselekvés vágya a lélek gonosz természetén alapszik<sup>7)</sup>.

21, 23. „A ki megóvjá száját“ az ártalmas dolgok evésétől „és nyelvét“ a fölösleges beszédétől<sup>8)</sup>.

21, 26. צדיק, mint עצל (25 v.) ellentéte, azon ember, a ki minden dolognak juttatja az őt megillető jogot és a tanulás sem von meg semmit az őt megillető időből. „Az

U. o. 2, 7.

M. N. III, 42 v. f. Száa dja שארו-t így fordítja: אקארבה.

3) Ehhez a Példab. még két versét idézi: 14, 12 és 4, 19. C. M.-ban, Berákhóth 9, 5, másképen alkalmazza Péld. 14, 12-t (a földi boldogság mulandóságára).

4) C. M. Nyolez Fejezet, 3. f. (P. M. 194).

5) M. N. III. 13 (24 b), utalással Jes. 43, 7-re; l. fennt, 138. l.

6) C. M. Nyolez Fejezet, 1. fej. v. (P. M. 189). Épügy M. Haji-ehud 15. l.

7) U. o. 6, fej. el. (P. M. 221).

8) M. T. Déóth 4, 15. Így magyarázza Száa dja és, őt követve, Kimchi József (ס' חקה, 29 l.): שומר פיו ממאכלים קשים המזיקים, לאדם ולשנו מדבר שלא ישל

igaz adja [az ő napjait a bölcseségnek] és nem von meg [belőlük semmit]<sup>1)</sup>.

31, 3. Ne add a nőknek erődet, se nem életedet az értelem megromlóinak<sup>2)</sup>.

### Jób.

4, 18. **עבדיו** és **מלאכיו** ugyanazt jelentik, mint 15, 15-ben **קדושי** és **שמים**. **ישים תהלה** értelme azonos **לא זכו בעיניו** értelmével. A sphaerák nem tiszták az isten szemében, a mennyiben anyagból állanak, és ámbár ez a legtisztább és legvilágosabb anyag, mégis a különvált intelligenciákhoz (a tiszta szellemi lényekhez) képest homályosak és zavarosak. E kifejezés: „nem bizik szolgáljaiban (szentjeiben)“ arra utal, hogy még az angyalok (a tiszta szellemek) is mint teremtett lények nem bírják a létnek abszolút biztosságát: a létben való részük istenhez viszonyítva nem biztos és szilárd<sup>3)</sup>.

5, 6. Itt azon szenvedésekről van szó, a melyeket — mint a 7. vers mondja — az ember maga önnönmagának okoz<sup>4)</sup>.

14, 20b. Ádám „megváltoztatta irányát“ (midőn a tilalmat megszegte), „te pedig elküldted őt“ a paradicsomból<sup>5)</sup>.

15, 16. **ונאלה**-hez pótolandó **אדם**<sup>6)</sup>, és e szavak 4, 19 párhuzamos szavai szerint értendőek; **איש** a. m. **אדם**, I. Exod. 21, 10. **עולה**-val v. ö. **יעול**, Jes 26, 10. A mondat az anyag hiányos voltára<sup>7)</sup> utal, mely az ember egész lényét áthatja<sup>8)</sup>.

1) M. N. I, 34 (39 b): [ימיו לחכמה] ולא יחשך [מהם]: אל תתן: Pél. 31, 3.

2) A M. Hajichud végén **למהות מלכין** így van értelmezve: **למפסירי השכלים** magyarázatában M. Abulvalidot követi, a ki **ארא** és **אפכאר** szókkal fordítja (מהה and מלך cz.).

3) III, 13 v.

4) III, 12 (20 a). L. Ibn Eszra magy. a 7. versre: **לכן בן אדם** a ki **יולידנו וכאלו לא יולד אלא לעשות עמל**.

5) I, 2 v. E vers magyarázatát Ádámra M. a hagyományból vette (Gen. r. 14. fej.).

6) A teljes kifejezés, úgymond M., így hangoznék: **אף כי הנתעב** and **הנאלה האדם**.

7) **עדם**, az aristotelesi **ἀνομήσις** (l. feunt 91. l. 3. j.) értelemben.

8) M. N. I, 13 v.

22, 21a. Fordulj Isten felé és minden rossztól megszerezöl óva<sup>1</sup>).

25, 3. A számtalan seregek alatt értendők a különvált intelligenciák (szellemi lények), az égi testek és a világegyetem összes erői<sup>2</sup>).

27, 6. לֹא יִחַרְרֵךְ לִבִּי ellentéte נִצְדַקְתִּי הַחֹקֵתִי-nak; értelme: véleményem soha sem fordult el tőle. יִחַרְרֵךְ = arab یُنْهَرِّقُ<sup>3</sup>).

31, 27. „Ha szívem titokban a csábításnak engedett, akkor kezem a számat érintette“. Ez képleges kifejezése annak, hogy kétesnek látszó dologgal szemben hallgatott megállott, nem ítelt elhamarkodva<sup>4</sup>).

### Énekek Éneke<sup>5</sup>.

2, 15. A kis rókák, melyek elrontják a szöllőt, azon éretlen tanulók, a kik idő előtt a bíró és tanító méltóságához jutnak; azok gyarapítják a viszályt, zavart hoznak a világra, elhomályosítják a tan fényét és elrontják az Isten szöllőjét<sup>6</sup>).

5, 2. „Alszom én, de szívem ébren van.“ Ez azon szellemi fokot jelöli, melyen a gondolkozás akkor is Isten felé fordul, midőn az ember külsőleg más dolgokkal foglalkozik<sup>7</sup>).

### Siralmak.

3, 38. Nem Isten végzetétől függ, hogy az ember jó vagy rossz legyen<sup>8</sup>).

1) III, 51 (128 b). Száadjánál is אֲרִכֵּן הַסֶּכֶן עִמּוֹ fordítása: אֲרִכֵּן אֵלַי, hajolj hozzá. Hasonlóan Abulvalíd (אֲבֻלְוַלִּיד).

2) II, 11 (23 a).

3) I, 39; ehhez csatlakozik נִחְרַפְתָּ (Lev. 19, 20) magyarázata, ugyanazon arab ige segítségével. M. itt figyelemre méltó módon találkozik Kimchi Józsaffel, a ki יִחַרְרֵךְ-ot ép úgy magyarázza (I. Revue des Ét. J. VI, 215). Lévi b. Gerson, Jób kommentárát követi, azaz a נִחְרַפְתָּ hozzávetelével, de a nélkül, hogy a szó száadját követe. Ibn Danân is (Abulvalíd szótárának Neubaumer kiadása függelékében, 787, 9) יִחַרְרֵךְ-ot az arab یُنْهَرِّقُ-val hasonlítja össze.

4) III, 46 (106 a). Ezen magyarázatot magáévé teszi Zerachja b. Izsák b. Sealthiél, kommentárjában ezen helyre (Tikwath Enós, ed. Schwarz 264 l.). Ezt a szólásmódot idézi: שִׁים יָדְךָ עַל פִּיךָ. L. még Jesája Tráni komm. (u. o. 58. l.).

5) L. fennt, 16. l.

6) M. T. Talmud Tóra 5, 4: עֲלֵיהֶם אָמַר שְׁלֵמָה בַּחֲכֵמְתוֹ.

7) M. N. III, 51 (126 b).

8) M. T. Tesúba 5, 2. Épügy C. M. Nyolcz Fejezet, 8. fej. (P. M. 238).

## Kóhéleth.

1, 4. לעולם a teremtett világ örök fennmaradását jelenti, valamint ועד ועולם, Zsolt. 104, 5 (v. ö. Exod. 15, 18<sup>1</sup>). Azon fölfogás, miszerint לעולם itten határozott időt jelent<sup>2</sup>), tart-hatatlan. Dávid, Zsolt. 148, 6, még világosabban fejezte ki a teremtett világ és törvényei nem-mulandó voltának az eszméjét; épúgy Jeremiás 31, 35<sup>3</sup>).

3, 14 s köv. Ezen szavak : עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע megmondják, mi az oka a világ örök fennmaradásának, melyről a megelőző mondatok beszélnek. Az Isten teremtéséhez, minthogy tökéletes, semmit sem lehet hozzá tenni, és mivelhogy nincsen változásnak alávetve, örökké fog fennállani. A versnek végső szavai, úgy látszik, a teremtés céljára utalnak, de azon változásokra is, melyeket a csodák előidéznek benne<sup>4</sup>).

3, 15 b. Isten kívánja a dolgoknak egymásra következését, kölcsönös összefüződését<sup>5</sup>).

4, 17. „Őrizd meg a lábadat, midőn az Isten házába mész.“ Ez intés óvatosságra a legmagasabb kérdésekről való elmélkedésben<sup>6</sup>).

5, 1. „Szavaid kevesek legyenek“. Ez intés az isteni attributumok halmozása ellen<sup>7</sup>).

7, 16 intés a túlzott askézis ellen<sup>8</sup>).

7, 24 jellemzi a teremtés titkairól való elmélkedés nehézségeit<sup>9</sup>).

7, 29 azon bajokról beszél, melyeket az emberek hoznak önnönmagukra a „sok — bűnös — gondolat“ által<sup>10</sup>).

1) L. Maimúni szabályát לעולם-ról, fentt 58. l.

2) Ezzel céloz Maimúni Száadja és Izsák Ibn Gajját magyarázatára (l. A középkori zsidó vallásbölc. szentirásmagyar. 16. l. 5. j.). L. még Ibn Ezrát, Gen. 3, 6-ra.

3) M. N. II, 28.

4) U. o.; l. M. Hajichud elejét.

5) U. o.

6) I, 5; I 32.

7) I, 59 v. Ezen versnek egy másik alkalmazását l. III, 52.

8) M. T, Déóth 3, 1. Más módon alkalmazza M. e verset M. N. I, 32.

9) M. N. Bevezetés (5 a). I, 34 el.

10) M. N. III, 12 (20 a). השבנות fordítása Maimúninál : אפסאר (= מהשבות); ebben Abulvalid (השב ez.) magyarázataát követi.

10, 2. „A bölcs szive jobbja felé van“, azaz esze a tökéletes dolgok felé fordul<sup>1)</sup>.

10, 3. Még a járásán is fölismerik a balgát<sup>2)</sup>.

### Dániel.

7, 8. A feljövő szarv az iszlám alapítóját jelöli; „szemek mint ember szemei“ — az arra czéloz, hogy Izraél igaz vallásához hasonlító vallást fog hirdetni<sup>3)</sup>.

11, 14b Jézusra és követőire vonatkozik<sup>4)</sup>.

12, 4. A vég idejét nem tudhatja senki, ámbár sokan fognak igyekezni, hogy azt kiszámítsák<sup>5)</sup>.

12, 7. יהי העולם: Isten a világ élete<sup>6)</sup>.

### I. Krónika.

28, 9. Dávid arra inti fiát, hogy Istent észszel megismerje és ezen megismerés szerint szolgálja<sup>7)</sup>.

## XX.

### A héber nyelv. A misna nyelve. A héber nyelvtanhoz.

Midőn a szentírás elbeszéli, hogy Ádám az állatoknak neveket adott (Gen. 2, 19 s köv.), arra tanit bennünket, hogy a nyelvek megegyezésen és nem, mint némelyek hitték, természetén alapulnak<sup>8)</sup>. Galenus a görögöt a jó

<sup>1)</sup> I, 39.

<sup>2)</sup> M. T. Déóth 5, 8.

<sup>3)</sup> I. T. 21 (Kób. II, 2 c). L. Steinschneider, Polemische und apologetische Litteratur, 308 l.

<sup>4)</sup> U. o. 19 (Kób. II, 2 b). L. az ifjabb Száa dja kommentárját ezen h. Júda Hada s szi a kereszténység elleni polemiájában (49. alphab. ט betű, az Eskól Hakkófer kiadásában hiányzik ezen szakasz) említi Dániel ezen versének ily magyarázatát, mint a rabbaniták nézetét. L. Jewish Quarterly Review, VIII. 436.

<sup>5)</sup> U. o. 35 (Kób. II, 5 a)

<sup>6)</sup> M. N. I, 72, (103 b). Száa dja is így magyarázza ezen kifejezést I. A középkori zsidó vallásbölcsesek szentírásmagyarázata, 23. l.

<sup>7)</sup> III, 51 (125 a). E versről I. A középkori zsidó vallásbölcse. szentírásmagyarázata, 97. l.

<sup>8)</sup> II, 30 v. f. (71 b): אעלמא אן אללגאת אצטלאחיה לא טביעה. כמא קר טן דלך. Jehúda Hallévi (Kuzari IV, 25) és Ibn Ezra (mindkét kómm. Gen. 2, 19-re) ugyanazon bibliai helyből azt következtetik, hogy az állatok természetük szerint kapták nevüket (I. Hebraica. VIII. évf. 1892, 138 l.). Hasonlót a midrásban is találunk (Gen. r.

hangzásra és logikára nézve legtökéletesebb nyelvnek mondja; de ebben a dicséretben mindenesetre része van a középső éghajlatot többi nyelvének is, a mennyiben az azokat lakó népek az északi és déli éghajlatok népeit testi és lelki jelességben felülmulják és a legtökéletesebb nyelveket alkották. A középső éghajlatok ily nyelvei: a görög, arab, persa és aram<sup>1)</sup>. A héber és az arab voltakép, mint a két nyelvnek ismerői vallják, csak egy nyelvet képeznek, és velük rokon az aram, ezzel pedig a görög<sup>2)</sup>. Az arab nyelv nyilván nem más mint héber, mely egy kicsit megromlott<sup>3)</sup>.

A nyelv az embernek jelessége, melyben Isten kegyelme

17 fej.), L. Abrabanel komm. I. Kir. 3, 6-ra. De nem ezen nézet ellen fordul M. megjegyzése, mint Munk, 254. l., fölteszi, hanem vele állást foglal a nyelvnek eredetét illető vitában. Miképen formulázták az arab írók ezt a vitát, arról l. Goldziher, Z. d. D. M. G. XXXI, 549, Schreiner, R. d. É. J. XXI, 105. Orvostani aphorismáiban (פרקי משה, l. Kób. II, 22 d) ezt mondja Maimúni: וידוע הוא שכל לשון מוסכם (= ומעולם אין כר לנה אצטלאהיה). Ezen elmélet kifejezéséről Hajjúgnál l. műveket: Die grammatische Terminologie des Hajjúg, 10 l.

<sup>1)</sup> פרקי משה (Kób. II, 22 d, 23 a). V. ö. Jehúda Hallévi elméletét a Sémnek örökségül jutott középső, mérsékelt éghajlatok (אלאקאליים) elsőségéről. A szélső észak és a szélső dél népének inferioritását említi Maimúni M. N. III, 29 (62 b). és III, 51 el.

<sup>2)</sup> ואמנם לשון עברי וערבי הנה נתאמת (Kób. II, 23 ab): לכל מי שיודע בי הלשונות שהם כלשון אחד (לנה ואחדה) בלי ספק והארמי קרוב מהם קצת הקרובה והיוני קרוב מן הארמי. Ennek a mondatnak arab eredetijét közli Goldziher, Studien über Tanehüm Jeruschalmi, 19. l., 2. j. Abulvalíd helyesebben ítél, midőn azt mondja, hogy az araméus nyelv a hébernek ikertestvére és azért a masszóra mind a kettőt csak egy nyelvnek nézte (פערוהמא לנה ואחדה), l. Muszthalik, Opuscules 133. s köv. l. Maimúni, ugy látszik, azért nevezi az arab nyelvet a héber nyelv legközelebbi rokonának, hogy a hébernek része jusson azokból a jelességekből, melyeket az arab írók tulajdonítanak az arabnak.

<sup>3)</sup> A S. Ibn Tibbonhoz írt levelében (Kób. II, 27 c): בלשון ערבי שהוא ודאי לשון עברית שנשתבשה מעט ל' עברי שנשתבש; de a מוט szó itt jelentős, mert lényegesen megszorítja a romlott héberrel való képzetet. Z. d. D. M. Ges. XLIII, 258, 12. j.; H. Brody, Studien zu den Dichtungen Jehuda Halevi's, I, 10.

öt részesítette és mely által a többi lényektől megkülömböztette. A szentírás is a nyelvet Isten ajándékának jelöli, Exod. 4, 11, Jes. 50, 4<sup>1)</sup>. Ezen isteni adománynyal, melyet az ember szellemi tökéletesülése eszközéül nyert, nem szabad visszaélnie az által, hogy érzéki vágyainak szolgálatába helyezi, a mint ezt a pogány népek tették költeményeikben és elbeszéléseikben<sup>2)</sup>.

A héber nyelv megérdemli ezt a megnevezést: „szent nyelv“,<sup>3)</sup> mert benne oly dolgok számára, melyekről beszélni nem illik, nincsenek közvetlen kifejezések, hanem azokat metaphoricus megjelölések vagy czélzások által írja körül<sup>4)</sup>.

A héber nyelvnek, a mint a bibliai korban élt, csak csekély részét ismerjük most<sup>5)</sup>. A misna sok oly szót tar-

<sup>1)</sup> M. N. III, 8. (14 a). Az Igg. Semádban (Kób. II, 12 a): החסד אשר נתחסד בו עמנו האל ית' כלומר הדבור בלשון כמו שאומר ית' בתורתנו אלנעמָה אלתי אנעם. הקדושה מי שם פה לאדם. Arabul ez így hangoznék: . . . בהא עלינא אללה תעאלי אעני אלנטק באללסאן. — majdnem szószerint úgy mint a M. N.-ban.

<sup>2)</sup> III, 8. A pogány népek költeményei és elbeszélései (אלגויים) alatt M. első sorban a régi arabok irodalmi termékeit érti. Ugyanazokat III, 39 is említi (l. fentt 101. l. 2. j.) L. még fentt, az 1. l. — M. egyéb intelmeiről a nyelvvel való visszaélés ellen l. Rosin, Die Ethik des Maimonides, 128 s. köv. l.

<sup>3)</sup> Arabul אללנה אלמקדסה, S. H. bev. 2. l. 9. s.

<sup>4)</sup> III, 8. v., példákkal megvilágítva. M. megjegyzi, hogy שגל (Deut. 28, 30, Zak. 14, 2) sem közvetlen megjelölése a cselekvésnek, hanem שגל főnévből (Zsolt. 45, 10) képezett ige. Ezen főnév pedig az ágyasnak a megnevezése (אלמעטאדה ללנכאח), épúgy Ibn Ezra a 45. Zsolt. komment.: (המוכנת העתידה למשכב); az ige jelentése tehát: ágyassá tenni. Nachmáni, Exod. 30, 31-re, találó okokkal megtámadja M. nézetét. L. még Profiat Dûran (Efódi) nyelvtanának (מעשה אפר) bezáró fejezetét.

<sup>5)</sup> I, 61, el.: אללנה אלתי לים ענדנא אליום מנהא אלא אנור שי. L. még S. H. bevez. a 7. l. 4. j. id. helyen. Menachém b. Szárûk óta folyton emlegették a héber nyelv hajdani gazdagságát, mely most elveszett, l. erről művemet: Ábrahám Ibn Ezra mint grammatikus, 30. l., Cassel jegyzetét a Kuzari kiadásában, 16<sup>o</sup> l. (a mit Cassel ott, Efódi nyelvtana, 42. l., nyomán Menachém neven idéz, az ennek tanítványai vitairatából való, l. Liber Responsionum, ed. Stern, 27 b). Izraélnek el-



misna nyelve is abból a nyelvhasználatból származott, mely szerzői korában uralkodott Palesztinában. Ezen nyelvhasználatból תרם ige is származik. Ily módon megczáfolhatók mind azok a támadások, melyeket a misna nyelvének helyessége ellen intéztek<sup>1)</sup>. Midőn a misna, Kilájim 1, 3, יופך helyett azt mondja: יהפך, föl kell tenni, hogy az élő nyelvben így beszéltek, mert תפך ige gyök mellett יפך gyököt is használtak, הלך és ילך egyértelmű gyökök analógiája szerint<sup>2)</sup>. — Valamely szó jelentésének megállapításában a régibb tekintélyt a nagyobb hitelesség illeti meg<sup>3)</sup>.

Azon különbség, melyet a misna, Nedárim 3, 9, ילודים és נולדים közt föltesz, ama kornak a nyelvszokásán alapszik, a mennyiben a nép ילודים-mal a már megszületetteket, נולדים-mal a megszületendőket jelölte<sup>4)</sup>.

Nyelvtani fejtegetésekre és megjegyzésekre Mai-mûni iratai kevés alkalmat nyújtottak neki<sup>5)</sup>. Csak ritkán

הם שנשמע מהם. Ezen alaptételre vonatkozik M. bezáró megjegyzése: זה העיקר שזכרתי לך אמתי אצל החכמים השלמים המדברים על הדברים הכוללים כל הלשונות כולם.

1) C. M. Terúmoth 1, 1. L. erről Abulvalid megjegyzéseit főmunkája bevezetésében (Luma 9 s köv., Rikma VIII s köv.), a melyből M. itt mindenestre merített.

2) C. M. ezen h. הבקיאם בלשון הקדש אפשר אחר והם היופך והפך אחד. M. a két gyököt a participiummal nevezi meg; ezzel, úgy látszik, l b n Ezra nézetét követi, mely szerint a Kál participiuma legvilágosabban mutatja az ige gyökét, l. Ábrahám Ibn Ezra mint grammatikus, 85. l.

3) M. C. Orla 3, 2: ונתחזק אצלי זה הפירוש מפני שהוא פירוש הקדמונים והקדמון הוא יותר חכם בלשון מן האחרון, ולא היו אלה הבריות כולם כצחות דברי המשנה, ez nem kifogás a baraithák nyelvezetének helyessége ellen; mert az arab eredetiben (P. M. 79) a héber ford. צחות szavának ez felel meg: עדיבה, azaz az írásmód kelleme.

4) C. M. e h.: ילודים היה משמעותו באותו הזמן אצל ההמון אותם שנולדו ונולדים היה משמעו העתידים להולד בנדרים הלך אחר כל זה אמנם אמרו התנא לפי L. még C. M. Nedárim 6, 1: לשון בני אדם מקומו ולפי לשונם באותו הזמן ולפי המפורסם אצל ההמון.

5) A Jéfet b. Elijáhu írt levelében (kialta Geiger, Moses

érinti a magyarózott szentirási szöveg grammatikai oldalát, vagy használ a misna szövegének magyarozatában nyelvtani szabályt és nyelvtani műszót. De természetesen a héber nyelvtant, a mint különösen Spanyolországban közkincese volt a miveltsidóságnak, teljesen birta.

Egyszer M., egy misnai mondat értelmezésénél, a tudományos héber nyelvtan megalapítójára, Hajjúgra hivatkozik, nem névvel ugyan, de világos megjelöléssel<sup>1)</sup>. A bibliai szöveg helyes olvasása, melyre a halákha a Semá-szakaszok olvasásánál kötelez, Maimüni szerint a grammatikai helyeséget foglalja magában és ebben az értelemben formulázza a megfelelő szabványt<sup>2)</sup>. Egy agádai magyarozat (עוֹלָם, Péld. 22, 28 = עוֹלָם) igazolására hivatkozik M. Hajjúgnak egy szabályára a gyöngé betűkről<sup>3)</sup>.

Exod. 20, 11 magyarozatában M. azt mondja lehetöknek, hogy יָצַח átható ige, és értelme: „hagyta“ t. i. Isten a teremtetést úgy, a mint a hat nap alatt teremtette; vagy pedig értelme: „vezette“, azaz fönn tartotta a teremtetést. Az egyik föltevés szerint וינה gyöke ינה és így kellene hangzania: וינה; a másik föltevés szerint gyöke נחה és így kellene lennie: וינה. Azonban — így fejt ki M. — a szóznak a szabálytól eltérő alakja nem szolgálhat bizonyítékul a föltett átható jelentés

ben Maimon, héber melléklet 6 b) Maimüni elhunyt fivérének jellemzésében ezt is kiemeli: והבין בדקדוק הלשון.

<sup>1)</sup> C. M. Szóta 5, 5, vonatkozással Jósua b. Hyrkanos azon mondasára, hogy Jób 13, 15-ben לא szócska kételyt enged Jób szavainak értelmére nézve: וכבר זכר טעם זה המדבר באותיות הנח ולפיכך מה שאמר לא איחל לא היה כתיבתו אצלו באלף או בוו ממה שיסיר הספק בין הלאי וההין. Ez nyilván utalás Hajjúg művére a gyöngé betűs igékről, még pedig a Bevezetés utolsóelőtti fejezetének azon helyére (Nutt 11, 5; Dukes 12, 10), melyen Hajjúg kifejti, hogy לא olykor לו értelmében és לו (לה) olykor לא értelmében áll.

<sup>2)</sup> M. T. Keriath Semá 2, 9: כיצד ידקדק ישמור שלא ירפה החוק: ... שלא V. ö. C. M. Berákhóth 2, 3: ולא יחזיק הרפה ולא יניח הנד בדקדוק: L. még M. T. Isúth 8, 4: בדקדוק ולא יניח אות נעה, mely kifejezésnek a talmudi forrásban (Kiddúsin 49 a) felel meg. L. továbbá M. T. Talmud Tora 2, 6: מקרא — דקדוק (a talmudij forrásban, Bába Bathra 21 a: דייק — גרים).

<sup>3)</sup> C. M. Péa 5, 6. L. fennt, 28. 1.

ellen. „Mert az igeragozásban vannak rendhagyó alakok, különösen a gyöngé igénél. Továbbá nem szabad oly magyarázatot, mely a kérdéses szóalak rendes fölfogásában (ינה, nyugodott) rejlő nehézséget elhárítja, egy igeragozási szabály miatt elvetni; annál kevésbbé, mert tudjuk, hogy ma már nem birjuk a héber nyelv teljes ismeretét és hogy minden nyelv szabályai az egyes alakok többségéből vannak véve“ (nem terjednek kivétel nélkül az összes alakokra)<sup>1)</sup>. Egyébiránt, ezt még hozzát teszi M., még akkor is, midőn נוה gyökből származtatjuk וינה-ot, hagyni, helyezni, megszilárdítani (az ינה gyök Hiphiljének az értelme) értelmében vehetjük; mert ebben a jelentése találjuk נוה gyöknek származékait: Zak. 5, 11 (והניחה), II. Sám. 21, 10 (לנוח) és alkalmasint Habakkuk 3, 16 (אנוח)<sup>2)</sup>.

Maimûninak csekély számban található egyes nyelvtani megjegyzései vonatkoznak az igealakokra<sup>3)</sup>, a névszó és ige nemére<sup>4)</sup>, az igeidők használatára<sup>5)</sup>, a ה névelőre<sup>6)</sup>, az infinitivusra<sup>7)</sup>. Érdekes egy szabálya a שיר השירים-féle szóössze-

1) M. N. I, 67. Ezen nevezetes fejtegetés vége az eredetiben így hangzik: ומא רפע מתל הדא אלמעני אלמודהם יבטל בקאנון תצריף ומה מע עלמנא אנא אליום גיר מחיטין בעלם לנתנא ואן קואנון כל לנה אכתריה.

2) Az utolsóelőtti példában נוה értelme: leereszkedni, az utolsóban: megmaradni.

3) C. M. Sebiith 9, 6, ezt a megjegyzést találjuk: שיורו a נ assimilációja által lett שינורו-ból. — M. N. II, 45 v. f. (96 b): אתודע אפתעאל מן ידע.

4) C. M. Sabbáth 5, 4, ezt a megjegyzést találjuk: תרננולין him nemü többes szám a him és nőstény tyukot egyaránt jelöli. — C. M. Pára 5, 4 v., ונתן-ról (Num. 19, 17): והדא לפט אל תדכיר.

5) M. N. III, 2 (5 d): יהיה (Ezék. 2, 12) annyit tesz, mint היה (mult) „és ez gyakori a héberben“ (והלך פי אלעבראני כתיר). L. Abulvalid, Luma 307 (Rikma 187).

6) C. M. Nedárim 6, 13: השם הידוע כבר ידעת ההפרש שיש בין השם הידוע. Hozzá teszi ezt az általános megjegyzést: להשאנו ידוע זה הכלל ידוע בכל: הלשונות שהשם שאינו ידוע כולל כל המנין על דרך כלל והשם הידוע פורט V. 5. Abulvalid, Luma 358 (Rikma 222), a határozott és nem határozott névszókról szóló fejezet elején.

7) C. M. Bába Meczia 2, 9: והשב מקור וידוע אצל בעלי כל לשון כי: המקור נופל על המעט ועל הרוב. . . ולפיכך מורה השב (Deut. 22, 1) שחייב

köttetések fokozó jelentéséről<sup>1)</sup>. Maimûni exegézisében gyakori a rövidített kifejezésmódok föltevése, a melyeket megfelelő pótlásokkal magyaráz<sup>2)</sup>; különösen szeret hiányzó status constructust exegétikus czélból pótolni<sup>3)</sup>,

A nyelvtani kategóriákat, főleg az arab grammatikusokéit, Maimûni az ő ifjúkori művében, a logikai terminologia tankönyvében arra használja föl, hogy a logika kategóriáival hozza azokat összefüggésbe<sup>4)</sup>. Ugyanott (14. fej.) ezt a mondatot idézi: „A logika úgy viszonylik az észhez, mint a grammatika a nyelvhez“<sup>5)</sup>.

(u. o. 4. v.) שלח תשלח (u. o. 7. v.) עמו תקום כן הקם רבות וכמו כן להחזיר פעמים רבות וכמו כן הקם תקום עמו (Exod. 23, 5) ויעזוב תעזוב מן המקראות רצוא מצדר רץ ושוב מצדר שב 14-ről:

1) C. M. Nedáim 6, 4: דע כי בלשוננו כשיתחבר שם האחד עם הרבים הרי זה מורה על הכלל ועל הפלגה ברבוי כנזן הבל הבלים שיר השירים. Egészen így magyarázza Ibn Aknîn az Énekek Énekének kommentárjában, idézi Steinschneider, Allgem. Encyclopaedie II, 31, 55 l., a hol הפלגה = מבלגה.

2) M. N. I, 21 (fennt 53. l. 2. j.), u. o. I, 22, Zak. 14, 5-re: ובא עמך [דבר] ה' אלהי [על ידי] כל קדושים עמך (1. fennt 52. l. 3. j.): u. o. I, 21 v., Zsolt. 102, 14-re: [על אויביה] אתה תקום: u. o. III, 23, Jób 42, 6-ra [כל אשר הייתי מתאוה] ונחמתי על: (1. fennt 120. l. 3. j.): u. o. I, 34 (fennt l. 148. l. j.). Ezen példákban a mondat föltett kiegészítése így neveztetik: תקדיר (שיעור), mely terminust M. ott is alkalmaz, a hol valamely mondatot a szók helycseréje által magyaráz; l. M. N. III, 51, Jes. 43, 2.: כי תעבר במים ואני אתך: u. o. III, 53, Zsolt. 89. 3: בנין העולם הסדר הוא (1. a targumot ezen h.)

3) L. fennt 22. l. V. ö S. H. 7. parancsolat (63 a): עלי נהה חדה. — A beszédrövidítés ezen módjáról Abulvalidnál l. művemet: Abulvalid szentírásmagyarázatából, 6. l. Ehhez hasonló a főnév pótlása a szövegben álló jelzőjéhez, C. M. Kilájim 2, 5 (הסדר שם המתואר), Szanh. 10, 5 (ומתואר הסדר). C. M. Chagiga 1, 8, הן הן kifejezést mint הן הן rövidítését magyarázza.

4) Millóth Higgájón 1. fej. el. השם אשר יקראו מדקדק הערב (התחלה... ספור ההתחלה); 13. fej. (a beszédrészekről stb.; a névszó nemeiről). אשר visszavezető névmás definícióját az arab nyelvtan alapján és arra utalva adja Maimûni M. N. I, 63 (82 a). — Az arab és héber tagadó szócskák összehasonlítását l. S. H., 8. alaptétel (27. s köv. l.).

5) אמרו מדרגת מלאכת ההגיון מן השכל כמדרגת מלאכת הדקדוק מן הלשון.

## XXI.

**Maimûni nyelvtudományi és szentírásmagyarázati forrása.  
Maimûni állítólagos szentírásmagyarázati iratai.**

Tudva levő dolog, hogy M. nagyon tartózkodó az általa használt források idézésében. Zsidó szerzők nevei csak nagyon ritkán említetnek nála. Azért nem is várhatjuk, hogy műveiben idézve találjuk a héber nyelvtudomány és a szentírásmagyarázat tekintélyeit. Tényleg ezek közül csak hármat említ egyszerűen névleg: Abulvalîdot<sup>1)</sup>, Moses Ibn Gikatillát és Jehûda Ibn Baláamot<sup>2)</sup>. Mózes Ibn Gikatilla befolyása Maimûni szentírásmagyarázataira egyébként is bebizonyítható<sup>3)</sup>; de különösen számosak az Abulvalîdtól való függésének nyomai<sup>4)</sup>. Ha j j ű g természetesen Maimûni számára is a grammatikai főtekinély. Egyszer egy mondatot idéz tőle<sup>5)</sup>; egy második esetben utal Hajjûg művére a gyöngye gyökü igékről<sup>6)</sup>. Hogy Maimûni használta Száadja bibliafordítását, olykor kommentárjait is, azt nem lehet kétségbe vonni. Sok részletre utalhattam, mely azt bizonyítja<sup>7)</sup>. A mi az Ábrahám Ibn

1) L. fennt 50. l. 6. j. Névvel említi még M. אבן גנאה-ot az ismeretes széljegyzetben a M. N.-hoz, mint a ki szintén a világ kezdetnélküliségéről szóló tan ellen küzdött. L. művem: Abulvalid élete és munkái, 8. l. 49. j.

2) T. H. a fennt 13. l. 7. j. idézett helyen, Jesája 11, 6-ról: וזה לא אנחנו לבד אמרנוהו אלא כבר קדמונו להבנת זה הענין אנשי התבונה מן המפרשים כמו ר' משה גקטילה ואבן בלעם וזולתם מן המפרשים. L. Poznanski, Moses Ibn Chiqitilla, 140. l.

3) L. fennt, 134. l., 1. j.; 136. l., 3. j.; 137. l., 6. j.; 145. l., 6. j.

4) L. fennt 8. l. 5. j.; 25, 2; 41, 4; 47, 1, 4; 48, 1, 5; 49, 1, 4, 5; 50, 1, 6, 7; 52, 5; 55, 4; 56, 4; 57, 2, 4; 62, 3; 85, 3; 87, 3; 90, 5; 120, 1; 127, 2; 130, 5; 132, 3; 148, 2; 150, 10; 155, 1; 157, 5, 6; 158, 3. L. továbbá C. M. Sabbáth 23, 2, összevetve Abulvalid Szótárának חלש czikkével; u. o. Demâi 7, 3, összev. Abulv. לאך cz.; u. o. Kélim 17, 14, összev. Abulv. עון cz.; u. o. Jóma 1, 7, összev. Abulv. פון cz. — A Pirké Haczláchában (l. fennt 16. l.) sok van véve Abulvalidból.

5) L. fennt 28. l. 3. j.

6) L. fennt 156. l. 1. j.

7) L. fennt, 3. l. 1. j.; 47, 1; 48, 6, 8; 55, 3; 87, 1, 3; 88, 1, 91, 3; 118, 5; 120, 3; 147, 8; 149, 1. Más érintkezéseket Száadjával l. 81, 4; 109, 3; 122, 1; 133, 1; 136, 7; 150, 2; 151, 6.

Ezra szentírásmagyarázata által Maimûnira gyakorolt befolyást illeti, azon sokszor elég jellemző érintkezéseknél, melyek közte és M. szentírásmagyarázata között észlelhetők, nem lehet ily befolyás föltevését visszautasítani. Ha ezen érintkezéseket úgy magyarázzuk, hogy Maimûni Ibn Ezra irataiból merített, akkor föl kell tenni, hogy M. a következő szentírási könyvekre ismerte Ibn Ezra kommentárját: Genesis<sup>1)</sup>, Exodus<sup>2)</sup>, Jesája<sup>3)</sup>, 12 kis próféta<sup>4)</sup>, Zsoltárok<sup>5)</sup>, Jób<sup>6)</sup> és Kóhéleth<sup>7)</sup>. De úgy látszik, hogy Ibn Ezra Jeszûd Móra cz. művet<sup>8)</sup> is és egyik grammatikai művét<sup>9)</sup> olvasta Maimûni. Még akkor is, ha az említett érintkezések nem mind Ibn Ezra kommentárjainak használatára vezetendők vissza, mégis nagyobb részük eléggé bizonyítja e használatot<sup>10)</sup>. Ibn Ezra irataival Maimûni részben ama R. Méir által ismerkedhetett meg, a ki a Provenceból jött hozzá és, mint ezt M. a Sámuel Ibn Tibbónhoz irt levélben elbeszéli<sup>11)</sup>, a posquièresi Ábrahám b. Dávidot és Ábrahám Ibn Ezrát nevezte tanítóinak<sup>12)</sup>. Ezen Méir adott Maimûninak tudomást Jehûda Ibn Tibbón fordítói működéséről. Talán azt a föltevést is kockáztathatjuk, hogy ezen Méirre vezethető vissza Kimchi József két magyarázatának<sup>13)</sup> ismerete, a melyeket magáévá tett

1) L. fennt, 21. l., 1. j.; 52, 4; 63, 4; 123, 2, 4.

2) L. 40, 1; 48, 10; 97, 2; 108, 3; 124, 6; 125, 1, 2.

3) L. 135, 9.

4) L. 78, 1.

5) L. 153, 4; 144, 5.

6) L. 148, 4.

7) L. 65, 1.

8) L. 92, 3; 96, 3; 140, 1. L. még Kaufmann, *Gesch. der Attributenlehre*, 510. l.

9) L. 57, 6; 155, 2.

10) Hogy M. Ibn Ezra kommentárjait használta, kimutatta I.öw, Ben Chananja IV, 414 s. köv., részben az itten idézett példák némelyikével. Kevésbé határozottan ítélt erről Rosin, *Die Ethik des Maimonides*, 20. s. köv. l.

11) Kób. II, 27 a.

12) Ibn Ezra dicsőítéséről M. állítólagos végrendeletében l. fennt 18. l.

13) L. 137, 5; 149, 3.

Maimûni<sup>1)</sup>. Emlitem még M. két szóértelmezését, melyet még csak Salamon Ibn Parchón Machbérethjében találunk<sup>2)</sup>; nem tehető-e föl, hogy M. ismerte Ibn Ezra ezen tanítványának szótárát? A misnakommentárt, melyben azon két szóértelmezés előfordul, Maimûni 1168-ban fejezte be, tehát nyolcz évvel Ibn Parchón Machbérethjének befejezése után. — Vajjon fölhasználta-e M. R. Náthán Árukhját, azt nem könnyű eldönteni. A nekik közös szómagyarázatok legnagyobb részénél még kimutatható a közös forrásuk, különösen Hái gaónnál<sup>3)</sup>.

Már többször kimutatták, mennyiben ismerte és használta Maimûni a zsidó vallásbölcészet terén föllépett elődjeinek a műveit<sup>4)</sup>. Itt is egyes ide való exegétikus részletekre utalhattam<sup>5)</sup>.

Maimûni egyszer az „andalúszok“, azaz a spanyol exegéták nevében idéz egy magyarázatot<sup>6)</sup>, és különben is szokta a „kommentátorokat“ említeni<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Még említésre méltó azon analógia, melyet a hét oszlop (Példab. 9, 1.) magyarázata Kimchi Józsefnél (a הגלוי סי bevezetésének elején) és a lámpás hét ágának magyarázata a P. Haczláchában (Kób. II, 32 a) mutatnak. Kimchi Józsefnél: az öt érzék és a megismerés két kútfeje, u. m. közlés és bizonyítás; a Maimûninak tulajdonított iratban: az öt érzék és a szellemnek két képessége, u. m. a gondolkozás és a képzelet.

<sup>2)</sup> 1. C. M. Zebáchim 11, 7: מגעילין a. m. a nyársba szivódott és undort (געלה), Lev. 26, 30) keltő zsiradék eltávolítása. V. ö. Ibn Parchon געל ez.: מנעילו ברותחין כלומר מסיר ממנו הליכלוך כמו ושרשך מארץ . . . חיים כלומר מסיר שרשים שלך. — 2. C. M. Érubin 2, 3; סדר összefügg מ"א קרוב לו בית הסדר -ral, Gen. 39, 20. V. ö. Ibn Parch. סדר ez.: בית הסדר לפני שהוא כמו דיר וסדר שבמשנה חצר פי' בנן עגול.

<sup>3)</sup> L. Geiger, Moses b. Maimon 47. l.

<sup>4)</sup> L. különösen Rosin, Die Ethik des Maimonides, 10. s köv. l.; Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre, a lajstromban Maimûni szó alatt említett helyeken.

<sup>5)</sup> L. 60. l., 2. j.; 89, 4; 97, 2; 141, 6.

<sup>6)</sup> L. 1. l., 3. j. L. még 134, 6.

<sup>7)</sup> L. 1. l., 5. j.; 89. l. 1. j.; 112. l. Az utóbbi helyen említett «darsánim»-ról, M. nyilatkozatát a Geiger által kiadott resposumban, נטעי נעמים, L. 1.; C. M. Chélek, bev. P. M. 145 . . אלדרשנין. L. még M. N. I, 67. אלמפסן מן אלמפסן; fennt 137. l., Jes. 30, 26-ra.

Miképen becsülte az exegétikus irodalmat, azzal mutatja M., hogy annak termékeit bele foglalja a megsemmisítés elleni ótalomba, melyben a vallástörvény a bibliai szöveget részesíti<sup>1)</sup>.

A keresztény szentírásmagyarázat néhányszor előfordul Maimúninál. A jemenizsidókhoz írt levelében említi a keresztény vallás alapítójának szentírástejtegetését, mely által érvénytelenné lesz az egész tora az ő parancsolataival és tilalmaival<sup>2)</sup>. Egy másik levélben<sup>3)</sup>, annak bizonyítékául, mennyire van még az Isten világos igéje is kitéve a félreértésnek, a Deut. 6, 5-re való keresztény magyarázatot idéz, mely által az Isten egységének vallomása a háromság dogmájának tételt bizonyítékává<sup>4)</sup>.

A karaiták szentírásmagyarázatára nem utal sehol M. Csak egyszer, a szaddukéusokról szóló egy kitérésben<sup>5)</sup>, említi az egyesek subjectiv véleményére bizott önkényes exegézisüket<sup>6)</sup>. Ez alkalomból megjegyzi, hogy ezen eretnekek<sup>7)</sup>, kik a hagyományos irodalom bölcseinél a szaddukéusok és boéthusäusok nevét viselik, Egyiptomban karaitáknak mondatnak<sup>8)</sup>. Tényleg a spanyol zsidók, mint Ábraham Ibn Dáud

1) M. T. Jeszóde Tóra 6, 8 : כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור : לשרפן או לאכרם ביר פירוש (= ar. תפסיר) alatt a szentírás fordítása értendő, ביאור (= שרח) alatt kommentár.

2) I. T. 18. s köv. l. (Kób. II, 2 d az egész Jézusról szóló részlet hiányzik) : ופירש התורה פירוש מביא לביטול כל התורה וכל מצותיה והתר כל אזהרותיה. L. még fent 15. l. 5. j.

3) T. H. elején : והביאו ראיה מזה הפסוק על שהאל הוא שלשה . . . אמרו אמר ה' אלהינו ואמר ה' הרי אלו שלשה שמות ואמר אחר כך אחד ראיה אחד שהם ג' והשלשה אחד Maimúni M. N. I, 50 el.

4) M. polemiájáról egyes szentírási helyek muhammedán magyarázatai ellen I. Steinschneider, Polemische und apologetische Litteratur.

5) C. M. Ábóth 1, 3 (az eredetije ki van adva a Hildesheimer-Jubelschrift 59. s köv. l.).

6) . . . ותאוויל אלנצוץ בחסב מא יקוי ענר כל שבץ

7) מינים.

8) L. még S. H. 153. parancs. (ed. Bloch 129. l.) : יתסמין הנא באלמשרק קראיין

és Abrahám Ibn Ezra példája is mutatja, a karaitákat מן vagy צדוקי kifejezésekkel szokták jelölni<sup>1)</sup>.

A szentírás szövegére nézve Á h a r ó n b. M ó z e s b. Á s é r t ismerte el M. tekintélynek. A szentírás 24 könyvét tartalmazó kódexet, melyen Ben Ásér sok éven át dolgozott, Maimûni gondosan használta, és szerinte állapította meg a pentateuchus szakaszait<sup>2)</sup>. A szentírási szöveg pontos hagyományozását, melynek folytán még a magánhangzójelekre nézve sincsen különbség az egymástól legtávolabb eső országok között, M. bizonyítékul hozza ama muhammedán állítás ellen, miszerint a zsidók a tóra eredeti szövegét módosították<sup>3)</sup>. Hasonló bizonyítékul szolgálnak neki a tórának araméus<sup>4)</sup>, persa, görög és latin fordításai, melyek sokkal Muhammed előtt keletkeztek<sup>5)</sup>.

Bachja b. Ásér egy idézetéből<sup>6)</sup> azt akarták következtetni, hogy Maimûni kommentárt írt a pentateuchushoz<sup>7)</sup>. Azon két magyarázat melyet Bachja Maimûni nevében idéz, Exod. 20, 9-re és Jut. 29, 28-ra<sup>8)</sup>, meg is egyezik Maimûni eszmekörével és alóban tőle származónak tekinthető<sup>9)</sup>. Mindazonáltal elutasítandó azon vélemény, hogy M. kommentárt írt a tórára. Valószínű, hogy az, a kitől Bachja Maimûni-  
nak ama magyarázatait vette, másonnan merítette, akár

<sup>1)</sup> M. utalását a karaita polemiára l. fentt 30. l. 4. j. L. még M. N. I, 46 v. (Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre, 450. l.).

<sup>2)</sup> L. M. T. Széfer Tóra 8, 4.

<sup>3)</sup> Egy hasonló bizonyítékot Ábrahám Ibn Dâudnál l. művemben: A középkori zsidó vallásböles. szentírásmagyarázata, 140. l.

<sup>4)</sup> ללשון השריאן Holub kiadásában az arab. سريان átvétele (ש=ס). M. nem a targumot érti, hanem a Pesitthát.

<sup>5)</sup> I. T. 28 (Kób. II, 3 d).

<sup>6)</sup> Kad Hakkémach, a fentt 132. l. 6. j. idézett helyen: כך שמעתי בשם הר"ם ז"ל שכתב בפירושו החומש שלו אבל לא זכרנו בו כי לא הגיע ידנו בארצות האלה.

<sup>7)</sup> D. Oppenheim, Allg. Zeitung des Judenthums. 1863. évf. 335. l.

<sup>8)</sup> L. fentt 125. és 132. l.

<sup>9)</sup> Az Exod. 20, 9-re való magyarázat következő szavaival: כענין האבות שהיו עובדים את השם יתברך עם עבודת המקנה ושאר ענינים הגופניים v. ö. Maimûni fejtegetését az ósatyákról, M. N. III. 51 (127 a).

szóbeli hagyományra, akár Maimûni kezétől való írásbeli széljegyzetekre megy vissza tudomásuk<sup>1)</sup>. Bachja maga csak is a Kad Hakkémach cz. művében nevezi forrásnak Maimûni pentateuchuskommentárját; de e kommentárjának mind két helyén csak azt mondja, hogy a magyarázator M. nevében hallotta. Ugy látszik, hogy az első adat Bachjának puszta hozzávetésén alapszik; azon forrás pedig, melyből ő meritett, bizonyosan nem is beszélt Maimûni pentateuchuskommentárjáról. A mit Maimûni fia, Ábrahám az ő nevében idéz Exodus 7, 1-re,<sup>2)</sup> az épúgy atyjának szóbeli jegyzeteire vezethető vissza<sup>3)</sup>. Azon kommentár az Esztér könyvéhez<sup>4)</sup>, mely Maimûni nevét viseli, valószínűleg azonos atyjának, Maimûnnak kommentárjával ezen könyvhez<sup>5)</sup>.

1) L. Neubauer, Allg. Zeitung des Judenthums, 1863. évf. 398. l.; Schmiedel, Ben Chananja VI, 666 s köv.; Bernstein, Die Schrift-erklärung des Bachja b. Ascher, 30. s köv. l.

2) L. fennt 124. l.

3) Maimûni állítólagos pentateuchuskommentárjának félreértésen alapulo régibb említéseiről l. Steinschneider, Cat. Bodl. 1936.

4) L. Hebr. Bibliographie IV, 414; Benjacob, Thesaurus libr. Hebr. 461, l., 196. sz.

5) Maimûn b. József ezen Esztérkommentárjából hosszabb helyet (2, 6-ra) idéz a délarabiai Ábrahám b. Salamon (14. vagy 15. század); l. Hebr. Bibliogr. XX, 63; több mint egy századdal későbbén idézi Salamon Dûran, l. Benjacob, az id. m. 461. l., 195. sz.

19.

A BUDAPESTI

# Országos Rabbiképző-Intézet

értesítője.

AZ 1895—6-IKI TANÉVRŐL.



BUDAPEST

1896.

Midőn az országos rabbiképző-intézet működésének tizenkilencedik évéről számot adunk, lehetetlen meg nem emlékeznünk hazánk ezredéves ünnepélyéről és kifejezést nem adnunk abbeli reményünknek, hogy ifju fejlődési korszakát élő intézetünk állami és felekezeti szempontból fontos szerepét a jövőben is befogja tölteni.

Az ország minden rangú és rendü intézete kivette a maga részét hazánk ezredéves fennállásának örömnepéből, és az országos rabbiképző-intézet, hogy hazafias lelkesedésének kifejezést adjon, a) részt vett a kiállításban, a mennyiben külön szekrényben kiállította az intézeti könyvtár egynéhány becses kéziratát és ősnyomtatványát, b) megíratta Schill Salamon tanárral az intézet rövid történetét, c) május 9-ikén iskolai ünnepélyt rendezett a következő tárgysorozattal:

I. A z i n t é z e t t e m p l o m á b a n : 1. istentisztelet Lazarus tanár közreműködésével; 2. dr. Wellesz Gyula rabbi-jelölt ünnepi szónoklatot tart; 3. Lazarus tanár egy külön e czélra irt héber imát recitál.

II. A z i n t é z e t n a g y t e r m é b e n : 1. Balogh Ármin tanár rövid beszédben méltatja a nap fontosságát; 2. az intézet énekkara a „Szózat“-ot énekli; 3. Rendületlenül Arany Jánostól, szavalja egy növendék; 4. egy növendék szabad előadást tart Magyarország történetéről; 5. „Honszeretet“ Vörösmarty Mihálytól, szavalja egy növendék; 6. „A magyarok Istene“ Petőffy Sándortól, szavalja egy növendék; 7. „Hymnus“ énekkar.

\* \* \*

Az 1895. szeptember 2-ikán tartott első értekezletén a tanári kar Bloch Mózes tanárt elnöknek, Schill Salamon tanárt jegyzőnek, dr. Kaufmannu Dávid tanárt könyvtárnoknak választotta. Templomi elnöknek Bloch Mózes tanár választatott; a tanári karnak a vezérlő bizottságban való képviselésével az elnök és Bein Károly tanár bizáltak meg.

1896. február hó 17., 18., 19., 20., 21. és 23. napjain a szóbeli rabbiképesítő vizsgálatok voltak, melyekhez házi dolgozataik és a február 10. és 11-ikén tartott zárthelyi írásbeli vizsgálat alapján a következő végzett hallgatók bocsátattak: Dr. Adler Vilmos, dr. Frank József, dr. Heller Bernát, dr. Herskovits Dezső, dr. Hoffer Ármin és dr. Singer Jakab. A vizsgáló bizottság állott dr. Klein Mór nagybecskereki főrabbi és dr. Sidon Adolf verseczi főrabbi, kiküldött vezérlő bizottsági tagokból, valamint dr. Bacher Vilmos, Bloch Mózes és dr. Kaufmann Dávid vizsgáló tanárokból. A vizsgáló bizottság elnöke dr. Klein Mór főrabbi úr volt. Az összes jelöltek a február 24-ikén végbement fölavató ünnepélyen a tanári kar elnökétől héber beszéd kíséretében átvették rabbiképesítő okleveleiket. A vizsgáló bizottság nevében Dr. Klein Mór főrabbi úr beszédet intézett az elbocsátandókhoz, míg az utóbbiak nevében Dr. Hoffer Ármin mondott hála- és búcsubeszédet.

1895. szeptember 24-én a tanári kar dr. Kayserling M. urat, a pesti izr. hitközség rabbiját és hitszónokát, e minőségben tartott 25 éves jubileuma alkalmából üdvözölte.

1895. december havában felséges uralkodónk királyi tanácsos rangjára emelte vezérlő bizottságunk buzgó tagját és titkárát, dr. Simon József urat. Előttünk e kitüntetés becsét még emeli az a körülmény, hogy a királyi leirat hivatkozik az érdemekre is, melyeket a kitüntetett férfin az országos rabbiképző intézet körül szerzett. A tanári kar, teljes tudatában lévén annak, hogy milyen nagy része van dr. Simon József urnak az intézet létrejöttében és állandó vezetésében, kedves kötelességet teljesített, midőn őt a királyi kitüntetés alkalmából üdvözölte.

Nyolczvanadik születésnapja alkalmából üdvözölte a tanári kar Steinschneider Móricz tanár urat Berlinben.

Épen a folyó tanév befejezésekor kitüntetés érte intézetünket az által, hogy felséges uralkodónk a Ferencz József-rend lovagkeresztjét adományozta Bloch Mózes tanár urnak, intézetünk tanári kara elnökének.

Derenbourg Józsefnek, az Alliance Israélite Universelle alelnökének, valamint dr. Müller Joelnek, a berlini „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums“ tanárának halála  
Országos Rabbiképző - Zsidó Egyetem Könyvtára

alkalmából az országos rabbiképző-intézet tanári kara kifejezésre juttatta benső és őszinte részvétét.

Mély fájdalommal emlékszünk meg a veszteségről, mely intézetünket Fischer E. A., makói főrabbi és vezérlő bizottsági tag halálával érte. A boldogult temetésénél Bein Károly tanár képviselte a tanári kart; ugyancsak a tanári kar megbízásából dr. Wellesz Gyula rabbijelölt rőtta le az elismerés utolsó adóját intézetünk ez igaz barátjának ravatalára.

A lefolyt iskolai évben a régibb növendékek közül dr. Lenke Manó Ungarisch-Ostrából (Morvaország) Besztercebányára, dr. Venetianer Lajos Csurgóról Lugosra, dr. Klein József Marczaliból Szabadkára hivatott meg rabbinak. Dr. Steiner Márkust (a sziléziai) Bieltz izr. hitközsége választotta rabbijául.

Az intézet néhány hallgatóját ebben az iskolaévben is a pesti izr. hitközség a fővárosi nép- és középiskolák egyes osztályaiban adandó hitoktatással bizta meg. Ünnepekre és más alkalmakra az idén is felső tanfolyambeli hallgatók és még állásban nem levő volt — hallgatók hivattak meg hazai községekbe hitszónoklatok megtartására. Nevezetesen a milieniumi istentiszteletek alkalmából fordult hozzánk számos község ünnepi szónokért. Megelégedésünkre szolgál, hogy majdnem valamennyinek a kívánságának eleget tehattunk. Hitszónokokat küldtünk a következő hitközségekbe: Csacza (dr. Frank József rabbi), Csurgó (dr. Singer Jakab rabbi), Detta (dr. Herskovits Mózes rabbi), Erzsébetfalva (Domány Ármin jelölt), Izsák (Wieszner Henrik jelölt), Jászkisér (dr. Weisz Miksa jelölt), Keszthely (dr. Schwarz Mór rabbi), Körmöcbánya (Klein Dezső jelölt), Kőbánya (dr. Hevess Sámuel jelölt), Kún-Szt.-Miklós (dr. Löwinger Adolf), Ráczeke (Weizkopf Arthur jelölt), Selmezbánya (dr. Frisch Ármin rabbi), Soroksár (Engländer Gerson jelölt), Szászváros (dr. Farkas József jelölt), Szt.-Endre (Weisz Mór jelölt), Szolnok (dr. Hoffer Ármin rabbi).

Az intézet templomában hitszónoklatokat tartottak: Bloch Mózes tanár az engesztelő napot és a Pészach ünnepet megelőző szombatokon, és a felső tanfolyam érettebb hallgatói az ünnepeken és több szombaton.

A lefolyt iskolaévben is hazai közigazgatási és birói ha-

tóságok vallástörvényi kérdésekkel fordultak az orsz. rabbiképző intézet tanári karához.

Az alsó tanfolyam ötödik osztályának tanulói május 11-én tették az írásbeli érettségi vizsgálatot a héber nyelvből, május 14-én a szóbeli érettségi vizsgálatot a theologiai tantárgyakból, május 21., 22., 24., 25. és 26. napjain az írásbeli érettségi vizsgálatokat a gymnasiumi tantárgyakból. Ezekből a szóbeli érettségi vizsgálat június 9-én tartatott meg méltóságos dr. Heinrich Gusztáv miniszteri tanácsos és egyetemi tanár úr elnöklete alatt.

A theologiai egyesület, valamint az önképző és önsegélyező egyesület a szokott módon folytatták működésüket.

A hallgatók és tanulók számát, nevét és születési helyét az A) alatti jegyzék tünteti föl.

Az É c z - C h á j i m segélyező egyesület működéséről és vagyoni állapotáról valamint az intézet javára tett egyéb adományokról a B) alatti melléklet ad értesítést.

Az intézeti könyvtár számára tett ajándékokat a C) alatti jegyzék, a vétel útján tett gyarapodásokat a D) alatti melléklet mutatja ki.

A múlt iskolaév végén kiírt pályakérdésre két dolgozat érkezett be, melyekről a tanári kar a következőképen ítelt.

„Az emberi beszédmód elve a zsidó szentírás magyarázat történetében“ című pályakérdésre két dolgozat érkezett be. Mind a kettő kiváló szorgalomról és úgy az eredeti források mint az idevágó irodalomnak gondos átkutatásáról tesz tanúságot. A דרך אמתה בחרתי jeligéjű dolgozat bővebb anyagot karol föl mint a האל תמים דרכו jeligéjű, mert a Maimuni utáni korból is, egészen Abravarel Izsáékig, becses adalékokat nyújt az emberi beszédmód elvének alkalmazásához. De ezen bővebb tartalmu dolgozatot fölülmulja a האל תמים דרכו jeligéjű pályamunka az anyag módszeresebb földolgozása által. Szorosabban ragaszkodik a kérdés tárgyához. A דברה תורה כלשון בני אדם szavakkal kifejezett elvnek eredeti és későbbi alkalmazását tisztábban választja el egymástól és alkalmazásának történetéről világosabb képet nyújt, mint a másik dolgozat. És jöllehet egyes fejezetek, mint a hagyományos irodalomról szóló vagy az Ibn Ezrával foglalkozó, gondosabb és rendszeresebb átdolgozásra szorulnak még; jöllehet a Maimunira vonatkozó Országos Rabbiképző - Zsidó Egyetem Könyvtára

utolsó fejezetben részletesebben kellett volna megvilágítani azon döntő szerepet, mely a kérdéses elvnek Maimuni szentírásmagyarázatában jutott; jóllehet végre egyes hézagok és helytelenségek is mutatkoznak a dolgozatban, a האל תמים דרכו jeligéjü pályamunka megérdemli, hogy a díjjal tüntetessék ki. A második חרותה דרך אמונה בחרתי jeligéjü pályamunka pedig a reá fordított szorgalom és a benne nyilvánuló tudás és irodalmi tájékozottság miatt megérdemli, hogy dicsérő elismerésben részesüljön.

Ezen ítélet az évfűzűr ünnepűlyen, június 4-én olvasatott fűl. A jeligés levelek fűlbontása után kihirdettetett, hogy a díjjal megjutalmazott dolgozat szerzűje dr. K e c s k e m  ti  r m i n, a felsű tanfolyam IV.  ves hallgatűja, dics rű elismerésben pedig r szesűlt E n g l   n d e r G e r s o n, a felsű tanfolyam II.  ves hallgatűja.

Az 1894/5. tanév végén u j r a kitűzűtt e pályakérdésre: „Az akarata és szándék befolyása a kűl nbűzű cselekv nyekre és mulasztásokra, melyeket a mózesi vallás parancsolatoknak és tilalmaknak állit” — most sem érkezett be dolgozat.

Az 1896/7. iskola vre a b rű S c h e y-féle díjjal jutalmazandű k vetkezű k t pályatétel t zetik ki:

I. A מצוה הכאה בעבירה és

עשה דחה לא תעשה halakhikus tantételek megokolása, meghat rol sa és alkalmazása a kűl nbűzű vall sk telless gek teljesit s n l.

II. Gans Dávid élete, művei és ezeknek forrásai.

Benyujt si hat ridű 1897. május 1.

\* \* \*

A j vű iskolaév 1896. október 2- n nyittatik meg.

\* \* \*

Az országos rabbik pzű-intézet felsű tanfolyam ában az elmult tanévben a k vetkezű előadások tartattak:

1. **Szentir smagyar zat:** Hi b könyve. 2  ra hetenkint.

Tanár: *Bacher.*

2. **Exegetikus irodalom:** Válogatott részek a targumimb l és Ibu Ezr  pentateuchuskomment rj b l Exodushoz. 1  ra hetenkint.

Ugyanaz.

3. **Talmud, statarie:** Gittin 59.—77. lapig. 6  ra hetenkint.

Tanár: *Bloch M.*

Országos Rabbik pz   Zsidű Egyetem Könyvtára

4. **Talmud, cursorie**: Chullin 68.—81. lapig. 3 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
5. **Sulchán Árukh**: Jóre Déá : 201 ; Eben Haezer, 13.—17. fej. 3 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
6. **A midrás-irodalom története**. 2 óra hetenkint.  
Tanár: *Bacher.*
7. **Midrás**: Ekha rabbathi: 1 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
8. **Héber gyakorlatok**: 1 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
9. **Zsidók története**: A spanyol zsidók története a 14. század végeig. (A források olvasásával). 2 óra hetenkint.  
Tanár: *Kaufmann.*
10. **Történelmi és epigraphiai gyakorlatok**: Az egyiptomi Genizóthból kútfők és töredékek olvasása. 1 óra hetenkint.  
*Ugyanaz.*
11. **A zsidó vallásbölcsezet története**: Maimuni befolyása a zsidó vallásbölcsezetre, első sorban Ibn Tibbonra és Jakob b. Abba mari-ra. 1 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
12. **Vallásbölcsezet**. Jehuda Halewi: Kusari (kezdet.) 2 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
13. **Homiletikai gyakorlatok**: 1 óra het. *Ugyanaz.*

## A theologiai oktatás átnézete

az alsó tanfolyamban.

- 1 Szentírás: A) Mózes I. k. 44.—50. fej; Mózes II. k. 1.—12. 2 óra hetenkint. Tanár: *Blau.*  
B) Mózes IV. k. 1.—19. 3 óra hetenkint.  
*Ugyanaz.*
2. Szentírás: A) Példabeszédek. Birák k. 1 óra hetenkint. Tanár: *Bacher.*  
B) Kis próféták. 2 óra het.; Királyok könyve. 1 óra het. *Ugyanaz.*
3. Talmud, statarie: Peszáchim 21.—25. lapig. 5 óra hetenkint. Tanár: *Blau.*
4. Talmud, cursorie; Taanith egészen. 4 óra het. *Ugyanaz.*
5. Héber nyelvtan: Alaktan. 1 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
6. Aram nyelvtan: Alaktan. 1 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
7. Zsidók története. A talmud befejezéséből a 12. század végeig. Tanár: *Bacher.*

A biblia tanításában az alsó tanfolyam tanulói 2 csoportban (A. és B.) vettek részt. Az A) csoporthoz tartozik az I. és II. oszt., a B) csoporthoz a III., IV. és V. osztály. A zsidók történetét a II.—V. osztályok együtt hallgatják. A t a l m u d r a nézve megjegyzendő, hogy a mely tanulóknak e téren haladottabb ismereteik voltak, a felső tanfolyam tanulmányadásában vettek részt.

## A gymnasiumi oktatás átnézete

az alsó tanfolyamban.

### I. osztály.

**Magyar nyelv és irodalom:** Arany Toldi-jának részletes olvasása és fejtegetése. A három első énekét betanulták. — Az olvasmány alapján verstan és poetika. — Segédkönyv: Arany, Toldi estéje, szöveg kiadás. 3 óra het.

Tanár: *Balogh.*

**Latin nyelv:** Cicero, pro Roscio Am. 5 óra hetenkint.

Tanár: *Schill.*

**Görög nyelv:** Alaktan a perfectumig. Megfelelő fordítási gyakorlatok. Segédkönyvek: Hintner-Schill görög nyelvtan és olvasókönyv. 3 óra het. Tanár: *Kaufmann.*

**Német nyelv:** Válogatott fejezetek Heinrich német olvasókönyvéből. Schiller. Goethe, Balladák, Hermann und Dorothea. Iskolai és házi feladatok. 2 óra hetenkint.

Tanár: *Bacher.*

**Történet:** Az ó-kor története a római császárság keletkezéseig. Segédkönyv: Mangold, világtörténelem. I. kötet. 3 óra hetenkint. Tanár: *Bloch H.*

**Mennyiségtan:** Az alapl műveletek algebrai kifejezésekkel. A legkisebb közös többes és a legnagyobb közös mérték. A hatványozás és a gyökfejtés. — Házi és iskolai dolgozatok. 2 óra hetenkint. Tanár: *Bein.*

**Természettudományok:** Botanika: Az általános rész beható tárgyalása. — A részletes növénytan kiváló osztályai. 1 óra hetenkint. Tanár: *Ugyanaz.*

### II. osztály.

**Magyar nyelv és irodalom:** Arany balladáinak fejtegetése. A balladákat mind betanulták. Arany „Széchenyi Országos Rabbiképző - Zsidó Egyetem Könyvtára

emlékezete“ és „Vojtina ars poetikája“ fejtegetése és betanulása. — Poetika. — Segédkönyvek: Riedl: Poetika. 3 óra hetenkint. Tanár: *Balogh*.

Latin nyelv: Sallustius, Conj. Catilin., Jugurtha. — Ovidius, Fasti, I. II. — Írásbeli dolgozatok. 5 óra hetenkint. Tanár: *Schill*.

Görög nyelv: Alaktan a verba vocaliától végig; a megfelelő gyakorlatokkal. Segédkönyvek: Hintner-Schill nyelvtan és gyakorlókönyv. 3 óra het. Tanár: *Bloch H*.

Német nyelv. Közösen a III. osztályal. 2 óra het. Tanár: *Bloch H*.

Történet: A római császárság története. A középkor kezdetétől a keresztes hadjáratok befejezéseig. Tankönyv: Mangold, világtörténelem II. köt. 2 óra hetenkint.

Tanár: *Ugyanaz*.

Mennyiségtan. Algebra: Arányok és aránylatok. — Első és másodfoku egyenletek egy és több ismeretlennel. Mértan: A síkmértan elemei. Házi és iskolai dolgozatok. 3 óra het. Tanár: *Bein*.

Természetráajz: Zoologia: Általános rész. — Az anthropologia részletes tárgyalása. 1 óra het. *Ugyanaz*.

### III. osztály.

Magyar nyelv és irodalom: Shakespeare (Julius Caesar) olvasása és fejtegetése. Stiliztika. Rhetorika. Tankönyvek; Gobi, Stiliztika. 3 óra het. Tanár: *Balogh*.

Latin nyelv: Cicero, de nat. deor. I. II. Vergilius Aeneis I. II. — Kéthetenkint egy írásbeli dolgozat. 5 óra hetenkint. Tanár: *Schill*.

Görög nyelv: Xenophon, Schenkl Chrestomathiája. Homeros Ilias, I. III. 3 óra het. Tanár: *Bloch H*.

Német nyelv: Schiller, Wilhelm Tell. 3 hetenkint egy írásbeli házi dolgozat. Iskolai dolgozatok. 2 óra hetenk. Tanár: *Ugyanaz*.

Történet: A középkor története a keresztes hadjáratok végétől végig. Az ujkor története a westpháli békéig. Tankönyv: Mangold: világtörténelem II. és III. k. 2 óra hetenkint. Tanár: *Bloch H*.

Mennyiségtan: Algebra; Határozatlan egyen-

letek, 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. Tanár: *Bein*.

Természetrajz: Kémia: A vegyülés általános törvényei. A szervetlen rész, különös tekintettel a fontosabb vegyületekre. 1 óra hetenkint. Tanár: *Ugyanaz*.

#### IV. osztály.

Magyar nyelv és irodalom: Együtt a III. osztálylyal. 3 óra hetenkint. Tanár: *Balogh*.

Latin nyelv: Közösen a III. osztálylyal. 5 óra het. Tanár: *Schill*.

Görög nyelv: Homeros Odüsszée I., VI. Plato, Phaeton. 3 óra hetenkint. Tanár: *Ugyanaz*.

Német nyelv: Lessing, Laokoon, I.—XX. Három-hetenkint egy írásbeli házi feladat. Iskolai feladatok. 2 óra hetenkint. Tanár: *Kaufmann*.

Történet: Az új-kor története a reformatiótól kezdve 1815-ig. Tankönyv: Mangold, világtörténelem. III. köt. 2 óra hetenkint. Tanár: *Bloch H*.

Politikai földrajz: Europa 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. Tanár: *Ugyanaz*.

Philosophia: Logika. Segédkönyv: Jolly, Philos. propaedeutika. 2 óra hetenkint. Tanár: *Balogh*.

#### V. osztály.

Magyar nyelv és irodalom: A magyar irodalom története; szemelvények olvasása. — Segédkönyv: Beöthy Irodalomtörténete. I. és II. k. 3 óra het. Tanár: *Balogh*.

Latin nyelv: Tacitus Agricola; Historiae V. Horatius ódák I. könyve és de arte poetica. — Kéthetenkint egy írásbeli dolgozat. 5 óra het. Tanár: *Schill*.

Görög nyelv: Demosthenes I., II., III. beszéde Fülöp ellen. Sophokles, Antigone. 3 óra het. Tanár: *Bloch H.*

Német nyelv: Schiller és Goethe bölcsészeti költeményei. Német irodalomtörténet. Segédkönyv: Kluge. Havonként egy gyakorlat. 2 óra het. *Ugyanaz.*

Történet: Magyarország története 1867-ig — Segédkönyv: Mangold: Magyarország oknyomozó története. 3 óra hetenkint. Tanár: *Balogh.*

Menyiségta n: Permutatiók és combinatiók. A Newtonféle hatványsor. — A matematikai tananyag átisméltése. Házi és iskolai dolgozatok. 3 óra hetenkint. Tanár: *Bein.*

Physika. Fénytán. — Az elektromosság és a mágnesség. 2 óra hetenkint. Tanár: *Ugyanaz.*

Philosophia: Közösen a IV. osztálylyal. 2 óra het. Tanár: *Balogh.*

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.*

Neve :	Évfolyam :	Születéshelye :	Megye :
Domány Ármin	IV.	Gyöngyös	Heves
Engländer Gerson	II.	Derecske	Bihar
Farkas József	IV.	Munkács	Beregh
*Dr. Heller Izidor	V.	Tót-Próna	Turóc
5 Dr. Hevess Sámuel	III.	Vécs	Heves
Kecskeméti Ármin	IV.	Kecskemét	Pest
Klein Dezső	III.	Gyöngyös	Heves
Lichtmann Mór	V.	Óvári	Szatmár
Löwinger Adolf	IV.	Tormos	Nyitra
10 Rapaport Béla	IV.	Bodrog-Keresztúr	Zemplén
Scheiber Lajos	V.	Nemes-Hollós	Vas
Dr. Schwarz Gábor	V.	Nádudvár	Hajdu
Teller Kálmán	II.	Komárom	Komárom
Dr. Weisz Miksa	V.	Budapest	Pest
15 Weisz Mór	II.	Verbő	Nyitra
Weizkopf Arthur	III.	Budapest	Pest
Dr. Wellesz Gyula	V.	Budapest	Pest
Wiesner Henrik	V.	Alsó-Mislye	Abauj

## Az alsó tanfolyam tanulói.

## I. osztály :

Neve:	Születéshelye:	Magye:
Ackermann Sándor	Benedikocz	Sáros
Grosz Salamon	Miskolcz	Borsod
Horowitz József	Nyirághó	Bars
Klein Kálmán	Százfa	Abauj-Torna
5 Klein Mór	Szilás-Balhás	Veszprém
Richtmann Mór	Homonna	Zemplén
Schönfeld Áron	Felső-falu	Szatmár
Weisz Sámuel	Nyirbátor	Szabolcs
Wiener Ármin	Ungvár	Ung

## II. osztály :

Bergida Mózes	Nagy-Berezna	Ung
Fried Gyula	Bécs	
Fuchs Antal	Kálmánca	Somogy
Grossmann Zsigmond	Budapest	Pest
5 Gutmann Mihály	Félegyháza	Bihar
Herlinger Miksa	Budapest	Pest
Klein József	Sajó-St.-Péter	Borsod
Kramer Márkus	Paks	Tolna
Lichtmann	Nádszegh	Pozsony
10 Urbach Henrik	Moravka	Szilézia
Weissburg Béla	Erdő-Bénye	Zemplén

## III. osztály :

Bisliches Jakab Mózes	Brody	Gácsország
Diamant Izidor	Felső-Csöpp	Pozsony
Haber Mór	Magy.-Sók-Szerócze	Nyitra
Hirschfeld Manó	Galgócz	Nyitra
5 Kohn Lajos	Illava	Trencsén
Löwinger Salamon	Erdő-Kálló	Pest
Maljarevics Izsák	Tikoczin	Oroszország
Placsik Gyula	Brezova	Nyitra
Princz József	Vámos-Ujfalu	Zemplén
10 Schönwald Károly	Domoszló	Héves
Schorrstein Nachum	Zlocov	Gácsország
Schück Bernát	Brezova	Nyitra
Silberfeld Jakab	Gyöngyös	Héves

## IV. osztály :

Duschinsky Jakab	Pozsony	Pozsony
Eibuschütz Salamon	Krakkó	Gácsország
Friedmann Gyula	Heréd	Nógrád
Fürst Salamon	Köbölkút	Esztergom
5 Goldberger Izidor	Bátorkeszi	Esztergom
Kaiser Manó	Galgóc	Nyitra
Pfeiffer Ármin	Pápa	Veszprém
Preisz Károly	Bécs	Ausztria
Quittner József	Jablonicz	Nyitra
10 Taub David	Zsámbék	Pest
Weisz Zsigmond	Budapest	Pest

## V. osztály :

Edelstein Bertalan	Budapest	Pest
Fleischmann László	Tahi-Tótfalu	Pest
Hirsch Theophil	Bosztercebánya	Zólyom
Hirschler Ignác	Pusztá-Miske	Veszprém
5 Kohn Bernát	Pozsega	Horvátország
Neubrunn Gustáv	Budapest	Pest
Rubinstein Gyula	Abauj-Szántó	Abauj
Steiner Simon	Pozsony	Pozsony
Weisz Ármin	Budapest	Pest

## B.

## Az „Écz-Chájim“-egylet kimutatása az 1895/96-iki tanévre\*).

Az „Écz-Chájim“-egylet bizottsága hálás köszönettel sorolja föl mindazon adományokat, melyek a mult tanévben az egylet javára folytak be.

## I. Bevételek.

## a) Rendes tagsági díjat fizettek:

	frt kr.		frt kr.
Adler Ádám Fia Budapest	10 —	Devecises Gyula, Budapest	5 —
Adler Gyula úr, Budapest	10 —	Dr. Diamant Gyula rabbi úr,	
Adler Lajos úr . . . . .	10 —	Vukovár . . . . .	5 —
Dr. Ardó Alfred úr, Budapest	5 —	Drucker Mór úr, Budapest	5 —
Dr. Bacher Vilmos tanár úr,		Ehrlich Mózes úr, „	50 —
Budapest . . . . .	5 —	Dr. Eisler M. rabbi úr,	
Bacher Emil úr . . . . .	5 —	Kolozsvár . . . . .	5 —
Balogh Ármin tanár úr, Budap.	5 —	Eisler és Reinitz urak, Bpest.	5 —
Dr. Bánóczy József igazgató úr,		Engel József úr, Nyitra . .	5 —
Budapest . . . . .	5 —	Engel Zsigmond úr, Budapest	5 —
Bauer S. úr, Budapest . . . .	5 —	Dr. Fischer Gy. rabbi úr, Győr	5 —
Baumgarten Léo úr, Budapest	10 —	Fleischmann Ede úr, Budapest	10 —
Baumgarten Lajos úr „	10 —	Fleischl Samu úr, „	5 —
Beer Salamon úr, „	5 —	Fürst Jakab úr, „	5 —
Beer és Rosenberg urak, Budap.	5 —	Geist Lajos úr, Szombathely .	5 —
Beimel Jakab úr, Budapest .	5 —	Gold S. úr, Budapest . . . .	5 —
Berger Henrik úr, Debreczen .	5 —	budai Goldberger Károly úr,	
Dr. Bernstein Béla rabbi úr,		Budapest . . . . .	25 —
Szombathely . . . . .	5 —	Goldberger S. F. és Fiai	
Birnbaum Jakab úr, Budapest	5 —	Budapest . . . . .	25 —
Dr. Blau L. tanár úr „	5 —	Goldberger Mór úr, Szegszárd	5 —
Bloch Arthur úr, „	5 —	Goldmann Mihály úr, Budap.	5 —
Bloch Mózes tanár úr, „	5 —	Dr. Goldziher Ignác tanár úr,	
Dr. Bloch H. „ „ „	5 —	Budapest . . . . .	5 —
Brill S. L., rabbielnök úr,		Gomperz Miksa úr, Budapest	10 —
Budapest . . . . .	5 —	Gomperz testvérek, „	10 —
Brüll Henrik és Fiai, Budapest	25 —	Grün M. úr, „	5 —
Dr. Büchler A. tanár úr, Bécs	5 —	Grünhut Henrik úr, „	5 —
Budai izr. hitközség . . . . .	10 —	Grünhut H. és Testv. Budap.	5 —
Csurgói izr. hitközség . . . .	5 —	Grünhut V. B. úr „	5 —
Deutsch S. és Jakab urak Bdp.	15 —	Guttmann Ignác úr, „	5 —

\*) Ezen kimutatás az 1896. június hó 15-ig terjedő időszakról szól.

	frt kr.		frt kr.
Györgyei Adolfné, Budapest	10 —	Mandel Bernát úr, . . . . .	5 —
Győri izr. hitközség . . . . .	10 —	Markbreit Adolf úr, Budapest	10 —
Győri Chevra Kadisa . . . . .	15 —	Müller Vilmos úr, „	10 —
Hay M. L. úr, Budapest . . . . .	5 —	Mohácsi izr. hitközség . . . . .	10 —
Haas és Deutsch urak, Budap.	10 —	Modern és Breitner urak,	
ifj. Heidelberg Mór úr, „	5 —	Budapest . . . . .	5 —
Heidelberg L. V. úr, „	15 —	Nagy-Atádi izr. hitközség . . . . .	5 —
Heiszler Ignác úr, „	5 —	ifj. dr. Neumann Sándor úr,	
Heller Gábor úr „	5 —	Budapest . . . . .	10 —
Herzmann Bertalan úr, „	5 —	Dr. Neumann Ede, rabbi úr,	
Herzfeld Zs. úr, „	5 —	N.-Kanizsa . . . . .	5 —
Dr. Herzog Manó, rabbi úr		Neuschlosz Károly és Fiai . . . . .	10 —
Kaposvár 1895. és 1896-re	10 —	Pinkasz Zsigmond úr, Budap.	5 —
Hirsch Jakab úr, Budapest . . . . .	15 —	Dr. Pollak Miksa rabbi úr, Sopron	5 —
Joel Adolf Fia, „	5 —	Pollak Mór úr, Budapest . . . . .	5 —
Kanitz Ignác úr, „	5 —	Pollak K. és Fia, „	5 —
Dr. Kayserling M. rabbi úr Bdp.	5 —	Porges B. úr, . . . . .	5 —
Dr. Kaufmann D., tanár úr,		Pozsonyi izr. hitközség . . . . .	15 —
Budapest . . . . .	10 —	Rosenbaum A. úr, Budapest . . . . .	6 —
Dr. Kecskeméti L., rabbi úr,		Rust Bernát úr, „	10 —
Nagy-Várad . . . . .	5 —	Schmiedl Albert úr, „	5 —
Keppich Lipót úr, Budapest	10 —	Schmiedl Sándor úr, „	5 —
Dr. Kohlbach B., rabbi úr. . . . .	5 —	tornyai Schossberger H. úr	
Dr. Kohn Sam., rabbi úr, Bdap.	5 —	Budapest . . . . .	20 —
Dr. Klein J. rabbi úr, Szabadka	5 —	báró Schossberger Zs. úr,	
Kohner Ad. Fiai Budapest . . . . .	30 —	Budapest . . . . .	20 —
megyeri Krausz L. úr, Budap.	6 25	id. Schulz József úr, Budapest	5 —
megyeri Krausz J., dr. úr,		Dr. Simon József úr, „	5 —
Budapest . . . . .	6 25	Simon Jakab úr, „	5 —
Krausz Mórúcz úr, . . . . .	5 —	Dr. Singer B. rabbi úr, Tapoleza	5 —
Kriegler D. úr . . . . .	5 —	Sváb Károly úr, főrendiházitag	
Kunewalder F. M. Budapest . . . . .	10 —	Budapest . . . . .	50 —
Dr. Kürti József úr, „	5 —	Singer és Neuwirth urak, Budap.	5 —
Latzko és Popper urak „	10 —	Spitzer G. és Társa „	10 —
Lazarus Ad. főkántor úr, Budap.	5 —	Spitzer D. H. úr, Budapest . . . . .	5 —
Dr. Links Hermann úr, „	5 —	Strausz Emil úr, „	5 —
Lindenbaum Mór úr, „	5 —	Stern Bernát úr, „	50 —
Löbl Bernát úr, „	5 —	Sternthal Adolf úr, „	25 —
Löwenstein Henrik úr, Szom-		Szegzárdi izr. hitközség . . . . .	20 —
bathely . . . . .	5 —	Veszprémi izr. hitközség . . . . .	25 —
Löwy Adolf úr, Budapest . . . . .	5 —	Dr. Weiszbürg Gyula rabbi úr,	
özvegy Löwy Bernátné, Buda-		Budapest . . . . .	5 —
pest . . . . .	10 —	Weisz Jakab úr, Budapest . . . . .	5 —
Liptó-Szt.-Miklósi izr. hitközs.	10 —	Weishut Alajos úr, Bécs . . . . .	10 —
Machlup Ede úr, Budapest . . . . .	10 —	Weiszhut Károly úr, Budapest	5 —

	frt	kr.		frt	kr.
Dr. Wellesz Gyula, Budapest	5	—	Dr. Wolff Vilmos úr Budap.	5	—
Wertheimer és Frankl urak, Budapest . . . . .	5	—	Wottitz Baruch és fia, „	5	—
Winter János úr, Budapest	5	—	Zinsenheim Simon úr, „	5	—
Winter Sándor úr, Ipolyság	5	—	Dr. Ziegler Ign. rabbi úr, Karlsbad	5	—
			Összesen	1188	50

b) *Alapítványok.*

Néhai Gomperz Zsigmond hagyatékának illetékelengedése a kamatmegtéritéssel [folyamodvány alapján]: 1069.50

c) *A rabbiképző-intézet templomában befolyt adakozások.*

	frt	kr.		frt	kr.
Dr. Adler V. . . . .	1	—	Hermann úr . . . . .	2	—
Ausspitz Ignác úr . . . . .	15	—	Dr. Hoffer A. úr . . . . .	2	—
Dr. Bacher Vilmos úr . . . . .	5	—	Inslicht úr . . . . .	1	—
Balogh Ármin tanár . . . . .	15	—	Dr. Kaufmann Dávid úr . . . . .	15	—
Berger úr . . . . .	2	—	Kertész úr . . . . .	1	—
Dr. Blau Lajos úr . . . . .	3	—	Kohn úr . . . . .	2	—
Baumgarten úr . . . . .	1	—	Lazarus tanár úr . . . . .	3	—
Bloch Mózes úr . . . . .	2	—	Mannheim úr . . . . .	15	—
Bernfeld úr . . . . .	3	—	N. N. . . . .	4	50
Blum úr . . . . .	3	—	Neugeboren úr . . . . .	2	—
Brand úr . . . . .	1	—	Robicsek úr . . . . .	2	—
Fischer úr . . . . .	1	18	Rosenbaum úr . . . . .	1	—
Friedmann úr . . . . .	1	—	Rosenberg úr . . . . .	1	—
Frieder úr . . . . .	3	—	Schlesinger úr . . . . .	1	—
Farkas J. úr . . . . .	1	—	Schneider úr . . . . .	6	—
Grünhut úr . . . . .	4	—	Schwarz úr . . . . .	1	—
Grosz úr . . . . .	—	50	Dr. Sidon Adolf úr, rabbi	2	—
Grener úr . . . . .	1	—	Szabolcsi Miksa úr . . . . .	5	—
Geber úr . . . . .	—	50	Dr. Welles úr . . . . .	11	—
Heimbach úr . . . . .	5	—	Wild úr . . . . .	1	—
Hartmann úr . . . . .	2	—	Dr. Weisz Miksa . . . . .	1	50
Dr. Heller B. úr . . . . .	—	50	Weisz . . . . .	2	—
Hofmann úr . . . . .	3	—	Zsámbor . . . . .	—	50

*A dohányutczai templomban.*

	frt	kr.
Bloch Arthur úr . . . . .	5	—
Fröhlich M. úr . . . . .	5	—
Gries József úr . . . . .	2	—
Klein M. úr . . . . .	5	—
Müller Zsigmond úr . . . . .	3	—
	<hr/>	
Összesen	174	18

*d) Szelvények és kamatok.*

	frt	kr.
Az egyesület vagyonának kamatai . . . . .	2046	81
Reich Gábor alapítványának kamata 1895. és 1896. évre . . . . .	294	—
Özv. Gelzei Gutmann Henrik alapítványának kamatai . . . . .	20	—
	<hr/>	
Összesen	2360	81

*e) Rendkívüli adakozások.*

A salgó-tarjáni kőszénbánya részvénytársaság . .	148	08
Koszorú megváltás Schweiger Márton úr részé- ről Linzer Károlyné halála alkalmából . .	25	—
Schmiedl Albert adomány Hoffmann Jakabné halála alkalmából . . . . .	15	—
(E két utóbbi adomány a „Pester Lloyd“ szer- kesztőségénél folyt be.)		
Dr. Kecskeméti Adolf egy nyert fogadás összegét adományozta . . . . .	5	—
	<hr/>	
Összesen	193	08

*f) Más adakozások az intézet javára.*

A vallás- és közoktatási miniszter úr ő nagyméltósága az országos rabbiképző-intézet növendékeinek támogatására az izrael. iskolaalapból 1000 frtot engedélyezni méltóztatott.

A pesti izr. hitközség előljárósága 2 a tanári kar által ajánlott hallgatónak 100—100 forintnyi ösztöndíjat szavazott meg.

A pesti izr. hitközség előljárósága főtiszt. dr. Kohn S. rabbi úr javaslata értelmében egy a tanári kar által ajánlott hallgatónak a Kohn-féle ösztöndíjat (100 frt), továbbá a tanári

kar javaslatára egy hallgatónak a Reich-féle ösztöndíjat (200 frt.) ítélte oda.

A pesti Chevra-Kadisa elnöksége határozatának értelmében az évi 100 frtnyi járulékot 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 ösztöndíj.

Az országos ösztöndíj-egylet részéről intézetünk 3 hallgatója 100—100 és nyolcz 50—50 frt ösztöndíj nyert.

A május 9-ikén tartott ezredéves iskolaünnepély alkalmából Tiller Mór és társa, cs. és kir. udv. szállító cég 80 drb. nemzeti színű jelvényt bocsátott növendékeink rendelkezésére.

<i>A befolyt összegek összesége:</i>		frt	kr.
Tagsági díjak . . . . .		1188	50
Alapítványok . . . . .		1069	50
Templomi adakozások . . . . .		174	18
Szelvények és kamatok . . . . .		2360	81
Steinfeld-féle alapítvány . . . . .		100	—
A pesti Chevra-Kadisa évi járuléka . . . . .		100	—
Rendkívüli adakozás . . . . .		193	08
	<u>Összesen:</u>	5196	07

## II. Kiadások:

A nagyméltóságú- vallás- és közoktatási miniszter ur által az országos rabbiképző-intézet növendékeinek támogatására engedélyezett 1000 frton kívül az „Écz-Chájim“ pénztárából támogatásokra és más kiadások fedezésére még a következő összegek fordítottak:

	frt	kr.	
Rendes havi támogatások, ellátás és ruházásra . . . . .	3075	75	
Behajtási díj . . . . .	48	43	
Inkasszo a templomi adakozásokért . . . . .	14	80	
Illetmények a földhitelintézetnek . . . . .	44	48	
Bélyegilletmény . . . . .	1	50	
A Steinfeld-féle ösztöndíj kifizetése . . . . .	100	—	
A Goldzieher Izsák-féle ösztöndíj kifizetése . . . . .	40	—	
A pesti Chevra-Kadisa járulékának kifizetése . . . . .	100	—	
A Horowitz P.-féle alapítvány kamatainak kifizetése . . . . .	16	80	
	<u>Összesen:</u>	3441	76

*Az „Écz-Chájim“ egyesület vagyonáról való kimutatás.  
(1895. deczember 31.)*

Bevételek:		frt	krt
Készpénzben 1894. deczember 31-én . . . . .		3811	05
Alapítványok . . . . .		1600	—
Templomi adakozások . . . . .		398	95
Tagsági díjak . . . . .		1178	50
Rendkívüli adakozások . . . . .		188	08
Fölvett kamatok . . . . .		134	50
A m. földhitelintézetnél készpénzben . . . . .		1394	95
Magy. Jelzálogbank 5% záloglevele kisorsolva 1000 frtnyi névértékben: . . . . .		1000	94
	<b>Összesen:</b>	<b>9706</b>	<b>97</b>
Kiadások:		frt	krt.
Havi segélyezés és ellátásra . . . . .		2771	30
Behajtási díj . . . . .		46	43
Bélyegilletmény . . . . .		4	32
Illetmények a m. földhitelintézetnek . . . . .		44	84
A Horowitz-féle alapítvány (a templom örök lámpája számára) kamatai . . . . .		16	80
Értékpapírok beszerzése . . . . .		2050	71
Készpénzben . . . . .		4772	57
	<b>Összesen:</b>	<b>9706</b>	<b>97</b>
Bevételek . . . . .		9706	97
Kiadások . . . . .		4772	57
	<b>Marad készpénzben:</b>	<b>4772</b>	<b>57</b>

A földhitelintézetnél letett érték-  
papírok névértéke . . . . . 46900

A pénztáros urnál levő érték-  
papírok névértéke . . . . . 2000

Alapítványok a pesti izr. hitközség  
kezelésében . . . . . 8000 —\*)

**Összesen 56900 — értékpapírokban  
és 4772 57 készpénzben.**

\*) A 2000 frtnyi Kohn-féle alapítvány nem fordul e helyen elő  
mivelhogy ez nem képezi az »Écz-Chájim« vagyonát.

## Az értékpapírok jegyzéke :

	névérték
400 frt osztrák ezüst járadék . . . . .	400 frt
2 darab 4 <sup>0</sup> / <sub>0</sub> -os m. jelzalog hitelbank nyeresimény kötv. . . . .	200 „
12400 korona, 4 <sup>0</sup> / <sub>0</sub> korona záloglevele a földhitel- intézetnek . . . . .	6200 „
2500 frt 4 <sup>0</sup> / <sub>0</sub> -os m. földtehermentesítési kötv. . . . .	2500 „
500 frt m. földhitel 4 <sup>0</sup> / <sub>0</sub> -os záloglevél . . . . .	500 „
49400 korona 4 <sup>0</sup> / <sub>0</sub> -os m. kir. koronajáradék . . . . .	24700 „
14000 frt m. keresk. bank 4 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> <sup>0</sup> / <sub>0</sub> -os záloglev. . . . .	14000 „
400 frt osztrák papir járadék . . . . .	400 „
	<hr/>
	Összesen : 48900*) frt.

\*) A pesti izr. hitközségnél letétben levő 8000 frt külön számítatik.

## C.

## Az ajándékozott könyvek lajstroma.

- Dr. Adler** Hermann, Chief Rabbi, London: Transactions of the Jewish Historical Society of England, Vol I. 1893-4. London. 1895. 8<sup>o</sup>
- Alliance** Israelite Universelle. Paris. Berliner A. Ueber den Einfluss des ersten hebr. Buchdrucks auf den Cultus und die Cultur der Juden. Frankfurt a/M. 1896.
- Halevy** J. Recherches bibliques. L'histoire des origines d'après la genèse. Tome premier. (Genèse I--XXV), Paris 1895.
- Stern** M. Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden. Zweite Lieferung. II. Bd. I. Heft. Kiel 1895.
- Paoly** Jean de, חושן משפט, code civil et penal du Judaïsme, traduit par — Paris 1896. 8<sup>o</sup>.
- סדר החכמים**, Mediaeval Jew. Chronicles ed. Neubauer II. Oxford 1895. 8<sup>o</sup>.
- סי השרשים**, ed. Bacher II. Berlin 1894. 8<sup>o</sup>.
- מקיצי נרדמים**, Jahrgang 10.
- Castiglioni** Vittoria Prof. Múveit: פאר אדם, Triest 1892.
- יד שדיל**, Sciadali monumentum, Triest 1895. 8<sup>o</sup>.
- רוח ישראל** מחקר מרדכי מורטארה, traducione ebraica di Moise Tedeschi, Krakau 1894.
- דבר שמואל** אנרות שחבר'ל, Triest 1895.
- Friedberg** B. Krakkó, értekezését: רבינו יוסף קארו, Drohobytsch 1895.
- Dr. Goldberg** Raphael, rabbi, Budán: Das 25. j. Antritts-Jubiläum des Dr. Raphael Goldberg. Rabbiner in Ofen 1870—95. Bpest 1895.
- Gomperz** Roza, Budapest: Mekize Nirdamim 10. és 11. évfolyam.
- Harkavy** A. dr. Pétervár: לקורות הכתות בישראל, Varsó, 1895. (19 p.) 8<sup>o</sup>.
- חדשים גם ישנים**, Nr. 6. Zur Entstehung des Karäismus.
- Kaufmann** D. dr. Prof.: חלוקא דרבנן, Lemberg, 1893. 4<sup>o</sup>.
- Kohut**, George Alexander, New-York: Tributes to the memory of Rev. Dr. Alexander Kohut, New-York, 1894. Early Jewish literature in America.
- Leimdörfer** D. dr. Hamburg: Der „Prediger Salomonis“ in historischer Beleuchtung. Hamburg, 1892. 2. Aufl. ברכי נפשי, Psalter k länge 1894. 24 predikáció.
- Liebermann** Arthur dr. Kassa: Értekezését: Das Pronomen u. das Adverbium des babylonisch-talmudischen Dialectes Berlin, 1895. 8<sup>o</sup>.
- Löw** Immanuel dr. beszédjét: Uj világ, Szeged, 1895.
- N. N.** Glaubensgleichheit I-- II. Budapest 1895. 8<sup>o</sup>.

- Perles Felix** dr. München, művét: Analekten zur Textkritik des alten Testaments. München 1895.
- Spiegler Jul.** dr. iratait: Der Issur in Grosswardein (1862.)
- Filosofische Reflexionen über die isr. Religion I. Theil, Kaschau 1860. 8<sup>o</sup>.
- Die Wirkung des Judenthums auf die Erleuchtung und Veredlung der Menschheit. Temesvár 1860.
- Spitzer D. H.**, Budapest: Gedenblätter. Budapest 1896. 35 p.
- Az orsz. m. k. statisztikai hivatal.** Budapest. Statisztikai közlemények, új folyam, X., XI. k. Budapest 1895. 2<sup>o</sup>.
- Ungar Adolf**, Budapest: St. Rónay: das natürliche Christenthum, her. von E. H. Schmidt, Leipzig, 1894. 8<sup>o</sup>. 62 l.
- Vadász Ede**, Budapest: Die Juden in Ungarn wie sie handeln und wandeln, Leipzig 1843. 8<sup>o</sup>.
- Biblia sacra ex. Seb. Castellionis interpretatione, Lipsiae, 1778. 8<sup>o</sup>.
- Wahrmann Sándor**, Budapest. Allgemeine Zeitung des Judenthums 58. Jahrgang, 1894. 4<sup>o</sup>.
- Bolla M. primae linguae historiae universalis II—III. Pest 1825. 8<sup>o</sup>.
- Egyenlőség, XIII. évfolyam, 1894. 4<sup>o</sup>.
- Freies Blatt, III. 2<sup>o</sup>.
- Izr. tanügyi értesítő, XIX. 8<sup>o</sup>.
- Oesterr. Wochenschrift XI. 4<sup>o</sup>.
- Populär.-wiss. Blätter 14. 8<sup>o</sup>.
- Szlemenius P.: elementa juris hung. judiciarii criminalis, Pozsony 1827.
- Verner Jos. Metaphysica II. Pest 1838.
- „ : Philosophia moralis 1835.
- Cellarii Christ: latininitatis liber moralis ed III. Pozsony 1777.
- Weiss B. Z.** rabbi. Czernovitz: Művét: שו"ת אבן יקרה עם הערות מלאות אבן, Lemberg 1894.
- Zsengeri Samu** dr.: Offenes Sendschreiben der Status-quo-Gemeinde zu Klausenburg, Klausenburg, 1882. 4<sup>o</sup>. (19 p)
- Bernstein A. Ueber die Principien der jüdischen Reformgemeinde zu Berlin. Berlin 1865. (40 p.)
- Ehrentheil M. der Geist des Talmud. Budapest 1887.
- Eötvös József br.: a zsidók emancipációja, Budapest 1892.
- Hochmuth A. Isten-ismeret és Isten-tisztelet. Budapest 1889.
- Kirchmann J. H. Imm. Kant's Prolegomena. Leipzig 1876.
- Kohut S. Mi a talmud? Nagyvárad 1876.
- Névy L. Jókai Mór, Bpest 1894.
- Steiner J. בני דהשרד, Die Serodgewänder. Pressburg 1881.
- Toch R., נחלת ראובן, Mittheilungen aus dem Leben eines Märtyrers für das orth. Judenthum. Pápa 1877.
- Lippe Ch. D.: Bibl. Lexicon. Wien 1879—1880.

## D.

## A megvett könyvek lajstroma.

- Aboul Walid Mervan Ibn Djanah:** le livre des parterres fleuris, grammairre hebraique en arabe ed. J. Derenbourg. Paris 1886.
- Anzeiger** der Akademie der Wissenschaften in Krakau. 1896. Februar.
- Bäck** Leo, Spinoza's erste Einwirkungen auf Deutschland, Inanguraldissertation. Berlin 1895.
- Bamberger** S. dr., Maimonides Commentar zum Tractat Challah. Frankfurt a. M. Berlin 1895.
- Beiträge** zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters II. 2. Dr. M. Doctor; die Philosophie des Josef ibn Zaddik. Münster. 1885, 8<sup>o</sup>. Bd. I. Heft 1. Correns P. Dr.: Die dem Boethus zugeschrieben Abhandlung, de unitate. Münster. 1891.
- Berliner** A. Dr. Quellenschriften zur jüd. Geschichte und Literatur I. Aus Joseph Sambari's Chronik. לקוטי־ Frankfurt a. M. 1896, 8<sup>o</sup>.
- Beschreibung** der Sculpturen aus Pergamon: I. Gigantomachie. Berlin 1895.
- Biblische Studien** I. 1 Bardenhewer O. dr. Prof. Der Name Maria. Freiburg B 1895.  
I. 2. Schanz P. dr. Prof. Das Alter des Menschengeschlechtes nach der heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Freiburg 1/B 1896.
- Bolin** W., Spinoza, Berlin 1894, 8<sup>o</sup>.
- Bousset** W. Dr., Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Göttingen 1895.
- Deissmann** Ad. G. Bibelstudien. Beiträge zumeist aus den Papyri u. Inschriften. Marburg 1895.
- Delitsch** Fr. Dr. Prof. Assyrisches Handwörterbuch III. ל bis ז, Leipzig 1895.
- Dillmann** Aug. Handbuch der alttestam. Theologie, her. von R. Kittel. Leipzig 1895, 8<sup>o</sup>.
- Dreyfus** J. Adam und Eva nach Auffassung des Midrasch. Strassburg 1894.
- Egelhaaf**, Grundzüge der Geschichte I—III. Leipzig 1894.
- Ehrenpreis** מ. יידישער פאלקסאָלענדער. Lemberg 1895/6.
- Esser** Thomas Fr. O. Pr. Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung. Münster 1895.
- Ewald's** Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, I—XII. 2. Göttingen 1849—1865.
- Flavii** Josephi opera, ed. Bened. Niese, Vol. III., VI., VII. Berlin 1892—95. 8<sup>o</sup>.
- George** S. F. L. Die älteren jüdischen Texte. Berlin 1835. 8<sup>o</sup>.
- Grätz** H. Dr. Prof., Geschichte der

- Juden, 3. Aufl. IV. Leipzig 1894, VII. Leipzig 1895.
- Az izr.** magyar irodalmi társulat, kiadványai 1894. és 1895.
- Kanter Felix**, Beiträge zur Kenntniss des Rechtssystems u. der Ethik Mar Samuels. Bern. 1895. 47 p.
- Kaufmann D. Dr. Prof.** Aus Heinrich Heine's Ahnensaal. Breslau 1896.
- Kaufmann D. Dr. Prof.** מנלת אובין Die Erstürmung Ofens. Trier 1895.
- Klostermann August**, Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia. München 1896.
- Letteris M. Dr.** זכרון בספר, Memoiren, Wien 1868. 8<sup>o</sup>.
- Lewin M.**, Targum u. Midrasch zum Buche Hiob. Mainz 1845. 63 p.
- Lippert Jul. Dr.**, Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Uebersetzungs-Litteratur Heft I. Braunschweig 1894.
- Malter H.** Die Abhandlung des Abū Hâneid al Gazzâfi. Antworten auf Fragen, die an ihm gerichtet wurden. Inaug. Dissertation. Berlin 1894. 8<sup>o</sup>.
- Meyer Arn. Lic.** Jesu Muttersprache. Das galiläische Arumäisch. Freiburg 1/B. 1896.
- Meyer B.** Sephor Sechel Tob. nach d. Karlsruher Handschrift. Inaugural dissertat. Krakau 1894.
- Müller D. H. Dr. Prof.** Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form I. Prolegomena u. Epilegomena. II. Hebräische u. arabische Texte Wien 1846. 8<sup>o</sup>.
- Münz L. Dr.** Rabbi Eleazar, genannt Schemen Rokéach Trier 1895.
- Poznanski Samuel**, Mose b. Samuel Hakohen Ibn Chiquitilla. Inaugural-Dissertation. Berlin 1895.
- Rabinowitz P.** מוצאי גולה Warschau 1894/95.
- Rajmundi Martini pugio fidei**, cum observationibus Jos. de Voisin et introductione Jo. Ben. Carpzoni. Lipsiae 1687. 2<sup>o</sup>.
- Schall Ed.** Die Staatsverfassung der Juden auf Grund des alten Testaments I. Theil, Leipzig 1896.
- Schulmann K.**, תולדות חכמי ישראל I—IV. Wilna 1878/9.
- Sellin Ernst Dr. Lic.** Beiträge zur israel. und jüd. Religionsgeschichte. I. Jahwe's Verhältniss zum isr. Volk und Individuum, Leipzig 1896, 8<sup>o</sup>.
- Spurgen C. H.** Die Kunst der Illustration. Ueber. von E. Splied, 3. Aufl. Heilbroun 1895. 8<sup>o</sup>. Vorlesungen über. von E. Spliedt 3. verb. Aufl. Heilbrun 1895.
- Statistisches Jahrbuch** des Deutsch Israel. Gemeindebundes. Berlin 1895.
- Stern M.** Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden II. Bd. 1. Heft. Kiel., 1895.
- Stube R. Dr.** Jüdisch Babylonische Zaubertexte Halle 1895. 8<sup>o</sup>.
- Thelner J. A. u. Aug.** Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen. III. 1—4. Barmen 1895.
- Tiktin Sal.** Die Lehre von den Tugenden und Pflichten bei Philo von Alexandrien. Breslau 1895.
- Treves Alex.** ברכת אברהם, Venedig 1552. 4<sup>o</sup>.
- Welss C. Th. Dr.** Geschichte und rechtliche Stellung der Juden im Fürstenthum Strassburg, Bonn, 1896. 8<sup>o</sup>.
- Welss Joh. Dr. Prof.** Die musikalischen Instrumente in den heiligen Schriften des alten Testaments. Gratz 1895, 8<sup>o</sup>.
- Weiss J. H.**, זכרונותי Warschau 1895, 8<sup>o</sup>.
- Willbuch H.**, Juden und Griechen vor

- der makkabärischen Erhebung. Göttingen 1895, 8<sup>o</sup>.
- Winkler** Alexander. Beiträge zur Kritik des Midrasch Threni. Kaschau 1894, 8<sup>o</sup>.
- רבי יהודה הלוי קובץ שיריו II. ed. Harkary, Warschau 1895.
- רבי אברהם אבן עזרא מבין חכמת הראב"ע II. ed. Kahana, Warschau 1895.
- III. ed. אחיאסף לוח עם. Warschau 1895/6.
- אדרת אליהו על הלי' שחיטה אליהו חיים Wilna 1894, 4<sup>o</sup>.
- שו"ת בית יצחק יו"ד יצחק יהודה שמעלקיש Przemysl 1888.
- בית שמואל אחרון על ד' שיע Warschau 1888.
- ס' ההרכבה אליהו אשכנזי הלוי Venezia 1546, 8<sup>o</sup>.
- מרפא לשון, דרכי נועם משה ן' חביב Venezia 1546, 8<sup>o</sup>.
- Ven. כבוד חכמים — יהודה ליב מפינסק 1700, 4<sup>o</sup>.
- Ven. כתר שם טוב — שם טוב מלמד 1601, 2<sup>o</sup>.
- לב האריה — יהודה אריה ממודינא Wilna 1886, 8<sup>o</sup>.
- Pietrikow מקצוע בתורה — ארי' לייבוש 1878, 2<sup>o</sup>.
- מראה הנגה על הרמב"ם רפאל אשכנזי Salonichi 1802, 2<sup>o</sup>.
- דברי יוסף אגדתא ושמעתתא יוסף דאנון Salonichi 1805.
- בית מועד על מס' ב"ק מכות — יצחק Salonichi 1839.
- נחמד למראה על הירושלמי, ניסים אברהם Salonichi 1832.
- נכה השלחן על ד' טורים, מרדכי לבטון Smyrna 1861.
- עדת צדיקים Lemberg 1865.
- פתחי נדה להרא"ש Brunn 1799, 8<sup>o</sup>.
- שו"ת עילת יצחק — יצחק ציוני Wilna 1885, 2<sup>o</sup>.
- דאש אפרים — אפר"י זלמן מרגליות Warsaw 1883.
- ed. Abr. Danas. I. Adrianopel. 1888.
- Amsterdam. מנן וצינה Amsterdam.
- Mantua מהלך שבילי הדעת 1563, 8<sup>o</sup>.
- Cod. Oxford. תפסיר תרי עשר 181.
- תולדות הרב ידידיה גאטטליעב פישר Waitzen. 1895, 4<sup>o</sup>.
- ed. Gräber. V. Krakau אוצר הספרות 1896.
- Warschau פסיקתא רבתי דרב כהנא 1893.
- Amsterdam מס' חנינה 1716.
- ספר קרנים
- שלחן ערוך אבן שתיה — דיני שכרות לפורים
- ed. J. K. Zedek. 1. 2. 3. אור תורה Frankfurt a/M. 1874.
1828. השבת אבדה
- Berlin נחלי דבש 1832, 4<sup>o</sup>.
- Frankfurt קדושה וברכה 1706.