

A BUDAPESTI ORSZÁGOS

# RABBIKÉPZŐ-INTÉZET

ÉRTESITŐJE

AZ 1898/9. TANÉVRŐL.

TANULMÁNYOK

# SALAMON IBN GABIROLRÓL

Irta

DR. KAUFMANN DÁVID, TANÁR.

OR-ZSE Könyvtár



1003254



BUDAPEST.

1899.



KÖNYVTÁRA

---

Nyomatott Alkalay Adolf és Fianál Pozsonyban.

Országos Rabbiképz - Zsidó Egyetem Könyvtára

Csak kevés nappal azon iskolaévnek vége után, melyről jelen Értesítő szól, hirtelen véget ért az Értesítőt megelőző tudományos dolgozat szerzőjének élete. 1899. július 6-án meghalt Karlsbadban rövid szenvedés után dr. Kaufmann Dávid, életének 48-ik, az országos rabbiképző intézetben kifejtett tevékenységének 23-ik évében, mely intézeten annak főnnállása óta mint tanár és könyvtárnok működött. A tanári kar, melynek mély gyászát a szeretett kollega és barát hirtelen kimulása fölött a július 11-én Budapesten végbement temetés alkalmából dr. Bacher Vilmos tolmácsolta, legközelebbi Értesítőjében kifejezésre fogja juttatni fájdalmát azon súlyos és pótolhatatlan veszteség fölött, mely Kaufmann Dávid halálával a zsidó tudományt és mindenekelőtt a hazánkban annak művelésére hivatott intézetet érte és egyuttal számot ad majd a részvétnek azon számos nyitvánulásairól, melyeket e szomorú alkalomból intézetünk kapott. Jelen Értesítőben, mely az elboldogult iskolai működésének utolsó esztendőjéről is leszámol, halála után is megszólal az ő eleven szava: abban a tudományos dolgozatban, melyet ez Értesítő számára előkészített, melyet még ő maga adott sajtó alá és melynek korrekturájával foglalkozott földi létének utolsó napjaiban. Hagyatékában nem találtatott

előszó az e dolgozatot képező tanulmányokhoz, se nem czélzás arra, mely czim volt szánva az egésznek. A tanulmányok közös tárgyából vett e czim alatt: „Tanulmányok Salamon Ibn Gabirolról“ megjelenik itt e munka és benne utóljára disziti Kaufmann Dávidnak egy dolgozata a mi Értesítőnket. Tárgyánál fogva e munka fölidézi emlékét a zsidó vallásbölcshészet történetére vonatkozó azon mesteri dolgozatoknak, melyekkel egykor oly fényes módon kezdődött a megboldogultnak tudományos pályája; de egyuttal mindig újra föl fogja kelteni gyászunkat a fölött, hogy e munkában és sikerekben oly gazdag pálya hirtelen megszakadt és hogy munkássága teljes erejében elvesztette tudományunk egyik leghivatottabb és legkiválóbb mesterét.

Fájdalommal párosult hálával tesszük közzé megdicsőült szellemének utolsó érett gyümölcsét. Áldott legyen az emléke!

---

# Pseudo-Empedokles mint Salamon Ibn Gabirol forrása.

## 1. Semtob Ibn Falaquera tanúsága.

Az egyedüli biztos nyom, mely Salamon Ibn Gabirol bölcsészetének forrásaihoz ígér vezetni, eddig az útnélküliségben látszott elveszni. A régi bölcsészekre való utalás, különösen az Empedokles<sup>1)</sup> öt szubstanciájára, vagy a mint különben a könyvet nevezték, a melyekből a granadai bölcsész merítette volna állítólag rendszerének alapjait, ama állítólagos eredetek felnemfedezése folytán az üresbe hagyott bámulni, vagy tévútra vezetett: homeroszi törzsfa volt, a melyet itt Ibn Gabirol gondolatai gyanánt mutattak nekünk. Az egyszer felismert nyomok elmosódása és elvesztése azonban annyival sajnálatra méltóbb, mivelhogy az arra való utalás egy teljesen megbízható férfiútól származik, kinek szakismerete és megbízhatósága több mint egy példából bizonyos. Semtobben József ibn Falaquera nemcsak a bölcsészeti megismerésnek volt önzetlen és fáradhatatlan ápolója és terjesztője,<sup>2)</sup> hanem egy egyáltalában nem kritika nélküli, hanem inkább

---

<sup>1)</sup> Ibn Gabirol „Életforrásából“ való kivonatai fordításának bevezetésében megjegyzi Semtob Ibn Falaquera (לקושים מן ספר מקור חיים) ed. Munk) S.: עיינתי בספר שחבר החכם ר' שלמה ז"ל בן גבירול הנקרא מקור החיים והנראה לי כי הוא נמשך באותן הדעות אחר דעת הקדמונים מחכמי המחקר כמו שנוכר בספר שחבר בנרקלים החמשה Carmoly Jost Isr. Annalenjeiben I, 309 ebből egy בן דקלים. czimü könyvre következett.

<sup>2)</sup> Jellemző és a férfiú tapasztalásairól is hű képet nyújt Ibn Falaquera nyilatkozata a Plato bölcsészetéről szóló értekezésében: ורבים מזה הדור מכנים פועל מי שמבקש שלמות האדם האמתי אל השגעות ואל הסכלות. V. ö. Steinschneider M. Al-Farabi p.228 és 183.

a forrásokat kiválasztó és a gondolkodókat gondosan elkülönítő tudós, a ki idejéhez, a tizenharmadik század közepének fordulópontjához képest, a bölcsészet történet iránt bámulatos érzéssel birt.<sup>1)</sup>

Ibn Falaquera szavai még nyernek nyomaték és pontosság tekintetében ama hallgatás által, a melyben a forrásokról burkolódnak, a melyekben általában szoktuk Ibn Gabirol gondolatai származásait keresni. A kizárólagos utalás Empedoklesre annál jellemzőbb és figyelemre méltóbb, mivel mellette minden más utalás Ibn Gabirol függőségeiről, a melyet különben joggal várhatnók, elnémul. Ibn Falaquera oly alapos ismerője volt nemcsak az arabs, hanem az araboktól olvasott görög bölcsészeknek és a nevüket jogtalanul bitorló iratoknak, az igaziaknak és a pseudepigrafikus irodalomnak, hogy könnyű szerrel megnevezhette volna Ibn Gabirol újabb időben általában kiemelt állítólagos forrásait, ha azokat ilyeneknek elismerte volna. Különösen Aristoteles<sup>2)</sup> u. n. theologiája, a melyről jelenleg tudjuk<sup>3)</sup> hogy Plotinus enneadjai egyes részeinek kivonata Porphyros rendezése szerint, oly ismeretes és annyira kéznél volt Ibn Falaquera előtt, hogy abból egész lapokat vett fel irataiba héber fordításban.<sup>4)</sup> Mindamellett hallgat Ibn Gabirol kutatásunk eme fontos részéről, a melyet annyival inkább nevezett volna meg forrása gyanánt, ha azt annak tekintette volna, mivelhogy abban

1) V. ö. Steinschneider f. i. h. 177. Guttman J. Salomon Ibn Gabirol bölcsészete p. 34, 1. j. Venetianer L. ספר המעלות Sämtob b. Joseph Ibn Falaquera könyvét a fokokról p. X.

2) V. ö. Aristoteles u. n. theologiáját arabs kéziratokból legelőször kiadva Dieterici F.-tól, Lipcse, 1882 és Aristoteles u. n. theologiája arabsból fordítva és jegyzetekkel el'átva Dieterici F.-tól, Lipcse 1883.

3) Rose Valentin felfedezése után a Deutsche Literaturzeitungben 1883 p. 843. V. ö. Guttman a f. i. h. 25 és Steinschneider M. A középkor héber fordításai. p. 241 köv.

4) Igy származik a ספר המעלות-ban ed. Venetianer p. 224 — p. 232 a theologiából p. 84 alulról — p. 105. Egy pillantás Plotin forrásába (Plotini opera ed. Kirchhoff I, 60<sub>16</sub> [Ennead. VI, 1]) tanítja, hogy p. 22<sub>21</sub>: דברתי דבר קליטום Herakleitos ez egyedüli helyes, a mit Steinschneider Hebräische Bibliographie XIII, 12, hiába

kortársaival együtt a stagirita valódi könyvét vélte látni,<sup>1)</sup> a mely felhatalmazta volna arra, hogy Ibn Gabirolt foglalja le Aristoteles számára és hogy ezt ne vezesse le kizárólagosan a régi, illetve elavult bölcsészekről.

Ibn Falaquerának Empedoklesre való utalása azonban nemcsak belső, hanem külső, történeti valószínűséggel is bír. A nagy akragantini, kinek sem életében sem pedig azután sikerült saját népénél iskolát alapítani,<sup>2)</sup> a középkorban az arabsoknál és a zsidóknál tekintélyes számu követőkre tett szert. Az ókorból származó árny oly közismeretessé vált országokban, a melyeket ő maga alig ismert, hogy a nevét népetymologia szerint alakították és a semí százíz szerint változtatták, úgy hogy az másfélezer év után mint Ibn vagy Ben Daklis<sup>3)</sup> feltámadt. A spanyol zsidók előtt a tizenegyedik század eleje óta arabs álarcza alatt vált különösen ismertté. Olyan közismeretes volt neve mint a görög bölcsészet legfőbb iskolamestereinek egyike, hogy Juda Halevi, a kinél Gazáli módjára a bölcsészek egymással vitatkoznak és egy-

---

keresett. Jochanan Allemanno *השק שלמה* f. 55 b a theologiából a helyet csak p. 226 v Ibn Falaquera [alul-ig] közli: Mose b. Esra nem magából a theologiából, hanem csak a tiszta testvérek (Propädeutik der Araber im zehnten Jahrhundert Dieterici F.-tól p. 68) kölcsönvett részéből merítette. L. ציון ed. Creizenach és Jost II, 121. P. 266—20 Ibn Falaquera-nál szóról-szóra vétetett át p. 8416—858 (= Ennead. VI, 8; I, 699 Kirchhoff). Ezen megfigyelésből észlelhető a *המעלות* p. 26 11. s. egy egész sor kiesése, mely alkalmasint a *להרגיש* homoi-teutonja folytán jött létre. Ép így származik p. 262 alulirt — 2717 a theologiából p. 859 — p. 8611 [= Ennead, VI. 8; I. p. 6923]. Ezen észlelés alapján Ibn Falaquera-nál egy egész sort pótlók, [p. 272. 2. s., mely *תנהיגנו* homoi-teutonja folytán kiesett; a 3 sorban pedig hozzá toldandó a *בלא* szócska és így *בלא עיון* olvasandó a értelmetlen *בעיון* helyett: a 7. sor pedig, mely *מנהגת* homoi-teutonja folytán szenvedett, alkalmasint így olvasandó. [אותם אלא בניעה ועמל מפני שהיא מנהגת]. A 8. sorban *בהבין* helyett *בהביא* olvasandó.

1) A 6. szám alatt kimutatott három hely Aristotelestől származó idézetek gyanánt *ואמר אריסטו*-val vezetnek be.

2) V. ö. Rohde E., *Psyche* II<sup>2</sup>, 173.

3) Ezen név elcsavarásairól lásd Steinschneider: *Die hebr. Uebersetzungen* p. 12, 84. jegyzetet és 995.

mást megsemmisítik és a kinél egyetértés csak egy tanító iskoláiban uralkodik, ilyen iskolák példája gyanánt említi az Empedokles-féléket a Pythagoras, Aristoteles és Platon-félék<sup>1)</sup> mellett. Mose b. Esránál látjuk, hogy ő Empedoklest a 12. század theosophiája közismeretes forrása gyanánt használja; a tiszta testvérek encyklopédiája mellett, a melyet szivesen idéz,<sup>2)</sup> Empedoklesből merit számos helyet, anélkül hogy a felhasznált iratok czimét is közölné.<sup>3)</sup> Josef ibn Zaddik „Mikrokosmosának“ egyik legfontosabb tételének, Isten akaratáról szóló teoriájának bizonyítására Empedoklesre utal, kinek a könyve annyira elterjedhetett, hogy nem tartotta szükségesnek azt nevénel megnevezni.<sup>4)</sup> Tényleg Empedokles, illetve a nevéhez fűződő arabs munkák, elterjedtsége még a tizenkettedik század vége felé oly nagy lehetett, hogy

1) V. ö. Kusari IV, 25 végét és V, 14; v. ö. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters p. 125, 17. j. és p. 128. Sturz F. W., Empedokles Agrigentinus I, 13 1. j.-ben סיעת אבנדקלים kifejezését Jehuda Halévinél, a melyet kiadásában a Buxtorf-féle Cosri kiadás nyomán vokalizálva közöl, úgy magyarázza, hogy ez az Aristoteles magyarázóknál előforduló οἱ περὶ Ἐμπεδοκλέα szavak félreértéséből származott. A כתבן דקלים ról, Empedokles iskolájáról megemlékezik még Averroës után Josef b. Semtob. L. Steinschneider f. i. h. 197, 658. j. és Hebr. Bibl. XIII, 17.

2) Mose b. Esra הדיקה arabs eredetijének Harkavy által történt felfedezése által, (Monatsschrift 43, 133), mely Steinschneider M. összes feltevéseit igazolja, a Sahrastâni idézetein kívül ismerkedünk meg legelőször Empedokles idézeteivel arabs eredetijükben. A fordításban mutatkozó hibák az arabs eredetiből folytak, a mint ezt most látjuk. Így az eredeti, a melyben a bölcész nevében idézett szavakban Ibn Gabirol szavaira ismerünk (I, 1) arabs szövegükben, azt mutatja, hogy החלק היודע a העליין helyett az אלנו אלעאלי szolgál fordításából folyt az אלעאל-et mutató téves eredeti helyett.

3) Így látjuk, hogy Zion II, 120. 2. sor Heraklitesből való idézet propedeutikából p. 67 = Aristoteles theologiája p. 9, p. 121. 1—4. sor propedeutikából p. 68, 6—14. sor és u. o. 5—7. sor, a proped.-ból 68, 15—19. sor. V. ö. Hebr. Bibl. XIII, 12.

4) Lásd ספר עולם הקטן. Der Mikrokosmos ed. Jellinek A., p. 52, Attributenlehre p. 309. jegyzet 153. V. ö. Doctor M. Josef [Ibn] Zaddik bölcészetről [= Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter II, 2] p. 14, 48.

Samuel ibn Tibban azokból merithette olvasásra és fordításra való értékük fölötti tünődését. Ezért látjuk Empedoklest azon munkák lajstromában, melyek megítélését Maimûni Mose birálatára bizza. Maimûni, a tiszta és szigorú Aristoteles követő természetesen nem habozhatott oly művek megítélésében, melyek előtte a valódi bölcsészet meghaladott előfokait képviselték. Ő csakis a stagirita nagy és igazi magyarázást a görögök és arabsok közül tartja hasznosoknak és méltóknak a héberre való fordításra. A többi munkák elől megóv feleletében<sup>1)</sup>, mint pl. Empedokles, Pythagoras, Hermes és Porphyrius munkái elől, melyek a régi bölcsészet termékei, a melyekkel nem érdemes időt vesztegetni. Maimûni elutasító ítélete, a mely itt az arabs bölcsészet egész pseudepigrafiái irodalmát, a mint ma mondanók, egy döntéssel elítéli, épen világosan bizonyítja, hogy véleménye szerint milyen káros elterjedésnek örvendtek ezen iratok akkor és ezek közül főleg az Empedokles féle iratok.

Csupán egy pillantást kell vetnünk a tizenkettedik század derekán keletkezett alpműbe, mely az arabs szekták és bölcsészeti iskolák történetével foglalkozik, Abu Fath Muhammad as-Saharasztâni könyvébe,<sup>2)</sup> és ott találjuk a Maimûnitól visszautasított irodalmat teljes terjedelmében, továbbá Görögország hét bölcsének<sup>3)</sup> rendszerét, mintha az arabs középkor közvetlen örököse lett volna a görög ókornak. Hiszen Saharasztâni eddig számunkra az egyetlen, a ki cse-

---

1) קובץ תשובות הרמב"ם ed. Lichtenberg II, 28 b. A boroszlói szeminariumi könyvtár cod. 92<sup>III</sup> f. 45 b. második kiadatlan fordításában ezen kijelentés barátom dr. Brann M. másolata szerint következőképen hangzik: אבל החבורים האחרים זולתי אלה האנשים כמו ספרי בנדקלים: ופיתאגוראש והרמוס ופרפירוס הם כולם פילוסופיא כדומה ראוי [נ] תחברו אלא להטריד הזמן בכל אשר אמרו V. ö. a fordítást Steinschneidernél f. i. h. 42 és különösen 297. j.

2) L. Valláspártok és bölcsészeti iskolák, fordította Haarbücker Th. II, 81—127.

3) Ib. 81: Miletosi Thales, Anaxagoras, Anaximenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates és Platon.

kély részét ama gondolat világnak sejteti meg velünk, melyet az arabsoknál Empedokles neve alatt tradáltak.<sup>1)</sup>

Mindezen bizonyítékok által, melyek Empedokles iratainak egykori létezéséről és kiterjedt hatásáról tanuskodnak, Ibn Falaquera ezekre való kizárólagos utalása mint Salamon Ibn Gabirol forrása annál mértékadóbbá és jelentőségtelegebbé válik. Az ujpythagoreusi és ujplatonikus irodalmi termékekkel való hasonlatosság, melyek az arabsoknál közkézen forogtak, a bölcsészeti irodalom oly alapos ismerőjének figyelmét nem kerülhette ki, döntőnek és egy valódi függés feltevésében jellemzőnek azonban Ibn Gabirolnak egy művel való megegyezése látszott, Empedoklesével.

Ezen mű azonban nevétől eltekintve, számunkra eltűnt volt. Sőt még ez Ibn Falaquerától közölt cím bizonytalannak és megtéveztőnek látszott. Mivel az öt szubstancia, a mi a könyv állítólagos címe, rendszerint az arisztotelikus physika öt bölcsészeti alapfogalmát jelöli, u. m. anyag, forma, hely, mozgás és idő, a melyeken számos hasonló című mű épült,<sup>2)</sup> ugy közelebbnek látszott, hogy ha ott Ibn Gabirol állítólagos forrásában inkább metaphysikai vagy theosophiai dolgokról lehetett szó, egy félreértésre gondolni és ez elveszett könyv eredeti megjelölésének az ötödik szubstanciát<sup>3)</sup> feltételezni. Szerencsétlenségre még az u. n.

1) Ib. 90—93: Innen származik a kivonat M u n k n á l; Mélanges p. 242—5. H a a r b r ü c k e r fordítása. M u n k javításain kívül még egyéb javításokra is szorul. Igy pl. 92 o., 9. sorában Empedoklessel mondatja, „az értelem öregebb a beszédnél“, míg az arabs szövegben ed. Cureton p. 261 4. s. ez van, hogy nagyobb, azaz terjedelmesebb és hatalmasabb. A helyett: a nap részei, melyek a ház bejáratai fölött fölmentek, (p. 94 7—8. sor) helyesebb: a nap részeeskéi, melyek a ház nyílásait megvilágítják.

2) V. ö. N a g y Albino, Jaqub ben Ischaq al-Kindi bölcsészeti értekezései [= Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters II, 5] p. XXV. f.

3) V. ö. M u n k f. i. h. 3. j. N a g y f. i. h. XXVII egy Ibn Falaquerától idézett [pseudo-] empedoklesi iratról περί τῆς πέμτης οὐσίας — beszél. V. ö. S t e i n s c h n e i d e r M. f. i. h. 380 n. 86.

Lamprioskatalogus<sup>1)</sup> is, a mely állítólagosan Lampriostól, Plutarchos fiától származik és apja iratai jegyzékét tartalmazza, ezen feltevés hitelesítését látszott nyújtani. Ezen férczmunka<sup>2)</sup> szerint Plutarchos egy öt könyvre oszló műben Empedoklesnek az ötödik szubstanciáról szóló művét tárgyalta. Ezen jelentés valótlanága önönmagát elítéli. Empedokles nem írhatott könyvet egy olyan fogalomról, melyet nem ismert, Plutarchos pedig nem lehet magyarázója egy nem létező könyvnek. Mindenesetre azonban még lehetséges lett volna, egy a középkorban élő arabnak tulajdonítani egy hamisítást, melyet a hét bölcs egyikének nevére elkövetett, a mely neki tulajdonitana egy művet a közkedveltségnek örvendő tárgyról, az ötödik szubstanciáról, Empedokles könyve eltekintve a nevétől eltűnt volt, és az Ibn Falaquerától állított tény, mely szerint Gabirol függne ama műtől egy nem épen ellenőrizhető, hanem egy hitelre és hűségre utána-mondott állítás.

## 2. A pseudo-empedokleszi iratok Spanyolországban.

A görög bölcészek feltámadása az arabok közt nem volt ujjászületés, hanem inkább lélekvándorlás leszálló irányban. A valódi régi görög szellemi birtok igazi hagyományozása megszakadt és elveszett. A mi itt a görög legnagyobb gondolkodók rendszere gyanánt körüljárt, inkább amazok igazi eszméinek torzképe és elpalástolása. Mint elhomályosító mediumokon keresztül tiszta fényük sugara ujjpythagoreus és ujjplatonikus köd által szinesedett és elfordított. A gazdag fordítási irodalom mellett, mely az ókor örökségén nem bír jóllakni, virágzásnak indult egy irodalom, mely a régiek legjobb neveivel visszaélt és a legfiatalabb találmányokat és hamisítványokat a legrégebb bölcéség emlékei

1) Fabricius J. A. Bibliotheca Graecajában ed. Gottl. Christ. Harles, V, 160: *Ἰμβ εἰς Ἐμπεδοκλέα περὶ τῆς ἐ οὐσίας βιβλία ἐ.* V. ö. Sturz f. i. h. 73. j. 20. Karsten Simon: *Philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae* II, 73. megjegyzi: (de qua tamen non quaesivit).

2) V. ö. Diels Herm. *Doxographi Graeci* p. 27.

gyanánt adta ki. A mi már régóta eltűnt, itt bőviben újra termett; nevek, melyek árnyékok gyanánt körüljártak, elveszett alkotásaiktól elválasztva és elvonva, egyszerre ismét munkáikra akadtak, gyakrabban természetesen testekre, melyek rosszul illettek lelkeikhez. Ezen pseudepigraphiai irodalom alapjai számunkra még homályba vesznek el, de mindinkább világosabban lép előtérbe a kilenczedik század fordulója mint ama időpont, a melyben az arabsok ezen önkényes és gyakran bűnös bánásmódja a görög irodalommal virágzott. Görögország hét bölcse közül kikhez legjobban szerették fűzni a hamisítványokat, különösen Empedokles volt leginkább kitüntetve.

Neve a görög bölcészek és ezek magyarázóiknak műveiben és főleg Aristoteles<sup>1)</sup> műveiben levő számos valódi idézete által a régi bölcsészet herosa gyanánt oly közismertessé és elterjedtté vált, hogy oly munkák, melyek eme zászlók alatt kifutottak, legkönnyebben és legbiztosabban számíthattak hiszékeny előzékenységre. Agrigentum férfia, a ki könyvei egyetlenegyével sem maradt föl csonkítatlanul, az utókorra egyszerre egy jól áttekinthető termékeny íróvá vált. Nevezetes neve befogadási terjedelme oly nagynak látszott, hogy aggodalom nélkül mindig újabb meg újabb iratokat helyezhettek el benne. Lassanként keletkezett egy empedoklesi irodalom, a mely számra és terjedelemre nézve bizonyára fölulmulta a többnyire eltűnt valódi irodalmat.<sup>2)</sup>

1) V. ö. Index scriptorum, qui de Empedocle commemorarunt Karsten f. i. helyén 529—44 és Diels f. i. h. 677 f.

2) Csak kétféle Empedokles irat czim idéztetik az arabsoknál s 1) כתאב מא בער אלטביעה לארסטו ולבנדקלים כאן פי זמאן דאוד Hâgi Chalifinál ed. Flügel V, 144., 10,500, sz., tehát egy Aristoteleshez hasonló metaphysika 2) כתאב אלמעאר אלרוחאני ובטלאנה פצלא ען. [A lelkek, a szellem] é annál inkább testi visszatérés tagadásáról u. o. 152, 10,500. sz.; v. ö. Schahrastâni II, 97. Wenrich S.: de auctorum graecorum versionibus p. 90 f. A metaphysika mellett Ibn Abi Usaibia p. 38 Empedoklestól még egy כתאב אלמיאמית-t nevez, a mi az Aristoteles-féle theológiával való összeeserelésből magyarázható. L. Steinschneider H. Üb. 242 j. 965. Empedokles egyik könyvét a magról megemliti Samuel Ibn Çarça

A kilencedik század második felében Empedokles neve az arabok előtt csaknem ismeretlen; hiányzik Ibn Wâdit al-Ja'qûb-nál a görög írók főműveinek áttekintésénél,<sup>1)</sup> épugy mint a Bagdadban író, a görögök bölcsészetében olyan járatos fordítónál Honain Ibn Ishâknak<sup>2)</sup> bölcsészek véleményei czimű művében.

Az Empedokles-féle iratok jelenlétének és elterjedésének első biztos nyoma az araboknál Ibn Masarra spanyol bölcsész és sekta alapító nevével van összefüggésben. Cordovai Muhammed Ibn Abdallah Ibn Masarraról, kinek élete 883 és 931 közé esik, emelik ki legelőször nyomtatékkal, hogy keleti vándorútjain, a melyeken a legkülömbözőbb vallási és bölcsészi sektákkal közlekedett, mélyedt el Empedokles bölcsészetébe, kinek iratait hazájában való visszatérése alkalmával magával vitte és elterjesztette.<sup>3)</sup> Az össze-

---

ועיינתי והקרתי ודרשתי בספר אחד אשר עשה אותו ין : f. 67 a מקור חיים. Ezen könyv héberre volt fordítva, hisz Ibn Çarça nem tudott arabul. Simeon b. Zemach Duran birtokában volt még e könyv 20 f. 38 b ; idézetében בקאיל már Steinschneider H. Üb. 13 n. 84 Empedoklesre ismert Muhammad b. Ishâq an-Nadîm, a Fihrist szerzője 987 nem ismeri az Empedokles-féle iratokat, a könyvtárban, melyet feldolgozott, ezek nem voltak meg.

1) V. ö. Klamroth M. Z. D. M. G. XL, 189 f. és XLI, 415 f.

2) V. ö. Steinschneider f. i. h. 350. Loewenthal A Honein Ibn Ischâk, Sinnsprüche der Philosophen p. 3 f. Honein munkájához való pótlásoknál Muhammed al-Ansâriról v. ö. Dorenbourg Hartwig a Mélanges Weil (Extrait p. 8) Honain fia Izsák H. Ch. I. 72 után már Empedoklest a görögök bölcsésze gyanánt emlegeti.

3) V. ö. Munk f. i. h. 242. 1. j, Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien II, 12. f. 13 1. j. 387. A mint Müller August kiadásra készített Sâid Ibn Ahmed Ibn Sâid u. n. „népek osztálya“ cz. Qâdî Abû-l Qâsim kéziratából látom, nem Ibn Abi Useibia csupán ed. A. Müller p. 38, a ki különben Saïdot idézi forrás gyanánt, hanem már a 1070-iki év július 16-án elhunyt toledói bíró, egyike a bölcsészet történetének legelső ápolóinak, emliti Ibn Masarra függőségét Empedoklestól. A hely ugy hangzik : וכאן מחמד בן עבר אללה אבן מ[ס]רה אלבאטני — Ibn Abi Usaibia szerint p. 38 l. אלגבלי — azaz Muhammed Ibn Abdallah Ibn Masarra, Gébelből [Andalusiában, lásd Jâlkût II, 23, 4], a Cordovából való rationalista Empedokles philosophiájának volt követője és

köttetés, a melyben itt ezen irodalom minden látszólagos orthodoxia mellett a spanyol arabsoknál az eretnek és here-  
tikus szabadon gondolkodó hirében álló bölcsészszel mutat-  
kozik, eléggé bizonyítja, hogy az Empedokles-féle iratok  
ama időben egy felvilágosodott thesophia forrása és iskolája  
gyanánt tekintettek. Ezen értelemben előlépcsőjét képezik a  
tisztá testvérek ama encyklopédiájának, a mely csaknem egy  
századdal később ugyancsak keletről a vakbuzgó mohamedán  
Andalusiába plántáltatott. Valamint eme a felvilágosodottság  
vetése gyanánt dicsért vagy üldözött encyklopédikus iratok  
behozatala a basrai társaságtól Maslama-al- Magriti, az  
1004-ben vagy 1005-ben elhunyt medrich<sup>1)</sup> polyhistor nevé-  
hez vagy több joggal tanítványa Abul Hâkim al- Karmâni<sup>2)</sup>  
híres matematikus nevéhez fűződik, a ki ezen értekezéseket  
a Sabiusokhoz Harrânba való utazásakor hozta volt állítóla-  
gosan Spanyolországba, úgy az Empedokles-féle iratok be-  
hozatala mint a vallási felvilágosodottság különösen kieme-  
lendő momentuma az eretnek iskolafő Ibn Masarra nevével  
hozatik összefüggésbe.

Ama évszázadban tehát, mely Ibn Masarra halála és  
Ibn Gabirol fellépése közt lefolyt, már Empedokles iratai  
a spanyol-arab irodalom szilárd birtokát képezték. Utóhang-  
zásuk, melyet kétszáz évvel később még Ibn Falaquera Ibn  
Gabirol bölcsészeti főmunkájából kihallott, befolyásuk tovább-  
hatását bizonyítja, a mely Ibn Masarra iskolájával nem  
szűnt meg. Valamint a zsidó vallásbölcsészet történetében  
oly gyakran az arabs irodalom nagy jelenségeinek utóhatását

---

különösen foglalkozott annak tanulmányozásával. Ibn Al-Faradi szerint  
I 33 f. 1202. sz. [= Bibliotheca Arabico-Hispana VII] — ez utalást  
Goldziher I. tanárnak köszönöm — Ibn Masarra szenteskedő eret-  
nek volt, ki túntető aszketikus jámborsága mellett alig bírta az általa  
terjesztett bölcsészeti tanok mérgét elrejteni.

1) V. ö. Flügel ZDMG. XIII, 25; Wüstenfeld, Arabische  
Aerzte p. 80 és 61. 121. sz.

2) Flügel f. i. h. Steinschneider: Zur pseudographi-  
schen Litteratur p. 73 f. v. ö. de Goeje, M. J. mémoire posthume  
de M. Dozy concernant des nouveaux documents pour l'étude de la re-  
ligion des Harraniens p. 7 1. j.

és következményekben gazdag mozgásainak visszhangját észlelhetjük, így Ibn Gabirolban joggal ismerhető fel ama mozgás utóhatása, a mely az Empedokles-féle iratok Ibn Masarra által történt elterjesztéséből kiindult.

### 3. Empedokles öt szubstanciája.

Annyival fontosabb az a tény, hogy a számunkra eltűnt és elveszettnek hitt irodalomnak legalább egy töredéke megmaradt és hogy jelentékeny része az öt szubstanciáról című könyvnek, a mint ezt ezentúl nyugodtan Ibn Falaquerával nevezni fogjuk, az, a melyből fogalmat alakíthatunk magunknak az Empedokles neve alatt az arabsoknál elterjedt könyvek jellegéről. Empedoklesnek az öt szubstanciáról szóló könyve Ibn Falaqueránál történt említésével nem veszett ki a zsidó irodalomból, a mint ezt fel lehetne tételni, hanem abban tovább hatott. Sőt alkalmasint még héberre is fordították és bölcsészek meg kabbalisták egyaránt önálló mű gyanánt olvasták és használták állandóan. Mert így magyarázható a tény, hogy két egymástól teljesen független kézirat őrizett meg töredékeket belőle. Az öt szubstanciáról szóló pseudo-Empedokles-féle mű töredékeinek tulajdonképeni forrása, a 607. cod. a báró Gunzbourg-féle könyvtárban Szt. Pétervárott. Ezen unicum megőrzi számunkra a Jeszod Olám című kabbalisztikus munkát az irodalomban eddig teljesen ismeretlen Elchanan b. Abrahamtól, a ki nevét a keresztösszeg folytán egyenlő különböző nevek alá igyekezik elrejteni.<sup>1)</sup> Az arabsnak kiváló ismerője, kortársa és barátja az erős kabbalisztikus színezetű Semtob b. Abraham

1) A Gunzbourg-féle kéziratok Sachs S. kéziratok katalógusa szerint: Elchanan b. Abraham művében, a mely יסוד עולם czime mellett még ez אדרמנא nevet is viseli, אקלט ילד רחם vagy אסמחל בן רחם is nevezi magát, a nevek számértéke szerint 139 és 248, tehát (= 248) חננאל (139) בן אברהם. Chananel név itt egy költemény sorában akrostichonban is előfordul. A kézirat, mely egy arabs nyelvű levelet is tartalmaz, befejezésének datuma gyanánt יום חמשי ר"ה אב שנת השט"ו ליצירה, azaz csütörtök [este] 1555. július 19-ét viseli.

Ibn Gaonnak Soriából,<sup>1)</sup> ki Maimûni törvénykönyvét magyarázza, Elchanan alkalmasint a 14. század első feléből születési földjét illetőleg Spanyolországból származhatott. A görög bölcstheosophiáját használja a czélból, hogy a saját körbeli bölcselekedőkkel szemben kimutassa az öreg ösbölcsesség megegyezését Izráel tanításával. A zsidó nép a zsidó száműzetés viharaiiban, a mint ezt a középkor általános felfogása tanítja,<sup>2)</sup> a bölcsészeti hagyomány egész kincsét elvesztette, más boldogabb népek, mint pl. a görögök, a kik korán birtokukba vették azt, meg is őrizték azt. Csak visszafoglalását, visszanyerését saját atyai bölcseségének jelenti az, ha a zsidó irodalom a görög örökséget maga részére is lefoglalja.<sup>3)</sup> Hiszen megegyező adatok szerint az arabs Empedokles Dávid király tanítványa,<sup>4)</sup> ép úgy mint Pythagoras<sup>5)</sup> Salamoné. Elchanan b. Abraham naiv hite számára az öt szubstancia megnyilatkozásai a régi Izraelből megszólaló hang, bizonyíték az évezred száján, diadal kortársainak kételkedéseivel szemben. Empedokles szavainak kellő közepén, az öreg orákulumok szövegében halljuk tehát mint hirdeti a hitelesség és megegyezés visszhangja gyanánt a zsidó irodalom hasonló nyilatkozatait.

A második kézirat, a melyben ez „öt szubstancia“ eme

---

1) *nak* *הברי של בעל מגדל עו . . . שהיה בקי מאוד בלשון ערבי* <sup>1)</sup> nevezi Sachs Sen. egy hozzám intézett levelében a szerzőt. Semtob Ibn Gaonról v. ö. Weiss J. H. *דור דור ודורשינו* V, 55–58. Egy a madridi könyvtárban őrizett *מגדל עו* kéziratáról v. ö. *Boletin de la Real Academia de la Historia* XXII, 282.

2) V. ö. Kaufmann, *Az érzékek* p. 3 f.

3) *Ib.* p. 4. 5. j.

4) Schahrastâni II, 90: „Daûd proféta idejében élt, a kihez element és a kitől tanult, element pedig Lokmânhoz a bölcshez, és megtanulta tőle bölcseségét“. Abu-l Kâsim Ibn Sâid szövegében, melyet Schahrastâni bizonyára használt: *פאטא בנדקלים [פ]כאן פי זמאן דאוד עליה אלסלאם עלי מא דכרה אלעלא בתואריך אלסלאם וכאן אכל אלחכמה* a David királynál való tanulás csak kieshetett.

5) Igy *Collectaneákban*, most *cod. Oxford* 2234 f. 151. *Steinschneider*, *Zur pseudepigraphischen Litteratur* p. 47 29. j. *Wolf Ch.* után *Bibliotheca Hebraea* I, 983 1837. sz. és XII, 257.

töredékeivel találkozunk, a párisi nemzeti könyvtár 849. cod.<sup>1)</sup> Egy névtelen, eddig sem szerzője sem pedig ideje és hazája tekintetében megvizsgált kabbalisztikus exegetikus műben a pentateuchusról, kabbalisztikus és bölcselmi munkákból való kivonatok találhatók, a melyek közül egy sorozat az Empedokles-féle „öt szubstancia“ töredékének bizonyult. Mivelhogy Elchanan b. Abraham szövegétől sokszor eltérnek, noha az alapjukat képező arabs eredeti ugyanaz, azért nem épen szükséges feltételeznünk, hogy a Jesod Olam czimű könyvből véttettek, inkább megérdemlik, hogy ezen töredékek szövegének gyakran homályos helyeivel szemben önálló forrás gyanánt vétessenek tekintetbe.

De még a tizenötödik század vége felé Jochanan Alemanno,<sup>2)</sup> Pico de Mirandola tanítójának<sup>3)</sup> műveiben bizonyítékot találunk arra, hogy Empedokles „öt szubstanciája“ még ismeretesek voltak és még közkezen forogtak. Alemanno előtt nemcsak töredékek, hanem idézési módjából kifolyólag, a mely a könyv czimére és kezdetére enged következtetni, ezen mű héber fordításának teljes példánya lehetett. Így mutatkozik a pseudo-empedokles-féle „öt szubstancia“ továbbélése és továbbhatása a Kabbalában, a mely még a 14. század számára mindenesetre hitelesen kimutatható. Az

1) Ezen Munk Salomon előtt és az egész Ibn Gabirol-kutatás előtt csodálatos módon ismeretlen kéziratnak a párisi héber kéziratok katalógusának megjelenése óta (Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la bibliothèque impériale p. 147) nem kellett volna titoknak maradnia. A la fin du volume, se trouvent plusieurs extraits d'ouvrages cabalistiques et philosophiques, au nombre desquels on remarque un extrait du livre sur les cinq éléments attribué par les Arabes à Empédocle. Az öt elem hamis és megtévesztő fordítás az itt helyesen fenmaradt czimnek העצמים החמשה. Magában a műben, melynek végén található a kivonatok, nincs vonatkozás vagy utalás az „öt szubstanciára“, a mint ez Broydé Isaac ur velem. tudatja.

2) Steinschneider, Cat. Bodl. p. 2543: קצת ליקוטים שהביא אבן (?) ש"ט [1. ש"ט אבן] פלקיירה מספר בנדקלים בעצמים החמשה אמר הנפש הוא בזה העולם כצלם. Az idézetet a עיני העדה előszavából, a hol ezt olvassuk: כמו שכתב בן דקלים בספר העצמים ה"ה [1. ה"ה = החמשה] lásd Perles J.-nél Revue des études juives II, 57.

3) V. ö. Perles, ib. XII, 247.

igazi empedokleszi szellemi javak a Kabbalára való befolyásnak fantasztikus föltevése helyett, a melynek tíz Szeфирotjában még az öt ellentétpárjait akarták felismerni az Empedoklestől a mindenség tarkaságában megjelölt alaperőknek,<sup>1)</sup> ezen túl legalább árnyéka számára és a nevéhez fűződő könyv számára az öt szubsztanciáról meg lesz a bizonyíték, hogy zsidó vallásbölcészetre és kabbalára befolyással volt a középkortól az újkorig.

#### 4. Az „öt szubsztancia“ héber fordításának töredékei.

Az „öt szubsztancia töredékei megismerése tulajdonképeni alapja gyanánt Elchanan b. Abraham Jesod Olamja után iktatom ide kezdet gyanánt a szöveget, a mint azt az 1892-iki év november 15-én elköltözött barátom Sachs Senior, Salamon ibn Gabirol költészetének és bölcészetének nagyérdemű ápolója, sajátkezű másolatából megismertem. Szükségesnek találtam, hogy egyes darabok ismétlése mellett a szöveget oly elrendezésben adjam, a mint ez számunkra Elchanan b. Abraham-nál fenmaradt és a szöveget a részleteiben is csak a legsürgősebb esetekben és csak nyilvánvaló hibáknál javitgattam. Az egyes szakaszok megjelölésénél használt számok magából a Jesod Olamból származnak.

1) Cornutustól, de natura deorum c. 17 p. 176 ed. Gale idézett három, Sturz K.-tól f. i. h. II, 514 15—17 sor és Karstentól f. i. h. II, 88. 28—30 sor, Empedokles költeményének a természetről, Stein H.-tól, Empedoclis Agrigentini fragmenta p. 81 f. 397—399 sor Καθαρμοί czimmel ellátott neki tulajdonított versek, a melyekben keletkezés és tönkremenés, álm és ébrenlét, mozgás és merevség, magasztosság és alacsonyság, hangnélküliség és beszéd személyesítve fel lépnek, Karsten után így hangzanak: ψυω τε φθιμένη τε, και Εὐναίη και Ἐγερσις Κινώτ' Ἀστέρμη τε, πολυστεφανος τε, Μεγιστώ και φορούη, Σόμφη τε και Ὀυφαίη. Sőt Sturza f. i. h. I, 304 összekényszeríti כתר sephirát πολυστέφανος-szal, a mi csak diszitó jelzője a fenségnek, חכמה és בינה-t a kéziratoktól bizonyított Σόφη v. Σοφίη val. (l. ez ellen Karsten II, 170) Σόμφη helyett, גבורה-t és גבורה-t Μεγιστώ-val תפארת-t a nem előforduló Καλίσσω-val és תפארת-ot végűi Ἀστέρμη-szal.

A mellett igazoltnak látszik a cod. Páris 849 szövegtöredékek meg nem rövidített, önálló közlése, a mely igen fontos segédeszköz egy olvasható és hiánynélküli szöveg helyreállítására, azáltal, hogy az rövidítések és könnyű változások folytán Elchanan b. Abraham kivonataitól független jelleget visel magán. Mivelhogy a párizsi kézirat kivonatainak szövege folytonos egymásutánban mutatkozik, azért az áttekinthetőség és az Elchanan b. Abraham szövegével való összehasonlíthatóság kedvéért annak számjelzését hozzáigtattuk és toldások gyanánt szögletes zárjelbe tettük.

De azon kivonatok szövegét is, melyet Jochanan Alemanno arra méltatott, hogy collectaneibe fölvegye, teljesen közlendőnek véltem. Habár helyenként kivonatainak szövege megegyezik Elchanan b. Abrahaméval, mégis annyi benne az eltérés és variáns, hogy azoknak följegyzése meghaladta volna a helyet, melyet maga az egész szöveg közlése igényelt volna, a szövegek megegyezését itt is a paragrafusok hozzátétele által világossá tettem.

Ezen szövegek csupán a valódi szöveg igaz helyreállítására akarnak anyag gyanánt szolgálni, a melynek biztos helyreállítása csupán az arabs eredeti megtalálása által lesz véglegesen biztosítva.

A. A pseudo-Empedokles-féle töredékek szövege cod. Gunzbourg 607. nyomán.

## יסוד עולם חלק שני השער הראשון.

רמון ה': ולמפת אנו נביא דברי אחד מהם והוא בנדקלם מקדמוניהם המחבר אל(ד) [ד] ואת אל כ מסה (שרל) [שר"ל] העצמים החמשה וחולק על בני אומתו והם עמד מעמם בהם ואנו בעונותינו נמר ריחנו בתוקף (הנדגוד<sup>1</sup>) ואם נפל מחלוקת בין חכמי דתינו בשמשם מיעוט שמוש אבל מ"מ חלילה לדמות מחלוקתם למחלוקתם בהיותם על אופן בהיותם סובבים וכו'.

<sup>1</sup>) V. ö. fönt p. 12, 2 j.

רמון ך: אחר הצעה זו אכתוב מאמרי בנדקלם היוני לאות לבני מרי ר"ל מתפלס[פ]י אומתנו ואם דבר בחיצון הוא והדומים לו<sup>1)</sup> מי ששתה וכו' יתבונן הנסתר ואכתוב מאמרו בסדר שראיתי נאות לי לכתבו ר"ל אעפ"י שלא אכתוב הדברים כמו שסדרם הוא בספרו.

אמר בנדקלם כי לחכמה צורה (ו)רוחני וצורה גשמית וכשיהיה מחויב לחכם שם החכמה כמו שצריך הראתהו החכמה כמו שירצה אם הרוחנית והגשמית מתאחדות ואם רצה כל אחת לעצמה מופשטת וזאת היא המעולה מה שיהיה מפועל החכמה והמעולה מצורות החכמה אחר צורתה צורת התיקון והיא צורה הראשונה יתחייב על החכם שיבקש אותה ואח"כ ילך לבקש שאר הכחות וכשי[ז]רמן העיון לצורות אלו הכחות אז יוכל לעלות ולבקש שאר הצורות אשר בעולם העליון והחכם לא יוכל להוציא כל מה שהוא בשכל במין פשוט רוחני בלתי הגופני אבל המחויב להיות זהיר עליו לרמוז היאך יבקש להורות לזולתו לזה המבוקש וכשירדע המבקש חענין וישקיף על המבוקש עד שיראוהו יוכל להוציא אותו הענין יותר מן הראשון ואיפשר שיהיה מעט כי הדבור אינו בכל בני אדם על שיעור אחד אבל על שיעור זכות השכל ואיפשר שיהיה השכל זך ויהיה הדבור חלש מצד הכלי ואיפשר שיהיה כלי הדיבור זך ויתרחב הדבור ולא יהיה השכל זך בשיעור זכות הדבור והרחבתו וכשיהיו שוים אז יהיה הכיבוד הטוב ולכל זמן דבור כפי אנשי אותו הזמן כי אנשי הזמן הקדו(ש)[ם] היו יותר נבונים ושכליהם יותר זכים משכלי אנשי זמנינו וכן יהיו מה שאחרינו דברי הראשונים עמוקים אצל האחרונים.

(ר"ן) [ר"ן] † וזה המאמ' סדרתיו ראשית מאמרו להיות נמשך לראשי דברינו שהם תנאי החכמה ואשוב לכתו' מאמרו בידיעה ומי שישים לב ידע כי מה שיתאר הוא בחכמה הוא מתארי המבין שהקדמנו בשכבר הרישומים שנים רישום שכלי ורישום נפשי ר"ל כל גרם יש לשכל בו רישום מה ולנפש ג"כ ורישום השכל הוא הגלוי הגדול ורישום הנפש הקטן ושניהם נסתרים ביודע והיודע לא יוכל עליהם בידוע אם לא ישקיף עליו היודע בעצמו וכשישקיף עליו לא יצטרך שיבקש אותו בידוע אבל רישום הטבע לא יאמר לו רישום כי הוא נראה וישיגו אותו החושים וזהו הגדר שיוכלו עליו ההמון והנה התבאר עתה היאך הרישום השכלי מהמחשבה ורישום הנפשי מהמצייר וזה שהראות השכלי אינו צריך לאמצעי הואיל ואין בו גרם כלל אלא אותו העולם הוא דומה בו ואין ביניהם הפסק והראות החושי צריך לאמצעי כיצד שאם יהיה הנראה זך ממנו לא יוכל לראותו והואיל וכן האויר דומה לב' הקצוות יקבל הצורה מהמוחש מפני שהוא דומה לו

1) Czélzás a Tosiftára Chagiga II, 9; Sanhedrin 88 b.

ויביא אותו אל הראות מפני שדומה לו והיה יותר עב מהראות וזך מהמוחש ולפי' אמ' שכל אמצעי בין הרוחני והגשמי ואלו יהיה האמצעי דומה לאחד שתי הקצוות היה בין הראות והנראה מהלך ומקום ואלו היה בין הראות והנראה מהלך ומקום לא ישיג הראות הנראה לעולם וכן הדמיון בידיעות השכליות המגיעות לאלו הידיעות הגשמיות כי כל ידיעה וכל נודע יש ביניהם אמצעי נושא הגלוי וזה האמצעי נסתר בידוע ונראה בידוע וזה האמצעי משכנו במחשבה לפניו המצייר והנראה אשר בידוע יש לו פנים נסתר וקליפות נראות והחושים לא ישיגו כי אם הקליפות בלבד והנה לך בראייה היאך הרישום השכלי מהמחשבה והרישום הגשמי מהמצייר ומי שיוכל לקבץ בין שני הרישומים הוא החכם המתענג בסודות החכמה ומי שלא יוכל לקבץ בין שני הרישומים יבקש הנכבד שבהם והוא השכלי ואם לא יוכל עליו יבקש הנפשי כי יוכי על רב ענין צורות אותו המבוקש בהיותה נבראת מהבורא באמצעות השכל הטבע באמצעותה והגרמים באמצע הטבע והשכל באמצע היסוד כמו שנבאר עתה סדרן.

(ר"ה) [ר"ח] † הבורא ית' כשברא (העולם ברא) עולם היסוד חי בחיים התמ[י]ריים השכליים והיסוד ימשו[ו]י[י]ך אותם החיים מהבורא והוא ג"כ ימשוך לו ההשאות בלי אמצעות ובאותו היסוד כל צורות אותו העולם בענין דק פשוט וכבד ונעים ממה שאיפשר להיות וכל אותן הצורות מעולות בעלות החכמה יאצל אותו ההוד והתענוג יעמד כל שכל ותעמד כל תנועת ראות (ב) [כ] עמוד תנועת הראות אצל אור השמש ואותו ההוד ימשכוהו מהבורא ית' בלי אמצעות כי הנועם האמתי והידיעה האמתית שם רישומיהם ושם רישומי השי"ת ומאחר שברא זה היסוד ברא השכל והמשיך לו ית' החיים באמצעות היסוד ובהיות השכל מושך החיים מהיסוד יביט אל הצורות היסודיות וימשוך מהם יופי הצורה אשר בעצמו ומשם ימשוך עוד הידיעה וההוד וא"כ צורותיו צורות שכליות משיגות לצורות היסוד[י]ות לא שהוא ישיגם בעצמם היסודי אלא בעצמו וכפי שיעורו וכשהיה כן ברא הנפש באמצעות היסוד והשכל נמצאת הנפש מישכת החיים מהשכל והשכל ימשיכם לה כהמשיך היסוד לשכל החיים היסודיים והיתה הנפש תמשוך היופי וההוד והידיעה וכל מעלות טובות מהשכל והיה היסוד הראשון סוג ר"ל יסוד לשכל ולנפש ואח"כ ברא ית' (תשמיש) [השמים] שהוא יסוד זה העולם באמצעות היסוד הראשון והשכל והנפש והיה יסוד השמים קיים האור כי הוא מקבל הזוהר והאור מהבורא באמצעות ג' עצמים אלו ובהיות זה היו השמים יותר גשמות והיו הצורות יותר מעוטות הנועם והיה טבע השמים מקבל המעלות מהנפש והיה עולם השמים וצורותיו בנפש והראיה כי זה העולם בנפש לא הנפש בו כי כשאדם חולם יראה רוחני ויראה נפשו דבקה בצדדי העולם הזה והוא בצדדי העולם העליון א"כ אין ספק כי היא המקום לעולם לא העולם מקום לה גם את העולם נתן בלבם (Eecl. 3, 11) ובחלום יעקב ראייה מוצב ארצה

וראשה מגיע השמימה (Gen. 28, 12) למטה ולמעלה ויהיה העולם אצל הנפש במין יותר נכבד כי הוא במין נפשי וכן עולם הנפש וצורותיו אצל השכל במין יותר נכבד כי הוא במין שכלי והשכל אצל היסוד במין נכבד משני עולמים אלו שהוא במין יסודי אבל היסודי (י) היא הנכבד שבהם כי בשכל ניכר רישום הבורא באמצעות היסוד והשכל ישיג (מהי סוד) [מהיסוד] (שבו) [בעברו] דרך שם רישם בו היסוד רישומו ובנפש יש בה רישום היסוד והשכל בעברה דרך שם ורישום הבורא (מביט) [בה מעט] והטבע יש לו רישום השכל והנפש ורישום היסוד (והבורא) [ורישום הבורא] בו חלש מעט לא יוכל אחר להשיגו אבל (בו) [ביסוד] ניכר רישום הבורא הרבני והנועם האמתי ושם נראים הראות הגמור לא יתערב עמם דבר כי הם ישיגו ההשגה בלי אמצעי מהבורא וכשיראו הצורות היסודיות ראשוניהם ישתחוו וישבחו הבורא הגדול ואע"פ שמרבים בתושבחות הם סבורים שמקצרים ויחשבו לרדת למטה כי הם יודעות שאינם רואות ראשוני אותם האורים ואותו הנועם כפי מה שהם והשכל ישיג הבורא במין שכלי לא במין ההויה האמתית באמצעות היסוד כי הוא מדובק בו.

ר"מ: והיוצא מדברים אלו כי היסוד ישוט וימשו(ו) [י]ך לשכל נועם והצורות השכליות יחופו על הצורות הנפשיות והנפשיות על הטבעיות והטבעיות על צורת עולם זה חגשמיות וכל א' מהם מדובק בחברו אלא שדבקות מקצתם [במקצתם מקרוב ומקצתם] ברחוק והמדובק מקרוב יותר מאיר ומקובל אור מהמדובק מהרחוק וא"כ השכל הוא הקרוב הוא הטהור מכל גשם ומינוף וכל הצורות מתאחדות בצורתו והוא בצורות הנאות אשר שם תכלית היופי שהם צורות שאחרוני [שאחרוניהם] כראשוניהם וראשו' [= וראשוניהם] כאחרוניהם ולפי' הם כלליות בעצמיהם וישיגו הדברים הכלליים וחלק מהם מקיף בכל חלק וכל חלק כמו הכל והכל (כ) [כ]חלק כלו' שישגיג השגת החלק הכל ויהיה זה לחזק התאחדותם כי כל מה שהתאחד הדבר באחדותו יהיה אחד ויהיה הרבה מפני כי כשיתאחד יתחזק אורו ותפארתו וישפיעו ממנו כחות רבים והם אחדים באחדות ומזה הצד היה האחד הרבה וההרבה אחד ואין להם תכלית מפני שהם בצד הבורא ר"ל בצד הרצון לא בצד ההויה האמתית שהוא דקות והעלם גדול כיצד אם אמרנו ששהויה דבר כבר גדרנו אותה ואם אמרנו שהיא לא דבר זהו הסכלות הגדול ומי שידע מה ההויה והיאך הדבור נתלה בה זהו המצליח המגיע אל המעלה שלא יוכל אדם לחלוק עליו במאמרו ויהיו ראיותיו מוכרחות אל האמת ויתאמתו לו כל בקשותיו והנה הוכחנו שבהביט הצורות העלולות אל עלותיהם יתאחדו עמם עד שיהיה העלול עם עלתו דבר אחד. והתאחדותם יהיה בהביטם אל יסוד היסוד ית' במבט אחד וכשיביטוהו במבט אחד ישפיע עליהם ברגע אחד מאורו מה שיחופף על כלם וכשיתאחדו מקצתם במקצתם (י) [ו]חשקו מקצתם למקצתם יפרד מעליהם האור הגדול הגמור וישארו נבהלים יביטו אליו ית' ולא

יביטו למטה כלל אז יאורו ובהביטם למטה יאפלו ויבהלו (דל) [דל = ר"ל ?] למטה כי השכל לא יביט לעצמו מבט נקי בהיות דברים נמצאים חוץ ממנו ר"ל עלתו ודברים למטה ממנו ר"ל עלוליו כי כבר אמרנו שאין הדברים כלם תחת עצם השכל והנפש כי היסוד הראשון ורישומי הבורא שהם למעלה מהיסוד הם מחוץ לשכל והשכל יביט תמיד אצל רישומי הבורא ועצם היסוד ומעט מה שיביט לעצמו כי הוא יביט לעלוליו אל המקצת אשר יתחייב מעצמו מיד ימשך מהרה להביט אל הבורא שיאור (בו אורו) [באורו] וכן הנפש תביט לשכל שהוא חוצה לה וכשתביט אל השכל תאור ותתעלה ותהיה נפש אמת והיא אחרות עם השכל וכשתביט לעלוליה שהם תחתיה תתפרד ותהשך וכשתביט לעצמה תביט אל המקצת אשר בעצמה שהוא השכל כמו שהביט השכל [אל] אשר בעצמו מהיסוד והיא תתמיד העיון לשכל עד שתאור באורו אבל העצם האמת הראשון מביט לעצמו לא יצטרך להביט הוא חוץ מעצמו ובהביטו לצורות הדברים אשר בעצמו לא יהיה מבטו אליהם כמו שאמרנו בשכל אלא מבטו לעצמו כי היא ידיעתו וידיעתו העצמית מחדשת כל צורה במין הרצון כי כשיהיה במין הרצון לא נצטרך אז שנאמר כי הצורה היתה בו קדומה ועתה ברדת למטה צורות אלו לסבה שאמרנו שישמשבחים סבורים שמקצרים אין מבטם אלא הבורא כמו שאמרנו ביחוד זה לזה וזה לזה עד המקור אלא מבטם מפורק<sup>1)</sup> כי לא כשיביט השכל לבורא תביט הנפש ולא כשתביט הנפש יביט הטבע ואם בחלופם יקבלו האור כפי המביט ויהיה מחולף מצד זה התבאר עמידת זה העולם וכליונו, והבריאה (ו) השניה וכבר העיד(ד) [ר] גם אפלטון כי כליון זה העולם כשי(ש) [ז] דכו אלו העצמים ונאמר כיצד נתע(ב) [כ] רו עד שיצטרכו להזדכך הואיל והשתלשלותם של הפשוטים הם אלו הגרמים.

ר"י : אמ' כל מה שהוא איפשר להיות פעם ופעם לא, אינו מציאית גמור ובלשון ערב אנ"ה ומה שאינו מציאות גמור אינו תמיד והוא כמו מקרה הלובן כי הלבן פעם יהיה לבן ופעם לא ואילו היה לבן עם לבנו מציאות גמור היה והיה הלבן קיים לא ישתנה מציאותו ור"ל כי כל מציאות הוא מציאות זולת(י) [ו] אינו מציאות מעצמו ויתך ויחזור אל המציאות שהיה עלתו וכל מציאות שלא היה באמצעות אחר הוא קודם לו אותו במציאות תמיד זולתי נתך וזולתי אובד ואמ' שצלילות המציאות הראשון הנברא בלי אמצעות תנועה ר"ל חיים עגולים מהחיים הגמורים והיא התחלת התנועה ר"ל החיים הראשונים שאין בהם השגה ועבירתו עמידה עבירת זה הנברא כשיתעכר יתגשם וכשיתגשם ית(ר) גרם וכשיתגרם יעמד מאותה תנועה<sup>1)</sup> שהם החיים באמת וכזה הענין נפרד זה מזה בזה העולם מפני הריבוי כי הם מתרבים בהתרבות הגרמים והם שם מתאחדים ואמ' שאלו

<sup>1)</sup> Különbözőképen.

הגרמים הם צללים לאותן הצורות וגופים כמו הנפש שהיא צורה לגוף והגוף צל לה.

ר"א : ואחר זה לתועלת ההצעות המגיעות לנו נכתב בזה רב מאמריו במקום אחד ואם היינו צריכין לרשםם במקום הצריך כאשר עשינו בספר הבהיר.

אמ' הנפש בעולם השכל יש לה כל החושים ואותם החושים אשר לה באותו העולם הם יותר נכבדים מהחושים אשר בזה העולם כי החושים אשר לה בזה העולם מתחלקים וישיגו הדברים המתחלקים בעתות משונות והם שם מתאחדים מתוקנים רוחניים פשוטים כמו שהיא בעולמה יותר פשוטה ונכבדת ממה שהיא בזה העולם וכן היא בעולם השכל יותר פשוטה ונכבדת ממה שהיא בזה העולם וחשייה יותר זכים מהם אצל הנפש אשר בעולמה כמו הנפש אשר בעולם הפשוט והוא העולם אשר תחת השכל כי הנפש בעולמה כגוף מה אצל הנפש השכלית וכשיהיה כן נאמר כי חוש הנפש משיגים בכאן הדברים המתחלקים וישיג כל חוש מהם כפי הישעור שיש לו ובו מהקיבול והחושים אשר לה שם ישיג כל א' מהם מה שישגי החושים הארבעה ראה ריח בני (Gen. 27, 27) רואי את הקולות (Ex. 20, 15) והיה זה (לרוחק) [לחזק] התאחדותם מפני שכל מה שהתאחד הדבר באחדותו יהיה אחד ויהיה הרבה מפני כי כשיתאחד יתחזק אורו ותפארתו וישפיעו ממנו כחות רבים (והם) אחדים באחדות ומזה הצד היה האחד הרבה וההרבה אחד ועל כן היתה כח הנפש<sup>2</sup>) אשר היא בזה העולם כצלם והדוגמא לנפש הכללית [והנפש הכללית] צלם ודוגמא לנפש (אחד) [אשר] בעולם השכל ולשואל היאך אפשר שתהיה הנפש בעולם השכל חשה ואותו העולם פשוט רוחני ואנחנו רואים אותה בזה העולם חשה ונקראת בזה השם כלומ' שהיא חשה בזה העולם ויתחייב כשתהיה בזה העולם חשה שלא תהיה בעולם השכל חשה כי כבר נאמ' שאותו הע(צ)[ול]ם יותר נכבד ואינו דומה לדבר מזה העולם תשובתו תהיה שהיא תחוש באותו העולם ובזה העולם אבל לא על מין אחד כאשר היא אינה על דרך אחד כי היא פשוטה מורכבת גופנית רוחנית וכמו שהיא פשוטה ופשיטותה אחד ר"ל רוחני כמו כן החוש שבאותו העולם חוש מיוחד כאשר זכרנו למעלה שישגי החוש האחד ממנה מה שישגי החושים אם רצה כללי ואם רצה מתחלק ואין זה

1) Cf. F. V. p. 323<sup>23</sup>: signum hujus [sc. quod voluntas est] sumptum est eo motu qui est a voluntate et ab umbra eius et a rodio eius = V, 58: זה ראייה על מציאות הרצון ושהוא זולת היסוד והצורה: 58, V = זה ראייה על מציאות הרצון ושהוא זולת היסוד והצורה. לקוחה מהתנועה שהיא ברצון וצללה וניצוצותיה.

2) Itt kezdődnek Alemanni kivonatai.

חילוק זמן ולא עת אלא חילוק העתקה כהעתק העצם והעתק העצם מדובק זולתי מפורק אלא שהתענוג וההוד והשמחה נמצאים (אצלה דהר) [אצל הדהר] הנקרא בלע"ז עולם בלא זמן ולא עת ואינם כן בזה העולם והראיה על מה שזכרנו מה שאמ' החכם כי המוחשים שם הצורות והוא האור והיא והצורות אחד בכל ההתאחדות שהם המוחשות הנאות הנכבדות אשר אין דבר נכבד מהם ולא [יותר] נעימות ועריבות.

ר"ב: אבל המוחשות בזה העולם הם קליפות וגרמים חשים ואלו המוחשות עוד הם מהות מה(מ)רכבה אחר הרכבה ואותן המוחשות פשוטות בגבול הפשיטות הראשון וראיה על זה מאמר החכם כי לכל גרם ועצם סגולה שקועה זכה תושג במחשבה ובשכל הנקי ומי שלא ידע אותה הסגולה לא ידע בשלימות עצם הדבר ואמנם האור הזך הוא ביאור עצם הדבר והנה התבאר שיש בכאן פשוט רוחני יש לו קליפות מסתירים אותו הרוחניות ואותו הרוחניות לו החושים לקליפות אשר מחוץ אלא שהם פשוטים ודומים לרוחניות וא"כ אין ספק כי זה העולם הוא בטבע במין יותר נכבד ומה שהוא בטבע הוא בנפש ומה שבנפש הוא בשכל וא"כ אין ספק שהיסודות בנפש כי הם עלולים והם אצל הנפש במין יותר נכבד ויותר נאה ותדע הדומה בדומה והראיה על זה אצל החכם הרכבת זה האדם ושהוא יודע חמימות זה האש במה שבו מחמימות בכח וכן ידע הקרירות במה שבו מהקרירות וכן שאר היסודות וכשיהיה המורכב משיג כפי שיעור הרכבתו כמו [כן] מין הפשוט ישיג כפי שיעור פשיטותו ופשיטותו יותר זך ונכבד כי הוא עלה.

ר"ג: ואין ספק שהחושים שבאותו עולם תלויין בה ואין אלו החושים אותם החושים ואינם כמותם אלא אלו צולמ) [לל]ים לאותם החושים ואותם ישוטו על אלו ואיתם הצורות אשר בעולם השכל פשוטות רוחניות נכבדות והם בעולם האמצעי שהוא עולם הטבע כלומ' גרם השמים יותר גסים והם (ב) [כ]גשמיות אצל רוחניות ואמנם עולם השמים הוא אמצעי בין הרוחניים והגשמיים והוא לא גשמי גמור ולא רוחני גמור מפני שמקצת החושים ישיגוהו ומקצתם ילאו להשיגו וכל מה ששיגוהו החושים החמשה אותו הגרם גשמי גמור ומה שלא ישיגוהו החושים החמשה הרוחניים הגופניים הוא גרם רוחני גמור וכל מה ששיגוהו מקצת החושים החמשה אותו הגרם בין הפשוט והרוחני ובין ההרכבה והגשמיות ואשר ישיגוהו החושים הפנימיים הוא עצם רוחני לא גשמי כי הוא לא יוגדר במקום ולא יקיף בו גרם אלא הוא מקיף בפנים הגוף וחיצוני משיג לדברים אלו העצמים אשר הם א"כ לא יאבדו ולא יפסדו אלא ישארו באור הרבנות לעולם וכל גרם מורכב ישיגוהו החושים הגשמיים החמשה הוא גרם גשמי לא רוחני כי המקום יקיף בו והגדרים ישיגוהו והוא אובד נפסד וכל גרם ששיגוהו מקצת החושים הגשמיים ומקצתם לא ישיגוהו אינו לא פשוט רוחני ולא מורכב גופי אלא

הוא בין הרוחניות והגשמיות ומה שהיה בו מהרוחניים הפשוטים יהיה נמצא ברוחני הפשוט כמו האור והזוהר ויתאחד באור העליון ויהיו אור אחד ויהיה אותו העולם הרוחני אור אחרות(ו) [י] אין הפך בו<sup>1)</sup> ולא יכנסו בו המקרים. רי"ד : ואין לומר שיקרו שם מקרים עצמיים כמו התאווה לעתים כי אין התאווה אחת אלא תאוות רבות ובמקום התאוות הרבות יהיה שם עת בין תאוה לתאוה אלא שאין העת שם זמני מטעם שאלו המקרים לא יעברו על העצמים הרוחניים ואמנם יעברו על הגשמיים ואין שם גרמים גרמיים כאלה ואין ספק שהצורות הגלגליות פשוטות רוחניות זולתי אלו הצורות הגשמיות הגרמיים וכל צורה בזה העולם תמשוך מהצורה העליונה אלא שלא לאלו הגרמים מוגשמים נאותים להם כמו כן שאר הצורות מסודרות עם הדומים להם ומה שיאות להם עד שיהיו אל הצורה העליונה כי אותן הצורות הם גלגליות ישיגו הכללים וחלקיהם שם אינם חלקים אבל כללים ואין שם עוד במאמר ובאמתתו כי אלו היה שם חלקים היו שם שעות כפי שיעור כל חלק אבל החלק (כ) [כ] כל והכל יעבור שיהיה כל וחלק, וכמו שהם כלליות בעצמיהם כפי מה שהוא כולל הוא יותר פשוט ויסוד לחברו כן ישיגו הרברים הכללים והצורות השכליות ישומו על הצורות הנפשיות כלומ' יחופפו והצורות הנפשיות יחופפו על הצורות הטבעיות והצורות הטבעיות יחופפו על צורות זה העולם הגשמי וכל אחד מהם מדובק בחברו<sup>2)</sup> אלא שדבקות מקצתם במקצתם מקרוב ומקצתם מרחוק והמדובק מקרוב יותר הוא מאיר יותר ויותר מהמדובק מרחוק והנה התבאר והתאמת כי השכל עצם נקי טהור מכל טיגוף וכל צורת מתאחדות בצורתו ושהצורות אשר אצלו נאות ונעימות בתכלית הנועם והיופי ושם ההוד והכבוד והתפארת ר"ל אצל הצורות אשר אחרוניהם כראשוניהם וראשוניהם כאחרוניהם וחלק מהם מקיף בכל חלק כמו כל חלק וכל חלק נעמף על כל חלק וכל חלק כמו הכל והכל כחלק כלומ' שישגיג הישגת החלק הכל ואין להם תכלית מפני שהם בצד הבורא לא בצד הבורא שהוא הווית האמת אלא בצד הרצון.

רי"ה : ואם אמרנו שההויה דבר כבר גזרנו אותה ואם אמרנו שהיא לא דבר זהו הסכלות הגדול ומיה) [י] שידע מה ההויה וידע היאך המאמר בה והיאך הדיבור נתלה בה לא יוכל אחר לחלוק עליו במאמרו ואז יהיו ראיותיו מוכרחות אל האמת ויקלו עליו אלו העלולות עד שיהיו נחשבות לו ויהי מל סס<sup>3)</sup> וביאור יורה קצתם על קצתם עד שהתאמת לו בקשתו.

עולם השכל הפשוט הנתן [l. הנקי] מן ההפכיות היא סבת המלחמה<sup>1)</sup>  
 מעשה אפר mondja Efodi Abraham Izsák Halevira való gyászlevelében p. 192<sub>8</sub>.

2) Cf. ר"ט Függelék.

3) Cf. ר"ט Talisman = V. ö. Steinschneider, Zur pseudepigraphischen Litteratur p. 33 n. 12, p. 34 n. 15.

ר"י: ועתה התבאר לנו החכמה ולמי שאחרינו עד שיהיה מי שיעיין  
 במאמרינו יקל עליו זה העולם וכבודו ויהיה נכבד ממנו וממלכותו כמו שנודע  
 לחכמים שעברו ונתחיל ונאמר [=ר"ח] שהבורא ית' כשברא עולם היסוד  
 חי בחיים השכליים והיסוד ימשוך אותם החיים מהבורא והבורא ימשיך לו  
 ההשאות בלי אמצעות וביסוד כל צורות העולם בענין יפה ונחמד ממה  
 שאפשר ושם רישומי הבורא הנעימים שהם יותר נעימים מכל נעים ונחמדים  
 מכל נחמד שכלי ונפשי וכל אותן הצורות היסודיות מעולות בעלות חכמה  
 ואצל אותו ההוד והנועם והתענוג יעמד כל שכל ותעמד כל תנועת  
 ראות בעמוד תנועת הראות אצל אור השמש וניצוצותיה כי אותו האור  
 ואותו הנועם ימשכו אתם מן הבורא בלי אמצעות כי הנועם האמתי וההוד  
 האמתי והידיעה האמיתית שם רישומיהם ומאחר שהיה כן ברא השכל  
 באמצעות היסוד והמשיך לו הבורא החיים באמצעות היסוד והיו החיים  
 השכליים ימשוך אותם השכל מהיסוד והיה השכל יביט אל הצורות היסודיות  
 ומישיך מהם יופי הצורה אשר בעצמו ומשם ימשוך עוד הידיעה וההוד  
 והחסד והיו צורותיו צורות שכליות משיגות הצורות היסודיות לא שהוא  
 ישיגם בעצמם היסודי אלא בעצמו וכפי שיעורו השכלי [ואח"כ] ברא הנפש  
 באמצעות היסוד והשכל והיתה הנפש תמשוך החיים מהשכל והשכל ימשכו  
 לה החיים השכליים כמו שימשכו [י] היסוד לשכל החיים היסודיים והיתה הנפש  
 תמשוך היופי וההוד והחסד והידיעה וכל המעלות הטובות מהשכל והיה היסוד  
 הראשון שהוא ראשון נברא יסוד לשכל ולנפש ואח"כ ברא הבורא השמים  
 שהוא יסוד זה העולם באמצעות היסוד הראשון והשכל והנפש והיה יסוד  
 השמים קיים האור כי הוא מקבל הזוהר והאור מהבורא באמצעות ג' עצמים  
 ומאחר שהיה כן היה עצם השמים יותר גשמות והיו הצורות אשר בהם  
 מעוטות הנועם ומעוטות ההוד והיה טבע השמים מקבל המעלות מהנפש  
 והיה עולם השמים וצורותיו בנפש ואצל הנפש במין יותר נכבד ויותר נעים  
 ויפה כי הוא במין נפשי וכן עולם הנפש וצורותיו אצל השכל במין יותר  
 נכבד כי הוא במין שכלי וכן השכל עוד במין נכבד מאלו השנים עולמים  
 שהוא במין יסודי אבל היסוד הוא הנכבד ישרהם והנהדר כי הוא נועם וזוהר  
 גמור במין רבני כי רישומי הרבנות ישוטו שם ושם הם נראים  
 הראות הגמור לא יתערב עמם דבר אלא הם נקיים בלי אמצעות ישיגו  
 מהוד הבורא וראו אותו הנועם וההדר והשמחה וכשיראו הצורות היסודיות  
 ראשוניהם ישתחו וישבחו הבורא הגדול ואע"פ שירא [ב] תושבחותיהם הם  
 חושבים שהם מקצרים ויחשבו לרדת למטה כי הם יודעות שאינם רואות  
 ראשוני אותם האורים ואותו הנועם וההוד כפי מה שהם והשכל ישיג הבורא  
 וישיג אורו ונעמו במין שכלי לא במין ההויה האמתי באמצעות היסוד כי  
 הוא מדובק בו.

ר"י: ולחכמה צורה רוחנית וצורה גשמית וכישיהיה מחוייב לחכם

שם החכמה כמו שצריך הראתהו החכמה צורתה כמו שירצה אם רצה שתראהו הרוחנית והגשמית מתאחדות ואם רצה שתראהו הרוחנית מופשטת והגשמית מופשטת וזאת המעולה ממה שיהיה מפעל החכמה והמעולה מצורות החכמה אחר צורתה צורת התיקון והיא צורה ראשונה יתחייב על החכם שיבקש מצורות החכמה (אחר צורתה צורת התיקון והיא צורה ראשונה) ואח"כ ילך לבקש שאר הכחות וכשיזדמן הענין לצורות אלו הכחות אז יוכל לעלות לבקש שאר הצורות אישר בעולם העליון ויעיין אליהם והיאך הם אינם במקום והיאך הם מתאחדות ואינם כצורות שבתי וצדק ומאדים וחמה ונגה וכוכב ולבנה שאלו אע"פ שצורותיהם הם נעימות ויפות הם גופים והם במקום) [מות] משונים ואינם כן אותם הצורות אלא הם צורה מתאחדת נאה ונעימה נראית באלו הם צורה אחת ואין לאותן הצורות מספר ולא הן מקומיות כאלו המקומות אלא הם רוחניות כעצם הנפש כי הנפש אינה היום בזה העולם במקום אלא המקום בה והיא יותר רחבה וגדולה מן המקום והמופת מן החלום שכשהאדם בחלום (יראה) [יהיה] רוחני ויראה נפש(ה) [ו] דבקה בצדדי העולם והוא בצדדי עולם העליון א"כ אין ספק כי היא המקום לעולם לא העולם מקום לה.

ר"ח: והנפש כשתהיה באותו העולם הווייה עצמית היא יותר רוחנית ויותר [מתוקנת] וא"כ כבר התבאר כי הנפש הוא המקום האמתי לגשמים והעצמום ומפני זה יכספו הגשמים (אלוה ואל עולמי) [אליה ואל עולכה] וכמו שאלו הגשמים נכספים לעולם הנפש וצורותיה כמו כן הנפש תכסוף לעולם השכל וצורותיו ותפארתו כי כל עצם וכל עולם יכסוף לאשר למעלה ממנו באמצעות הטבע והטבע יכסוף לעולם השכל באמצעות הנפש והנפש תכסוף לאור העליון מהבורא והעיון לחסדו באמצעות היסוד אבל היסוד יכסוף לאור הבורא וחסדו באמצעות החכמה יהאמת והטוב והיושר והרישומים אשר בו ומפני זה היה היסוד העצום שבהם והנכבד והנעי' ובו כל הדברים מפני מה שיגיע לו מהכחות והאור מההויה הגמורה ועל כן יכספו כל הדברים אל ההויה הראשונה אישר היא ההויה האמתית אלא שיש מהם מה שיכסוף באמצעות ומהם מה שיכסוף בלא אמצעות כי היסוד יכסוף אליה בלא אמצעות עצם זולתי הבורא אלא מדבר הבורא האמת הגמור וכשיהיה הדבר כן היה כל מה שיכסוף מהם אל ההויה באמצעות מעטים יהיה אותו הנכסף יותר חזק והיה יפה ונעים ומאיר בתכלית הכח ונאמ' כי (כמה) [כל מה] שבאותו העולם חי מדבר ואין שם עצם בהמי ובאותו העולם כל מה שבזה העולם או יותר אלא שהוא אינו במין מספר ולא במין תנועה מקומית.

[ר"ח:] ונודיע היאך המספר שם והיאך אינו במין מספר הדברים כלם הם נודעים משני צדדין בזה העולם האחד חושי והשני שבלי החוש יעלה המספר על הגופים והשכל ידחה המספר מהגופים כי כל מה ששיגהו החוש המספר יגדור אותו והראיה שהוא כן המשקלים והמספרים והכמויות

אשר אצל החוש כי המין אשר אצל החוש כמות מספרי משקלי מפורק מאשר אצל השכל כי הוא יותר דק (בכ"י כתיב : כי הוא, למעלה על התיבות : יותר דק) והדק ישים המשקל האחד הרבה בלא כמות יוסיף עליו החוש לא יוכל על זה אלא במין תוספת וכמות כן עוד המקום וגשמי לא יתרחב מהחוש אלא במין כמות אבל השכל המרחב אצלו במין המצוק והמצוק אצלו במין המרחב מבלתי שיהיה שם מרחב ולא מצוק ואם הדבר כן כבר התבאר מהשכל כשיהיה מה שאצלו בזה העולם כן הוא יותר וחזק התיקון בעולם העליון אצל השכל הפשוט.

**ר"ב :** ואם יעבור זה אצל השכל הפרטי והסכות אצלו כמו שאמרנו והשכל הפרטי כח מכחות השכל (והשכל הפרטי כח מכחות השכל) הכללי אין ספק שהוא [יותר ראוי] אצל השכל [הכללי שהוא] יותר (ו) חזק הפשיטות והרוחני (ו) [ת] והוא אצל היסוד יותר ממה שהוא (יותר) [אצל] השכל וכשיהיה כן יהיו הדברים אשר שם ר"ל העצמים והצורות אינן במין מספר ולא במין מקום אלא במין פשוט רוהני שכלי והשכל והנפש אינם יודעים המספרים מפני שהם קדם האחד כי האחד מהמספרים הוא מהטבע ואמנם ידעו השכל והנפש האחד מאצל הטבע לא מעצמיהם ומאשר שהיו השכל ונפש לא ידעו מהמספרים והיו קדם המספרים לא היו המספרים אצלם והם למעלה מהמספרים וכל מה שילכו לעולמם יהיו למעלה מהמספרים וחמספרים לא יהיו שם כי המספרים הם נופלים תחת החושים (ומגינה) [ומגינם].

**ר"ב א :** ואם היה קודם העולם (ב) [ה] אהבה והנצח והיה פעל האהבה שתקבץ מה שפיזור הנצוח [והיה פעל הנצח] לפזר מה שקבצה האהבה וא"כ זה העולם נשאר זולתי אובד אלא שפעולתם עוד יתבטל יום מה ולא יזיה עלה יתבטל ומה הראיה כי מעשיהם יתבטל ונאמ' שזו האהבה וזו הניצוח אשר הם בזה העולם הם צללים לאהבה והניצוח שהם בעולם העליון (מ) [כ] האהבה והניצוח אשר בעולם העליון אינם כאלו השתים כי הניצוח אשר (אשר) באותו העולם הוא מגבול האהבה כי הוא ניצוח בגדר האהבה ואינו הפך לאהבה ומאחר שהיה אותו הניצוח כמו שאמרנו והיה זה הניצוח הפך האהבה היתה האהבה אשר בכאן תחרץ למשוך הניצוח עד שתשימה מגדרה ומאחר שהיה הניצוח הפך האהבה בהילוף הניצוח התמיד ונשאר זה העולם מפני הפוך הניצוח והאהבה בו וכשתתאחד האהבה בניצוח ויהיה הניצוח בגבול האהבה ויתיחד זו האהבה באהבה העליונה וזה הניצוח בניצוח העליון וכשיתאחד מקצתה במקצתה ידבק זה העולם באותו העולם ויהיה עולם אחד רוחני פשוט שפעולתם יפסק מעצמיהם או יפסק פעל אחד מהם מעצמו ואמנם נפרד זה מזה בזה העולם מפני הרבוי כי הם מתרבים בהתרבות הגרמים והם שם מתאחדים.

**ר"ב ב :** ולשואל למה חייבתם הניצוח לאהבה ולא חייבתם הניצוח לניצוח נשיבהו שהאהבה יותר רוחני כי תקבץ העצמים והכחות והניצוח

יפזר ומפני זה היה הניצוח יותר גשמות ומפני שהיתה האהבה יותר דקה ויותר רוחנית היתה יותר חזקה על הגוף מהמתגשם ואמנם טעה הטועה בזה המאמר בחשבו שיש בין כליון זה העולם והתחלת איתו עולם ומהותו אבל הוא מדובק ומפני שהיה מדובק לא היה איפשר שיהיה ביטול פעם הניצוח לסבה אחרת אלא מה שזכרנו וזה יהיה כשיתאחדו מקצת העצמים במקצתם עד שיביטי כלם אל הבורא במבט אחד וכשיביטו אל הבורא מבט מתאחד ישפיע עליהם הבורא ית' מאורו מה שיחופף על כלם ברגע אחד ויהיה ההתאחדות מקצתם למקצתם וכשיתאחדו מקצתם במקצתם ויחשקו מקצתם למקצתם יפרד מעליהם האור הגדול אשר הוא האמת הגמורה וישארו נבהלים יביטו אל הבורא ולא יביטו למטה כלל אבל עתה אין מבטם אל הבורא כמו שאמרנו אלא מבטם מפורק כי לא כשיביט השכל אל הבורא תביט הנפש כמו כן ולא כשתביט הנפש יביט הטבע ומפני שהיה מחולף היו מקבלין האור כפי המבט ויהיה מחולף ומפני זה התבאר והתאמת עמידת תנועת זה העולם וכליונו והבריאה השניה וכבר העיר(ר)[ד] גם א פ ל ט ו ן שכליון זה העולם (כשיזדיפו) [כשיזדכנו] עצמים אלו.

רכ"ג: וצריך שנדע שבשנדבק<sup>1)</sup> באור הבורא והיינו בעולם השכל שיבטלו אלו הכחות שהם לנו בכאן או לא יבטלו ואם לא יבטלו מפני שהם נפשיים רוחניים יש לשאול אם החושים הגשמיים יבטלו או לא יבטלו ואם לא יבטלו אין ספק שזה הגוף אשר הוא לנו בכאן הוא אשר שם ואם יבטלו לא יהיה זה הגשם הוא אשר בבריאה השניה ואם היה זה הגשם הוא אותו הגשם א"כ זה הגשם אין לו בריאה ולא זה העולם אובר ואם אמרנו מה הכחית נאמ' שהם נפשיים רוחניים פשוטים והם כמו שהם בכאן אבל החושים הם שם כמו שהם בכאן אלא שהם יותר דקים ויותר צלולים ממה שהם בכאן כי אז יהיו טבעיים גמורים (שם) והם היום יתערבו עמהם טינופי זה העולם וחלאתו ומפני שהתערב עמהם הטינוף והחלאה התעבו והיו גסים כבדים כמו שהם היום אבל כשיסתלקו מהם הטינופים והחלאות אז ישובו לטבעיהם הפשוטים כפי מה שנבראו תהלה ויהיו החושים אז משיגים לפשיטות מה שבגרמים מהרישומים והאור הרוחני הנסתר בגרמים הפשוטים ואז ידעו הה"ת ידיעה אמיתת כמו שידעו השכל וידע שהוא האמת והאחד האמת הגמור שאחדותו חוצה לאחדות שתחת המספרים והוא הטוב הגמור שהוא מקור ה טובות ואז יהיה היושר והצדק ויראו היאך הם מתאחדים ואין שם חסד מפורק מהטוב ולא טוב מפורק מהיושר ולא יושר מפורק מן האמת אלא האמת והחסד והיושר והטוב עצם אחד וידעו שנצחותו הנצחות שהוא למעלה מנצחות הנצח הנקרא דהר והוא

1) V. ö. Kaufmann, Az érzékek p. 133, n. 18.

העצם אשר ילאו העצמים המדברים (ש) [ל] הגידו והשתחוּ לו ונכנעו והשפיל עיניהם למטה.

**רכ"ד :** ואין באותו העולם צל כי היא עולם אורי מלא אור ועולם האור חופף על כל חשך ואין לאותו האור הפך ומזה יתבאר שאין באותו העולם נפש בהמית ולא באותו הגוף הפך וכשיהיה איתו הגוף מלא אור א"כ אין בו הפך וכשלא יהיה שם הפך יהיה מלא אור ויהיו החושים זכים מאד משיגים לאורים הרוחנים הפשוטים והחושים בזה העולם (ת) [מ] פור(ת) [ק] ים מהאור ואינם מדובקים ואלו היו מדובקים לא היו מצטרפים לבקש ידיעת דבר כלל אבל היו יודעים (מה החוש) [מרחוש] הגמור והיו משיגים רוחני[ו]ת הגרמים הפשוטים בהם ומזה הצד אומר שהחוש והמיהוש שם דבר אחד וכן השכל והמושכל [כי] האור אינו אור לשכל הנפשי ולא לנפש השכלית אבל הוא אור לתכניות הדברים וצורותיהם אמנם ר"ל בזה המאמר כי השכל הנפשי אינו נאור בזה האור ולא הנפש השכלית כי האור הוא אור לראות העין הגשמי אבל הראות הרוחני אינו נאור בו והראיה על זה שאותו העולם אין בו אור יהיה נאור בו ואין שם מישוש גשמי אלא מישוש שכלי ומישוש נפשי ואין שם זה הדבור שהנפש כשהיא נראית על הגוף תדבר על הנפש האחרת דבור רוחני לא יצטרך לכלי ולא צירוף ולא יצטרך לאותיות המביאים לענינים ולא לנעימות<sup>2</sup>) אשר י(פס) [ספ] יקם הדבור האמתי העצמי והנפשי וא"כ אין ספק שהדבור שם הוא בכ(ט) [ח]ות הפנימיים לא בכלים החיצונים כי כשלא יהיה הדבור באלה הכלים אלא בזולתם א"כ אלו הכלים יבטלו אבל יהיו אלו פנימיים באותם הכחות כמו שהם בזה העולם פנימיים מזה הצד ואז תהיה השמחה והתענוג וההוד והתפארת יותר זכים ממה שהם בזה העולם היום והראיה על זה שאנו רואים שהשמחה והתענוג לא יגיע אל הכח כשיהיו באים עליו מחוץ אלא אחר עכוב ויגיעה חזקה מכלי הגוף ומפני שיצטרך כשיגיעו אליו השמחה והתענוג לכחות הנפש יגע הגוף יגיעה חזקה וילאה ולא יהיה לאותה השמחה והתענוג השארות ויפסק מהרה כי הגוף [מורכב] אבל יגיעו לכחות הנפשיות השמחה והתענוג מחוץ בלא יגיעה וישארו להם חמיד וכל מה שתעלה אל הדברים היתה יותר חזק הקיום וההתמדה לא יקרו לך המקרים ולא ההפכים ותהיה שכל גמור תשיג הדברים השכליים והנפשיים ויהיה ההתאחדות חזק וכל מה שיתחזק התאחדותך תעזוב הריבוי (ותזדמן) [והזמן] אחר כך שאתה קיים עומד לא תפול תחת הזמן ומי שלא יפול תחת הזמן הוא פשוט אין ספק.

**רכ"ה :** והמקום שם והיוש(ר) [ב] דבר אחר(ר) [ד] ר"ל שהנפש אורית ועולמה אור פשוט והיא מאות(ה) [ו] עולם ואין בעולמה זמן ולא תנועה וכשלא יהיו שם תנועות אין שם העתקה מענין לענין וכשלא יהיה שם העתקה א"כ היא המקום והיא העצם כי היא ועולמה דבר אחד ואינה מפורקת

מעולמה כמו שהיא היום ולא זולתי המקום כמו שהנו[י] א היום והראיה על זה שאין באותו העולם דבר אובד וכשלא יהיה שם דבר אובד הוא פשוט רוחני וכשיהיו הדברים פשוטים רוחניים א"כ הדברים שבאותו עולם אמנם הם בעולם הנפש ועצמה ועצם הנפש ועולמה דבר אחד וא"כ אין ספק שהמקום והיושב בו דבר אחד ואין באותו עולם דבר בכח כלל אבל כל אשר שם הוא בפעל אין שם עת ולא זמן וכשלא יהיה שם עת ולא זמן לא יהיה שם מקום כי המקום יתקיים מפני שהוא מקבל לעתות וכשלא יהיו שם הזמנים השלשה אין מקום ל(ח)[יו] שב אלא המקום והיושב דבר אחד וכבר נודע שאם תביט למה ששם ותדעהו הבט אל דוגמתו והוא המקום השכלי ואם היה מקום השכלי הוא והמקום האישי אשר בשכל האישי דבר אחד בן המקום הכללי והשכל הכללי הוא והשכל הכללי דבר אחד כמי שהוא באישי וכשהדבר בן כבר התבאר והתאמת כי ההוד והתענוג והשמחה והדומה לו בלו קיים תמיד לא יכלה ולא יאבד וכשברא הבורא הטוב הגמור ואה"כ ירד למטה לסיבה שזכרנו היה אפל והיתה אותה האפלה מקרה על הטוב העצמי והיה הבורא יודע אותו המקרה ההווה באותו העצם הראשון ומפני שהיה בן לא היה יודע הדבר אלא במין טוב וכן ידע הבורא כל שדומה לזה במין הראשון ומדרשם (Genes. i.) ויקרא אלהים לאור יום א"ר אלעזר לעולם הקב"ה אינו מיחד שמו על הרעה אלא על הטובה דכתי' ויקרא אלהים לאור יו"ק' [ = יום ולחשך קרא לילה ] (ונח) [ולא] כתי' קרא לילה והראיה ע"ז מה שאמר החכם כי הטוב הוא מגבול העצמים המורכבים כי אי אפשר שיהיה הרע אלא מאצל המוחשים המוגשמים אבל אצל המופשטים אין רע כלל וכן הטוב לא יהיה אלא מאצל השכליות הרוחניות הפשוטות אבל מאצל המוגשמות לא יהיה טוב כלל ואם הדבר בן אין ספק כי הרע הוא צל הטוב כמו שהגוף קליפה לעצם הפשוט כמו שהגוף מקרה עצמי אבל העצם פשוט גמור.

ר"ן: והשכל לא יביט לעצמו מבט נקי כי יצטרך להביט למה שהוא חוץ ממנו ואל הדברים שהם תחת עצמו ואין הדברים כלם תחת עצם השכל והנפש כי היסוד הראשון ורישומי הבורא שהם למעלה מהיסוד הם מחוץ לשכל והנפש יביט תמיד אצל רישומי הבורא ועצם היסוד ומעט מה שיביט לעצמו כי הוא יביט לעלוליו אל המקצת אשר יתחייב מעצמו וישוב ממנה אל הבורא ואורו יאפל עד שיאור באור הבורא ואור היסוד וכן הנפש תביט למה שהוא חוץ ממנה כלומ' אל השכל וכשתביט אל השכל תאור ותתעלה ותהיה נפש אמת ותהיה (ה)מתאחדת באור השכל אבל כשתביט לעלוליה הוא מבטת לעלוליה שהם תחתיה וכשתביט לעצמה היא תביט אל המקצת שהם בעצמה מהשכל כמו שהביט השכל [אל המקצת] אשר בעצמו מהיסוד והיא תתמיד העיון אל השכל עד שתאור באור השכל ותתאחד בו ותהיה היא והשכל כדבר אחד וכן הטבע אבל אלו העצמים הפרטיים רב מבטם הוא למה

שתחתם מהפעולות האובדות לא אל העצמים וכשתשוב הנפש ותעיין לעלתה ויביט השכל כמו כן לעלתו כי היא תאור מאור השכל כמו שיאור השכל מהיסוד ותביט אל העצמים הפשוטים הנכבדים ויתאחד כל עצם במקורו עד שיהיה הדבר ומקורו דבר אחד אבל (ה)עצם האמת הראשון שהוא כל אמת הוא מביט לעצמו לא יצטרך להביט הוא חוץ מעצמו כלל וכשיביט לצורות הדברים אשר בעצמו לא יהיה מבטו אליהם כמו שאמרנו בשכל אלא מבטו לעצמו הוא ידיעתו לעצמו וידיעתו העצמית היא מחדשת כל צורה במין הרצון כי כשיהיה במין הדבק לא נצטרך אז שנאמר שהצורה היתה בו קדומה.

**ר"כ"ז:** ולא יתכן לחכם שיוכל להוציא כל מה שהוא בשכל במין פשוט רוחני בדבור הגופני אבל המחויב עליו לרמוז היאך יבקש ויורה לזולתו לזה המבוקש שאין אדם שיוכל להוציא כל מה שבשכל בדבור וכשידע המבקש הענין וישקיף על המבוקש עד שיראוהו יוכל להוציא אותו הענין יותר מהראשון ואיפשר שיהיה מעט כי הדיבור אינו בכל בני אדם על שיעור אחד אבל על שיעור זכות השכל ואיפשר שיהיה השכל זך ויהיה הדיבור חלש מצד הכלי ואפשר שיהיה כלי הדיבור זך ויתרחב הדיבור ולא יהיה השכל זך כשיעור זכות הדבור והרחבתו וכשיהיו שוים אז יהיה הביאור הטוב ולכל זמן דבור כפי אנשי אותו הזמן כי אנשי הזמן הקדון(ש)[ם] היו יותר נבונים ושכליהם יותר זכים משכלי אנשי זמנינו וכן יהיו מה שאחרינו ודברי הראשונים עמוקים אצל האחרונים.

**ר"כ"ח:** וכשתרצה לבקש ולחקור הבורא הראשון לא תבקש אותו בדברים המושגים אלא בקש אותו עצמו או מאצל עצמו כי אתה כשתבקש אותו מאצל עצמו או בעצמו ותביט אצל עצמו ואח"כ תשמש ראית השכל אצל עומק העצם המבוקש תשיגהו ותעיין אליו מקיף בכל הדברים חסודיים והשכליים והנפשיים והטבעיים ותמצאהו המציאות המספיק וידעת כי לא יסתר ממנו דבר מידיעתם אבל אם תבקש ידיעתו מחוץ עצמו כלומ' מאצל הדברים ותביט בראות החושי והשכלי אצל מה שהיא חוצה לו לא תשיגהו ולא תראהו לא חושי ולא שכלי ומאחר שהיה הדבר כן אי תואר ואי יכולת ואי דבור יוכל לתארו במין מן המינים אלא אם יהיה במין שהוא נגלה וכבר יאמר איך תושג העילה הראשונה עין לראשון נברא והוא השכל אמנם ישם החכם השכל ראשון נברא מפני שמישיג הדברים וישכילם עד שיוכל לתאר אותם בתואר השכלי ומפני שהיה השכל יכול להשיג הדברים השימו ראשון אצלינו מפני שבו נשיג החכמות ולכך כשנביט לראשון נברא ונקח ראיה ממנו על הבורא כי כל אורה פועלת אורית אישות היא בשכל בלי ספק ואמנם היה השכל כן כי הוא נברא מה אור הראשון הגמור(ה) האמתי והאור הראשון בצד שהוא נכחו כי האור הראשון ופעולותיו הגמורו' המאירות הם ביסוד והם בצד שהוא נכחו יביט אליהם וימשוך מהם ונקרא שכל כי

הוא יביט אליהם ויפעל בהם כל מה שתחתיו ומאחר שהיה השכל נברא מאותו האור ואותו הזוהר והיתה עלת העלות שהיא העלה הגמורה חייבה אותו מצד עצמה לא מצד ד"א [= דבר אחר] הוא עליון ממנו והיו בו עילות הדברים כלם השכליים והנפשיים והטבעיים והחושיים מפני מה שהיו בו מהצורות הראשונות והכח העליון ומפני שהיה השכל כמו שאמרנו היה עושה המעשים המתוקנים הרוחניים חפשוטים וישפיל עצמו כשירצה להביט למעלה יורה שהוא האור הגמור מאצל האמת (האמת) האמיתית וישפך עליהם הטוב האמתי והיושר ואז יעשה מעשיו בתכלית חתיקון במה שהשיג מהכחות העליונים ויהיה אז תמידי במה שימשוך מהכחות העליונים וישפכו הכחות והכחות יעילוהו תועלת תמידית באור הבורא העליון שהוא הווית אמת אשר לא יושג ולא יתואר ולא יוכל הדיבור להשיגו במין מהמינים ולא בצד מהצדדים מאצל עצמו ר"ל מאצל הבריאה ומאחר שהיה זה כמו שאמרנו היו אלו הכחות הם שרשי זה העולם ששה מהם למעלה מהטבע הכללי וששה תחת חטבע הכללי ר"ל השמים היו אותם שולחים כחותיהם לזה העולם ויניעו לו הנראין בזה העולם והושמו אותם בעולם הנפש ועולם הטבע בלי אמצעי אבל בזה העולם באמצעי והיו העולמים אשר תחת הטבע אוריים כפי שיעור קבולם לאלו הכחות והנפש תמשיך להם כמו שימשיך השכל ותנהיגם כפי הסדור וכשתהיה הנפש כמו שאמרנו אי זה אדם שיהיה לו שכל יספק שהנפש עצם נכבד תמידי לא ימות ולא יכלה כי היא פשוטה מקפת בכל מה שבזה העולם לא יהיו לה חיים (אח) [אחרים] והיא תחלת תנועת זה העולם והמנהגת אותו ואיך לא תהיה זו הנפש נכבדת תמידית והיא עצמית אינה מקרית והיא משגת חדרים כאשר גדרוה החכמים באמרם שהוא עצם אירי לא מתגשם יניע עצמו ומה שתחתיו וישיג למה שתחתיו ממה שת(ג)[נ]יע אותו ולא כמו שאמרו מקצת חכמי זמנינו שהיא חומר מקבלת לחיים כי זה טעות אבל היא עצם חי חיו מעצמו ר"ל שאין לאמצעי בחייה רישום אלא מהבורא בלבד אבל עצמה ומפני שהיתה כן היתה בעלת חיים תמידיים כי הבורא רשם בה החיים והייה פשוטים לא היו מדבר אחר אלא כשהיא עברה בשכל רשם בה וכן השמים והם הגרמים מהבורא ית' אלא שיש לממוצעים בהם רישומים.

**רכ"ט** : ואלו הגרמים פועלים ומרשמים מקצתם במקצתם וא"כ אין ספק שהן פועלים ונפעלין ואין זה הפעל וההפעלות בענין אחד אלא מתחלף ויותר על זה וכפי שיעור החילוף והיתרון תהיה קניית המעלות טובות והמדות הגרועות ומי שלא יקנה הדברים הארציים וקונה הדברים השכליים ישיג בזה העולם דברים רבים ממה שיבקש מדברי אותו עולם ואמנם השתנו הענינים והפעלים מצד הגרמים הגלגליים הם אשר הרבו הניצוח בזה העולם טוב לו משתרבה האהבה בו אלא האדם שבזה העולם אינו יודע הדבקות אשר בין האהבה והניצוח ואע"פ שהאהבה יותר זכה וחזקת הרוחניות ומפני שהיה הניצוח

מרבה הדברים ויפזרם כמו שירבה הראות החושי הנראה כי הוא פעמים יביט אל הדבר האחד ג' פעמים ולפעמים יראה הצורה האחת שתי צורות וג' צורות והראות השכלי ייחד הדברים כמו כן הניצוח והאהבה ואמנם פעל הראות החושי זה מפני שאינו רואה הדבר אלא באמצעי ואותו האמצעי גרם מהמורכב אבל הראות השכלי הרוחני הפשוט לא יצטרך לאמצעי כלל לא גשמי ולא רוחני ואמנם היה כן מפני שחחוש הוא ממחוז הנפש והנפש כשתלך למחוז השכל ולעולמו לא תצטרך לאמצע אבל תדע הדברי(י)ם השכליים כמו שידעם השכל וכשתהיה בזה העולם הגשמי ותצטרך לדעת דבר מהגשמי תצטרך לגרם מה כי המוחש מורכב ואי אפשר למורכב מבלתי גרם (וממה) [ידמה] לו ובו תשיג הנפש המוחש הגשמי ואמנם היתה הנפש כן מפני שאינה משגת הדברים חגשמיים אלא בכלים הנאותים לדברים המוחשים ד"ל (ר"ל?) וראיתנו על שהחוש השכלי לא יצטרך לאמצעי והראות החושי יצו(ט) [ט] לאמצעי הוא החוש הגשמי שאנו רואים שכשיהיה בין זה הראות (ש) [ו] דבר זה חמוחש גרם מה ויהיה אותו הגרם זך לא ימנע הראות מהביט לאותו הדבר הזך וכשיהיה עב ימנע הראות מהביט אותו הדבר המבוקש וכשיהיה הדבר כן כ"ש כשלא יהיה בין הראות והנראה דבר כלל שהוא יביט אליו מבט יותר מתוקן מאותו המבט החושי ומה הראיה עוד שאין בין הראות השכלי גרם כי אותו העולם עולם פשוט אין בו אלו הדברים המורכבים הגסים אבל כל מה שבאותו העולם הוא דומה לו וא"כ אין ספק כי כשי(ח) [ס] ולק האמצעי הגופני הגם והפשוט הזך כי הראות יהיה יותר חזק ולא יתכן שישגי הראות דבר ממה שבזה העולם אלא באמצעי כי המושג בזה העולם הוא מורכב אין בו דבר פשוט ואמנם נאמר שכל מה שיהיה האמצעי זך יהיה הגרם בו יותר מ(ה) [ת] טבע וכשיסתלק האמצעי לא יקבל הראות דבר ולא יתטבע בו דבר מפני שהראות יותר זך מהמוחש הגרמי מאמר והאזיר יותר זך מהמוחש מעט ומאחר שהיה הדבר כן האזיר דומה לשתי הקצוות יקבל הצורה מהמוחש מפני שהוא דומה לו ומביא אותו אל הראות מפני שהוא דומה לראות והיה האזיר עב מהראות וזך מהמוחש ומזה הצד נאמר שכל אמצעי בין הרוחני והגשמי ולא יהיה האמצעי דומה לאחד הקצוות כי אלו היה דומה לאחד הקצוות היה בין הראות והנראה מהלך ומקום בלי ספק ואילו היה בין הראות והנראה מהלך לא היה הראות משיג הנראה לעולם אבל מפני שהיה דומה להם דבק ביניהם דיבוק רוחני קרוב ואינו מהרוחני הגמור אבל היא רוחני מן הרוחניות אשר הוא אצל הגשמות לא מהרוחנית שהוא אצל הרוחנית והואיל וכן הדבר כל הידיעות השכליות המגיעות לאלו הידיעות הגשמיות הוא דמיון הראות והנראה כי כל הידיעה מהידיעו' וכל יודע יש ביניהם אמצעי הוא נושא הגלוי והביאור וזה האמצעי נסתר ביודע ונראה בידוע.

ר"ל א: ואותו האמצעי הנסתר ביודע משכנו במחשב ולפניו המצייר

ואותו הנראה אשר בידוע יש לו פשוט נסתר ויש לו קליפות נראות והחושים ישיגו אותן הקליפות בלי ספק אבל האמצעי הפשוט הנסתר בידוע לא ישיגוהו.

**ר"ב ב:** והרישומים שנים רישום שכלי ורישום נפשי ור"ל שכל גרם יש לשכל בו רישום מה ולנפש ג"כ ורישום השכל הוא הנלוי הגדול ורישום הנפש הוא הקטן ורישום הנפש נסתרים והיודע לא יוכל עליהם בידוע אם לא ישקיף היודע עליו בעצמו לא יצטרך עליו שיבקש אותו בידוע אבל רישום הטבע לא יאמר לו רישום שהוא נראה וישיגו אותו החושים וזה הגדר שיוכלו עליו ההמון והנה התבאר היאך הרישום השכלי מהמחשבה ורישום הנפשי מהמצייר ומי שיוכל לקבץ בין שני הרישומים הוא החכם המתענג בסודות החכמה ומי שלא יוכל לקבץ בין שני הרישומים הוא יבקש הנכבד שבהם והוא הרישום השכלי ואם לא יוכל עליו יבקש הרישום הנפשי כי הוא יוכל על רב ענין צורות אותו המבוקש ומאחר שהיה הדבר כן היתה כל עילה מהיסוד האמצעית יש לה ב' רישומים רישום מהעילה הראשונה ומהאמצעי הראשון כמו שנבאר כי השכל יש בו רשום הבורא ית' והוא רישומו הגדול כי הוא עלול נברא ויש בו הרישום השני מהיסוד הראשון אבל הנפש יש בה רישום היסוד ורישום השכל ואין בה מרישום הבורא אלא מעט אבל הטבע יש בו רישום השכל והנפש ורישום הבורא והיסוד בהם חלש מעט לא יוכל אחר להשיגו אבל (לא) [אלו?] הגרמים יש בהם רישום השכל והנפש כי אין לטבע רישום נסתר ורישום הטבע הוא הנראה ואין הרישום גשמי אלא בין הרוחני והגשמי ומה שהוא בין הרוחני והגשמי איפשר שיהיה נסתר ברישום הטבע והנה התבאר לכל מי שיבקש ידיעות אלו העצמים היאך צריך שיבקשם.

**ר"ג ג:** ומי שהשליך ממנו קליפות אלו החושים עד שיהיה שכלי נפשי יוכל על רישום הבורא [והיסוד] ואע"פ שהוא באלה הגרמים יהיה רישומו יותר מרישום השכל והנפש שמשגיגים מאצל הטבע והשמחה והתענוג שבזה העולם הוא ידיעת אלו הרישומים שאמרנו באלה הגרמים וכשידע רישום הבורא ית' ורישום היסוד ורישום השכל ורישום הנפש ורישום הטבע ויביט לצורת כל אחד מהם בזה הגוף עד שידע להכירו הוא השמחה השלמה והאומ' שהשמחה היא מה שיביא הטבע לנפש מדרך החושים החמשה או מדרך תענוגי הגרמים כשיעדרו אלו ואותם השמחות הם קליפות לקליפות זו הידיעה שאמרנו ושמחת הנפש הבהמית משמחת הנפש המדברת ושמחת השכל ומי שלא ידע זה הוא סכל בשמחת הנפש הבהמית שהוא חושב שהשיג אותה והשגת השמחה הבהמית ותענוגיה הוא שעה ואח"כ תפסק אותה השמחה ונאבד אותו התענוג במבט החוש לדבר מה כי יש לו בתנועותו תענוג ואח"כ יעמד ויהיה במבט אותו הדבר אבל שמחת השכל ושמחת הנפש לא תפסק ואינה נמ[א]סת אלא כל מה שישמע השכל עליה פעם

אחר פעם תתחדש לה שמחה ותענוג לא עברו עליה בפעם הראשונה וזהו הראוי הנכבד הנשאר הרוחני הזך המעתיק ברוחנות הדברים ועל כן כל שיביט הישכל דבר מה לא הביטו האדם בפעם הראשונה.

**ר"ד** ; ויתחדשו חיי אותו האדם ויהיו הייו נוספים בזה העולם ואי זו שמחה גדולה מחדוש עולם החיים ויתחדשו לו החיים מפני שיתגלו לו כל סודות אותו העולם הגדול כי כל מה שישקף על דבר מסודות זה העולם ידע במה שיגלה לו ידיעה אחרת מסודות אותו העולם ויבקש אותו ויוסיף באותה הידיעה שידע אותה קרובה מאותו העולם ומהבורא ית' וזהו חדוש החיים בזה העולם והשארותם באותו עולם ודמיון זה הראות החוש המשתתף כי החוש המשתתף כשיביט לצורה נפלאה ושמח בה ויגיל גיל חדש חזק לא לאותה השמחה בלב לצורת אותו הדבר הנאה אלא אותה השמחה היא מכח הצורה הרוחנית שאצל המצייר כי כשהביט לזו הצורה הנאה העירה אותו בעל הצורה שאצל המצייר הרוחנית הפשוטה ויביט עם זו הצורה לאותה הצורה ואז יתחדש אורה ויברקו ניצונית[צ]יה.

**ר"ה** ; וגדר הנפש היא התחלת התנועה ועמידה וכשתהיה הנפש התחלת תנועה ועמידה א"כ [אין] ספק שהיא תשים הגרם מהנפש והיא עילת חיי הגרמים הגלגלים והארציים במה שהשימה בהם מהכחות המניעים והיא התחלת כל עומד שאינו מנה) [ת]נפש כי הוא התחלת תנועה והתחלת עמידה וזה נמנע שיהיה המתנפש הוא המתנועע עומד כי המתנועע כשתתבטל תנועתו החיצונית הנראית יתנועע תנועה פנימית תמידית והוא זולתי עומד וא"כ אין הנפש התחלת תנועת כל מתנפש ועמידת כל עומד ור"ל שהיא התחלת כל מתנפש גלגלי וארצי כי הגרמים הגלגליים מתנפשים מתנועעים והם עילת כל אלה הגרמים ואלו הגרמים יתנועעו כשיעור תנועת אותם הגרמים ותנועת אותם הגרמים כשיעור תנועות הנפש הכללית כי הנפש הכללית היא עילת הגופים הגלגליים והארציים כמו שזכרנו וכשתהי הנפש התחלת תנועה והתנועה היא חיי העולם א"כ הנפש בעלת חיים לא תאבד לא תמות כי חיה מעצמה לא מצד הגרמים.

**ר"ו** ; והמקום הפשוט הרוחני יתחייב על מי שישכיל כשיהיה זך שיראותו והוא בזה העולם כי הוא יראה השמים ויחוש אותם בראות העין יראה אלו הגרמים יחוש אותם בחושים החמישה ועל כן לא יתכן שיהיה מורכב פחות משנים האחד פנימי והאחד חיצוני והפנימי מקום לחיצוני ואע"פ שיהחוש לא יראהו כי כל פשוט למורכב וכל פנימי הוא יותר זך מהחיצוני וכשיתך זה החיצון יחזור אל הפנימי.

**ר"ז** [= ר"י] ; כל מה שהוא איפשר שיהיה פעם ולא יהיה פעם אינו מציאות גמור ובלע' א נ י ה וכל מה שאינו מציאות גמור אינו תמידי ואינו קיים כמו הלכן כי הלכן פעם יהיה לבן ופעם לא יהיה לבן ואילו היה לבן עם לובנו מציאות גמור יהיה [והיה] (מ)הלכן לבן תמידי קיים לא ישווע[נ]ה מציאותו

[ור"ל] כי כל נציאות הוא (מה)מציאות זולתו אינו מציאות מעצמו ויתך ויחזור אל המציאות שהיה עלתו וכל מציאות שלא יהיה באמצעות מציאות אחר הוא קודם לו אותו המציאות תמידי זולתי נתך וזולתי אובד.

ר"ק ה' וצלילות המציאות הראשון תנועה ועכירתו עמידה ר"ל כי המציאות הראשון נברא בלא אמצעות הם חיים ועולים מהחיים הגמורים והם התחלת התנועה והתנועה היא החיים שמציאות הכורא הראשון הוא התחלת התנועה והוא חי באמת וכל מה שיתעבר יתגשם וכל מה שיתגשם יתגרם וכל מה שיתגרם יעמד מאותה התנועה שהיא החיים באמת והודיענו החכם כי הנפש אינה מתה כאבן והיא בת חורין נקיה לא יתערב בה ד"א כלל ואם יתעוב ד"א בה זיק אותו הדבר בה כי ימנענה מעשות מעשיה הנכבדים המעולים בקלות מבלתי שיוציא המציאות מטבעה הנכבד וההנהגה הטובה שלא תחדל מלהתערב בעכירותה אם לא תתערב בעכירותה ישאר העכירות מועט מאיר אפל לא יוכל ללכת אליו וכשתתערב בעכירותה אז תחרץ שתהיה על תכונתה הראשונה וללכת לעולמה הנאות לה ואם ימנענה אותו העכירות שהתערב בו מלחשוב ללכת לעולמה תטה אליו ותחרץ לנקות אותו עד שתוליכהו עמה כי הנפש אע"פ שתטה זמן לאותו הדבר שנתערב בו והתערב בה דבר מטינוף תחרץ ללכת לבית עולמה הנכבד כי הוא מתהווה בו באותו עולם העליון התמידי מה שאמרנו שאינו גרם ולא תבנית לה ולא גוון.

ר"ל ט' וצריכין אנו לחקור (אם) [את] הנפש אשר בנו ונעיין מה טבעה וחקירה זו לא תהיה בזו הנפש שהיא בזה הגוף המלאה תאוות והחטופה בתענוגות הבהמי[ו]ת הרעים עד שמשל עליהם הכעס והעול והחמס והדומה לזה אלא מהחיוב שנחקור הנפש ישעזבה כל זה וחיא נקיה מכל טינוף ובה נדע מה היא זאת ומאי זה צד קבלה הטינוף ולמה ואיך ואז יתאמת לנו האמת בכל מה שבקשנו כי הנפש שנששה הרעות האלו והיא נקיה בזה הגוף הרי היא כאילו אינה בו ולא קשורה בו וכשנדע מה זאת הנפש ומה עצמה ומה תארנו אותה לא נטעה בדברינו ולא במה שניחם אליה ונדע שהרעות נכנסות על הנפש ואין הרעות מצדה ומטבעה ועתה נחתום הספר בתשובה זו ונאמר שהנפש שהרחיקה ממנה טינופי הגוף ועשתה מעשים טובים ראשון . . . מעלות האדם המורכב כי נראה אותו ידחה הרעות הבהמיות כלם ולא יקבל מהם דבר כלל וכשתהיה הנפש היא המקבלת המעלות האלהיות הנכבדות המחודשות ממנו בלא אמצעות א"כ אין ספק שהנפש עצם נכבד מאד מסוג העולם העליון הרוחני האלהי הפשוט אשר אין בו דבר מהטינוף ועצמם אחד אין הפרש ביניהם וכשהתאחדה בנו והתאחדנו בה תשימנו מסוג אותו העולם הנכבד ואמנם היה אותו עליון ממנו אנחנו יותר נכבד שאנחנו נמשוך הנפש לטה בתאוות הבהמיות והנמשך אחר הנפש נהיה מסוג אותו עולם בלי ספק כי הנפש טהורה רוחנית מסוג אותו העולם ואותו העולם מסיגה.

ר"מ: ואמנם היתה הנפש תחת לאותו העולם בהיותה בגוף וימשול הגוף עליה וממשלת הגוף עליה תהיה בנשותה לתאית הנפש הבהמית ואז ימשכו אותה למטה ותרחק מעולמה ואז תהיה שפלה מלאה רעות אבל כשתמשול הנפש על הגוף ועל הנפש הבהמית תתעלה ותקרב מאותו עולם עד שאיפשר שתראה הדברים כמו שהיית רואה אותם קדם שתהיה בזה העולם ואם יהיה אישר נצחה נפשו לגופו ומשלה עליו יביט לאותו העולם תמיד כאלו הולך בו והוא בזה העולם ואע"פ שהוא בזה העולם כאילו אינו בו כלל וברצות החכם לחקור דבר צריך שלא יביט לקליפה החיצונה אלא ישתדל להביט רוחניות הדבר הפנימי כי הדבר הפנימי הוא העצם הנקי המהור הגמור שהוא בעיניו ואם לא יעשה כן לא ישיג ידיעת אותו הדבר על אמתתו.

רמ"א: עד הנה יגיע כונת חכמי המקבל מרבתינו וחדש משכל[ו] עליהם והנם נאותים יחלקו על כת היונים במקצת ודבר בינה דבריו ומי ששתה וכו' יתכונן מהם בחדרי הגן ויסתמכו לו קושיותינו המתקשים ללבותינו ונחתום הצעתינו על זו סבת פתיחת שער זה קבלתי מאמוני ישראל.

B. Cod. Párisz 301 szerint.

[רי"א]: אמר אבן דיקלים בספר העצמים החמשה הנפש בעולם השכל יש לה כל החושים והם יותר נכבדים מאותם שיש לה בזה העולם כי בכאן הם מתחלקי' משיגי' דברי' מתחלקים בעתי' מתחלקי' ושם הם מתאחדים מתוקני' רוחניים פשוטי' כמו שהיא בעולמה יותר פשוטה ונכבדת ממה שהיא בזה העולם כן חושיה יותר זכים ועולמה הוא העולם הפשוט אשר תחת השכל והיא כמו גוף מה אצל השכל ואומר אני הוא המדבר כי זה מסכים לדעת תופשי התורה האימרים (Jebamoth f. 62<sup>a</sup>) אין בן דוד בא עד שתכלה כל הנשמות שבגוף רצונם בזה עד שיכלו כל הנשמות הנשפעות מהנפש הכיללת הנקראת גוף ביחס השכל הפועל המקיף בה הקפה שכלית ואז יושפעו הנפשות ממקור השכל לא מהגוף ואז יהיו ימות המשיח וצדיקי' יבואו בו ולזה כיחס הנפש הרוחני' אל הגשמות כן יחס החושי' אל החושים כי בכאן הם משיגי' הרברי' המתחלקי' וישיג כל חוש מהם כפי השעור שיש לו ושם ישיג כל אחד מהם השגת הארבעה האחר' וזה לחזק התאחדותה שם כי כל מה שהתאחד הדבר באחדות הוא יותר חזק ומזה הצד היה האחד הרבה וההרבה אחד ועל כן היתה הנפש אשר בזה העולם כצלם ודמות לנפש הכללית והנפש הכללית צלם ודמות לנפש אשר בעולם השכל. וגם כי עולם השכל פשוט ורוחני אישר אין ראוי לאמר על הנפש שם שהיא חישה כמו שהיא חשה בעולם הגשמי כי אין יחס ודמיון ביניהם הנה יאמר על שניהם חשה בשתוף השם וכהבדל אישר הובדלו

העולמות כן הובדלו ההחשות כי בעולם הפשוט והרוחני תחוש החשה כוללת או מתחלקת מבלי חלוק זמן אלא מדובק ונצחי והמוחשי שם הם הצורות והאור הרוחני המתאחד בכל מיני התאחדות אשר אין דבר נכבד מהם ולא נעים.

[ר"ב] : אבל המוחשות כאן הם קליפות ומוחשות מורכבות הרכבה אחר הרכבה ושם הם מוחשות פשוטות כגודל הפשיטו' הראשון כי לכל דבר סגולה ישקועה זכה תושג בהשכל נקי וזהו שלמות עצם הדבר ויש לאותו האור הזך הפשוט הרוחני קליפות מסתירות אותו הרוחני[י]ות ולו חושי משיגי' אותו כמו שיש לקליפות חושים משיגי' אותם כי אין ספק כי כל מה שהוא בעולם הטבע הוא בעולם הנפש ומה שהוא בעולם הנפש הוא בעולם השכל אלא שכל אחד הוא בדרך יותר נכבד ורוחני ופשוט וכל דומה יודע בדומה הגשמי בגשמי והרוחני ברוחני והפשוט בפשוט כ(י) [ז] יושג חמימות האש בכח (כ) [ה] חמימות אשר באדם בכח וכן הקרירות וכמו ישהמורכב משיג כפי הרכבתו כן הפשוט ישיג כפי פשיטותו.

[ר"ז] : ואלו החושים אשר בכאן הם כצלמים לאותם החושים הפשוטי' והמושגים הם שלשה מינים רוחניי' פשוטים לא יושגו בחושים אשר בכאן כ"א בחושים הפשוטי' הרוחניים וגשמים גסים יושגו בחושים אשר בכאן לא באשר ישם וגשמים אמצעיים בין הרוחניים והגסים והם הגופי' השמימיים אשר מקצת החושים ישיגום ומקצתם לא ישיגום.

[ר"ח = ר"ז] : וענין הנפש שם והשגותיה יובן בהב[נ]ת היצירה כי הבורא ברא עולם היסוד חי בחיים השכליים כי ישוך אותם החיים מהבורא והוא ימשיך לו ההשארות בלא אמצעות וב[י]סוד כל צורות העולם (ו) [ב] ענינו[ז] יפה ונחמד ממה שאפשר ובו רישומי הבורא הנכבדים והנעימים עזהם יותר נעימי' מכל נעים ונחמדים מכל נחמד שכלי ונפשי וכל אותם הצורות היסודיות מעולות (כ) [ב] עלות חכמה ואצל איתו ההוד וה(ט) [נו] עם ואותו התענוג יעמוד כל שכל ותעמוד כל תנועת ראות כעמוד תנועת הראות אצל אור השמש ונצוציה כי אותו האור ואותו ה(ט) [נו] עם ואותו ההוד ימשכו אותם מהבורא בלא אמצעות כי ה(ט) [נו] עם האמתי והחסד האמתי והידיעה האמיתית שם רישומיה ואחר כן ברא השכל באמצעות היסוד והמשיך לו הבורא החיים באמצעות היסוד והיו החיים השכליים ימשוך אותם השכל מהיסוד והיה השכל יביט אל הצורות היסודיות[י]ות כל אשר ביסוד וימשוך מהם יופי הצורה אשר בעצמו ומשם ימשוך עוד הידיעה וההוד והחסד והיו צורותיו [צורות] שכליות משיגות לצורות היסודיות לא שהוא ישיגם בעצמו היסודי' אלא בעצמו וכפי שעורו השכלי ואחר כן ברא דגפוש באמצעות היסוד והשכל והיתה הנפש תמשוך החיים מהשכל והשכל ימש(ו) [י]ך לה (מ) החיים השכליים כמו שימשיך היסוד לשכל החיים היסודיים והיתה הנפש תמשוך היופי וההוד והחסד

והידיעה וכל המעלות הטובות מהשכל והיה היסוד הראשון שהוא ראשון נברא יסוד לשכל ולנפש ואחר כן [ברא] מין השמים שהם יסוד זה העולם באמצעות היסוד הראשון והשכל והנפש והיה יסוד השמים קיים האור כי הוא מקבל הזוהר והאור מהבורא באמצעות שלשה עצמים ומאחר שהיה כן היה עצם השמים יותר גשמי[ת] והיו הצורות אשר בהם מועטות הנועם וההוד והיה טבע השמים מקבל המעלות מהנפש והיה עולם השמים וצורותיו בנפש ואצל הנפש במין יותר נכבד ונעים ויפה כי הוא במין הנפש וכן עולם הנפש וצורותיו אצל השכל במין יותר נכבד כי הוא במין שכלי וכן עולם השכל וצורותיו אצל היסוד הוא במין יותר נכבד מאלו השני עולמים כי הוא במין יסודי והיסוד הוא הנכבד שבהם והנעים והנהדר כי לו נועם והוד וזוהר גמור במין רבני כי רישומי הרבנית ישומו שם ושם הם נראים הראות גמור לא יתערב עמם דבר אבל הם נקיים בלא אמצעות ישיגו מהוד הבורא ונעמו וחסדו ויראו אותו הנועם וההדר והשמחה וכשיראו הצורות היסודיות שהם ראשוניהם ישתחוו וישבחו הבורא הגדול ואע"פ שיר(א)[ב] ותושבחותיהם הם חושבים שהם מקצרים ויחשבו לרדת למטה כי הם יודעות כי אינן [רואות] ראשוני אותם האורים ואותו הנועם וההוד כפי מה שהם והשכל ישיג הבורא וישיג אורו ונעמו במין שכלי לא במין האמת כאשר הוא בבורא וביסוד המדובק בו.

[רי"ן ז'] ולפי שלחכמה צורה רוחנית וצורה גשמית ואם רצה החכם תראהו הרוחנית והגשמית מתאחדות ואם רצה תראהו הרוחנית מופשטת והגשמית מופשטת ויסדר עיונו לעיין באלו הצורות ואחר יוכל לעלות ולבקש שאר הצורות אשר בעולם העליון ויעיין אליהם והיאך הם אינם במקום והיאך הם מתאחדות ואינם כצורות שבתי וצדק ושאר הככבים כי עם היותם צורות נעימות ויפות הם גופים ובמקומות משונים ואינם כן אותם הצורות כי הם מתאחדות נאות ונעימות נראות כאלו הם צורה אחת כי אין לאותם הצורות מספר ולא הם במקום אבל הם מקומות רוחניות כעצם הנפש כי הנפש אינה בזה העולם במקום אבל המקום בה והיא יותר רחבה וגדולה מהמקום והראיה כי זה העולם הוא בנפש לא הנפש בזה העולם והראיה מהחלום כי האדם בחלום יהיה רוחני ויראה נפשו דבקה בצדדי העולם אם כן אין ספק כי היא המקום לעולם לא העולם מקום לה.

[רי"ח ז'] כי היא באותו עולם יותר רוחנית ממה שהיה בזה העולם בחלום וא"כ הנפש היא המקום האמתי לגשמים והעצמים ומפני זה יכספו אלו הגשמים אליה ואל עולמה וכמו שאלו הגשמים נכספים לעולם הנפש וצורותיה כמו כן תכסוף הנפש לעולם השכל וצורותיו והודו ותפארתו כי כל עצם וכל העולם יכסוף לאשר למעלה ממנו באמצעות הטבע והטבע יכסוף לעולם השכל באמצעות הנפש כמו כן השכל יכסוף לאור הבורא חסדו באמצעות היסוד אבל היסוד יכסוף לאור הבורא והע(י)[ו] לחסדו

באמצעות ההכמה והאמת והטוב והיושר והרישומים אשר בו ומפני זה היה היסוד העצים שבהם והנכבד ובו כל הדברים מפני מה שיגיע לו מהכחות והאור מההויה הגמורה ועל כן יכספו דכל אל ההויה הראשונה אשר היא ההויה באמת אלא כי יש מהם מה שיכסוף בלא אמצעות כמו היסוד ומהם באמצעות כמו השכל ומהם באמצעות רחוק כמו הנפש והטבע ובכלל כל מה שבאותו העולם הוא חי מדבר ואין שם עצם בהמי ובאותו העולם כל מה שבזה העולם או יותר אלא שהוא אינו במין מספר ולא במין תנועה מקומי.

[ר"ט"ז] כי הדברים נודעו משני צד(י)די בזה העולם חושיי ושכליי וזהו שיעלה המספר על הגופי והשכל ידחה המספר מהגופי.

[ר"כ] ואם יעבור זה אצל השכל הפרטי אין ספק שהוא יותר ראוי אצל השכל הכולל שהוא יותר חזק הפשיטות והרוחני[ו]ת ויותר מזה אצל היסוד ממה שהוא אצל השכל הנה א"כ כי אישר שם מהעצמי והצורות אינם במין מספר ולא במין מקום אבל הם במין פשוט רוחני שכלי כי השכל והנפש אינם יודעים המספרים מפני שהם קודם המספרים ולמעלה מהם כי המספרים נופלים תחת החושים לא תחת השכל והנפיש.

[ר"כ"ג] הנה א"כ שאין שם מספרים והכלל העולה מכל דבריו שהכחות שהם בכאן לנו לא יתבטלו שם וזה הגוף אשר לנו בכאן הוא אישר שם אלא שהם שם נפשי[י]ם רוחניים פשוטים יותר זכים ויותר צלולים ממה שהם בזה העולם כי אז יהיו טבעים גמורים וכאן הם מעורבים בטינופי זה העולם וחלאתו ומפני הטינוף והחלאתה התעבו והיו גסים כבדי כמו שאנו רואים אותם בכאן אבל כשיסתלקו מהם הטינופים והחלאתה אז ישובו לטבעיהם הפשוטים כפי מה שנבראו תחלה ויהיו החושים אז משיגים לפשיטת מה שבגרמים מהרישומות והאור הרוחני הנסתר בגרמים הפשוטים ואז ידעו הבורא ית' ידיעה אמתית כמו שידעו השכל לו שידע (בו) [כי] היא האור האמתית והאחד האמתית הגמור שאחדותו חוצה לאחדות שתחת המספרים והוא הטוב הגמור שהוא מקור הטובה ואז יהיה היושר והצדק ויראו היאך הם מתאחדים ואין שם חסד מפורק מהטוב ולא טוב מפורק מהיושר ולא יושר מפורק מהאמת אלא האמת והחסד והיושר והטוב עצם אחד וידעו כי נצחיות הנצחות שהוא למעלה מהנצח הוא העצם אשר נלאו העצמים המדברים מלהגיד והשתחו לו ונכנעו והשפילו עצמם לפניו ית' וית' שמו.

[ר"כ"ד] ומכלל דבריו כי אין באותו עולם צל בהמי כי אם אור בלא צל כי אין לאותו אור הפך ולזה יהיו החושים זכים מאד משיגים הרוחנים הפשוטים אבל בכאן החושים מפורקים מהאור ואינם דבקים בו כי אם היו מדובקים בו לא היו מצטרפים לבקש ידיעת דבר כללי אבל היו יודעים מהחוש הגמור והיו משיגים רוחניות הגשמים הפשוטים כי החוש והמוחש שם דבר אחד כמו השכל והמושכל שהם דבר אחד וזה כי האויר אינו אור

לשכל ולנפש כי אינו נאור בזה האור לא השכל ולא הנפש השכלית כי האור הוא אור לראות העין הגשמי אבל האור הרוחני אינו נאור בו והראיה על זה כי אותו עולם אין בו אור יהיה נאור בו ואין שם משוש גשמי אלא משוש שכלי ומשוש נפשי ואין שם זה הדבור כי הנפש כשהיא נראת על הגוף תדבר לנפש האחרת דבור רוחני לא יצטרך לכלי ולא לאותיו המ(כ)[ב]יני לענייני ולא אל הנעימות כי יספיקו בדבור האמתי העצמי הנפשי כי הדבור הוא בכחות הפנימי[ן]ת לא בכלים חיצונים וכשיבטלו אלו הכלים יהיה הדבור בכחות הפנימיים כמו שהוא בזה העולם שהוא בפנימיים ואז תהיה השמחה והתענוג וההוד והתפארת יותר זכים ממה שהוא בזה העולם והראיה על זה כי אנו רואים שהשמחה והתענוג לא יגיעו אל הכח כשהם באים עליו מחוץ אלא אחר עכוב ויגיעה חזקה מכלי הגוף ומפני שיצטרך כשיגיעו אליו השמחה והתענוג לכחות הנפש יגיע הגוף יגיעה חזקה וילאה ויהיה לאותה השמחה והתענוג השארות מה ויפסק כהרה כי הגוף מורכב אבל אם יגיעו לכחות הנפשיות השמחה והתענוג מחוץ בלא יגיעה ובלא חולשה ישארן להם תמיד וכל מה שתעלה אל הדברי היתה יותר חזקת הקיום וההתמדה ולא יקרו לה המקרים ולא ההנעב[ב]ים ותהיה שכלי גמור ותשיג הדברים השכליים והנפשיים ויהיה התאחדותך חזק וכל מה שיתחזק התאחדותך תעזוב הרבוי והזמן אחר כך כי אתה קיים עימד לא תפול תחת הזמן ומה שלא יפול תחת הזמן הוא פשוט אין ספק.

[רכ"ה] : עד כי אמרו שהמקום שם והיושב בו הם דבר אחד והסבה כי הנפש שם היא (צ.א)[א]ורית ועולמה עולם אורי פשוט והיא מאותו עולם ואין בעולמה זמן ולא תנועה ולא העתקה מענין לענין וא"כ היא המקום והיא העצם כי היא ועולמה דבר אחד ואינה מפורקת מעולמה כמו שהיא בכאן ולא זולתי המקום כמו שהיא בכאן ואין באותו העולם דבר אבד כי אם דבר פשוט רוחני וכל הדברים הפשוטים הרוחניים שבאיתו עולם הם בעולם הנפש ועצמם ועצם הנפש ועולמה הם ממין אחד וא"כ אין ספק כי המקום והיושב בו הם דבר אחד ואין באותו העולם דבר בכח כלל אבל כל אשר שם הוא בפעל וא"כ אין שם עת ולא זמן לצאת מן הכח אל הפעל ואין שם מקום כי המקום יתקיים כי הוא מקבל לעתות בתנועה ואם אין שם הזמנים השלשה אין מקום ליושב אלא המקום והיושב הם דבר אחד כי כמו שהמושכל האישי הוא והמקום בשכל האישי הם דבר אחד כן חמושכל הכללי והמקום שבשכל הכללי הם דבר אחד ויותר מזה. הנה א"כ כבר התבאר והתאמת כי ההוד וחתענוג והשמחה והדומה להם הם קיימים תמיד לא יכלו ולא יפסדו לעד לעולם.

[רכ"ח] : כי הנפש היא עצם נכבד תמיד לא ימות ולא יכלה כי היא פשוטה מקפת כל מה ישבזה העולם ויהיו לה חיים אחדים והיא תחילת תנועת זה העולם והמנהגת אותו ואיך לא תהיה זו הנפש נכבדת תמידית

והיא עצמית ואינה מקרית והיא משגת הדברים ושמו את גדרה שהיא עצם אורי לא מתגשם יניע עצמו ומה שתחתיו ממה שתניע אותו ואינה כמו שאמרו האחרונים שהיא חומר מקבלת החיים כי זה טעות אבל היא עצם חי חיו מעצמו שאין אמצעי בחייה אלא היסוד והשכל ואל זה היתה בעלת חיים תמידיים כי הבורא רשם בה החיים וחייה פשוטי ולא היה מדבר אלא מרשום השכל והיסוד והבורא.

[רכ"ט] † ההבדל שבין הראות החושי והראות השכלי כי החושיי מרבה הדברים ומפ(ריז)[זר]ם מפני שאינו רואה הדבר אלא באמצעי ואותו האמצעי הוא גרם מורכב אבל השכלי ייחד הדברים כי הוא פשוט ולא יצטרך לאמצעי כלל לא גשמי ולא רוחני וזה מפני שהחוש הוא ממחוז הנפש והנפש כשתלך (למדור) [למחוז] השכל ועולמו לא תצטרך [לאמצעי] אבל תדע הדברים השכליים כמו שידעם השכל וכשתהיה בזה העולם הגשמי ותצטרך לדעת דבר מהגשמי תצטרך לגשם מה כי המוחש מורכב ואי אפשר למורכב מבלתי גרם ידמה לו ובו תשיג הנפש המוחש הגשמי והיה זה כן לפי שאינה משגת הגשמים כי אם בכלים נאותים לדברים המוחשים והיה הראות השכלי המשיג בלא אמצעי הוא יותר שלם ויותר נכבד מהראות החושי המשיג באמצעי לראיה שאנו רואים כי כשהיה (מן)[בין] המוחש והחוש דבר גם ועב ימנע הראות וכל עוד שהוא יותר זך ובהיר יותר יושג בחוש ויראה על אמתתו ואם לא יהיה שם אמצעי כלל הנה יביט אליו ויראהו יותר מתוקן ובעולם הפשוט אין שם אמצעי מורכב לא גם ולא זך אבל הכל פשוט דומה לשכל ולזה כשסולק האמצעי הגופני הגם והזך כי הראות יהיה יותר חזק אך לא יתכן שישגי הראות דבר ממה שבזה העולם אלא באמצעי כי המושג היא מורכב אין בו דבר פשוט והסבה להצטרכו לאמצעי הוא מפני כי הראות יותר זך מהמוחש מעט ולזה היה האויר דומה לשתי הקצוות עב מהראות וזך מהמוחש ויקבל מהמוחש וירשום בראות כי הוא דבק ביניהם דבוק קרוב רוחני מהגשם אך לא רוחני גמור בראות כי אלו היה דומה לאחד הקצוות היה בין הראות והנראה מהלך ולא היה הראות משיג הנראה לעולם ולזה אמרו כי כל הידיעות השכליות המגיעות מהידיעות הגשמיות הוא דמיון הראות והנראה כי יש ביניהם אמצעי נסתר ביודע (ונסתר) [ונראה] בידוע.

[רל"א] † כי ביודע הוא נסתר במחשבה ולפניו המצייר ובידוע פשוט נסתר ויש לו קליפות נראות והחושים ישיגו אותם הקליפות אבל הפשוט הנסתר לא ישיג[ו]הו.

[רל"ב] † ולפי זה אמרו כי לכל דבר שני רישומים שכלי ונפשי והשכלי הוא במחשבה והנפשי בחושים והמקבץ שניהם הוא החכם המתענג בסודות החכמה ואם לא יוכל על שניהם יקבץ הנכבד ואם לא יבקש הנפשי לפחות ובשכל בו רשום הראשון ורשום היסוד ובנפש רשום השכל ורשום

היסוד ומה(אר)[רא]שון מעט ובטבע רשום הנפש והשכל אבל מהיסוד והראשון מעט והלוש מאד.

[רל"ג:] ולזה מי שידע אלו הרשמים רישום היסוד והשכל והנפש יחטב ויביט לצורת כל אחד מהם עד שידע להכירו הוא השמחה והתענוג השלם לא שמחת ותענוג החושים בקליפות ובנפש הבהמית רק בנפש המדברת ושמחת השכל כי שמחת הבהמית ותענוגיה היא שעה ותפסק אותה השמחה ויאבד אותו התענוג באבד החוש לדבר מה כי יש לו בתנועתו תענוג ואחר כך יעמוד ויהיה נמאם אותו הדבר אבל שמחת השכל והנפש לא תפסק ולא תמאם אלא כל מה שישפיע השכל עליה פעם אחר פעם תתחדש לה שמחה ותענוג לא עברו עליה בפעם הראשון וזהו הראות הרוחני הנכבד הנשאר הזך המעמיק ברוחניות הדברים.

[רל"ד:] לא הביטו האדם בפעם הראשון ועל כן כל עוד שיביט השכל דבר מה יתחדשו חיי אותו האדם ויהיו תייו נוספים ואיזו שמחה יש מחדוש החיים והיה זה כן כי יתגלו לו סודות אותו העולם הגדול כי הוא כל מה שישקיף על דבר מסודות זה העולם ידע שיתגלה לו ידיעה אחרת מסודות אותו העולם ויבקש אותו להוסיף באותה הידיעה שידע שהיא קרבה מאותו העולם ומהבורא ית' וזהו חדוש החיים בזה העולם והשארותם באותו העולם ודמיון זה החוש המשותף כשיביט לצורה נאה ונפלאה ישמח בה ויגל גיל חזק אלא שאותה שמחה כלה לצורת אותו הדבר הנאה אלא אותה השמחה היא נוכח הצורה הרוחנית אשר אצל המצייר הרוחנית הפשוטה ויביט עם זו הצורה לאותה הצורה ואז יתחדש (צ)[א] יורה וי(פ)[ב] רקו נצוציה [רל"ה:] ובכלל זאת הנפש הכללית היא חיה מעצמה לא מצד הגרמים השמימיים והיא חיי העולם כפי שמה שגדרוה חכמי קדם שהיא התחלת תנועה לגרמים הגלגליים והארציים המתנועעים במה שבתן להם מה(פ)[כ]חות המניעי['] והיא התחלת מנוחה ועמידה לאשר אינם מתנועעים ועומדים הנה כי היא התחלת תנועה כל מתנפש גלגלי וארצי כי הגלגלים מתנפשים ומתנועעים והם עלת אלה הגרמים ואלו הגרמים יתנועעו כשעור תנועת אותם הגרמים לתנועת אותם הגרמים כשעור תנועת הנפש הכללית היא עלת הגופים הגלגליים והארציים וא"כ כשתהיה הנפש הכללית התחלת תנועה והתנועה היא חיי העולם א"כ הנפש בעלת חיים לא תאבד ולא תמות כי חיה מעצמה לא מצד הגרמים.

[רל"ט:] ואולם הנפש אשר בנו כאשר הרחיקה מינופי הגוף בהרחקת התאוות והרעית הבהמיות כלן ולא תקבל מהם דבר רק תקבל המעלות האלהיות הנכבדות והרישומים הרוחניים המתחדשים בלי אמצעי אין ספק כי הנפש הזאת אשר בנו בזה האופן היא עצם נכבד מאד מסוג העולם העליון הרוחני האלהי הפשוט אשר אין בו דבר טינוף ועצמם הוא עצם אחד אין הפרש ביניהם וכשהתאחדה בנו והתאחדנו בה הנה היא תשימנו

מסוג איתו העולם הנכבד ואמנם היה אותו העולם עליון ממנו ויותר נכבד כי אנחנו נמשוך הנפש למטה בתאוות הבהמיות וכשנמשוך אחר הנפש נהיה מסוג אותו העולם ואותו העולם מסוגה.

[ר"מ ז:] ואמנם תהיה הנפש תחת אותו העולם בהיותה בגוף ולא ימשל הגוף עליה כי ממשלת הגוף עליה הוא כשתטה לתאוות הנפש הבהמית כי אז ימשכו אותה למטה ותרחק מעולמה ואז תהיה שפלה מלאה רעות אבל כשתמשול הנפש על הגוף ועל הנפש הבהמית תתעלה ותתקרב מאותו עולם עד שאפשר שתראה הדברים כמו שהיתה רואה אותם קודם שתהיה בזה העולם ואם יהיה האדם אשר נצחה נפשו לגופו ומשלה עליו יביט אותו עולם תמיד כאלו הוא בו והוא בזה העולם ואע"פ שהוא בזה העולם כאלו אינו בו כלל ולזה כשירצה האדם לחקור דבר צריך שלא יביט אל הקליפה החצונה אלא ישתדל להביט רוחניות הדבר הפנימי כי הוא העצם הנקי הגמור שהוא בעינו ואם לא יעשה כן לא ישיג ידיעת אותו הדבר על אמתתו ע"כ.

C. Jochanan Alemanno collectaneoból cod. Oxfordban 2234 f. 151 a, 153 a.

## קצת ליקוטי' שהבי' אבן שם טוב פלקיירי מספר בנדקלים בעצמי' החמשה.

[רי"א] אמר הנפש היא בזה העולם כצלם והדוגמא לנפש הכללית והנפש הכללית צלם גדונת לנפש שהי' בעולם השכלי ואם כי הנפש בעולם השכלי יש לה החושים והם יותר נכבדי' מהחוש' אשר לה בזה העולם, כי אל, הגשמיים מתחלקי' וישיג דברי' מתחלקי' בעתות משונות והרוחניים מתאחדי' מתקוני' רוחניים פשוטי' כמו שהי' בעולמה יותר פשוטה ונכבדת ממה שהי' בזה העולם, וכאן היא משגת כל חוש ממנה כפי השעור שיש לו רבוי מהקבול, ושם ישיג כל אחד מהם מה שישגי החוש' הארבעה, וזה לחוזק התאחדות מפני כי כל מה שהתאחד הדבר באחדות הוא יותר פשוט ומזה הצד היה האחד הרבה וההרבה אחד ואת כי כמו שהי' פשוטה ורוחניו ואחדות כן תחוש בעולם השכלי בחוש מיוחד מה שישגי החוש' כלם כללי' ומתחלק ואין שם חלוק זמן ועת אלא חלוק העתקה כהעתק העצם והוא מדובק זולתי מפורק אלא שהתענוג וההוד והשמחה אצל הנצחיות בלא זמן ולא עת מה שאינו כן בזה העולם הגשמי, והראיה על זה מה שאמר החכם כי המוחשי' שם הם הצורות והם האור והנפש השכלית הרוחני' והצורות אחד בכל התאחדות, והם המוחשות הנאות והנכבדות אשר אין דבר נכבד מהם ולא נעימות [רי"ב] וכל המוחשות בזה העולם הן קליפות

וגרמי' הישי' ומורכבי' ואותן הם פשוטי' בתכלית הפשוטו' והראיה על זה מה שאמר החכם כי כל גרם ועצם סגולה שקועה זכה תושג במחשבה ובשכל נקי ומי שלא ידע איתה הסגולה לא ידע שמות עצם הדבר ואמנם האור הזך הי' באור עצם הדבר והנה התבאר שיש בכאן פשוט רוחני יש לו קליפות מסתירי' איתו הרוחנית. וא"כ אין ספק כי זה העולם הי' בטבע במין יותר נכבד. ומה שהוא בטבע הי' בנפש ומה שבנפש הי' בשכל וא"כ אין ספק שהיסוד בנפש כי הם עלולי' והם אצל הנפש במין יותר נכבד ויותר נאה ותדע הדומה בדומה והראיה על זה אצל החכם הרכבת זה האדם ושהי' יודע חמימות האיש במה שבו מהמימות בכח וכן ידע הקרירות במה שבו מהקרירות וכן שאר היסודות וכשיהיה המורכב משיג כפי שיעור הרכבתו כמו כן הפשוט ישיג כפי שיעור פשוטותו ופשוטותו יותר זך ונכבד כי הוא עלה, [רי"ג] איתם הצורות אשר בעולם הישכל הפשוט הם רוחניות נכבדו', ובעולם הטבע שהוא גרם השמים הם יותר גסים, והם בגשמיות אצל הרוחניות, כי אמר החכם שעולם השמים אמצעי בין הרוחניים והגשמיים כי כל מה ששיגיגוהו החושי' הגשמי' הוא גשמי גמור, וכל מה שלא ישיגוהו הוא רוחני גמור, ומה שמקצת החושי' ישיגוהו ומקצתם לא ישיגוהו וילאו להשיג הוא לא גשמי גמור ולא רוחני גמור ואמר כי העצם השמים הוא לא פשוט רוחני ולא מירכב גשמי אלא הי' בין הרוחנית והגשמיות, ומה שממנו גשמי הוא כמו התשעה הזמני' והאש והגוני', ומה שממנו רוחני נמצא ברוחני הפשוט כמו האור והזוהר, ויתאחד באור העליון ויהיה אור אחד ויהיה אותו העולם הרוחני אור גמור אהרתי אין הפך בו ולא יכנסו בו המקרים [רי"ד] כי לא יעברו כי אם בגשמי' לא בעצמי' הרוחני' וצורות הגלגלי' פשוטו' רוחניות לא גשמיות. וכל צורה בזה העולם תמשוך מהצורה העליונה, והצורות השכליות ישוטו על הצורות הטבעיות והם ישוטו על צורת זה העולם הגשמי וכל אחד מהם מדובק בחברו אלא שדבקות מקצתם מקרוב והוא יותר מאיר ויותר מקבל מהדבוק ומקצתם מרחוק והו' פחות מאיר, ואמר והתאמת כי הישכל עצם נקי טהור מכל שישנה וכל הצורות מתאחדות בצורתו והם אצלו נאות ונעימות בתכלית הנועם והיופי ושם ההוד והתפארת והכבוד כלות אצל הצורות אשר אחרוניהם בראשוניהם, וראשוניהם באחרוניהם וחלק מהן מקיום בכל חלק במוצל, כן וכל חלק נעשה על כל חלק וכל חלק כמו הכל והכל כחלק, כלות שישגי השגת החלק הכל, ואין להם תכלית מפני שהן בצד הבורא שהוא הוית האמת אלא בצד הרצון.

[רי"ו] אמר כי הבורא ית' כשברא עולם היסוד ר"ל דבר רוחני מוכן לקבל צורה מקינא (?) כדבר ית' רוחני וגשמי ימצא אותו וכולל ופשוט, ית' ברא אותו חי בחיים השכליים, ואיתו היסוד מושך אותם החיים מהבורא ית' והבורא ימשוך לו ההשאריות בלא אמצעות וביסוד כל צורות העולם וענין יפה

ונכבד ממה שאפשר, ושם רשאי הכורא הנכבד' והנעימים שהם יותר נעים מכל נעים ונחמד' אבל נחמד שכלי ונפשי וכל אותם הצורות היסודיות מעולות בעלות חכמה ואצל אותו ההוד והטעם ואותו התענוג יעמוד כל ישכל ותעמוד כל תנועת ראות בעמוד תנועת הראות אצל אור השמש ונצוציה כי אותו האור ואיתו הטעם ואותו ההוד ימשכו אותם מהבורא ית' בלא אמצעות, כי הטעם האמתי והחסד האמתי והידיעה האמתית שם רשומיה, ואחר כן ברא השכל באמצעות היסוד והמשיך לו הכורא החיים באמצעות היסוד והיו החיים השכליים ימשוך אותם השכל מהיסוד, והיה השכל יביט אל הצורות היסודיות וימשוך מהם יופי הצורה אשר בעצמו, ומשם ימשוך עוד הידיעה וההוד והחסד והיו צורותיו שכליות משיגות לצורות היסודיות לא שהוא ישיגם בעצמות היסודי אלא בעצמו וכפי שעורו השכלי, ואח"כ ברא הנפש באמצעות היסוד והנפש והשכל והיא תמשוך החיים מהשכל, והיה השכל ימשוך לה אם חיים השכליים כמו שימשוך היסוד לשכל החיים היסודיים, והנפש תמשוך היופי וההוד והחסד והידיעה וכל המעלות הטובות מהשכל, והיה היסוד הראשון שהוא ראשון נברא, יסוד לשכל ולנפש, ואח"כ ברא השמים שהוא יסוד זה העולם באמצעות היסוד הראשון והשכל והנפש, והיה יסוד השמים קיים האור כי הו' מקבל הזוהר והאור מהבורא באמצעות שלשה עצמי' והיה ג"כ עצם השמים יותר גשמי, והיו הצורות אשר בהם מועטי' הטעם והאור והכבוד, והיה טבע השמים מקבל המעלות והנפש, והיה עולם השמים וצורותיו בנפש ואצל הנפש במין יותר נכבד ונעים ויפה כי הוא כמין גפשו, וכן עולם הנפש וצורותיה אל השכל כמין יותר נכבד כי הוא כמין שכלי, וכן השכל עוד כמין נכבד מאלו השנים עולמי' כי הוא כמין יסודי, וכל היסוד הוא הנכבד שבהם והנעים והנהדר, כי הוא הטעם וההוד והזוהר הגמור במין רבני, כי רשומי הרבנות ישומו שם ושם הם נראים הראות גמור לא יתערב עמם דבר אלא הם נקיים בלא אמצאות ישיגו מהוד הכורא ית' ונעמו וחסדו ויראו אותו הטעם וההדר והשמחה, וכשיראו הצורות היסודיות ראשוניהם ישתחוו וישבחו הכורא הגדול ויועפ' שיראו תושבחותיהם הם חושבי' שהם מקצרי' ויחשבו לרדת למטה כי הן יודעות כי אינם ראשוני אותם האורי' ואותו הטעם וההוד כפי מה שהם, והשכל ישיג הכורא וישיג אורו ונעמו כמין שכלי לא כמין החויה האמת באמצעות היסוד כי הוא מדויק בו וכו'.

[ר"י ז'] אמר והשיב החכם באומרו כי לחכמה צורה רוחנית וצורה גשמית וכישיהיה מחוייב להכנס שם החכמה כמו שצריך הראתה החכמה צורתה כמו שירצה אם רצה שתראה הרוחנית והגשמית מתאחדות ואם רצה תראה הרוחנית חופשית והגשמית חופשית וזה המעולה ממה שיהיה מפעל החכמה והמעולה מצורות החכמה אחר צורתה צורת התקון והי' צורה התיקון והיא צורה ראשונה יתחייב על החכם שיבקש אותה אחר צורת

החכמה, ואח"כ ילך לבקש השאר וכשיזדמן הענין לצורות אלו הכחות אז יוכל לעלות לבקש שאר הצורות אשר בעולם העליון ויעיין אליהם והיאך הם אינם במקום והיאך הם מתאחדות ואינם בצורות שבת' וצדק ויתר הכבב' כי אלו אע"פ שצורותיהם נעימות ויפית הם גופי' והם במקומות משונים ואין כן אותם הצורות אלא הם צורות מתאחדות נאות ונעימות נראות כאלו הם צורה אחת, ואין לאותן הצורות מספר ולא הן מקומיות כאלו המקומות אלא הן רוחניות בעצם הנפש כי הנפש אינה היום בזה העולם במקום אלא המקום בה והי' יותר רחבה וגדולה מהמקום והראיה על זה העולם כי הוא בנפש לא הנפש והראיה כי הדבר כן החלום כי האדם בחלום יהיה רוחני ויראה נפשו דבקה בצרדי העולם וכשתהיה דבקה והי' בצרדי העולם א"כ אין ספק כי הי' המקום לעולם לא העולם מקום לה.

[רי"ח] אמר והנפש כשתהיה באותו העולם הויה עצמית היא יות-רוחנית ויותר מתוקנת וא"כ כבר התבאר כי הנפש היא המקום האמתי לגשמי' והעצמי' ומפני זה יכספו אלו הגשמי' אליה ואל עולמה, וכמו שאלו הגשמי' נכספי' לעולם הנפש וצורותיה כמו כן הנפש תכסוף לעולם השכל וצורותיו והידו ותפארתו ומה שאמר ההנ"ס כי כל עצם וכל עולם יכסוף לאשר למעלה ממנו באמצעות הטבע. והטבע יכסוף לעולם השכל באמצעות הנפש, כמו כן השכל יכסוף לאור הבורא ית' והעיון לחסדו באמצעות היסוד אבל היסוד יכסוף לאור הבורא ית' והעיון אל חסדו באמצעות החכ(ם) [מה] והאמת והטוב והיושר והרשומים אשר בו. ומפני זה היה היסוד העצום שבהם והנכבד ובו כל הדברי' מפני מה שיגיע לו מהכחות והאור ההויה הראשונה אשר היא הוית האמת. אלא כי יש מהם מה שיכסוף באמצעות ומהם מה שיכסוף בלא אמצעות. כי היסוד יכסוף אליה בלא אמצעות עצם היא זולתי הבורא האמת הגמור וכשיהיה הדבר כן היה כל מה שיכסוף מהם אל ההויה באמצעות מועמי' יהיה אותו הכוסף יותר חזק והיה יפה ונעים ומאיר בתכלית הכח.

[רי"ט] ונאמר כמו שאמר החכם כי כל מה שבאותו העולם או מדבר ואין שם עצם (בהאי) [בהמין] ובאותו העולם כל מה שבזה העולם או יותר, אלא שהו' אינו במין מספר ולא במין הצעה מקומית. וכבר הטיב החכם בבארו היאך המספר שם והיאך אינו במין מספר הוא אמר כי הדברי' כלם הם טבעי' משכי צרדי' בזה העולם, האחד חושי והאחד שכלי, והחוש יעלה המספר על הגופי' והשכל ידחה המספר מעל הגופי' כי כל מה ששיגיגה החוש המספר יגדור אותו והראיה כי הוא כן המשקלי' והמספרי' והכמויות אשר כי אלו הנמצאי' אצל החוש נמצאי' אצל השכל יותר אלא שאינם במין אשר אצל החוש כמות מספרי' ומשקלי' מפורק ואשר אצל השכל יותר כי הוא דק והדק ישים המשקל האחד הרבה בלא כמות יוסיף עליו. והחוש לא יוכל על זה אלא במין תוספת בכמות כן עוד המקום הגשמי לא יתרחב

על החוש אלא כמין כמות אבל השכל המרחב אצלו כמין המצוק, והמצוק אצלו כמין המרחב מבלתי שיהיה שם מרחב ולא מצוק, ואם הדבר כן כבר התבאר כי השם כשתהיה מה שאצלו בזה העולם כן הוא יותר וחזק התקון בעולם העליון ואצל השכל הפשוט.

[ר"כ] אמר וכבר הטיב החכם באמרו כי אם יעבור זה אצל השכל הפרטי והסבות אצלו כמו שאמרנו והשכל הפרטי כח מכחות השכל אין ספק כי הוא אצל השכל הכללי יותר חזק הפשיטות והרוחנות הוא אצל היסוד ממה שהו' אצל השכל, וכשיהיה הדבר כן יהיו הדברי' אשר שם כלומ' העצמים והצורות אינם במין מספר ולא במין מקום אלא הם במין פשוט רוחני שכלי כמו שאמר החכם, ואף עוד כי השכל והנפש אינם יודעים המספרי' מפני שהם קודם האחד, כי האחד מהמספרי' כי הוא מהטבע. ואמנם ידע השכל והנפש האחד מאצל הטבע לא מאצל עצמיהם, ומאחר שהיו השכל והנפש לא ידעו המספרי' והיו קודם המספרי' לא היו המספרי' אצלם והם למעלה מהמספרי' וכל מה שילכו לעולמם יהיה למעלה מהמספרי' והמספרי' לא יהיו שם כי המספרי' הם נופלים תחת החושים ומגינם החושי'.

[רכ"ג] אמר צריך שנדע כי כשנדבק באור הבורא והיינו בעולם השכל שיבטלו אלו הכחות שהם בכאן או לא יבטלו מפני שהם נפשיים רוחניים יש לשאול אם החושי' הגשמיים יבטלו או לא אין ספק כי זה הגוף לא בכאן הוא אשר שם ואם לא יבטלו לא יהיה הגשם הוא אותו הגשם א"כ זה הגשם אין לו בריאה. ואם אמרו מה הכחות ונאמר כי הם נפשיים רוחניים פשוטי' והם שם כמו שהם בכאן אלא שהם יותר זכים ויותר צלולי' ממה שבזה העולם כי אז יהיו טבעיים גמורי' והם היום יתערבו עמם טינופי זה העולם וחלאתו ומפני זה התעבו והיו גסים כבדי' כמו שהם היום, אבל כשיסתלקו מהם הטינופי' וחלאתם אז ישובו לטבעיהם הפשוטי' כפי מה שנבראו תחלה ויהיו החושי' אז משיגי' לפשיטו' מה מהרישומי' והאור הרוחני הנסתר בגרמי' הפשוטי' ואז ידעו הבורא ית' ידיעה אמתית כמו שידעו השכל וידע כי הוא האור האמת והאחד האמת הגמור שאחדותו חוצה לאחדות שתחת המספטי' והי' הריב הגמור שהי' מקור הטובו' ואז יהיה היושר והצדק ויראו היאך הם מתאחדי' ואין שם חסד מפורק מה טוב ולא טוב מפורק מהיושר ולא יושר מפורק באמת. אלא האמת והחסד והיושר והטיב עצם אחד וידעו כי נצחית הנצחות שהיא למעלה מנצחות הנצח הנקרא דהר, והי' העצם אשר שמו העצמים המדברי' מהגידו ישתחוו לו ונכנעו והשפילו עיניהם למטה, החכם זה מבאר כליון זה העולם ובריאה שניה, ואמר כי יופלמו העיר עמו כי כליון זה העולם הי' כשיזדכו אלו העצמים.

[רכ"ד] אמר וכבר באר החכם זה באמרו כי אין באותו עולם צל, אבל הוא עולם אורי אלא אור והנפש הבהמית הי' צל לנפש המדברת ואין שם צל כי הוא עולם האור, ועולם האור אין שם צל, ולא הוא חופף על

כל חשך, ואין לאותו האור הפך, ומזה יתבאר כי אין באותו עולם נפש בהמית, ולא באותו הגוף הפך אורי אלא אור, וא"כ אין בו הפך, וכשלא יהיה שם הפך והיה מלא אור יהיו חושיו זכים מאד משיגים הרוחניים הפשוטי' והחוש' בזה העולם מפורקי' מהאיר אינם מדובקי', ואלו היו מדובקי' לא היו מצטרקי' לבקש ידיעת דבר כלל אבל היו יודעי' מהחוש הגבור והיו משיגי' רוחניות הגשמי' הפשוטי' בהם, ומזה הצד אמר כי החוש והמוחש שם דבר אחד. וכן השכל והמושכל, ומה שאמ' החכם כי האויר אינו אור לשכל הנפשי ואינו נאור בזה האויר ולא הנפש השכלית. כי האויר הוא אור לראות העין הגשמי, אבל האור הרוחני אינו נאור בו, והראיה על זה כי אותו העולם אין בו אויר יהיה נאור בו, ואין שם משוש גשמי אלא משוש שכלי ומשוש נפשי, ואין שם זה הדבור, כי הנפש כשהיא נראת על הגונה תדבר לנפש האחרת דבור רוחני לא יצטרך לכלי ולא לצירוף ולא יצטרך לאותיות המביאי' לענייני' ולא אל הנעימות אשר יפסיקון הדבור האמתי העצמי הנפשי, וא"כ אין ספק כי הדבור שני הוא בכחות הפנימיות לא בכלים חצוני'. כי כשלא יהיה הדבור באלה הכלים אלא בזולתם. איכ אלו הכלים יבטלו, אבל יהיו אלו פנימיים באותם הכחות כמו שהם בזה העולם פנימיים מזה הצד. ואז תהיה השמחה והעונג וההוד והתפארת יותר זכים ממה שהוא בזה העולם היום, והראיה על זה כי אנו רואים שהשמחה והתענוג לא יגיעו אל הכוז כשיהיו באים עליו מחוץ אלא אחר ענוג ויגיעה חזקה מבלי העונג ומפני שיצטרך כשיגיעו אליו השמחה והתענוג לכחות הנפש יגיע העונג ויגיעה וילאה ויהיה לאותה השמחה והתענוג השארות ויפסק מהרה כי העינג מורכב, אבל יגיעו לכחות הנפשיות השמחה והתענוג מחוץ בלא יגיעה ולא חולשה וישארו להם תמיד וכל מה שתעלה אל הדברי' היית יותר מזה הקיום וההתאבה לא יקרו לך המקרי' ולא ההפכי' ותהיה שכלי גמור תשיג הדברי' השכליי' והנפשיים ויהיה התאחדותך תענוג הראות והזמן אחר כך כי אתה קיים עומד לא תפול תחת הזמן הוא פשוט אין ספק.

[רכ"ה] אמר ומה שאמ' החכם כי המקום שם והיושב בו דבר אחד ר"ל כי הנפש אורית ועולמה עולם אורי פשוט והי' מאותו עולם, ואין בעולמה זמן ולא תנועות וכשלא יהיו שם תנועות אין שם העתקה מענין לענין וכשלא תהיה שם העתקה א"כ היא המקום והיא העצם כי היא ועולמה דבר אחד ואינה מפורקת מעולמה כמו שהיא היום ולא זולתי המקום כמו שהי' היום, והראיה על כי אין באותו העולם דבר אבד, והוא פשוט רוחני וכשיהיו שם דברי' פשוטי' רוחניים אם הדברי' שבאותו עולם אמנם הם בעולם הנפש, ועצמה ועצם הנפש ועולמה מגוף אחד, וא"כ אין ספק כי המקום והיושב בו דבר אחד.

אמר ואין באותו עולם דבר בכח כלל אבל כל אשר שם הוא בפעל וכשיהיו שם הדברי' בפעל א"כ אין שם עת ולא זמן ולא יהיה שם מקום

כי המקום יתקיים מפני שהוא מקבל לעתות וכשלא יהיו שם הזמני השלשה אין מקום אלא המקום והיושב דבר אחד, וכבר השיב החכם באמרו כשתרצה שתביט למה ששם הבט אל דוגמתו והוא המקום השכלי הוא והמקום האישי אשר בשכל האישי הוא דבר אחד, כמו כן המקום הכללי והשכל הכללי הוא והשכל דבר אחד כמו שהוא באישי ויותר וכשיהיה הדבר כן כבר התבאר והתאמת כי ההוד והתענוג והשמחה והדומה לו כלו קים תמיד לא יכלה ולא יאבד.

אמר וכשברא הבורא הטוב הגמור. יאח"כ ירד למטה לסבה שזכרנו, היה אפל והיתה אותה האפלה מקרה על הטוב העצמי, והיה הבורא יודע אותו המקרה ההוא באותו העצם הראשון, ומפני שהיה כן לא היה יודע הדבר אלא במין הטוב. וכן ידע הבורא מה שדומה לזה במין הראשון, והראיה על זה מה שאמ' החכם כי הטוב הוא מגבול העצמים הפשוטי, והרע מגבול העצמי המורכבי כי אי אפשר שיהיה הרע אלא מאצל שכליות המוחשי המוגשמי אבל אצל המופשטי אין רע כלל. וכן הטוב לא יהיה אלא מאצל השכליות הרוחניות הפשוטי אבל מאצל המוגשמות לא יהיה טוב כלל, וזה המאמר נכבר מאד, ואם הדבר כן אין ספק כי הרע אל הטוב כמו שהעונג קליפה לעצם הפשוט כמו שהעונג מקרה עצמי אצל העצם הפשוט הגמור.

[רכ"ן] אמר והשכל לא יביט לעצמו מבט נקי כי הוא יצטרך להביט למה שהיה חוץ ממנו ואל הדברים שהם תחת עצמו, ואין הדבר" כולם תחת עצם השכל והנפש, כי היסוד הראשון ורישומי הבורא ית' שהם למעלה מהיסוד דם חוץ לשכל והשכל יביט תמיד אצל רשומי הבורא ועצם היסוד ומעט מה שיביט אל עצמו כי הוא יביט לעלוליו אל המקצת אשר יתחייב מעצמו וישוב ממהר אל הבורא, ואורו יאפל עד שיאור באור הבורא ואור היסוד, וכן הנפש תביט למה שהוא חוץ ממנה כמו אל השכל, וכשתביט אל השכל תאור ותתעלה ותהיה נפש אמת ותהיה מתאחדת באור השכלי, אבל כשתביט לעלוליה היא מבטת לעלוליה שהם תחתיה וכשתביט לעצמה היא תביט אל המקצת שהם אשר בעצמה מהשכל כמו שתביט השכל אשר בעצמו מהיסוד, והיא תתמיד העיון אל השכל עד שתאיר באור השכל ותתאחד בו ותהיה היא והשכל כדבר אחד, וכן הטבע, אבל אלו העצמים הפרטיים רוב מבטם למה שהיא תחתם מהפעולות האובדות לא אל העצמים, וכשתשוב הנפש ותעיין לעלתה, ויביט השכל כמו כן לעלתו כי היא תאיר מאור השכל כמו שיאיר השכל מהיסוד, ותביט אל העצמים הפשוטי הנכבדי ויתאחד כל עצם במקורו עד שיהיה הוא ומקורו דבר אחד אבל עצם האמת הראשון שהוא כל אמת הוא מביט לעצמו, ולא יצטרך להביט לדבר הוא חוץ מעצמו כלל, וכשיביט לצורות הדבר" אם לעצמו לא יהיה מבטו אליהם כמו שאמרנו בשכל, אלא מבטו לעצמו הוא ידיעתו

לעצמו, וידיעתו העצמית הי' מחדשת כל צורה במין הרצון, כי כשיהיה במין הרצון לא נצטרך דבר אחר, או נאה כי הצורה היתה בו קדומה. [רכ"ז] אמר ולא יתכן לחכם שיוכל להוציא כל מה שהוא בשכל במין פשוט רוחני בדבור גופני, אבל המחוייב לחכם ויזהר עליו לכאוב היאך יבקש ויורה זולתו לזה המבוקש. כי אין אדם שיוכל להוציא כל מה שבשכל בדיבור וכשידע המבקש הענין וישקף על המבוקש עד שיראהו יוכל להוציא אותו אל הענין יותר מהראשון ואפשר שיהיה מעט. כי הדבור אינו בכל בני אדם על שיעור אחד וכל על שיעור זכות השכל ואפשר שיהיה השכל זך ויהיה הדבור חלש מצד ואפשר שיהיה כלי הדבור זך ויתרחב הדבור ולא יהיה השכל זך כשעור זכות הדבור והרחבתו, וכשיהיו שנים אז יהיה הביאור הטוב ולכל זמן דיבור כפי אנשי אותו הזמן, כי אנשי הזמן הקדום היו יותר נבונים ושכליהם יותר זכים משכלי אנשי זמננו כן יהיו מה שאחרינו ודברי הראשונים עמוקי אצל האחרונים.

[רכ"ח] אמר וכשתרצה לבקש ולחקור הבורא הראשון לא לבקש אותו בדברי' המושגים, אלא בקש אותו בעצמו או מאצל עצמו כי אתה כשתבקש אותו מאצל עצמו או בעצמו ותביט אצל עצמו ואח"כ תשמש ראות השכל אצל עומק חפצם המבוקש תשיגהו ותעיין אליו מקיף בכל הדברי' היסודיים והשכליים והנפשיים והטבעיים ותמצאהו המציאות המספיק וידעת כי לא יסתר ממנו דבר מידיעתם אבל אם תבקש ידיעתו מחוץ עצמו כלומר מאצל הדברי' ותביט בראיית החושים והשכלים כל מה שהוא חוצה לו לא תשיגהו ולא תראהו לא חושי ולא שכלי, ומאחר שהדבר כן, איזה תאר ואיזה יכלת, ואיזה דבור יוכל לתארו במין מהמינים אלא אם יהיה כמין שהוא עלה, וכבר אמ' החכם מאמר אחד נכבד היאך תושג העלה הראשונה.

##### 5. Az „öt szubstancia“ befolyása Ibn Gabirolra.

Mindenekelőtt hiány, megcsalt várakozás érzéke száll meg bennünket eme töredékek vizsgálásánál. Hiába keressük benne a teremtmények átlagos összetételéről szóló tannak támasztópontjait, az anyag és alak jelenlétének tanát akár minden szellemiben, akár minden testiben; Sertob Ibn Falaquera állításának, mely szerint Salamon Ibn Gabirol függne Empedokles „öt szubstanciájától“ bizonyítása nem következik a töredékekből. Ámde ezen körülmény azt bizonyíthatja, hogy talán csupán a könyv legcsekélyebb része az, a mely a héber töredékekben napfényre került. A könyv,

a mint ezt Ibn Falaquera<sup>1)</sup> jellemzi, azon feltevésen épült, hogy minden szellemi substanciának megvan a maga szellemi materiája. Ha épen ezen tény bizonyítékai hiányzanak, abból csupán az következhetik, hogy a könyv lényege elveszett, illetve még nem került napfényre. Az előttünk levő kivonatok ugy keletkeztek, hogy a gyűjtő figyelemmel kísérte a könyv eszchatologiai lélektanát, a lélek csodái és gyönyörei leírását, a mint az hazatér és felszáll a világon keresztül minden levőnek ősforrásához. De még így is Ibn Gabirol nyilatkozataihoz teljesen kidomborodó hasonlatosságokat mutatnak, melyek a legszigorúbb scholasticismussal felépített rendszere teljes zárkozottsága mellett ezen forrásból való függését teljes mértékben kimutatják.

Mindenekelőtt az anyag helyzete Ibn Gabirol rendszerében az, a mely az „öt szubstanciára“ emlékeztet. Ha ezen név jelentőségéről és egyuttal a könyv tartalmáról szabad feltevéssel élünk eme töredékekből kiindulva, akkor az őselem vagy az anyag, a sziv, a lélek és a természet alkotójának szubstanciái lehetnek azok, a melyekkel az egész mű foglalkozott<sup>2)</sup>. Közvetlenül a teremtőt követi a valóság ranglépcsőjében és a gondolkodó szemlélődés számára, az anyag, az őselem,<sup>3)</sup> a mint ezt Pseudo-Empedokles és Ibn Gabirol

1) וזה הספר בנוי על כי יש לכל העצמים הרוחניים יסוד רוחני Mu n k Mélanges p. 3 ezen nyilatkozatot az „Életforrásra“ vonatkoztatta, melyet Ibn Falaquerának nem kellett jellemeznie, mivel épen azon volt, hogy azt compendiumszerű fordításban ismertesse az olvasóval. V. ö. ez ellen G u t t m a n n f. i. h. p. 33, 5 j., hol M u n k fordítása hallgatagon kijavittatik.

2) V. ö. a töredékeket § 16 és 32. L. f. p.

3) אֵלֶּעֶנֶצֶר szó használata anyag szó gyanánt Empedokles eredetijében Schahrastâni által ed. Cureton p. 261s, és Ibn Gabirolnál Mose Ibn Esra idézetében (l. Harkavy f. i. h. 135 4 sz.) igazoltatik. Schahrastâni az őselemről való nyilatkozásának fordítása H a a r b r ü c k e r n é l II, 92. teljesen értelmetlen: Empedokles továbbá mondja: Az első alapanyag egyszerű volt, hasonló jellegű mint az értelem, mely alatta áll és az nincs alatta e g é s z e g y s z e r ű e n, azaz egy vegyítetlen, mely ugyanolyan lényegű, mint az ok, hanem o k o z o t t van csupán összetéve, legyen az az értelemnek, vagy pedig az érzéknek összetétele. Empedokles azonban itt szóról-szóra azt mondja: „Az őselem egyszerű a nusz oldaláról, [azaz

ugyazon arabs szóval jelölik, a szellemi és testi világ minden teremtményének nagy alapja, „a dicsőség trónja,<sup>1)</sup>“ minden létező hordozója.

Ugyanazon megegyezés megnyilatkozik a többi substancia föltevésében és a fölszálló rendezett szépségük nézetében, valamint mind a jelenségekben mutatkozó párhuzamosság tanában, mely azon helyzetbe hoz bennünket, hogy a legközelebb fekvő dolog megismeréséből következtethetünk a legtávolabb fekvőre, hogy a világ előttünk úgyszólván ismeretes szélében való elmélyedés által a teremtés legszélsőbb sarkába hatolhatunk. A bennünk hasonló megismer a kívülünk fekvő hasonlót<sup>2)</sup> az alaprajzban, a mindenség sémájában, a melyet magunkban hordozunk, való elmélyedés felülemel bennünket az anyag salakján és szennyén szférától-szféráig, szubstanciától szubstanciáig és mutatja lelkünknek a teremtőhöz, a jó ősforrásához való visszatérését, a min azt az uj-platonizmus nyelvezetében elnevezik Empedokles, Ibn Gabirol és Hermes könyvei.<sup>3)</sup>

hozzá viszonyítva] a mely utána következik, hanem nem absolute egyszerű, azaz teljesen egy — 9 sorban תונת תורלנדו. V. ö Munk f. i. h. 243, 3 j. — okának [t. i. Istennek lényegének részéről], mert nem létezik okozat, a mi nem volna szellemileg vagy érzékileg összetéve“. Ime itt van világosan Ibn Gabirol eszméje minden teremtett összetételéről. Ebben még bizonyítékát látom annak, hogy Schahrastâni kivonatainak eme részeiben »az öt szubstanciát“ kivonatolta. A többi szubstanciáról v. ö. Ibn Gabirol IV, 25.

1) V. ö. Munk f. i. h. 144, 2 j. Rosin, Monatschrift 42, 31 1 jegyzet.

2) Ez egyike a kevés nyomoknak a valódi empedoklesi szellemi tulajdonnak az „öt szubstanciában“. Így olvassuk Stein 281—83 versében:

ὡς γλυκὺ μὲν γλυκὺ μάρπτει, πικρὸν δ' ἐπὶ πικρὸν ὄρουσεν,  
ὄζυ δ' ἐπὶ ὄζυ ἔβη, δαλερὸν δαλερῶ δ' ἐπόχευεν.

vagy Stein 333—35. vers:

γαίη μὲν γὰρ γαίαν ὑπώπανεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,  
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον ἀτὰρ πυρὶ πῆρ ἀΐδηλον,  
στοργῆ δὲ στοργὴν, νεῖκος δὲ τε νεῖκεῖ λυγρῶ.

V. ö. Gompertz Theodor: Griechische Denker I. 189, 191.

3) V. ö. a töredékeket 23 § p. 28 תהטבה תקה-nak fordítja Ibn Falaquera Ibn Gabirol 74. versét, mig Gundisalvinál (F. V. p. 33827) ugy hangzik: sicut conuenit illi יבוע אלכיר Istennek neve Her-

Érzéki benyomásaink folytonos tisztulása, az érzéki burkok és leplek, a melyekben a gondolatok érnek bennünket az érzéki világban, szüntelen lehámozása, a mindig magasabb szellemi álláspontok megmászása, a melyektől letekintve az oly végtelennek látszó szellemi világ mindinkább összezsugorodik és összesűlyed, a míg gondolatunkban pont gyanánt eltűnik miként a hajó a tengeren vagy a madár a világűrben,<sup>1)</sup> ez a nagy megközelítése minden lét forrásának, vissza- és hazatérésünk munkája.

mes Trismegistusnál ez emberi lélekhez ed. Fleischer H. L. p. 4<sub>2</sub>. V. ö. Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellum ed. Bardenhewer O. p. 5<sub>8</sub>. Ezen iratnak is korai használatát a zsidó irodalomban bizonyítja Bachja b. Josef תורות הנפש cz. könyve: les réflexions sur l'ame traduites de l'Arabe en Hebreu . . par Isaac Brodye, a hol p. 71<sub>15</sub> a nusz הקרוב אליו-nak neveztetik. Ez azonban az elnevezés, melylyel Hermes ed. Fleischer p. 7<sub>4</sub>, Bardenhewer p. 11<sub>6</sub> a nusz elnevezi: אלתרומאן אלאעטם ואלחאנב, azaz Isten legfelsőbb tolmácsa és hozzá legközelebb álló kamarása.

<sup>1)</sup> A klasszikus hely arabs eredetije III, 37 Ibn Gabirol Mose Ibn Esra idézetéből ismeretes. L. Monatschrift 43, 134 f. פמרה homoitelean tonja folytán hiányzik alkalmasint 1. sor, a sor héber szövege Ibn Falaqueránál: ופעם תחשוב שאתה חלק מהם מפני הקשרך בעצם הגשמי és Gundisalvi p. 205<sub>2</sub>: et aliquando putabis quod sis aliqua pars illarum, propter ligationem tuam cum substantia corporali. Mose Ibn Esra fordítójának szövegében Zion II, 121<sub>20</sub>, már ott volt egy hiány. Mose Ibn Esra is az Életforrásból való idézetében épugy mint Ibn Falaquera a tanítvány feleletét hozzávette a tanító beszédjéhez és második személyre változtatta. Ibn Falaquera sokkal hűbben fordított mint Mose b. Esra fordítója. Ez Harkavy-nál p. 135 1. sor a szövegből törölendő — ותתקן אלפי נואהר — וואז תשניח בכחות המושכלות אלמעקולאת — fordítja, mint Ibn Falaquera עלית במדרגות העצמים המושכלים-al fordítja, mint Gundisalvi p. 205<sub>6</sub>: et elevavi me per gradus substantiarum intelligibilium. Az utána következő: et deambulavi in amoenitatibus earum floridis, a mit I. F. mellőz és M. b. E. fordítója Zion II, 121<sub>21</sub> szabadon ותתענג ויתתלאל פי בסאתינהא — fordít, ez eredetében így hangzik: ולשוט e. h. ולפשוט s. 10. s. 12. s. הטבעי e. h. הטבעי s. 19. הפרש ביניהם. De Munk szövegében is ושיתפשט ושיתפשט-ra f. 110b 1. j. tévesnek bizonyul. כשתרצה három féle vonzattal bir.: לצייר ושיתפשט, והקפת, ורקפת, אלא ארדת mig אן való egy vonzatát mutatja, a mely Mose Ibn Esra szövegében utánoztatott מורה המורה-ből 141 p. a kezdetben III, 37 הפשוטים felveendő, a mi az eredetiben megfelel.

A valódi eltávolodás természetesen csak akkor következik be, ha a földi anyag bilincsei lehullottak, ha a magasabb szubstanciáknál időző lélektől eltávolódnak egy végtelen befogadási képesség időben és helyben szűkített észlelteinek vesződségei és kinjai, a hol testi érzékeink összes korlátai és speczifikus energiái megszűnnek, és a hol nem szolgálnak többé elválasztó mediumok mint közvetítők észlelt és észlelt közt, egy érzék mindannyi számára, mindannyi pedig egy számára megnyílnak, egy fogékonyság és nyíltság korlát nélkül a lelket gyönyörről gyönyőrre viszi és nem sejtett boldogsággal megtölti.

A vágyakozás ugyanazon lehelete, a mely a világokon át még átáramlik, megváltja az ember lelkét az anyag börtönéből. A sokszerűség és mulandóság világából fölvezet utunk az egyhez a létezés valamennyi fokán, a szubstanciák valamennyi során és rangján keresztül, melyek az egység vagy a jószág és létezés ősforrásához való közeltségük szerint az első világosság magasztosságában és visszfényében részesek.

Az itt csak nagy vonásokban vázolt és még ezen korlátokon belül sem teljesen Ibn Gabirolból bizonyítandó hasonlatosság és megegyezés az „öt szubstancia“ és az „Életforrás“ felfogásai közt, igazolást nyer minden pontban, melynél a vizsgálat a részletekbe bocsátkozik. Ibn Gabirol tanát a közvetítésekről és áthidalásokról, melyek a teremtet dolgok minden fokát összekapcsolják, Empedokles a levegő ugyanazon képén magyarázza meg, a mely látó és látott közt kiterjed és mindkettő tulajdonságán<sup>1)</sup> részt vesz, durvább mint a látószerv, finomabb mint a látott anyag, a levegő mintegy természetes hidúl szolgál, a mely átvezet az érzéki dolgok partjáról az észlelések partjára és a látszólag nem egyneműek közt észrevétlenül közvetít.

Ibn Gabirolnak Pseudo - Empedoklestől való függési viszonyának és annak mértékének megítélésénél, nem szabad mellőznünk még azon körülményt sem, mely szerint ama munka,

---

אלוהי אלוהי, ámbár Gundisalvi is p. 204<sub>13</sub> has substantias-al fordítja אלו העצמים-ot.

1) V. ö. F. V. 194<sub>1-12</sub> V, 13. Végén = F. V. 285<sub>21</sub>.

a mely tulajdonképen alkalmat adott az „öt szubstancia“ felhasználására, a metaphysika, vagy az akaratról szóló tanítás, a jótett keletkezése és a létezés oka, a milyen lehetett szimbolikus címe<sup>1)</sup>, elveszett, ha valaha nyilvánosságra és közforgalomba került.

Mindenesetre eleget tudunk meg, az „öt szubstancia“ töredékeiből, hogy fölfoghassuk, miképen állottak Empedokles tanításai mintegy titkos vallás gyanánt az izlámmal szemben mint ezt Ibn Mosarra példája mutatja. Az uj-platonizmus vallás-erkölcsi a lélek folytonos tisztulására és felmagasztalására irányuló törekvése az, a mely ezen gondolatokban a vallással ellentétes, azt befolyásoló és nélkülözhetővé tevő eretnekséget látszott feltüntetni.

Azon kérdés eldöntésére, hogy ki a tulajdonképeni szerző, az Empedokles neve alatt ismeretes iratnak, ezen öredékek, melyek a fordítás által is számos elhomályosítást szenvedtek, nem lesznek elégségesek. Hátha még egy fordítás fordításának is bizonyulnának? Az Aristoteles nevét magán hamisan hordozó két könyv analogiája mint a theologia és a tiszta jóról szóló könyvé vagy de causis, arra utalna, hogy az „öt szubstancia“ egy görög könyv vagy egy abból való kivonat becsempészése egy arabs fordító által, de nem teljes koholás vagy hamisítvány. Valamint a theologia, melyet a stagirítainak tulajdonítottak, Plotinus Enneadjainak compendiumának és a tiszta jóról szóló könyv Proklus<sup>2)</sup> metaphysikája ugy nevezett elemi könyvének rendezetlen kivonatának bizonyult, nem épen lehetetlen, hogy az akragantinumi nevét bitorló könyvben legalább a lénye

1) F. V. V, 40 p. 330<sup>10</sup>: et iam disposui verba de his omnibus in libro qui tractat de scientia voluntatis; et hic liber vocatus origo largitatis et causa essendi. Ibn Gabirol idéz V, 8 p. 269<sup>23</sup> egy iratot: tractatus de esse, mely szintén elveszett. Origo largitatis megfelelhet a fönt kimutatott **יְבוּעַ אֱלֹהִים**-nak Hermes Trismegistos-nál [f. 54, 2 j.] és ezzel körülírja a teremtés nevét vagy akaratát, mivel Munk f. i. h. 223. 1. j. pótolandó.

2) A liber de causis viszonyáról a Proklus **στοιχείωσις θεολογική**-jéhez v. ö. Bardenhewer f. i. h. 12—37.

szerint a görög ókorból<sup>1)</sup> maradt mű lappang egy arabs feldolgozásban vagy rövidítésben.

Semmi esetre azonban szabad az „öt szubstanciának“ szerzőségét magára Ibn Gabirolra visszavezetni.<sup>2)</sup> Bármennyit vesztettünk is el legyen a malagai bölcsész munkáiból, Empedokles állítólagos könyve semmi esetre sem tartozott hozzá. Ő sohasem bitorolt idegen neveket saját iratai számára, és ép oly kevésbe rejtőzött Empedokles mögé, mint „Salomon a zsidók királya“ mögé, kinek neve alatt egy egész irodalom ismeretes az arabsoknál, melynek szerzője gyanánt szintén Ibn Gabirolt akarták felfedezni.<sup>3)</sup>

## 6. Schemtob Ibn Falaquera mint az „öt szubstancia.“ töredékeinek fordítója.

Mikor és ki által fordíttatott héberre az „öt szubstanciáról“ szóló könyv? Van-e egyáltalában jogunk arra, hogy feltételezzük az egész könyv fordítását és vajjon a töredékek, melyek itt előadattak, nem-e az egyedüliek, melyek szemelvények gyanánt elfogadtattak e műből és héberül visszaadattak? Elchanan b. Abraham, kinek Sachs Senior tulajdonította az egész könyvnek arabsból való fordítását,<sup>4)</sup> egy

1) A hamisító történeti ismeretének fogalmát a lja 23 § a melyben Empedokles Plato tanuságát idézi a világ újjászületésére annak felosztása után, a melyben amint ezt velem Dr. Freudenthal J. tanár tudatta, talán Timaeus 22 D. re gondol. A 10 000 évi világ megújítási időszakokról Platonál l. Timaeus 39 D.

2) A mint ezt biztosnak vette Sachs Senior a שלמה בן גבירול ר' ez. töredékében p. 47, valamint egyik levelében, melyet hozzám intézett.

3) V. ö. Sachs Sen. ib. p. 46 ff. és Steinschneider M. H. Ueb. 379. 75. j. A Salomo 20 művéből való 20 mondatot, melyet Jochanan Alemanno שער החשק f. 17a magyaráz, a hol ס' הנואה és ס' הבקשה ezimek kiestek, Steinschneider הכרמל 6, 116 f. és 125 közölte. Ebből látszik, hogy Efodinak, a ki מעשה אפר p. 189. a 10 mondatot teljesen idegen értelemmel a profétai adomány filozofiai megmagyarázására használta, ugyanazon szövege volt. V. ö. Steinschneider, Zur pseudop. Literatur p. 24.

4) Lásd fent p. 11. 1. j.

szóval sem mondja, hogy a Jesod Olam című munkájába igtatott töredékek általa fordítottak volna. Már ezen kivonatok közlésének módja, a mely ugyanazon darabok ismétléset nem mellőzi, azt bizonyítja, hogy azokat Elchanan nem dolgozta föl önállóan, hanem kész fordításból egyszerűen kiemelte őket.

Töredékeink nyelvezetének figyelmes megvizsgálása tényleg más nyomra vezet, a mely helyesnek látszik bizonyulni. Ibn Falaquerának az „Életforrás“-ból való kivonatok nyelvezetének hasonlatossága az „öt szubstancia“ töredékeivel a vizsgáló szem elé oly tisztán lép, hogy bizonyos viszony fennállása a kettő közt már kezdettől fogva bizonyos. Semtob Ibn Falaquera olyan ügyes, több kisebb és nagyobb bölcsészeti töredékek önálló számos átültetése által ismeretes fordító oly kidomborodó egyéniséggel,<sup>1)</sup> hogy a két munka viszonyáról szóló kérdés feleleténél ő csakis a felhasznált lehet és nem a felhasználó, a forrás és a kifolyás. Bárki fordította is legyen az „öt szubstanciát“, Ibn Falaquera iskolájában, munkáinak fordítási nyelvezetén képezte magát. Számos sajátosság, a mely ezen nyelv szótárára és grammatikájára vonatkozik, ezen észrevételt valósággá emeli. Különösen szembe ötlők arabs műkifejezések használata, a melyeket vagy egyedül vagy pedig a megfelelő héber kifejezések kíséretében vettek át eredetéből a fordításba<sup>2)</sup> vagy a melyek teljes hangutánzással hebraizálva látszanak.<sup>3)</sup> De

1) V. ö. Z u n z, Ges. Schriften III, 277 ff. S t e i n s c h n e i d e r, Die Hebr. Uebersetzungen § 2 lent 12.

2) Ide tartozik mindenek előtt. V, 30: המציאות הנקראת בערבי אניה. V. ö. művem: Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda p. 30. 1. j. A „monstrum horrendum annitas“, amit pl. Ekebart is használ, inkább Latinobarbari módjára latinizált אניה lehet, mint a mit D e n i f l e az: Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 439. 4 j. hisz hogy an est-ből képezetett. A héber fordítástól kísérve még III. 31 is látszik: בלומר האלהות הרבנות III, 721 = sempiternitas használtatik.

3) V. ö. pl. הגנים והפרק IV, 9; V, 29, 30, 53 הגנים V, 24, מתרמות מתגנסות IV, 7, הרמות והגנסות V, 12 פירוק = diversitas II, 8; V, 4, 6, 21, 27, 36, 44, 53, 73, מסורקות = distinctae II, 7, 8, 29; V,

szavakkal és fordulatokkal is találkozunk mindkét fordításban, melyek Ibn Falaquera számára jellemzők.<sup>1)</sup> Sőt merész és igazolatlan mondattani sajátosságokban<sup>2)</sup> is szembe ötlük ezen megegyezés. Ibn Falaquerának az eredetihez hűségesen simuló, a tárgy kimerítő értelméről tanuskodó kifejezés teljes és átlátszó nyelve az, mely az „öt szubstancia“ héber fordításában nem kevésbé, mint az „Életforrás“<sup>3)</sup> kivonataiban megnyilatkozik.

21, 36, ויתפרק = separatur II, 28, מדובק מתעטף V, 39. V. ö. töredékekben 14 § végén. התטבעות = sigillatio II, 18. יתטבעו = sigillantur V, 71. הטביע V, 64, ריקק V, 13, 17, 26 és az ellentétpár ריקקות ופשיטות II, 11, ריקק és גם יתרקק = fit subtilior III, 23, 40, ריקקות III, 14, 15, 29, 30, 36, 42; IV, 23; V, 27, התרשם = descriptio II, 18, 26; III, 21; V, 71 stb.

<sup>1)</sup> Így pl. השוטטות = diffusio III, 31; IV, 28; V, 39, שוטטת בהם = meditatur II, 11; V, 39; v. ö. III, 37. 8. j. צרף, ישוט בו כלומר צרף, צרף gyök használatát: összekötni értelmében, viszonyban állni, pl. כשתצורה I, 8, במצורה אל IV, 18, בצורה IV, 22, 31; V, 18, 32, 39, 73, מצורה V, 30 — בצירה helyett III, 37. Moses Ibn Esra fordítója Zion II, 121<sub>22</sub>: כשתעריכם — רשום = actio III, 15, 27, 28, 31; IV, 26; V, 28, 44, 47, 63, 65, 67 és = passio II, 14. פלוש-ról Ibn Falaqueránál v. ö. Steinschneider Brüll N.: Jahrbücher-jeiben IX, 72 f. Azon kifejezést חופף על = körülfogni, a mely annyiszor ismétlődik a töredékekben, Mose Ibn Esra fordítója is használja Zion II, 121<sub>10</sub> és 18, a hol Ibn Falaquera על מקיף = עליהא és בחיטתו = מקיפים כך használ és Izsák Ibn Latif כוכבי יצחק 31, 5 12 sor alulról.

<sup>2)</sup> Ide sorolom יותר összekötését szubstantivumokkal, mint V. 38: חוקת האחרות ויותר פשיטות = unitius et simplicius Gundisalvinál p. 310<sub>19</sub>. Munk helyesen olvasta IV, 3: העצם הרוחני שהוא יותר רוחנות = substantia spirituali quae est spiritualior illa p. 217<sub>22</sub>. V. ö. a töredékekben 8 §.

<sup>3)</sup> „Kemény és nagyon homályos héber“ mint ezt Bardenhewer f. i. h. VI állítja, Ibn Falaquera nyelvezete épszerűséggel nem az arabs eredetének helyes felfogása Ibn Falaqueránál már ama csekély töredékekről is látszik, melyeket Mose Ibn Esra őrizett meg számunkra. Így pl. Gundisalvinál olvassuk p. 29<sub>10</sub>: et ives similis est visui qui longe est a sensibili, qui cum sibi tribuatur forma, non comprehendit illam, mig Ibn Falaquera III, 5 írja והוא דומה בראות כי כשירחק מהמוחש תסתפק עליו הצורה ולא יאמת אותה. Egy pillantás az eredetibe Monatschrift 43, 135 mutatja, hogy פתשכלת עליה a mi itt annyit jelent kétségessé lenni, a latin fordításban félreértetett. Az eredeti megtalálása a hamis olvasatakból folyó fordítási eltéréseket könnyen meg-

De mivelhogy azonban valószínűtlen, hogy egy más fordító Ibn Falaquera nyelvét a megegyezés ily fokáig elsajátította volna, és külső bizonyíték nélkül ama feltevés kell, hogy fellépjen, hogy ezen fordításban is magának Ibn Falaquerának munkája mutatkozik. Azonban ezen belső okokból fakadó eredménynek nyilvánvaló történeti bizonyítékai is vannak. Jochanan Alemanno-nak kezeiben a töredékeinknek még<sup>1</sup> olyan fordítása lehetett, a melyen Semtob ibn Fala-

magyarázná. V 39 megfelel **כוחם האור אל האור** a latin fordítás p. 311<sub>14</sub>: *qualis est comparatio avis ad aërem*-nek. Nem kételkedem abban, hogy itt **אלנייר** összetévesztetett **אלנייר**-al. Talán Ibn Falaquera maga javította ki később szövegének hibáját, mert **מורה המורה** p. 122 ezen helyet **אל האור** **כוחם הגוף אל האור**, formában idézi, a mit **העוף**-ra javítandó iráshibának tartok, miszerint *Munk f. i. h. 118. 5 j.* kijavítandó. A fordítások egy ugyancsak ily módon értelmező eltérése mutatkozik V, 59: **כלב שתשפוט הנפש שהדבר יחויב התנועה** és p. 325<sub>7</sub>: *uerbi gratia sicuti quies cum retinetur anhelitus, quia hoc contrarium est facienti motum.* Itt alkalmasint összetévesztetett **אלנפם** és **אלנפם**. Talán Ibn Falaquera **כלב** helyett [**בהתנשם**] **שיתפשט בהנפיש**-ra kijavítandó, a mi által legalább a nehézség egyik része elenyészik. V. ö. **התפשט** ilyen értelemben Josef Zaddik **עולם קטן** p. 27–9 és Aldabi ezen hely szóról-szóra való és egy a szöveg javítására alkalmas idézetéből **שבילי אמונה** ed. Riva p. 51 b. Ibn Falaqueránál f. 33 b 6 j. *Munktól* elutasított variáns vétetett fel a szövegben és **כהתנועעות הגשם**-ra javítandó **כהתנועעות** — **ומתל** — **כמתל** még az arabs **ודמיון הנעת** p. 325<sub>8</sub> *gniescere facit* van, mint **התנועעות** és az összefüggés hibát mutat. Az egész test vagy annak egyik részének mozgásáról a hullámkon át van szó, nem pedig a nyugalomról. Egy rész mozgása számára Ibn Gabirol a példát a szívről hozza „a mely lélekzés alkalmából kitágul mert ez épen mozgást igényel,“ (olv. **חויב** és nem **יהייב** *Munk* 7. j. hamisan javítani akarja). Ezen hely romlottsága tehát inkább Gundisalvi terhére esik és nem Ibn Falaquerának, *Ba eum ker* döntése ellenére p. 325. 8. j.: *apud Falaqueram hic locus corruptus est.* E szerint javítandó Guttman előadása is p. 249. 4. j., a ki ezen szavak nehézségén átsiklik. V, 62 is a szavak eltérése **כח הדומה** **כלומר כח הדומה** **vo הנפש** **בה הנפש** **אלנפם** félreolvasásából **אלשם**-ből, magyarázandó; talán **הדומה** helyett egyszerűen **הדומה** olvasandó. Az arabs eredeti félreértésének példáját Gundisalvi nyujta p. 36<sub>6</sub>: *et propter hoc est homo ut . . . accrescat per illum eius intelligentur,* a hol Ibn Falaquera szavai II, 11: **ועל כן היה האדם . . . נוסף בהן שכלת**: még világosan mutatják az arabs eredeti szöveget: **ולדלך כאן אלנפמן . . . יזיד בהא עקלה**.

quera minden kétséget kizáró módon volt szerzőnek feltüntetve. Hozzászokván ahhoz, hogy önálló műveit az összes arabs bölcsészeti irodalomból vett idézetekkel telítse, a melyeket saját fordításában szövegébe igtatott, műkedvelő inkább mind kézműves, a ki ezen okból nem fordított sohasem teljes könyvet, hanem csak olvasási szemelvényeit terjesztette, kivonatokat készített, Semtob Ibn Falaquera Empedokles állítólagos könyvét is épúgy mint Ibn Gabirol „Életforrását“ nem teljesen fordította, hanem csak válogatott szemelvényekben arabs szövegéből héber nyelvre.

## Salamon Ibn Gabirol bölcsészeti allegorikus magyarázata.

Salamon Ibn Gabirol a dupla arczczal bíró hermák képében tűnik fel nekünk. Benne a gondolkodó szemben áll a hitvallóval, a feltevéseket nem ismerő bölcsész a zsinagógai költővel. Minél kevésbé összeegyezhetőnek látszik ma nekünk az ellentét, melyet lényének eme két oldala mutat, annál visszautasíthatatlanabbnak lép fel előttünk a kérdés, mily módon egyenlítette ki maga Ibn Gabirol, a kiben semmiféle rosszhang nem árul el megszakadást vagy belső ellentétet, a gondolkodás szüksége és a bibliában való hit, a meggyőződés és a hagyomány közti ellentétet. Vajjon a teljesen elszánt kutató, a ki képes volt azt megcselekedni, hogy gondolkodásában eltekintsen vallásától, ki bölcsészeti főművében, mint valóban páratlanul egyedül álló jelensége a középkornak, hitvallásának meg árnyékát sem árulja el, hitében is képes volt eltekinteni gondolkodásától és lelkének eme két alaphatalmának elválasztását szigoruan és tisztán keresztül vinni? Az ennyit jelentene, mint a kétszeres igazságról szóló tant, a vallásban és a bölcsészethben megnyilatkozó meggyőzések egyenjogosítását, a melyet három századdal később

Izsák Ibn Albalag<sup>1)</sup> hírdet, előbbre tenni és bizonyítható nyoma nélkül Ibn Gabirolba belevinni. De ép ily kevésbé szabad feltételeznünk, hogy a vallási okmányok tartalma ellen kifakadt volna, vagy, hogy éppen tagadta volna azokat. A harmonia, mely vallásos költeményeiből felénk hangzik, kezeskedik arról, hogy hívő szive az elszakadás vagy magával való ellentét leheletétől sem volt érintve. Ha azonban a ki nyilatkoztatás tanítása tartalmának elvetése lehetetlen volt a hívő számára, annak feltétlen elfogadása pedig a gondolkodó számára, akkor csak azon lehetőség forog fenn, hogy Ibn Gabirol is ezen dilemmából való menekülés gyanánt, ezen mélység egyetlen hidjához, a bibliai ige körülmagyarázásához és hozzáillesztéséhez, az allegorikus magyarázathoz, folyamodott.

Ezt csupán feltételezhetnők, ha nem állíthatnók azt egy világos irodalmi bizonyíték alapján. Salamon Ibn Gabirol a középkor zsidó irodalmában még erre nézve is úttörő gyanánt szerepel, hogy ő a szentírásnak a szigorú gondolkodás eredményeivel való kiegyeztetését, annak magyarázatának a bölcsészet gondolataival való keresztülvilágítását, egy szóval a bölcsészeti exegezist önállóan teremtette és keresztülvitte. Hozzá lévén szokva a dolgok ellentétei látszatát megismerésének igazságai alá rendelni, magát teljesen felszabadítani a valóság mintegy szóról-szóra való értelme alól, a felület állítása alól, a szentírás szövegeinek elmélkedésénél bátran hatolt a szavak takarói alá, az értelem felé a mélységbe, a mag felé a burok mögé. A könyv, a melyben a szentírás „titkait“, gyümölcsök gyanánt mintegy a levelek és lombok mögül felszínre hozta, elveszett számunkra, de száz évvel csaknem keletkezése után Abraham Ibn Ezra szellemére oly nagy hatással volt, hogy az, ki különben nem volt nagy barátja az allegorikus magyarázatnak<sup>2)</sup> nem mulaszthatta el vándorlása napjaiban a magyarázat eme gyöngyeit beleszőni saját

1) החלוץ VI, 90, 93. V. ö. Steinschneider, M.: Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters p. 299—306.

2) V. ö. Rosin, Reime und Gedichte des Abraham Ibn Ezra p. 57 f.

commentárjaiba.<sup>1)</sup> Ha az összefüggésből kiszakított és még hozzá az emlékezetből idézett kevés hely alapján — Ibn Ezra ép oly kevésbé vitte magával a nyugati országokba a könyveket, mint ama szerzők könyvtárát, a kiket idéz — ítélet megengedhető, akkor a könyv a szentírás legfeltűnőbb és legfelfoghatatlanabb elbeszéléseit vonhatta allegorizáló magyarázatainak körébe. Az arabs nyelv általános használatából a tudományos tárgyalásoknál Spanyolország akkori zsidóinál és egyes idézetekből is, melyek még az eredetinek színezetét visszaadni látszanak, azt lehetne következtetni, hogy Ibn Gabirol ezen könyve valamint bölcsészeti főmunkája arabs nyelven íratott. A legértékesebb darab, melyet belőle Abraham Ibn Ezra megőrizett számunkra és mely a mű elvesztése után elegendő volt arra, hogy nemzedékeken át terjessze a következőkben lehető leggazdagabb szellemi buzdításokat, a „paradicsom titkáról“ szóló darab. Ibn Ezrának töredékes magyarázatában Mozes első könyvéhez<sup>2)</sup> megmaradva, megjelöli nekünk mintegy a kiugró

1) Geiger: Salomo Gabirol und seine Dichtungen p. 93 ezekről természetesen inkább azt mondja: „inkább szóbeli magyarázatok párbeszédben közölve egy baráttal és gondosan hagyományozva mint egy külön mű maradékai“. V. ö. még p. 94, mely szerint Ibn Gabirol egy hívő tanulóval . . . . . közölte az ilyen illuziót: Ibn Gabirol egyik elveszett exegetikai munkájára utal még kétségtelenül egy Ibn Ezrától שפת יתר 67 sz. (ed. Letteris p. 28) idézett magyarázat Cant 4, 4: לתלפיות . . . ור' שלמה בר' יהודה אמר שאין לו דומה ושעמו נפלאות, talán תפלות-nak fogván fel methathesisben פלא-ből. Forrás gyanánt ענק-ra is lehetne gondolni, mert Ibn Ezra Cant. 4, 4 a magyarázatban megjegyzi: ומדקדקים אמרו אין לו דומה, hanem eme nyelvtani iratban, melyből Ibn Ezrának 200 verssel többje volt mint nekünk, mivelhogy ezt a מאונים bevezetésében 400 versből állónak mondja והוא ארבע מאות חרוזים — v. ö. Sachs Sen. Ha-Techijjah II, 20 és Monatschr. 34, 335 f. — alig lehettek szómagyarázatok, a saját versekhez szóló jegyzeteknek, mint ezt Geiger f. i. h. 146 feltételezi, nyoma egyáltalában hiányzik. Ibn Gabirol néhány elveszett exegetikai iratára következtet Sachs Sen. שיר משה p. 58\* Mose Ibn Ezránál idézet gyanánt (Zion II, 119) megmaradt magyarázatból Job 17, 16-hoz: בדי שאול.

2) Kiadva Duker L.-től Orient XI, 615., Jellinek: Beiträge zur Geschichte der Kabbala II, 30, f., Mortara M., Ozar Nechmad II, 218, Steinschneider M. Berliner A. פליטת סופרים p. 46

pontjait a magyarázatnak, a melyben összefoglalta Ibn Gabirol az Éden kertjéről szóló elbeszélés legmélyebb gondolatjait. Számunkra mindenesetre nagyobb fontossággal birt volna, ha hallottak volna, miképen magyarázza a bölcész a teremtésről szóló elbeszélést, ha láttuk volna miképen küzd a teremtési actus időben való megtörténésének tagadója, a ki számára anyag és forma, Istennek eme örök gondolatai, akaratának eme munkamezei, egy pillanatig sem állhattak meg elválasztva és egyesületlenül,<sup>1)</sup> a hat napi műről szóló adatokkal és miképen fejtegeti azokat. Azonban Izsák ibn Albalag philosophiai allegorikus magyarázatának remek darabja,<sup>2)</sup> a ki a világ örökkévalóságának tanát a teremtési okmányba belemagyarázta, kárpotol bennünket a vesztességért, a melyet nekünk Ibn Gabirol megoldási módjának elvesztése okozott. Abraham Ibn Ezra, a világ örökkévalóságáról szóló tan,<sup>3)</sup> szégyenkező és nem bátor adeptusa, azt hitte, hogy neki Ibn Gabirol fejtegetése ezen részét mellőznie kell. Annál kimerítőbb, a mennyire lehetséges ez az emlékezetből meritő rövid visszaadásnál, az Eden kertjének titkáról szóló fejtegetése.

Hogy azonban itt tényleg Salamon Ibn Gabirol igaz gondolat-kincsével van dolgunk, azt bizonyítja Ibn Ezra világos bevezető szavai mellett,<sup>4)</sup> az egész idézet jellege, a mely nyelvében és összefüggésében átvett darabnak mutatkozik. Ibn Ezra kijelenti, hogy egyik elődjénél sem talált kulcsot a paradicsomról szóló elbeszélés igaz tartalmához

---

(v. ö. Geiger: Jüdische Zeitschrift 6, 126) jobb olvasatokkal Friedländer M. Essays on the writings of Ibn Ezra p. 40 és Rosin D. Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums 42, 483 f.

1) V, 34: ועל כן לא תמצא [הצורה. h. i.] כהרף עין ריקה מן היסוד = p. 307<sub>5</sub>: et ideo non est materia sine ictu oculi; V, 43: ולא נמצאו מפורקים כהרף עין אבל היו קשורים יחדו = p. 314<sub>18</sub>: cum non sint separatae ictu oculi és p. 3<sup>2</sup>4<sub>9</sub>: materia non fuit absque forma ictu oculi.

2) החלוץ VI, 85—94.

3) Rosin f. i. h. 31.

4) והנה עתה אנלה לך ברמו סוד הגן והנהרות והכתנות ולא מצאתי לאחד הגדולים [הגאונים: Orient 11, 615] זה הסוד רק לר' שלמה בן גבירול ז"ל בעבור שהיה חכם גדול בסוד הנפש.

mint R. Salamon Ibn Gabirolnál, a ki épen egyedül mutatkozott járatosnak a valódi megismerésben, a legmélyebb és legtitkosabb belátásban, a mely az emberi léleknek adatott. Ezen „a lelki titkokban<sup>1)</sup> oly nagy bölcs“ legyen vezetője eme homályos helyek magyarázatában, a melyeket lényegükben, ἄλλο-val, a másnak és mélyebbnek való megjelölésében, melyet a szöveg felülete alatt felmutat, mesterének saját szavaival látszík visszaadni. Innen származik eme előadás szakadozott, mintegy dadogó és darabos jellege, a mely Ibn Ezrának fragmentált commentárjának épen egyenletesebb és egyenesebb folyásában különösen feltűnőnek és figyelemre méltónak látszík.

A tiszta, ép, semminemű vágytól mozgatott létnek gyönyöre, a mely Ibn Gabirol számára az istenséget a világokon át áramló összes mozgások forráspontjává és a hozzá visszaáramló mozgások célpontjává teszi, az Éden szóban az Istenhez való közelségnek, vagy a mint ezt arabs szóval jelölhette,<sup>2)</sup> a legmagasabb vagy felső világ megjelölését tekinti. A kert, melyet Isten a teremtési okmány rövid elbeszélése szerint, Édenben növesztett, a bőséget tartalmazza, a mint ezt Ibn Gabirol feltehetette a kert vagy

1) Igaz, hogy Ibn Gabirol mondja V, 5: מי שרצה לדעת ההתחלות 264, = : quicunque voluerit scire principia et omnino quicquid est, debet diligenter speculari substantiam intelligentiae, de az allegorikus magyarázat iránti tehetségével azonban a szellemi kutatás eme nyomatékos kiemelése nem lehet összefüggésben. Nem Ibn Gabirol „psychologiajáról“ van itt szó, a mint ezt Löwenthal A.: Pseudo-Aristoteles über die Seele p. 51 és Bacher, Die Bibelexegese der jüd. Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimuni p. 48 gondolják, melyet külömben Ibn Esra nem jelölt volna így, hanem bölcsészetének valóságáról és mélységéről, a mely az irás igaz titkos értelmével is megismertette.

2) Az absolute használt העליון-ben, a mit bátran Isten szóval lehetne lefordítani, az arabs אלעליا mutatkozik, a mely ellentétben és analogice אלדניא hoz, az alsó világhoz a felsőt jelöli. V. ö. Grünbaum, Z. D. M. G. 42, 276. Egy elliptikus kifejezés absolut használatára az arabs minta szerint analogiául szolgál בזאת ובאחרת használata a két világ értelmében, melyet Ibn Gabirol grammatikai költeményének 3 versében ענק = פני אלדניא ואלאכרה alkalmaz.



ősanyag, az általános testanyag<sup>1)</sup>, a mely „négy fejjé,<sup>2)</sup> vagy minden levőnek elemévé oszlik. Az anyagnak az Isten közelségéből véghezmenő előfolyásából könnyen felismerhető a példázat, a melylyel Ibn Gabirol, hűségesen az emanáció-ról szóló tanhoz plauzibilissé akarja tenni a világnak minden bőség és minden létezés forrásából való időnélküli származását. Mennyire emlékeztettek még határozottabb vonások ezen allegóriában saját rendszerére, hogy hagyja pl. az anyagot kiindulni magából az első lényből, a formát pedig annak akaratából,<sup>3)</sup> azt a kivonatnak a részletekben való keresztülvitel szegénysége folytán biztossággal nem lehet meghatározni.

A szellemi és testi világ eredete mellett azonban itt ama három lélek jelenléte is van feltűntetve, melyek minden szerves lényben élénkbe állnak. Ádám jelöli az értelmi vagy emberi lelket, a mely a fogalmak elválasztásában, minden létező névvel való megjelölésében [ib. 19] megnyilatkozik<sup>4)</sup> Chavva, az élethozó, [3., 20.] mint már neve is mutatja, az életet adó, vagy állati lélek. A kigyó (3., 1.) megjelöli a vágyakozó vagy növény lelket, a lelkiiség legutolsó fokát, a miért is a mélyértelmű héber nyelv eme fok megnyilatkozásait, mint az ösztönszerű mozgásokat és sejtelmeket, a melyeknek még hiányzik a magasabb fokok öntudatának világossága a kigyó [נחש] elnevezése gyanánt használt főnév igéjével jelöli.<sup>5)</sup> Ezen magyarázatban talán még egy különö-

1) והנהר כאם לכל הגויות וארבעה ראשים הם השרשים. Az anyagnak az anyával való hasonlatban a román megjelölés befolyása mutatkozik. Ibn Gabirolnál, kinek rendszerében az különösen kitűnik mint hordozó és elfogadó principium, ez a hasonlat teljesen megokoltatik. A toldás והוא ההיולי melyet Munk, Melanges p. 166, 1. j. idéz, helyes az értelemre nézve, noha az bizonyára későbbi glossa. V. ö. ezzel szemben Rosin p. 485. 1 j.

2) Még Mose Hamon a testnek a négy elemre való oszlására mondja: והיה לארבעה ראשים L. Orient 1844 L. B. 777. V. ö. Duker's Orient XI. 616. 3 j. אֲסִינִי f. i. h. 485.

3) V. 67 = p. 333<sub>4</sub>.

4) והארם החכמה שקראה שמות v. ö. Rosin 485.

5) Másképen Rosin 487; v. ö. Bacher p. 47. 2 j.

sen kiemelt vonás emlékeztet rendszerére, eltekintve a lelkek fokozatos voltáról, a melyekben a következő feltételezi az előbbit, mint Ibn Gabirolnál mindig az alacsonyabb forma hordozója és alapja gyanánt az anyagához legközelebb magasabban állót bírja. Ő, a ki bölcsészetében oly nyomatékkal hangsúlyozza és kiemeli a hiánynélküliséget, a természeti összeségnek gyöngéd átmenetben való egybefolyását,<sup>1)</sup> a szent írásban is látja eme vonásról, hogy ez Isten szándékos és vezérlő gondolata gyanánt van feltüntetve. Ama igé, mely szerint Chavva ivadéka a kigyónak fejére lép majd, emez pedig amaz sarkát fogja megfeszíteni [3., 15] csak egy példával illusztrálja a természeti birodalmak és erő kerületek szoros és szünetnélküli csatlakozását. A hol az állati lélek megszűnik, ott kezdődik a növényi lélek birodalma,<sup>2)</sup> alig észrevehető az állatnak a növényre való átmenete, egy oly észlelés, mely a teremtett világ egész terjedelmében ismétlődik, hogy a határok egybefolynak és a területek elválaszthatlanul egymás mellett fekszenek.

A kigyónak, mint a növényi léleknek tápláléka a porban van,<sup>3)</sup> [3., 14]: birodalma, világa a föld humusza. Ő azonban mint a vágyakozó is, az ösztöni lélek, elcsábította és letaszította az eredetileg az angyalokkal együtt Isten közelségére szánt, minden testi érzékiségtől tiszta embert a nemi gyönyörre, a melyben azonban mutatkozik a csoda, a nemzedék teremtő ereje, „a kert gyümölcse,” a felső világ metaphysikai befolyása.<sup>4)</sup>

Csakis a testiség ezen fokához való lesülyedése foly-

1) V. ö. Loewe M. Revue des études juives XXXV, 179.

2) וזרע האשה ישוב הראש העולה וסוף החי ראש הצומח. Egy ethisáló magyarázatot, mint azt Rosin 488 f. ajánlja, a tisztán philosophiai allegorikus magyarázat kizárnilátszik.

3) והנה הצמח בעפר.

4) עץ הדעת המשגל ומן הגן כחו. Csupán ezen hozzatétel, mely különben, mint Bachernél 47, tartalmatlanná válik, eléggé bizonyítja azt, hogy a kert nem lehet a látható világ. Rosin 488 a csillagzatok befolyására, a nativításra gondol, V. ö. a felső substancziák fényének visszatükrözéséről az alsóbbakban és azok behatásáról Ibn Gabirolnál V. 27 = 181<sub>10</sub>.

tán vált az ember testi lényé, a mit a szentírás képiesen a bőr ruhákkal való felruházás által fejez ki.<sup>1)</sup>

Az embernek eme kiválása az angyali körből a kertből való kiüzetés, a mint ezt az irás [3., 24.] nevezi. Ezen-  
tul a föld az ember munkássági helye. Van egy út az élet  
fájához, a melyben Ibn Gabirol csak a legmagasabb meg-  
ismerésének jelképezését látja, mint ezt maga a szentírás  
megteszi, midőn önmagát, a kinyilatkoztatás igazságait, az  
élet fájának nevével megjelöli.<sup>2)</sup> [Prov. 3., 18.] Minden  
földi vágyakozás ama céljából, az isteni közelség kertjéből  
tündökölnék az ember egykori játszótársai, a Cherubim, a  
mint a szentírás nevezi az angyalokat ezen a helyen és a  
lángoló kard körforgásaival, azaz Ibn Gabirol szerint a nap,  
a fény nagy forrása, a mely a legtisztább és leginkább  
áll az érzékek fölött testiségünk közepette. Nem visszaüzők  
és hátraszorítók, hanem vezetők és vezérlő csillagok az  
életfához vezető úton a kert őrei, a melyből származott és  
előjött az ember, hajlama és nem elüzöttje.<sup>4)</sup>

„Mint állott ő az égi virányokon.“

Boldog természetek játszótásra, a lélek földi vándor-  
lása, élet munkája után egykoron ismét fölemelkedhet Isten  
közelségéhez. Joggal fejezhette tehát be Ábrahám Ibn  
Ezra Ibn Gabirol eme gondolatainak röpke jelzésekben  
odavetett vázlatát ezen szavakkal:<sup>5)</sup> „Ezen titokból látjuk

1) וכתנות עור מפורש שהוא הגוף.

2) ועץ החיים דעת עליון וכתוב עץ חיים היא למחזיקים בה.

3) A legjobb bizonyíték arra nézve, hogy ezen darab Ibn Esrának  
csakis referátumát tartalmazza Ibn Gabirolról, bizonyítja azon körülmény,  
hogy ő a részletes commentárban 1. Mos. 3, 24 ezen vonást tagadja  
— כי על השמש דיבר ואיננו והמפרשים — így hangzanak a szavak kéziratom  
szerint — אמת [ו = arab. ۵]. Ibn Esra részletes commentárja ezen a  
helyen a másolóktól hozzátoldatott a töredékeshez. V. ö. Izsák Ibn Latif  
magyarozatát המלך ben ed. Jellinek c. 25 (כוכבי יצהק ed. Stern  
M. E. 32, 9).

4) Talán Ibn Gabirol az a nagy spanyol tudós, a ki 1. Mos. 3, 23:  
וישלחה „kisérté“ szóval fordítja, a mint ezt Ibn Esra megjegyzi a  
helyhez: ולא כאשר אמר הכם גדול ספרדי שהוא לשון כבוד.

5) והנה נראה בסוד הזה כי נשמת יודע דעת עליון עומדת עם כסא  
כ"ב p. שירי השירים. V. ö. Sachs Sen. הכבוד מתענגת על השם הנכבד והגורא

tehát, hogy annak lelke, a ki a legmagasabb megismerést eléri, állandóan tartozkodik majd a dicsőség trónja körül, a legmagasabb és legfenségesebb lény gyönyörében, hogy földi életének ugyan határozott az időtartama, valódi szolgálata azonban örökkétartó, a mennyiben állandóan marad majd ebben.“

Igy hangzik felénk a szentírás eme szavaiból Ibn Gabirol bölcsészete alap- és zárgondolatának visszhangja, az embereknek a homályokból és sötétségekből való megváltásáról, a természet fogságából tudás és munka által.<sup>1)</sup> Bölcsészetének rendszeréből, valamint a teremtés okmányából egyformán kihangzik:<sup>2)</sup>

sic redit anima ad suum saeculum altius.

Ha a paradicsomról szóló allegóriában Ibn Ezra előadásának rövidsége által, a melyben a szavak inkább a gondolatok pecsétjeit mint kulcsait képezik, Ibn Gabirol valódi véleményéhez csak tapogatózva és kétséges hipotesisekkel közeledhettünk, ugy egy másik töredékben, melyet Ibn Ezra tőle megőrizett számunkra, szavainak valódi értelmét biztosabbra vehetjük. Jákob álmának értelmezése ez, az égbevezető lajtorja fejtegetése, (I. Mos. 28., 12) a melyek a nem kevésbé rövidebb szavakat nyujtják: „R. Salamon a spanyol, mondja, hogy a „lajtorja“ a magasztos lélekre való utalást jelenti és „Isten angyalai“ a bölcsesség gondo-

1) ובידיעה והמעשה תדבק הנפש בעולם העליון V. ö. *Attributenlehre* cz. művemet p. 311. 156 j. Ibn Gabirol ezen mondatát, melyet a latin fordítás p. 4<sub>27</sub>: quia per scientiam et operationem conjungitur anima saeculo altiori-val fordít, Izsák Albalag החלוק VII, 168 מאמר החכם בחכמה ben-רבי פעלים Izsák Ibn Latif gyanánt, ובמעשה תדבק הנפש בעולם העליון (Kochbe Jizhak 25, 8): בדעת ובמעשה תדבק הנפש בעולם העליון: ép ugy וכבר אמרו: Samuel Çarça מקור חיים ben f. 43 d: ובהר נהר Izsák Aboab הפילוסופים שבמעשה ובמדע תדבק הנפש בשכל הפועל בזה הסכימו הפילוסופים האלהיים שאמרו כי במדע ובמעשה: ben-פישון p. 115: במדע ובמעשה: a szerzője (v. ö. Zunz, *Ritus* p. 208) f. 46 b: באמרם כי במדע ובמעשה: és Abraham Salom שלום נה-בן VII, 1, 1: וידוע ששלמות הנכבד הוא בהשכלה ומעשה.

2) F. V. p. 5.

latai.“<sup>1)</sup> Rövidsége mellett ezen jelentés élessége folytán elegendő ahhoz, hogy Ibn Gabirol gondolatát teljes bizonyossággal felismerjük. A kép a lajtorjáról, mely a földön fennáll és a csucsával égbe nyulik, a bibliai ige bölcsészi fejtegetőjének az ég és a föld legmagasztosabb hasonlata gyanánt látszik, nyilvánost és elrejtettet, alsó- és felső világot egybekapcsoló hatalma a nekünk kölcsönadott intelligenciának. Benne adatott nekünk a képesség, mint biztosan elbíró és vezető fokokon felhaladni az ismeretéstől az ismeretlenhez, a testi világ legalsóbb fokától a tiszta szellemi világ legtávolabb széleihez, leszállva pedig, figyelemmel kísérni az alacsonyabb származását a magasabból, a dolgok kiáramlását az akarat kegyelmi bőségéből. Szellemünkben birjuk a lajtorját,<sup>2)</sup> a melyen a kutató megismerés gondolatai követhetik a tárgyak növekvő egyszerüsbödése, finomulása és átszellemülése menetét fölfelé és növekedő összetételük, nagyobbodásuk és testté való válásuk menetét lefelé. Ha Salamon Ibn Gabirol „életforrásában“ erővel nem tartozkodott volna a zsidóság vallási irataiból vett képektől, akkor biztosan gyakrabban találkozottunk volna az égi lajtorja képével mint a legtalálabb és leginkább fődöző kifejezésével az általa a két világ összekötő tagja gyanánt minden formában lakozó magasztalt és mindenek fölött dicsért intelligenciának.

Ibn Gabirol elveszett bibliacommentárjának bölcsészeti iránya további két idézet által válik ismeretessé, melyeknél Ibn Ezra megelégedett avval, hogy magyarázatának irányát, tendenciáját közölje. Csaknem összeegyező szavakban említi

1) — kéziratom szerint: רב שלמה הספרדי אמר כי סלם רמו לנשמה העליונה ומלאכי אלהים מחשבות חכמה.

2) Ibn Gabirol képét felhasználta Ibn Ezra rövid commentárjában 2. Mos. 33, 23, v. e. Rosin 503 j. 2. Én Ibn Ezra szavaiban להתאחד בצורות שאין עצם להם כי הם הסלם לעלות אל הנשגב egy kézzelfogható idézetet látok az „Életforrásból“, mert III, 27 olvassuk: והנה משה שב כללי — מפני התאחד עצמן בעצמיהם ודבקות צרתך: 2. Mos. 33, 23 = p. 205: בצורותיהם ואם עלית במדרגות העצמים המושכלים... eleuauī me per gradus substantiarum intelligibilium et deambulauī in amoentatibus eorum florilis.

mind a kigyó [I. Moz. 3, 1] mind pedig Bileam nöstény szamarának beszédeinél [4. Moz. 22, 28], hogy Szaadja gaon eme szentirási helyek szószerinti felfogását tagadta, a miért Sámuel b. Chofni gaon fellépett ellene, míg Salamon Ibn Gabirol<sup>1)</sup> elfogadta felfogását és ezt meg is védelte. Szaadja gondolatmenetéből Ibn Ezra legalább annyit említett, hogy a szentírás egyáltalában nem tulajdoníthat beszélő képességet, a mely az ember kitüntető előnye valamennyi élő lény fölött állatoknak, a melyeknek látszólagos beszéde ennél fogva úgy magyarázandó, hogy angyal volt az, a ki belőlük szólott. De sem Ibn Chofni<sup>2)</sup> megczáfolási kísérletéből, sem pedig Ibn Gabirol védelmezéséből közölt valamit Ibn Ezra. Mindenesetre ezen jelentéséből annyit következtethetünk, hogy Ibn Gabirol itt is elvult szánva arra, hogy az irás szószerinti értelmét a gondolkodás követelményeinek megfelelően módosítsa és hogy a szentirási szöveg felfogásában és magyarázatában bölcsészeti meggyőződése jogának egy pillanatra sem mitsem feladjon. Az elveszett mű<sup>3)</sup> jellemzésére ezen idézetekből még ama vonás is kitűnik, hogy az nem epigrammatikus talányszerű igékből állott, a mint ezt a mintegy lökésszerűen és szakadozottan fellépő Éden allegoria töredéke sejtetné, hanem terjedelmes magyarázatokat, sőt polemikus fejtegetéseket is tartalmazott.

Hogy Salamon Ibn Gabirol biblia commentárjában a bölcsészeti exegesist, a melyről a középkori zsidó gondolkodók közül egyedül ő lemond fő művében, tényleg buzgósággal és eredménynyel megkezdte, erre döntő bizonyítékul szolgál Ábrahám Ibn Ezra<sup>4)</sup> egyik közlése [Jes. 43., 7.] verséhez

1) Ibn Ezra commentár kéziratomban is helyesen hangzik: ורב שלמה: הספרדי בעל השירים [השקולים Cod. 53 Boroszló] חשב להציל הנתפש.

2) V. ö. Harkavy A., Studien und Mittheilungen III, 12 és 15.

3) Sachs Sen. התחיה II, 9 Josef Salomo del Medigo מצרף לחכמה f. 30 b. fejtegetéseiből, ki Ibn Gabirolt a scholastikusckból ismerte és azt arabsnak tartotta, hamisan következtette, hogy a kigyóról és a nöstény számárról szóló nyilatkozatokat Ibn Ezra az „É etforrásból” merítette.

4) ור' שלמה בעל השירים השקולים ז"ל פ"י כי זה סוד העולם 4)

való magyarázatában. „Mindent, a mi nevem után elneveztetett és dicsőítésemre, én alkottam ezt, képeztem és alakítottam“. Isten teremtésének hármasság megjelölésében Ibn Gabirol a világteremtésről szóló bölcsészeti rendszere elveinek szentirási bizonyítékát látta. Ambár Ibn Ezra e helyen is azt vélte, hogy maga a magyarázat nem közlendő, mivel ez a hely összefüggése folytán megczáfoltnak látszott, mégis oly kevésbé volt képes annak vakító fénye alól magát kivonni, hogy gondolkodás nélkül ahhoz csatlakozik és azt más alkalommal értékesíti. Mert éppen Ibn Gabirol gondolatainak magva az, a mit Ibn Ezra exegetikai ténygyanánt előad töredékes commentárjának bevezetésében;<sup>1)</sup> hogy Jes. 43., 7. értelmezésében ברא a dolgokban való potentialitást, יצר a formát, עשה az alakítást jelenti. Itt ezáltal megtudnók azt, a mi Ibn Gabirol a hat teremtési nap elbeszéléséhez való magyarázata hiánya folytán kikerülte volna figyelmünket, hogy kísérlette meg a teremtés elbeszélésének alapigéjét bölcsészeti tanítása szellemében értelmezni. A létezésnek semmiből való származása nincs említve a szentírásban.<sup>2)</sup> Elnevezéseinek hármasság volta a teremtési aktusról inkább bizonyítja, hogy az egyetértőleg a bölcsészettel magát három momentumra felosztva véli. Mindenek előtt a lehetőségnek eme világ mintegy keretének, Ibn Gabirol őszanyának fellépése, mind a jelenségek hordozójának és alapjának, az anyagnak időnélküli előáramlása a teremtő kegyelmi forrásából az, a miről a teremtés elbeszélése küszöbön szó van. A mi ezen lehetőséget valósággá emeli, a tükörben<sup>3)</sup> mintegy a jelenségeket, a hangból, eme végtelen ősalapból, a szavak hangképződését hangzásukkal és mélyértelmű jelen-

1) ולכבודי בראתיו שהוא הכח בעצם ואח"כ יצרתיו שהוא הצורה ואח"כ עשיתיו שהוא התיקון. V. ö. Rosin 68 f. Jellinek f. i. h. II, 27 nem helyesen ebben a kabbalistikus megnyilvánulási formákat vélte felismerni. V. ö. Sachs Sen. המגיד 18, 123.

2) Igaz ugyan, hogy F. V. p. 79<sub>18</sub>-ban olvashatjuk: Facere factoris primi est creare aliquid ex nihilo és p. 139<sub>24</sub>: sed creator ex nihilo non est nisi factor primus altus et sanctus.

3) V. 65 = p. 330<sub>24</sub>.

tésükkel elővarázsolja<sup>1)</sup> ez a forma, a tulajdonképeni alakító működés a teremtési actusban, a mit ezért a héber nyelv találóan a formálás fogalmával megjelöl. Minden keletkezésnek és valóvá alakulásnak eme feltételeihez csatlakozik az alakítás a teremtés utolsó momentuma gyanánt; az egyedi tárgyak keletkezése végtelenségükben, az örök felmerülés és alásülyedés, ezen világ minden jelenségének keletkezése és tönkremenetele.

Hogy mennyire mélyítette Ibn Gabirol a szentírás magyarázatát és hogy mennyire értett ahhoz, hogy a lát-szolagos jelentéktelen fordulatokból is megnyilatkozzanak a legmagasztosabb gondolatok, ezt mutatják a zsoltárokhoz való magyarázatok, melyeket Ibn Ezra őrizett meg tőle. Így alkalmasint, ha Ibn Ezra rövid megjegyzését helyesen fogtuk fel, a zsoltárversbe 143:10. „Mert te vagy Istenem, szellemed jótett“ bevitte rendszerének alapgondolatát a létezésnek Istenből és annak akaratából áramló kegyelméről.<sup>2)</sup> Az övé, a mint mondja,<sup>3)</sup> a jó, a szerencse, gyönyör és az erő, a mely a magasztos szellemből, az akaratból vagy a bölcseségből<sup>4)</sup> áramlik minden létezőre.

A zsoltárkönyv záró mondatának egyik nyelvtani fel-tűnősége elegendő ok arra, hogy felfogása szerint a zsoltárok könyve mintegy belehangozzék a világzsoltárba, ama dicsé-

1) Ezen gondolatot is az „Életforrásból“ meríthette Ibn Esra. Szavai 2. Móz. 3, 2: כִּי הַשֵּׁם עוֹשֶׂה תְּמִיד הַכֹּל וּמַעֲמִידֵם כִּהְנֶה הַיּוֹצֵא — מִפִּי הָאָדָם — v. ö. Rosin p. 31 — szóról-szóra megegyeznek Ibn Gabiroléval v. 71: וְעוֹד תִּדְמָה הַבְּרִיאָה לֹא אָמְרָה שִׁידְבֵּר בֶּהָ אָדָם = p. 336<sub>4</sub>: Creatio assimilatur uerbo quod loquitur homo.

2) וְרִי שְׁלֵמָה סִפְרֵי זֵל אִמִּי כַח מֵהֲרוּחַ הָעֲלִיּוֹנָה

3) F. V. 320<sub>14</sub>: oportet, ut materia prima sit desiderans recipere formam primam, ut acquirat bonitatem, quae est esse; V: 46: הַשְּׁתוֹקֵק הַיְסוּד לְהַשִּׁיג הַטּוֹב וְהַתְּעַנּוּג כְּשֶׁמִּקְבֵּל הַצּוּרָה = p. 316<sub>18</sub>: appetitus materiae ad recipiendum bonitatem et delectationem, dum recipit formam.

4) F. V. 335<sub>5</sub>: a voluntate, id est a sapientia. Munk, szerint Melanges p. 267. 5 j. Ibn Esra szavai Eccl. 12. 10: דְּבָרֵי חֵפֶץ הִיא הַחֲכָמָה = szintén így értelmezendők.

retbe, melyet a mindent felölelő lélek zeng a teremtő dicsőítésére a létezés egyik szélétől a másikig<sup>1</sup>).

Tehát Salamon Ibn Gabirol a középkor vallásbölcse-szétében elődjeihez és utódjaihoz hasonlóan használta az allegorikus magyarázatot és az átírást, hogy a szentírás iránti engedelmességet összeegyeztesse a gondolkodásával. A hol a bibliai ige philosophiai meggyőződésének parancsszavában korlátot nem talál, ott hívően és örömmel való elfogadásra készen áll vele szemben. Azért találjuk őt ismét Ibn Esra világos bizonyítéka szerint,<sup>2</sup>) ezeknek sorában, a kik Dánielnek jóslatát a végső időkről szóról-szóra vették és még azt is látjuk, hogy ezen idő bekövetkezését a csillagászatlan eszközeivel előre kiszámítja.

<sup>1</sup>) ורבי שלמה הספרדי אמר כי זה רמז לנשמה העליונה שהיא בשמים 1) V. ö. Kaufmann, Die Spuren al-Batlajusi's (העגולות הרעיונות) p. 8) p. 27 4 j. Ibn Gabirol eme magyarázatára utal a különben szintelen és halavány zárvers vallásos költeményében שחי לאל (שירי השירים) ed. Sachs Sen. p. קי"א és המגיד 16, 395): קרבי ברכו תמיד לצורכם אשר לשמו תהלל: כל נשמה és épugy az utolsó sor עין שאי עין (שירי השירים) p. קי"ז és אני על בן אברך את אדני כמו כל הנשמה לו תברך: (המגיד 12, 357): V. ö. Sachs M. f. i. h. p. 38.

<sup>2</sup>) Dan. 11, 32: גם דברי רבי שלמה בן גבירול רצה לקשור הקץ במחברת הגדולה (ע)[ש]ל שני הכתבים העליונים Igy hangzik a szöveg Asarja de Rossi מאור עינים c. 43, f. 142a (ed. princ.) V. ö. Zunz, Ges. Schriften III, 94. 8 j. és Cahana D. השלה ed. Ginzberg U. I. 227. 8 j. „A magasabb világítetek összeütközéséről“, a mint ezt Geiger f. i. h. 106 j. sejtené, itt egyáltalában nincs szó. מהברת jelenti astrologiaailag fontos conjunctiojukat. Sachs Sen. Ha-Techijjah II, 21 és 39. 5 j. feltételezi, hogy Ibn Gabirol „a végső időkről“ (קץ) külön munkát ért. A végső időkről vágyakozva megemlékezik Ibn Gabirol gyakran vallásos költeményeiben: שירי השירים ed. Sen. Sachs p. נ"ד: הקץ: ק' : נסתם עד צאת איש תם בכס יה נחתם פתוהי חותם קדש הקץ אשר גחתם הוסיף: קב"ט p. : לנחם צאן וקץ קיצון ויום רצון קרא להן. עלי מכאוב לבי ואין מבין לי ואני בער V. ö. meg Sachs Sen. ib. p. ק"ג.

## Abraham Ibn Daūd kritikája az „Életforrásról“.

Már száz évnél több idő elmúlt volt, a mióta Salamon Ibn Gabirol Valenciában<sup>1)</sup>, a harminczas évek küszöbén<sup>2)</sup>

1) Ezt Mose Ibn Esra egyenesen tradálja: **אכתצר איצא ללה** V. ö. evvel szemben, **בבלנסייה ובהא קברה**. L. Munk p. 264 és 517. Egy kézirat adatát Sachs M.-nél, die religiöse Poesie der Juden in Spanien p. 245. 2 j. **החכם הגדול הפלוסוף רבינו שלמה בן גבירול בעל השירים אשר** עיר מולדתו סרגוסטא במלכות ארגון וכבוד מנוחת קבורתו באוקניא בגליל ספרד העליון תניצי'ביה [= Oceana].

2) Ibn Gabirol korai halála fölött Sâid arabs történetiő és Mose Ibn Esra egyetértő állításai folytán nem lehet kételkedni: Sâidnek Neubauer által (Monatsschrift 36 490) közölt szavaiból: **סלימן בן יהיי אלמערוף באבן גביר מן פאכני מדינה סרקסטא וכאן מולעא בצנאעה אלמנטק לטיף אלדהן חסן אלנטר אח** [כ] [תצור ות] [א] [א] פי וקר ארבי עלי אללתתין קריבא מן סנה כמסין követezik hogy a kortársak hagyománya szerint Ibn Gabirol egy „valamivel harmincz év fölötti“ korban, tehát 450 H. = év körül 1057, tehát körülbelül 1055 v. 1056-ben halt meg. Ugyanazt mondja Mose Ibn Esra adata: **וכאן כד ארמי עלי אללתתין** (L. Munk f. i. h.) Charisi ezen arabs kifejezést **ארמי עלי** vagy **ארבי עלי** fordította, alig elérte és így Ibn Gabirol azt mondja, hogy harminczadik élet éve előtt halt meg. Szavai a **תחכמוני** 18 makanyaban ed. Lagarde p. 89. 59—62 j. kéziratom szerint ekképen hangzanak: **ואלו האריך ימים חבר במוסרות השיר פלאים עצומים אך נקטף באבוי ולחות הנערות בוי ובן תשע ועשרים נרו כבה ועד השלשים לא בא**. [Czélzás I. Chr. 11, 21]. A zsidó kronisták adata, mely legelőször Arevaloból való Josef Ibn Zaddiknál 1467. lép föl (l. Mediaeval Jewish Chronicles ed. Neubauer I, 93: **נפטר** **הר' שלמה בן גבירול המשורר הגדול שנת ד' אלפים תת"ל** 1070-ben halt volna meg, ha **ת"ן** ebből lett hogy **ת"ן** visszamegy Sâidra a minél azonban mellőztetett volna az a körülmény, hogy „közel 450-iki évhez“ az arabs történésznél nem a teremtés évei szerint a Hedschra évei szerint számítandó. Külömben ezen kelet, mely állítólagosan egyuttal Jakob b. Jakar és Izsák b. Áser, tanítójának, valamint R. Gersom a számüzöttség szövétnekének. — V. ö. Sachs Sen. התחיה II, 36. 1 j. Gans Dávid tévedéséről, a ki ezen adattal Ibn Gabirolt tette Rasi tanítójává — és Izsák b. Ruben al-Barceloninak lett volna elhalálozási évük, ezen legendai jelentőségáltal elvesziti teljesen kritikai értékét. 50 **כלם נפטרו בשנת** 7: 21 Filipowski p. 15 (Juchasin ed. Abraham Zacuto 15) és **תת"ל** és **תת"ל** Torrutieltől való Abraham b. Salomo 1527 (Med. Jew. Chron. I, 102): **נפטרו באותה שנה** utána irták ezt Josef Ibn Zaddik.

sirját találta, az irigységnek, melyet fényes és meteorszerű fellépése keltett és ez ellenségeskedésnek, melyet merész gondolkodása<sup>1)</sup> és Tassohoz hasonló jelleme keltett, minden szava elnémult és elhangzott, neve, mely már régóta nem volt a nap czivakodásában és a pártok versengésében, spanyol hitsorsainak büszkeségévé és dicsekvési forrásává vált, midőn bölcsészeti főművének, az „Életforrásnak“, a Toledóból származó, különben oly igazságos és szelid kronista és gondolkodó Abraham Ibn Daúd személyében oly kritikusa támadt, ki olyan szigorral és könyörtelenséggel bánt vele, mint ez csak kor- és időtársak közt szokásos. Ha ezen jelenség eléggé csodálatba ejt oly férfinál, a ki mint történész népe multjának fényjelenségét kegyelettel és szeretettel fel szokta eleveníteni és a ki krónikájában<sup>2)</sup> Ibn Gabirolnak is nyujt igazságot, ugy még növelkedik feltünősége, ha tekintetbe vesszük ezen kritika kizárólagosságát, folytonosságát és csaknem személyi élet. Senkit sem spanyol elődjei vagy a vallásbölcsészet terén fellépő vetélytársai közül tartott méltónak arra Abraham Ibn Daúd, hogy „magasztos hitében“ említse, vagy hogy csak hallgatagon czáfolgassa<sup>3)</sup>. Annál feltünőbbben emelkedik ki ezen hallgatás háttéréből a Salamon Ibn Gabirol elleni ellenségeskedés kimutatása és a szeretetteljes kegyetlen tartózkodás czáfolgatásánál. Mindjárt a könyv küszöbén, mintha nem eléggé korán tudna kifejezést adni ellene való haragjának, mint minden féltékenyen észlelt alkalomnál, küzd Ibn Gabirol ellen és csökkenti annak értékét. Nevének szabályos megnevezése annál kiszámítottabbnak látszik, a mennyiben akkor az irodalom eme ágában a vita rendszerint hallgatag módon szokott történni és a megtámadott szerző névszerinti kiemelése ritkaság számba megy. A Salamon Ibn Gabirol elleni harcz annál erőszakosabb módon hurczoltatott ide,

<sup>1)</sup> Neubauer f. i. h. p. 502 pláne azt akarja, hogy Ibn Gabirol száműzetése Saragossából „bölcsészeti eszméi alapján történt.

<sup>2)</sup> A költők élén, kikkel Spanyolhon dicsekedik : ר' שלמה בן : nevezik. (Med. Jew. Chron. I, 81).

<sup>3)</sup> V. ö. művem: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie von Saadja bis Maimûni p. 241—252.

mivelhogy ő könyvében nem is akart vallásbölcészeti munkát nyújtani, sőt felismerhető igyekezettel inkább arra törekszik, hogy a gondolkodásában a felekezetiesség semminemű nyoma ne mutakozzék. A Szaadja gaon „Hittanítások és vélemények“ című művével a zsidó vallásbölcészet első emlékével, mely egyuttal legelőször igyekszik a középkori zsidó irodalomban a hit és gondolkodás harmóniáját megkísérteni, való egybeállítás már ama körülménynél fogva sem lehetséges, mely szerint Salamon Ibn Gabirol művében birjuk az első és talán egyetlen kísérletét egy középkori zsidónak, ki arra törekszik, hogy egy tisztán bölcészeti tanépületet vallásilag elfogulatlan alapon építsen.

Minden feltűnőség eloszlik azonban, ha Abraham Ibn Daúd nyilatkozataiban nem elkésett bölcészeti kritikát, hanem ennek életteljes kortörténeti okiratát felismerjük. Salamon Ibn Gabirol épenséggel nem volt halott. Az oly hevességgel folytatott polémia, mely csak élőkkel szemben szokott gyakoroltatni, tényleg egy tovább élő ellen fordul, ez alapművében az „Életforrásban“ tovább ható bölcész ellen; az ütések, melyek reá méretnek, tényleg a hozzá csatlakozóinak szólnak. Ibn Daúd csaknem kortársi czélliroász kritikájában birnök elegendő bizonyítékát a mélyremenő hatásnak és Salamon Ibn Gabirol folytonosan növekedő hatásának, kinek bölcészete száz évvel halála után a toledói kritikus előtt oly hatalmas ellenség gyanánt tűnt fel, hogy annak czáfolgatásával vélte megtöltendőnek könyvét.

Azonban nincs szükségünk Ibn Daúd polemiájának hőfokáról leolvasnunk Ibn Gabirol gondolatai elterjedését és tovább élését, a zsidók spanyol-arabs irodalma minden vesztesége mellett, mely azt az Almohádok üldözése folytán érte, elegendő bizonyíték fölött rendelkezünk, a melyek a csaknem rajongásszerű tiszteletet nyilvánítják, a melylyel ápolták Spanyolhonban a glóriával körülvett emlékét a nagyon is korán elhunyt malagai költő-bölcésznek. Ama lelkes szavaknál, melyekkel Ibn Esra hódol Ibn Gabirolnak poetikájában és retorikájában<sup>1)</sup>, jobban bizonyítják a bölcészeti alap-

<sup>1)</sup> M u n k p. 263—65 és 515—17.

művéből való idézetek, a melyekben egyszerűen a bölcész neve alatt lép fel<sup>1)</sup>, bölcészetének tiszteletteljes állását és tovább élését. Abraham Ibn Esra már hazájában ismeretes lehetett mint Ibn Gabirol gondolataitól mélyen áthatott és megtelített gondolkodó, ha még vándorlásaiban, az „Életforrástól“ megfosztva, mesterének szelleméből annyit befogadott bölcészeti irataiba és commentárjaiba. Ibn Gabirol bölcészeti iránti ellenszenvről vagy jámbor ellenségeskedésről oly kevéssé lehet szó emez időben, hogy épen az Abraham Ibn Daúdtól annyira dicsért cordovai bíróról, József Ibn Zaddik-ról azt látjuk, hogy „Mikrokosmosában“ aggály nélkül használja az „Életforrást“ és annak gondolatait veszi alapjának.<sup>2)</sup>

Hozzájárult egy esemény, mely bizonyára nem maradt észrevétlenül. Hogy kerülhette volna ki Toledóban Abraham Ibn Daúd figyelmét, hogy ezen város érsekjének, toledói Raimundnak parancsára, Legovia archidiaconusa, Dominicus Gundisalvi,<sup>3)</sup> az arabs nagy ismerőjének, a zsidóságból kitért Johannes Hispalensis<sup>4)</sup> segítségével latinra fordította Ibn Gabirol bölcészeti főművét! Hátha ő, a fordító, a ki az Ibn Daúd<sup>5)</sup> családjanevet viselte, a melytől még megke-

1) V. ö. Mose Ibn Esra ערות הבושם ed. Duker L. Creizenach és Jost Zionjában ed. II, 121 34 j. és a Harkavy A.-tól fölfedezett arabs eredeti. Monatschrift 43, 134 f.

2) V. ö. Kaufmann f. i. h. 297 A. 124, 310 A. 156, 508. Guttman p. 42—44 és Doctor Miksa: Die Philosophie des Josef Ibn Zaddik p. 16 f.

3) V. ö. Bardenhewer O., Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute p. 121 ff., Correns P.: Die Abhandlung des Dom. Gundisalvi de unitate 31 ff. Bulow Georg: Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele p. 86 f., Loewenthal A., Pseudo-Aristoteles über die Seele p. 5 f.

4) V. ö. Steinschneider M. f. i. h. 281 ff. 151. §

5) Az Ibn Daúd családi név, melylyel Göttingische Gelehrte Anzeigen 1885 I, 546 f. Avendauth Johannes nevét azonosítottam, egyike a legrégebbeknek Spanyolországban. Izsak Ibn Gajjâth szerint ezen család, a mely először Lucenaban lakott, eredetét a Dávid házára vezette vissza. Ezt Izsak Abravanel hagyományozza Zach. 12, 7-hez való commentárjában: וְגַם בְּסִפְרֵי בְּחֵרְבֵן בֵּית רֵאשׁוֹן כָּתַב הַרְבֵּי רַבִּי יִצְחָק בֶּן גִּיא' שְׁבָאוֹ שְׁתֵּי מִשְׁפְּחוֹת מִבֵּית דָּוִד הָאֶחָת מִשְׁפַּחַת בְּנֵי דָּוִד שְׁנֵתִישְׁבָּה בְּאֵלִיָּסָנָה

resztelése után sem vált el<sup>1)</sup>, Abraham Ibn Daúd rokona<sup>2)</sup>, egy a családhoz tartozó, kinek fordító gyanánt történt alkalmazását bizonytalannal megtudta. Legelső alkalom volt, hogy a középkorban egy zsidónak a könyvét ama kitüntetés érte, hogy a latinnak világnyelvére fordítottatott. Vajjon nem nyert-e Ibn Gabirol műve, mely hitsorsosainál amugy is nagy tiszteletnek és tekintélynek örvendett, ezen esemény által újabb fényt és magasabb csodálatot és elterjedést? Vajjon nem-e természetes, hogy most nagyobb, nem zsidó körökben is ki-

---

ומשפחת בני אברבנאל שנתישבה בשיבילי"א וממנה אלפי הדל De Toledoban sem „kimutathatlan“ ez Ibn Daúd család, a mint ezt Steinschneider f. i. h. 261 1088 j. állítja. A Zunz szerint, Zur Geschichte p. 419 „talán 1240-ben vagy valamivel későbbi megölt vértanú Moses b. Josef Ibn Daúd alkalmasint csak bevándorolt Toledoba, de minden bizonytalannal nem ő volt az első képviselője a családnak Toledoban. Ha epitaphiumának feliratában אבני זכרון ed. Luzzatto S. D. 49 j. p. 50 דאוד-<sup>ן</sup>-nak neveztetik is, magában a sírfeliratban mégis דאוד-<sup>ן</sup>-nak = דאוד-<sup>ן</sup>-nak neveztetik, a mi a media a tenuisba való átmenetele folytán kiejtésben Avendauttá lett és ez okozta דוד-<sup>ן</sup> és דית-<sup>ן</sup> írását. V. ö. Geiger A. Z. D. M. G. XIV, 727 1 j. Ibn Daúd családi neve előfordul meg spanyol feliratokban Abenduit és Abendabuit formákban, így pl. Todros Abendabuit = Abenduit (l. Jacobs Jos. an inquiry into the sources of the history of the Jews in Spain p. 127. 1732—33 j.) és Samuel Abenduit ib. 1733 j.

1) A családi névnek a kikeresztelkedés után való megtartását egyes esetekben észlelni lehet a spanyol zsidóknál a 1391-iki katasztrófa után. Így pl. Vidal de Prades Barcelonában mint keresztény is, Ludovico de Prades-nek neveztetik. L. Loeb Isidore: Revue des études juives IV, 59, 29 j. Bonjuha Badorch Berengario Badorch ib. 33 j. Salomo de Campredon Petro Gibert de Campredon (37 j.) Isaach Abraam Ardit Petro Ardit (40 j.), Salomo Maçana Johanne Massana (44 j.), Juceff Ferrer Berengario Ferrarii (70 j.), Salomo de Valencia Johanne de Valencia (82 j.), Juceff de Prades Gabriele de Prades (117 j.).

2) Abraham b. David, Steinschneider szerint f. i. h. annyit jelent mint David fia. De nem volna magyarázható a דאוד-<sup>ן</sup> arabi névforma írásával való megegyezése az arabs kéziratokban, ha abban az atyja nevét látták volna és nem a hagyományos családi névet. Még a müncheni kéziratban is p. 1, 2 irt sor דאוד-<sup>ן</sup>, a miből Weil-nál דאוד-<sup>ן</sup> lett és az eltorzítás a turini kéziratban דאוד-<sup>ן</sup> és cod. Günzbourghan 678: דאוד-<sup>ן</sup>, a hol a י törültnék látszik, azt bizonyítják, hogy ezen kéziratok archetypusában az arabs és a későbbi

váncsiak lettek oly könyv tartalmára, a melyet a nagy keresztényvilág nem vélt továbbá mellőzendőnek? Ha még valami hiányzott ahhoz, hogy a nyilvános figyelem ama férfiú bölcsészete felé forduljon, a ki a zsinagógai költő zászlaja alatt merész gondolataival már régóta nyert hajózási engedélyt a zsidóvallás közösség kikötőjében, ugy azt most nyerte eme nyilvános és bizonyára feltűnést keltő kitüntetés által.

Abraham Ibn Daúdot, a Maimúni előtti zsidó vallásbölcészek eme leghatározottabb Aristotelikusát, eme Averroes előtti Averroestistát, Ibn Gabirol csatlosainak mindinkábbi terjedésének látványa nemcsak nem tetszéssel, hanem védelem és visszaszorítás iránti vágygyal tölthette el. Valamint később Maimúni Egyiptomból az ujplatonizmusnak a zsidóságra való mintegy támadási kapuját elzárta, az által hogy a leghivatottabb és legtermékenyebb héber fordítót, saját tolmácsát, Samuel Ibn Tibbont, értéknélkülivé bélyegzett u. n. bölcsészeti irodalomnak<sup>1)</sup> valódi indexe által annak elterjesztésétől óva intette, ugy gondolta Abraham Ibn Daúd is Spanyolországban, hogy a véleménye szerint annyira kárhozatos Ibn Gabirol-féle tévtanításoknak, melyek annak bölcsészeti

---

másolók előtt ezért ismeretlen בן דאוד olvastatott. Samuel Ibn Motot fordítása is az előszóban vagy a R. Izsák Bar Seseth Ibn Barfathoz való ajánlásában megnevezi a könyvet: ס' החכם הפילוסוף החסיד התורני ר' אברהם בן דאוד הלוי ז"ל. Igy Josef b. Semtob is megnevezi commentárjában Efodinek אל תהי כאבותיך hoz אברהם ר' אברהם בן דאוד הלוי ז"ל. A ספר הקבלה elején is Ibn Daúd némeleg kéziratban בן דאוד-neveztetik el. V. ö. Med. Jew. Chron. I, 47 1 j. Igaz, hogy Abraham b. Salomo Torrutielből ib. 102 írja: הרב בן דוד ot-ben דוד-ot nem atyja nevének, hanem a családi névnek vette. Abraham Zacuto azonban, ha a szöveg helyes, David nevet Abrahamunk atyja nevének vette, mert Juchasin 216 p. írja: בן דאוד הלוי ר' אברהם בן דאוד הלוי ז"ל. Mosconi Josipponban családi név gyanánt emliti Abraham b. David halevi Ibn Alsivdikan, l. אוצר טוב Berliner Magazinban 3, 201: החכם ר' אברהם בן דוד הלוי הידוע בן אלצדיק מגדולי חכמי גרנצה . . . . הצדיק ז"ל ר' אברהם בן אלצדיק הנז' De ezen adat jelölésből való önkényes következtetéséből folyik és nem alapul hagyományon.

<sup>1)</sup> L. קובץ תשובות הרמב"ם ed. A. Lichtenberg II, 28 b ed. Steinschneider f. i. h. 40 ff.

irányában mutatkoznak, gátot fog vetni, ha a zászlóhordót megtámadja és azt mintegy személyes küzdelemben leverni törekszik. Tudta ugyan, hogy maga Ibn Gabirol vonta ki magát kritikája alól, mert nem akart zsidó könyvet, vallásbölcsészeti munkát írni. De egyenesen nem zsidó könyv, vallásellenes mű volt, melyet tőle forgalomban látott, oly mű, mely elől nyilvános intés szükséges, melynek fejéről sürgősen leszakítandó a bölcsészeti tekintély, melyet meg kell fosztani a mérvadó vezetőség igényétől. Az, a ki itt oly gyönyörűséggel a bölcsészetet ülteti a trónusra, mintha nem is léteznék vallás, nem volt alaposabban visszautasítható és megszegyenithető, mint úgy, hogy egyáltalában megvonatik tőle a jog arra nézve, hogy mint bölcsész számot tegyen és hogy hibák és logikai ellentmondások őt legsajátosabb területéből kiűzzék. Ezért Abraham Ibn Daúd el is hallgatja azt, a mi neki Salamon Ibn Gabirolnál oly aggasztónak látszik. Nem mondja azt, hogy benne tulajdonképen a világ örökkévalóságáról szóló tannak<sup>1)</sup> egyik elismerőjét látja, a mely számára épúgy mint későbbben Maimûni számára elegendő arra<sup>2)</sup>, hogy annak valóját a zsidóság vallásközösségéből kizárja, hogy rendszerében nem látja terét a világnak időben történt teremtésének, a kinyilatkoztatásának és próféciának és erkölcstanában, a mely az emberi szellemet a körpályának egyik felén érzék fölötti származási helyéből leszállítja, hogy a másik felén fokenként ismét felemelkedjék, inkább a vallásnak kiszorítását és fölösleges voltát

<sup>1)</sup> Igaz ugyan hogy Ibn Gabirol F. V. p. 79<sub>18</sub>: Facere factoris primi est creare aliquid ex nihilo és 139<sub>34</sub>: sed creator ex nihilo non est nisi factor primus altus et sanctus, hanem valódi tana a világ idő nélkülségéről és örökkévalóságáról ezen mondatokból folyik mint pl. V, 34: כהרף עין ריקה מן היסוד [הצורה] = 307<sub>6</sub>: non est sine materia ictu oculi és V, 43: ולא נמצאו מפורקים כהרף עין = p. 314<sub>18</sub>: cum non sint separatae ictu oculi és p. 334<sub>9</sub>: materia non fuit absque forma ictu oculi. V. ö. B a e u m k e r, das Problem der Materie p. 384. 5 j.

<sup>2)</sup> A Marseille községhez intézett levelében mondja Maimûni (קוביץ II, 25a): ועקר התורה התמימה . . . שברא הכל יש מאין וכל מי שאינו מורה בדבר זה הוא כופר בעקר ומקצץ בנטיעות.

mint megerősítését felismeri,<sup>1)</sup> sőt taktikusan helyesebbnek tartja azt, hogy az eretnek tévtanok szemrehányását részletes megokolás nélkül ismert és kétségtelen tény gyanánt reá olvassa és hogy a harcot bölcsészeti térre terelje, a melyen a vezető gyanánt tisztelt gondolkodó gyakran megtámadtassék és velőig találtassék.

Abraham Ibn Daúd teljes mértékben támogatója a bölcsészetnek. A vallás érdekében sürgősen kívánja, hogy hitsorsosai bölcsészeti megismeréssel megbarátkozzanak és megteljenek. Az egyik kézben a vallás fáklyáját, a másikban a gondolkodását erősen és magasan tartani ez a vallásbölcsész ideálja, a mint ezt Ibn Daúd Levi b. Jakob el-Taban<sup>2)</sup> költő képével mondja. Szívesen látna és sorolna föl tehát több könyvet és elődöt, a kikből hitsorsosai merithetnének buzditást bölcsészeti kutatásra és megismerésre, de ő azt mondja, hogy csak kettőt ismer, Szaadját, ki vallásbölcsészeti főművében többször megbeszél és tekintetbe vesz bölcsészeti rendszereket, és Salamon Ibn Gabirolt, a ki egész „Életforrását“ egyetlen bölcsészeti themának vagy célpontnak, az anyag és forma keletkezésének és jelentőségének kérdésének szánta. Azonban ezen bölcsészeti tanító, fájdalom, inkább arra van hivatva,

<sup>1)</sup> A bölcsészek eme közönyét vallással és erkölcstannal szemben Juda Halevi korholja ezen szavakkal (Kusari IV, 13. Kezd.): בין שיהיה צדיק בין שיהיה אפיקורוס לא יהוש כשיהיה פילוסוף בירטקומבן levő kéziratban héber fordításban לא ישגיא לא יבא לי helyett van לא יהוש, a mint Juda Ibn Tibbon V, 21. végén is נשגיא-t használ.

<sup>2)</sup> Meora-járól a hetek ünnepére והדת השכל והדת שני מאורות czimmal l. Dukes קדומים p. 51, ישרון ed. Kobak III, 18. 9 j. Zunz Literaturgeschichte p. 217, Luzzatto לוח הפייטנים. Innen ismeri Jedaja Penini is Ibn Adrethez intézett levelében a képet: בנרות הבהינה: (Ibn Adret Responsa N. 418, ed. Velenceze f. 55 b). Ezt használja Semtob b. Josef b. Semtob a Morehoz irt commentárában (v. ö. Steinschneider, die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters p. 425. 389. j.) és Abraham Bibago, l. Steinschneider M. Monatsschrift 32, 94, a ki azonban ezen mondás forrását ismeretlennek véli. Joel Ibn Soaib עולת שבת f. 98 b a képet megváltoztatott fogalmazásban idézi: השכל והדת כדמות שתי עינים. V. ö. még a kifejezést כדי שיאירו שתי הנרות ביחד נר התורה ונר הדעת Neubaurnél Aus der Petersburger Bibliothek p. י"ח.

hogy a bölcsészettel való foglalkozástól visszatartsa, minthogy annak barátokat szerezzen.

Ibn Daüd saját szavai, melyek fogalmazása nagy fontossággal bírt volna eme ítéleténél, műve arabs eredetijének elvesztése folytán, fájdalom, hiányzanak. De annyival fontosabb számunkra ha megközelítjük valódi értelmüket, azáltal hogy fordításukat alaposan megvizsgáljuk. Ezen célból hadd álljon itt az „Életforrás“ kritikája Salamon Ibn Labi héber fordításának kéziratok alapján javított szövegében szemben azon szöveggel, a mely Samuel Ibn Motot fordításában mutatkozik a mantuai zsidó községi könyvtár unicumjában.

Sal. Ibn Labi :

וגם כן עמדנו על ספר ר' שלמה  
 (אבן<sup>1</sup>) גבירול ז"ל כיון בו להועיל<sup>2</sup>)  
 כונה אחת מהפלוסופיא ולא ייחד בו  
 האומה לבד אבל הוא בענין ישתתפו  
 בו כל מיני האנשים ועם זה הביא  
 רב דברים<sup>3</sup>) בענין אחד עד שספרו  
 אשר רמזנו אליו אשר קראו מקור  
 חיים (באולי<sup>4</sup>) אם יצורף<sup>5</sup>) ענינו  
 במצורף יוכללו<sup>6</sup>) דבריו בפחות מעשירית  
 הספר ההוא ועוד שהוא<sup>7</sup>) התעסק<sup>8</sup>)  
 לעשות הקשים ולא הקפיד<sup>9</sup>)  
 שתהיינה הקדמותיהם אמתיות אך  
 הספיק לו כפי<sup>10</sup>) דעתו הקדמות  
 מדומות בצורות<sup>11</sup>) הקש אמתיות אכן  
 חמריהם חמרים מסופקים ולפי ששער  
 בעצמו להביא מופת<sup>12</sup>) מאין  
 הביאו<sup>13</sup>) הרבה מופתים כסבור  
 שהמופתים הרבים הבלתי אמתיים

Sam. Ibn Motot.

וכן עמדנו על ספר שעשה ר'  
 שלמה בן גבירול יניח לו האל  
 שכיון בו להועיל כונה אחת מן  
 הפילוסופיא ולא ייחד אותו לאומתנו  
 לבד אבל משתתף בו כל כתות בני  
 אדם ועם זה הרבה דברים בענין אחד  
 עד שספרו זה אשר רמזנו אליו  
 שקראו מקור חיים אפשר לצרוף ענינו  
 כלם בפחות מעשירית אותו הדבור  
 ועוד התעסק לעשות הק(פ)[ש]ים  
 מאין הקדמותיו צודקות אלא הספיק  
 לעצמו בהקדמות מדומות וצייר  
 הקשותיו בצורות ההיקש האמתיות אך  
 חמריהם חמרים מסופקים וכאשר צייר  
 בעצמו שהוא חשב להביא מופת ולא  
 היה כן הרבה מהמופתים כסבור  
 שהמופתים הרבים בלתי צודקים  
 שיעמדו במקום המופת האחד הצודק

1) Cod. Turin = T. és cod. Gunzbourg 678 = G<sup>2</sup>: בן. 2) Cod. München = M.: כיון להועיל בו, cod. Halberstam, most Judith College = H.: כיון בו להקנות. 3) T. G.<sup>2</sup>: עניינים. 4) T. G.<sup>2</sup>: יחידים. 5) M.: יצטרף. 6) T. G.<sup>2</sup>: יוכללו. 7) Cod. Gunzbourg 270 = G. H.: ואולי. 8) Cod. Pinsker = cod. St. Pétervári 468<sub>92</sub> = P.: H. d., T. G.<sup>2</sup>: כי הוא. 9) M.: התחייב. 10) M.-ben is. 11) P.: בצורת. 12) M. d. 13) P.: d.

ובכדומה לזה אמר החכם טוב מלא  
 וכו' ואמרו ז"ל טבא וגו' ולא הייתי  
 עושה אותו מטרה לחצי לולי שהוא  
 הטעה את האומה הטעאה גדולה וידע  
 זה מי שיעמוד על ספרו ואותו הספר  
 יורה על קוצר מדרגתו בפילוסופיא  
 ושהיה מגיש כעיד בה.

עומדים מקום המופת<sup>14</sup>) האחד האמתי  
 ובכמו<sup>15</sup>) זה אמר החכם טוב מלא כן  
 נחת ממלא חפנים עמל ורעות רוח  
 ואמרו חכמים ע"ה<sup>16</sup>) טבא פלפלתא  
 חריפא ממלא צנא דקרי<sup>17</sup>) ולא הייתי  
 מגנה דבריו לולי ישדבר סרה גדולה  
 על האומה ידעה מי שעמד על ספרו<sup>18</sup>)  
 וכל הספר ההוא מורה על<sup>19</sup>) חולשת  
 מדרגתו בפילוסופיא והיותו מגיש בח כמגיש באפלה.

Ezen két fordítás alapján Ibn Daûd szavainak eredeti jelentése alkalmasint a következő lehetett: Bold. emlékü Salamon Ibn Gabirol könyvével is megismerkedtem, a melyben a czélja az, hogy egy egyetlen bölcsészeti problémával tisztába jöjjön, a melynél ő nem épen specziális vallási közösségünket tartotta szem előtt, hanem arra törekedett, hogy tárgyhöz az emberek sok osztálya hozzáférhessen. Azonfeül mindenek fölött annyi szót halmaz, hogy a megnevezett könyve, melynek „Életforrás“ czimét adta, ha becsületetes megtisztítás alá kerülne, mostani terjedelme egy tizedében volna összefoglalható. Azon felül még azon is van, hogy végkövetkeztetéseket vonjon le, a nélkül, hogy előfeltételeinek igaz voltára is súlyt fektetne. Sőt véleménye szerint elegendők látszólagos előfeltételek is és a valódi szillogizmus formája, ha a tartalomhoz kétség is férne. És mivel-hogy maga is érezte, hogy az általa hozott bizonyítékok tulajdonképen nem valódiak, halmaz bizonyítékot bizonyítékra, azon hiszemben, hogy sok nem valódi bizonyíték pótolhat egy valódit. Ily eljárásra már a bölc király is (Koh. 4. 6) mondta: Jobb egy kéz tele kielégítéssel, mint két marok tele hamis és üres fáradsággal. Bölcsseink is (Joma 85. b) mondták arról: Jobb egy erős borsszem, mint egy egész kosár tök. De nem gáncsoltam volna szavait, ha nem nyilatkozott volna oly módon, mely vallási tanításunkat oly

14) M. szerint is. 15) T. G.<sup>2</sup>: וכמו. 16) T.: ואמרו ז"ל. 17) M. דקארי. 18) P.: עליו, G.: על דבריו. 19) T.: מורא אל.

mértékben megsérti<sup>1)</sup>, a mit mindenki, a ki könyvével megismerkedik, észrevehet. Ezen könyv egészében azt bizonyítja, hogy mily alacsony fokon állt ő a bölcsészetben és hogy ő benne tapogatódzott miként a vak a sötétségben.“

Mintha Ibn Daúd nem bírta jóllakni gáncsoló kritikájával az „Életforrás“ ellen, munkája tervének bejelentését nem hagyja elvonulni a nélkül, hogy az egyetlen themánál, mely közös ama könyvvel, ne mérne vágást Ibn Gabirolra.

Ibn Labi.

ולכן נתחייב לנו שנזכור מהו ההיולי  
ומה היא הצורה ומציאות הצורות  
המלאכותיים (מלאכותיים) בגשמים  
המוחשיים ומציאות הצורות הטבעיות  
בהיו לי המושכל והביאנו<sup>2)</sup> (כונת<sup>3)</sup>  
ספר<sup>4)</sup> מקור חיים<sup>5)</sup> בדבור מדוקדק נקי  
מהמותרות במופת אמתי ואין רצוננו  
להטריח עצמינו להביא בכל ענין סדר  
ההקש אך נשים בכח ההקש<sup>6)</sup>  
המופתי יסדרוהו בעלי ההגיון אם  
ירצו לקלות<sup>7)</sup> הכנתם בגבול האמצעי.

Ibn Motot.

ונתחייב לזכור מה הנקרא היולי  
ומה הצורה ומציאות המלאכותיים  
בגשמים המורגשים ומציאות הצורות  
הטבעיות בהיולי המושכל והבאתי  
כונת ס' מקור חיים בדרך קצרה ומנוקה  
מן המותרות ובמופת אמתי ולא נזקק  
בשום ענין לדרך ההיקש אך שמת  
בכח של ההיקש המופתי בענין  
שיכולים לסדר אותו בעלי ההגיון אם  
ירצו למהירות הרגשם ודעתם הגבול  
האמצעי אשר בו.

1) G. P. M.: המלאכותיים. 2) M. ben is. 3) H. P.: כוונות. 4) P. זה ספר. 5) G.<sup>2</sup> M.: מקור החיים. 6) Valamennyi kézirat szerint, M. szerint is. 7) H.: בקלות.

1) Weil, Emunah Ramah p. 4 fordítja: „wenn er nicht äusserst Verwerfliches gegen die Nation ausgesprochen hätte“. Munk, Melanges p. 269: s'il ne s'était pas mis en révolte ouverte contre notre communion. Geiger a Z. D. M. G. 14, 731 1. j.: „wenn er nicht Dinge gesagt, die unserer Religion höchst verwerflich erscheinen müssen“, és Salomon Gabirol und seine Dichtungen-ban: „dass er sich geradezu gegen den anerkannten Glauben aufgelehnt habe“, Gutmann f. i. h. p. 44: „wenn er nicht einen so irreführenden Einfluss auf unsere Gemeinschaft ausgeübt hätte“. Ibn Daúd szavainak valódi értelmét az arabs eredeti hiánya folytán alig lehet kifürkészni. Munk véleménye f. i. h. 269 3. j. nem elegendi, hogy Ibn Motot szövegét is magyarázza סרה, a mi Szaadja szerint (Oeuvres complètes ed. J. Derembourg 274, és 282<sub>18</sub>) מחאל, lehetetlent absurdot, Rasi szerint 5. Moz. 13, 6 és 19. 16 valótlant jelent, a későbbi nyelvhasználatban eretnekséget jelentett. Így Ahron b. Elia עץ חיים ed. Delitzsch p. 110<sub>28</sub>, mondja kölcsön kérve



## 1. Szubstancia és accidencia fogalmainak össze- zavarása.

Mind a fogalmak az arisztotelikus kategóriákban való szigorú beosztása, a melyben Ibn Daúd nem ismer ingadozást és kételkedést, arra kényszeríti őt, hogy rendszerű előadásának első lépésénél Ibn Gabirolról kimutassa, mint vétett ez eme követelés ellen és így reá bizonyít nem philosophiai gyöngeséget. A szubstancia vagy accidencia jelleme, melyet egy tárgynak tulajdonítunk, kell, hogy változatlan, semmi tekintetben vagy körülmények közt elváltozó legyen. „Ibn Gabirol azonban, — így mondja Ibn Daúd<sup>1)</sup>, „Életforrás“ cz. művében megmutatta, hogy véleménye szerint egy lény egy tárgyra való tekintetben szubstancia lehet, egy másikra való tekintetben azonban accidencia. Ez azonban már tévedés, melyet ugyan nem ő maga fedezett fel, melynek kezdeményezője azonban egy bölcész, ki ezen pontban hibásan vélekedett és a kit amaz követett.“

Ibn Daúd, a ki Ibn Gabirolt eredetiségének elvitatása által ezen pontban<sup>2)</sup> eme tévedés kezdeményezése alól fel akarja szabadítani, ezen inkább scholastikus támadást is mellőzte volna, ha szubstancia fogalmának meginoghatatlansága nem birt volna reá nézve igen nagy fontossággal a lélekről szóló tant illetőleg. A lélek szubstanciális voltáról szóló fejezetben ezért visszatér ezen szemrehányásra. „Az,

1) Emuna rama p. 5 3–5. sor, G. 3. sorban olvassa: וַאֲבֵן גַּבִּירוֹל ז"ל, H.: וַבֵּן גַּבִּירוֹל. G.<sup>2</sup> M.: מְקוֹר הַחַיִּים. 5. sorban מהמתפלסים sajtóhiba helyett. A Herklartban levő kéziratoss commentár 8 s.-ban a hol P.: כִּי הִיְתָה סִבּוֹ זֶה מִצַּד שֶׁהִיא: igit olvassa: כִּי הִיְתָה סִבּוֹ זֶה מִצַּד שֶׁהִיא: אוֹמֵר שֶׁלֹּא יְהִיָּה חַי הַנֶּאֱמָר בְּאָדָם עֵצִים כַּחַי הַנֶּאֱמָר בְּמַלְאָךְ אוֹ בַחֲמוֹר וְכִי

2) Munk p. 270. nem mondja, hogy milyen bölcészről lehet itt szó. Ibn Daúd az új-pythagorikus pseudoepigrafikusokra gondol. Ezeket követve, mondják pl. a tiszta testvérek: Egyszer az (t. i. a forma) szubstancia nemünek neveztetett, másszor pedig accidentalisnak. L. Dieterici F.: Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern im X. Jahrhundert. p. 40. V. ö. p. 41. Hogy azonban pl. Averroës is ilyen véleménynyel volt, l. Abraham Bibagonál אמונה f. 69. a. azon értekezésben vajjon a hit szubstanciális vagy accidentiális jellemű: הִנֵּה זֶה הַצַּד נוֹכַח לֹאֵר שֶׁאֵין הָאֲמוּנָה עֵצִים תְּהִיָּה אִם כֵּן הָאֲמוּנָה מִצַּד מֵהַ עֵצִים וְצַד מֵהַ מְקָרָה כִּמוֹ הַבּוֹלָלִים אֲשֶׁר קָרָא בֶּן רִשְׁבֵּי מְצִיאוֹתָם מִמוּצַע

a mint némelyek tévesen hitték, — így szól — hogy néha egy lény<sup>1)</sup> egyik tekintetben szubstancia, a másik tekintetben accidencia lehet, ferde vélemény, mely meg is czáfolható. Ezt Ibn Gabirol is vélte, a mint az „Életforrás“ czimú művéből látszik<sup>2)</sup>. Szubstancia és accidencia ugyanis nem egy bizonyos tekintetben vagy valamire való vonatkozásban szubstancia és accidencia, hanem a szubstancia magában véve szubstancia, az accidencia magában véve accidencia. Ezen vélemény képviselőinek megczáfolásába azonban most nem akarunk bocsátkozni, hogy könyvünk ne nyerjen terjedelemben. Azt a kíváncsi ugyanis megtalálhatja a valódi bölcsészek könyvében.“

Ibn Daúd tehát pontosan tudta, hogy eme ingadozásban ugyanezen tárgy megnevezésénél és fogalom meghatározásánál a dolog eme csillogtatásánál változó megvilágításban, az arabsok ujpythagoreus, ujplatonikus és pseudepigrafikus iratai szolgáltak Ibn Gabirol forrásául. Az „Életforrás“ elterjedése azonban zsidó körökben oly nagy lehetett, hogy Ibn Daúd a saját czáfolását a lélek accidenciális voltáról szóló tannak, a mely ellen mind a zsidó vallásbölcsészek Izsák Izraeli óta küzdenek, nem tartotta döntőnek és biztosítottnak, ha nem vonja meg attól az Ibn Gabirol könyvében előforduló látszólagos támasztékot. Fölötte áll azonban Ibn Gabirol még Ibn Daúdnál is ama gyanu fölött, mely szerint a lélek felderítése csupán accidencia anyagi értelemben.

## 2. A materia felfogási képessége.

A leghihetetlenebbet, a mit Ibn Gabirol abszurdításra nézve elkövetett volt legyen, Ibn Daúd az érzéki világ anya-

<sup>1)</sup> Em. rama p. 23, 8—14. sor, 9 sor G. דעת נפסדת-t olvas, 10 s G. בן גבירול ז"ל, H.: בן גבירול, P.: בן גבירול ז"ל, P.: מקור חיים. 12. sor valamennyi kézirat alapján így olvasandó: הוא בעצמו עצם והמקרה הוא : בעצמו מקרה ספרי : 13. sor: הוא בעלי, 14. sor H. olvassa: ספרי : ספרי המאמתיים מן : G. P.: ספר הפ' האמ' : G. T.: הפילוסופים האמתיים הפילוסופים.

<sup>2)</sup> V. ö. Munk p. 271, 1. j. Az itten a latin fordításból idézett bizonyító helyet l. most F. V. p. 199<sub>3</sub>—17.

gáról szóló adataiban, a tárgyaknak a szemünk előtt történő változások tulajdonképeni hordozójában, az arisztotelikus kategoriák szubstratuma vagy szubstanciája, vélte felfedezni. „Ibn Gabirol véleménye — ugymond<sup>1)</sup> — „Életforrás“ című könyvének második szakaszában, hogy a kategóriáknak hordozó gyanánt szolgáló szubstancia intelligibilis, érzéknélküli. Csupán mozognak is gondolja, de nem mozgatóknak. Ezt igen furcsán megokadatozza. A hozzátapadó mennyiség ugyanis ezt visszatartja állítólagosan a mozgásról és megakadályozza helyi megváltozását. Tehát egy intelligibilis, érzéknélküli szubstanciát mennyiséssel ruház fel, a mi az örültség egy nemének tekinthető.“

A ki azonban Ibn Gabirolnak ezen ugyan szóról-szóra idézett,<sup>2)</sup> de az összefüggésből kiszakított és arisztotelikus világításba helyezett nyilatkozatait a rendszer gondolatmenetében megtekinti, az inkább látja majd szerzőjének merész koncepcióját és merev következetességet, mint Ibn Daúd ítéletének igazolását. A gondolkodónak a dolgok érzéki látszatáról való függetlenségéből inkább önállóságára és hivatottságára következtethetünk, nem pedig egyenesen képtelenségére és lehetetlenségére. Formája által, minden nehézség mennyisése által, nyugalomra és tétlenségre kijelölve és elítélve, a kilencz kategória anyaga, a mely tehát csupán hordozója a mennyiségnek, mint az intelligibilis szubstanciák utolsója, ezt akarja Ibn Gabirol

<sup>1)</sup> Fmuna rama p. 6. 7—11. sor. A 9—10. sorok szövege a kéziratok szerint következőképen hangzik: [G.<sup>2</sup> T. כי הוא] וסבר ג"כ שהוא מתנועע בלתי מניע ונתן בזה סבה זרה מאד והיא שהכמות אשר תשיגהו [ישגהו P.] יעצרהו מהתנועה ותמנעהו [וימנעהו P.] מעבור ושם לעצם הבלתי [G.<sup>2</sup> u. o.] מוחש כמות וזה מין מן השניע

<sup>2)</sup> Az Ibn Gabirolból való szószerinti idézet Ibn Falaquera kivonatainak II, 14 pontos névjegyzéséből látszik. Weil p. 9 tévesen fordítja ezea utolsó két szót: „und sie [sc. die Bewegung] nicht durchlasse. V. ö. Munk p. 271.

S. I. L.

I. F.

בעצם הנושא אותם מישכל אינו מוחש	שהעצם הנושא למאמרות היא מושכל
זולתי מניע ואע"פ שהוא מתנועע כי	בלתי מוחש שהוא מתנועע בלתי מניע
הכמות תעצור אותו מהתנועה ותמנעהו	שהכמות אשר תשיגה תעצרהו מהתנועה
מההליכה.	ותמנעהו מעבור.

mondani, a mozgás elvét nem köszönheti önnönmagának. A létezés szélén, a teremtés zárópontja, a mely körül az intelligibilis szubstanciák, koncentrikus gömbök gyanánt<sup>1)</sup> középpontjuk köré sorakoznak és elterjednek, az érzékeink által elérhető alapanyaga a világnak mozdulatlanul és mereven maradna, ha a mozgás nem áramlanék feléje az első mozgatótól való legszélsőbb távolsága mellett az intelligibilis szubstanciák lánczolatán keresztül, a világban levő minden energiának forrásából, az akaratból, a mint ezt Ibn Gabirol nevezi. Valamint a létezés kezdetén a mozdulatlan mozgató áll, úgy végpontját a mozgó sohasem mozgató képezi. Az első mozgó és utolsó mozgatót közt, a kilencz kategória anyaga közt, tágul Ibn Gabirol számára a teremtés köre. Az intelligibilitásról és az anyag tétlenségéről szóló tan az úgynevezett természetes tények nem bölcsészeti kézzelfoghatóság elleni merész ellentéte mellett, vagy épen annak következménye folytán nem érdemelte meg, hogy Ibn Daúd oly kemény szavakkal megtámadja.<sup>2)</sup>

### 3. Az anyag leírása.

Ibn Gabirol képtelenségét a szigorú bölcsészeti gondolkodás terén Ibn Daúd úgy véli leghathatósabbban bebizonyítani, hogy rendszere alapfogalmainak előadásában elemi hibákat iparkodik kimutatni. Ibn Gabirol, a ki egy egész könyvet anyagról és formáról merészelt írni, Ibn Daúd véleménye szerint, nem volt tisztában műve alapgondolatának lényegével és arról oly meghatározásokkal szolgál, melyek már kezdettől fogva tévedésekkel vannak telve. „Ibn Gabirol, — úgy mond<sup>3)</sup> a ki az „Életforrás“ első szakaszában az általános anyagleírására vállalkozik, mondja: Ha mind a dolognak közös szubstrátummal kell birniok, akkor annak következő jelekkel

1) V. ö. Guttman p. 93. 2 j., Loewe f. i. h. 164.

2) Ezen megvető itéletnél eszünkbe juthat Eryximachos szava Plato Symposionjában, a ki Heraklitos mélyértelmű tanítását minden egymástól elválónak egymásba való folyásáról, az egységről az ellentétességben nagy gondolatnélküliségnek (πολλή ἀλογία) meri elnevezni

3) Emuna rama p. 11 16–19 sor.

kell birnia : léteznie kell,<sup>1)</sup> magától kell, hogy létezzék, egységes lényeggel kell birnia, a különbségeket el kell viselni és mindent felruházni lényegével és nevével. Ezzel már fejtegetése elején hat hibát követett el. Az első anyagnak nem lehet létezést tulajdonítani, mert ez csak tényleg létező dologról állitható. Aristoteles világosan mondja: Három dolog jelölendő meg nem létezőnek, az abszolút megfosztás, a megfosztás bizonyos formára való tekintettel és az anyag. Továbbá ép oly kevésbé létezhet magától, mint a mily kevésbé lehet egy vagy sok, mert az, a mit nem illet meg létezés, nem birhat számmal sem pedig egységgel. A különbségek hordozója sem lehet, mert azok az accidenciák közé tartoznak, az anyag azonban nem lehet az accidenciáknak hordozója, mivelhogy ezek csak teljes létezéssel bíró létezőhöz járulhatnak. Csakis a különböző dolgok, illetve különböző testek hordozója lehet. Definióját és nevét sem kölcsönözheti minden tárgynak, mivelhogy ez tényleg a forma kihatása. De sajátosságairól sem lehet éppenséggel beszélni, mivelhogy ezek oly accidenciákat képeznek, melyek csak a tényleg létezőnek tulajdonságai. Azonban egész előadása az „Életforrás“ cz. művében ilyen nemű.“

Habár Ibn Daüd állításaival itt határozottan fellép,

1) Ibn Daüd és Ibn Falaquera I, 6 szövegeinek megjegyzése **שיהיה נמצא**, a mi az eredetiben alkalmasint **אין יכון מוגדרא**-nak hangzott, bizonyítja, hogy Ibn Gabirol itt a létezést tényleg a közös anyag első jele gyanánt felsorolta. Más helyeken azonban természetesen látjuk, hogy ez hiányzik. Így II, 13: **הקימה בעצם והאחרות והנשיאה לחלוף שאר** = F. V. p. 38<sub>6</sub>: quod sit existens per se, una, sustinens diversitatem, et ceteras proprietates quas habet. és V. 29, **שהוא עצם קם בעצמו**, és V. 298: **הנושא לחלוף והוא אחד במספר** = F. V. p. 298: quod est substantia existens per se, sustentatrix diversitatis, uno numero. A latin fordítás I, 6 = F. V. p. 13<sub>15</sub>, a mely épugy hangzott mint a többi helyeken, quod sit per se existens, tehát a létezés jelét elhagyja, kijavítandó és quod sit [habens esse] re pótolandó, mert a 23. sorban levő folytatás a hiányzó jelt egyenesen feltételezi: *Materia debet habere esse, quia quod non est ei quod est materia esse non potest.* Talán quod sit-el mondat önálló tagja gyanánt kell felfogni és így választandó el: quod sit, per se existens una. V. ö. bizonyítékul p. 16<sub>24</sub>: cum dicimus eam esse.

mindamellett azt látjuk, hogy ítéleteinek helyessége éppen-séggel nem felel meg ezen hang biztosságának. Eltekintve attól, hogy Ibn Daúdnak joga volna csupán egy hibáról beszélni, a melyből a többiek maguktól következnek, még akkor is, ha Ibn Gabirol alaptévedését elismernök, nem pedig hat tévedésről, azáltal, hogy a következményeket külön hibák gyanánt felsorolja, ezen egész kritika alapja maga is kétség-bevonható. Még a szigorú arisztotelizmus alapján is, a melyből kiindulva küzd Ibn Daúd Ibn Gabirol fejtegetései ellen, szabad az anyagnak, a melyet minden keletkező előtt létezőnek kell képzelnünk, bizonyos fokú létezést tulajdonítani, épen nem létezőnek maga a stagirai sem jelölte az anyagot.<sup>1)</sup> Ép így áll a dolog a második ellenvetéssel is. Ibn Gabirol itt is a maga részén bírja Aristotelest, a ki ugyan megengedi, hogy az anyag nem nevezhető tulajdonképeni szubstanciának, másrésztől azonban teljesen nem vonhatja meg tőle ezen elnevezést, mivelhogy épen ez képezi minden létezőnek alapját, az állandót a változásban, a miért ezt egyenesen potenciális szubstanciának jelöli<sup>2)</sup>. A harmadik kifogás csak az első alapján állhat meg, ezért avval együtt fennáll és elesik. A negyedik is csak látszólagosan jogosult. A különbségek minden esetre csakis accidenciák gyanánt vannak a tényleg létezőn, mivelhogy azonban az accidenciák, melyek a formával egyetemben az anyag eredetileg szürke egyhanguságát

1) V. ö. Zeller, Philosophie der Griechen II, 2 p. 236, 239. 5 j. 259 f., Baëumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie p. 213.

2) τὸ δυνάμει ὄν; v. ö. Zeller ib. 242 2. j. Phys. I, 9 Aristotelesz magyarázza: ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερον φάμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὄν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὐτὴν, καὶ τὴν μὲν εγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς; v. ö. Zeller 260 3. j. V. ö. még Metaphys. VIII, 1: ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη δῆλον. V. ö. Zeller p. 260 3. j. Ibn Gabirol is potenciális szubstanciának nevezi I, 8: כבב המציאות אק כלומר המציאות הוא = F. V. p. 16: cum dicimus eam esse, non habet esse nisi in potentia. Az anyagról szubstancia gyanánt Ibn Esranál, a ki ebben a tekintetben Ibn Gabirol követője v. ö. Rosin Mtsch. 42, 30.

tarka sokszerűséggé változtatják, a formán fellépnek,<sup>1)</sup> a formát pedig az anyag hordozza, ugy ezt joggal jelölhetik a világban fellépő összes különbségek szubstrátuma gyanánt. Az ötödik ellenvetés Ibn Gabirol szavainak félreértésén látszik alapulni. Ibn Daüd azon véleményen van, hogy Ibn Gabirol a dolgok határozott voltát, melyet csak a forma idéz elő, az anyagnak tulajdonítja. Hogy állithatott azonban ilyesmit Ibn Gabirol, a ki mint senki más a forma szerepét ismerte el a meghatározó, kifejező és befejező világeelv gyanánt? Tényleg Ibn Gabirol csak azt mondja, hogy az anyag mint mind a tárgyak alapját képező, mind a dolgokban létező valami, mind a dolgokat részesíti lényegében és nevében, t. i. az anyagiságban. Ha azt állítja róla, hogy ő adja a tárgyaknak lényegüket és nevüket, ugy nem gondolta, a mint Ibn Daüd őt félreértette, amazoknak azaz a dolgoknak lényegét és elnevezését, melyet tényleg csak a forma ad, hanem a m a z é t, azaz az anyagét.<sup>2)</sup> Ha azonban az őt hiba, a melylyel Ibn Gabirolnál az anyag őt jele bírna, tényleg inkább bírálójának hevesességéből, mint saját nem bölcsészeti gondolkodásából folyik, akkor a hatodik, mely közös tulajdonuk, Ibn Gabirol számára, a ki számára a materia oly létező lehet, melynek külön jelei is megnevezhetők,<sup>2)</sup> éppenséggel nem számít. Az elítélésnek az egész könyvre való

1) V. ö. Izsák Abravanel értekezését az elemek lényéről עטרת זקנים-ja végén ed. Amsterdam f. 53b: כענין המקרים הצורה הטבעית עם.

2) Ezt napfénynél világosabban tanítja az érv I, 6: בשהיה נמצא = p. 14<sub>4</sub> et cum fuerit in omnibus, necesse est ut det essentiam suam et nomen omnibus, mert hogy bizonyítaná az anyagnak a tárgyakban való általános előfordulása, hogy azok ennek köszönik lényük fogalmát. Ellenben ezen tényből világosan következik, hogy mind a dolgoknak anyagoknak kell lenniök. Munka fordítása p. 8 és 179 még 272 3 a folytán nem biztos. Rosin Monatschrift 42, 200 Ibn Daüd felfogása szerint fordítja: Mittheilung seines Wesens und seines Namens an Alles.

3) V. 29 még hozzá teszi a jelt: ויורשם עוד שהוא עצם מקבל לכל = F. V. p. 298<sub>16</sub>: et iterum describitur sic, quod est substantia receptibilis omnium formarum. Ezért látjuk p. 299<sub>6</sub>: sex proprietates quae conueniunt substantiae.

kiterjedése nem bírhatott tehát oly ijesztő hatással azok számára, a kik az egyes kiválogatott példák bírálatának igazságától kevésbé voltak áthatva, a mint azt Ábrahám Ibn Daúd szerette volna.

#### 4. Az angyaloknak anyagból és formából való összetételének tana.

Különös dolog lett volna, ha Ibn Daúd nem harczolt volna épen azon tan ellen, a mely a középkor keresztény bölcsészetében Ibn Gabirol nevét oly híressé és csatakiáltássá a dominikánusok és franciszkánusok iskolái közt tette. Igaz ugyan, hogy ama feltevés, mely szerint, lelkek, intelligenciák és angyalok is anyagból és formából összetételtek, Ibn Gabirolnál sem eredeti, sem pedig különösen jellemezi rendszerét, hiszen az intelligibilis anyag gondolata már régóta öröksége volt a görög bölcsészetnek, Platótól és Aristotelestől előkészítve<sup>2)</sup> és Plotinustól kifejtve<sup>3)</sup>, hanem a határozottság, a melylyel Ibn Gabirol ezt keresztülviszi, őt annak ujbeli fölfedezőjévé tette és maga aquinói Tamás is, ki egyenesen Ibn Gabirolt nevezi ezen tan kezdeményezőjének, teljesen mellőzi ama körülményt, hogy már Ágoston műveiben elfogulatlanul elfogadta eme tant.<sup>4)</sup> Sőt ama mondat, mely szerint anyag és forma az egység kivételével minden létezőben előfordul, annyira jellemzi az arabsoknál elterjedt átdolgozását az ujplatonikus gondolatkinsnek, hogy Semtob Ibn Falaquera épen ebből ismeri eme Ibn Gabirol függését

1) V. ö. Guttman: Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur p. 30. Et hujus positionis auctor est Avicbron, qui fecit librum fontis vitae, quem multi sequuntur, mondja aquinói Tomás, l. ib. 17 2. j. És Johannes Duns Scotus válaszolja: ego autem ad positionem Avicembronis redeo. s. Munk p. 298.

2) V. ö. Baemker f. i. h. 198 f., 292 f.

3) U. g. 409 f. Zeller f. i. h. III, 2 p. 468 1. j. Munk p. 203 3. j.

4) V. ö. Correns Pál dr., die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate p. 42—44.

eme irodalmi körtől<sup>1)</sup> Hanem a vallási érzelem számára az angyalok lényege annyira jellemezhető teljes szellemiség és egyszerűség által, hogy bárminemű anyagosság föltételezése azokat az érzékiség területére levonni és valamilyen összetétel feltevése azokat megszüntetni és eltörülni látszott. Így Izsak Ibn Gajjath számára, a legfelsőbb angyali lények,<sup>2)</sup> ha azokat költői leírásban jellemezni akarja, anyagtól mentes szubstanciák, tiszta forma, melyet nem foghat fel földi érzék. Ibn Daüd ezért szükségesnek tartja, miután Aristotelesnek csakis az anyagi világra nézve értékkel bíró három elvét, anyagot, formát és megfosztást, tárgyalta, Ibn Gabirolnak eme eszméjét visszautasítani, a ki még az érzékfölöttiben is feltételez anyagot és formát. „Ha Ibn Gabirol — úgymond<sup>3)</sup> — azt akarja állítani, hogy az angyalokban van anyag és forma, úgy abból az következik, hogy az egyszerűnek van összetétele, a mi önönmagát megsemmisíti. Inkább igaz, hogy azok magukban bírják a létezés képességét és Istentől a létezés szükségességét, a mint ezt még e könyvben<sup>4)</sup> ki fogom fejteni, a mi azonban egyáltalában nincs összefüggéssel anyaggal és formával!“

1) A לקוטי מקור חיים előszavában. L. M u n k p. 3.

2) יקרן להלל יה kezdetű Ofanban (l. Zunz, Literaturgeschichte p. 199) egy versszak következőképen hangzik:

קדוש מקורא ומשרתיו קדושים  
טהורי עצם כעצם תרשישים  
פליאי צורה ולא תבנית אישים  
לבלתי שלט בהם יסוד חמשה רגשים  
ומחנות נפרשים לארבע ראשים  
להלל נגשים לקדש הקדשים  
ויהיו מקדישים בתוך היכליך.

V. ö. Dukes Frankol Monatschrift 8 (1859) p. 275. A szellemi kü-  
lömben is egyszerűen ellentétbe állítatik az összetétellel. V. ö. Thyaná-  
ban való Apolloniusnál: תאמר אלוהאניאת פי אלמרכבאת הפעולות  
= הרוחניות במורכבות [הפעולות] l. Z. D. M. G. 45 p. 442. V. ö.  
Steinschneider M., Die hebr. Uebersetzungen p. 846 f.

<sup>3)</sup> Emuna rama p. 12. 3—7 sor. 4. s. G.<sup>2</sup> H. T. olvassák: מה  
בן גבירול ז"ל, P.: שטען, 5. sorban csak M. T. חויב a többi kézirat  
egyszerű helyes חייב helyett. 7. sor G. P.: מהחומר.

<sup>4)</sup> V. ö. p. 49 és 64.



azokban van anyag és forma, a mit azonban természetesen nem birt bebizonyítani, a midőn azt megkísérlette.“

A vitatkozás hangjának eme leszállítása, a mely csaknem szelid egyértéssé válik, egyedül bizonyítja, hogy a négyszáz évvel később Alamosnino Mózesnél mutatkozó elbeszélés,<sup>1)</sup> mely szerint Ibn Gabirol ezen tanát a nagy ellenkezésnél fogva, melylyel ez találkozott, visszavonta, nem hagyományon alapul, hanem mondának tekintendő. Almosnino ezen véleménynek aquinoi Tamás által való megvitatását, a melyről értesült, alkalmasint egy általános és a saját hitsorsosainál mutatkozó ellenszegülésre szélesbitette,<sup>2)</sup> másrészt pedig azon szerepekből, melyekben Salamon Ibn Gabirol vallásos költeményeiben az angyalok játszanak,<sup>3)</sup> azt hihette, hogy az ama véleményét, melyet mint bölcsész azokról felállított, visszavonta. Tényleg zsidó körökből más tanu nem hozható eme ellenségeskedésről, mely állítólagosan főleg ezen tan ellen mutatkozott volna. Nem szükséges Juda Moscatoval<sup>4)</sup> Juda Haleviről azt állítani, hogy ezen pontban a malagai bölcsész kíséretéhez csatlakozott, mert ő mind a teremtmény összességét, az angyalokkal egyetemben a teremtővel belső fokozatok által el nem különített gyanánt, tehát egymásközt egyenlő egység gyanánt, szembe állítja,<sup>5)</sup> de bizonyos, hogy az angyalok-

1) מציאו המלאכים והם השכלים הנבדלי אשר f. 117a: מאמין כה נתאמת אצל כל החכמי שלמים הם אתנו היותם שכל בפועל בלתי ערוב חומר כלל כמו שהאריך הה"ר שלמה גבירול בהבורו אשר חבר על מציאותם ומהותם עם שרבים קמים עליו במה שחשב להניח בהם חומר דק מאד הנה שמעתי אומרים באמת ששב מסברתו זאת והודה על האמת בשהם שכל פשוט בהחלט בפועל וכומר אחד נקרא טומאם די אקיננו האריך במציאות' ומהותם בחבור אחד מיוחד אשר חבר על מציאותם ומהותם אשר הביא ראיות מופתיות עד היותם שכל פשוט בהחלט והעתיק חבורו הרב מהר"י אברבנאל זלה"ה הלא הוא כמוס עמדי עם ביאורו לספר מורה הנבוכי והוא חבור שלם באמת מסכים אל הסברי' הישרה והדעי הנכון. Tamás eme állítólagos fordításáról, quaestio de spiritualibus creaturis l. Steinschneider M. f. i. h. p. 486.

2) V. ö. Munk p. 304.

3) V. ö. Sachs S. התחיה II, 26.

4) קול יהודה f. 212 a b, 293 b.

5) Moscato t. i. hivatkozik Jehuda Halevi Kusarijának V, 21 végén az általa ily értelemben magyarázott szavaira. פלא נבאלי בקול

nak anyagból és formából való összetételének tana, később,<sup>1)</sup> mint pl. legvilágosabban József Ibn Giquatillában,<sup>2)</sup> a zsidó vallás bölcészetben követőkre és képviselőkre talált. Oly kevésbé tekintették azt aggályosnak vagy vallási okokból megvetésre méltónak, hogy Izsák Abravanel<sup>3)</sup> azt tárgyilagosan minden korholó megjegyzés nélkül alapvetőjének neve alatt idézi, és Juda Abravanel<sup>4)</sup> méltónak találja annak említésénél Ibn Gabirol zsidó származásával dicsekedni és őt „a mi Albenzubron“-unk gyanánt megjelölni.

### 5. Az egyszerű szubstanciák kimutatása.

Ibn Daúd könyvének egy későbbi fejezete számára őrizte meg az alkalmat, hogy egy példán bebizonyítsa az Ibn Gabirol ellen emelt kifogások jogosultságát, melyek szerint az igen terjengős és a bizonyíték súlyát annak tömege

אלפלאספה אלדין יקסמון אלעאלם אלאלאהי אלי רתב(ה) פכלהא ענדנא רתבה אלאהיה מנד אנפצל מן אלתגסים = ואל נשניה לדברי הפילוסופים אשר מחלקים העולם האלהי אל מדרגות אך כלם אצלנו מדרגה אלהית מאהר שנפרד מההגשמי. A hely természetesen az ellenkezőjét látszik mondani, mint a mit Moscato benne látott. Hirschfeld: Das Buch Al-Chazari p. 355 104. j. מאחד-al hamis olvasási módot vett fel a szövegbe.

1) Hogy Abraham Ibn Esra is elfogadta Ibn Gabirol tanát az angyalok összetételéről. l. Rosinnál Monatschrift 42, 210. 2. j. Semtob Ibn Falaquera מורה המורה p. 115 R. Eliezer a dupla anyagról, az égi és földiről szóló tan illusztrálására, melyről Maimûni mondja a Vezetőben II, 26 : קד אפאדנא בה אפאדה עטימה, hogy az hasznunkra vált, Ibn Gabirol ellentétes nevetét idézi, a ki csak egy anyagot ismer minden létezőben

2) כל שאר הנמצאים שבועולם אפילו (ed. Krakau) f. 3c : השכלים הנפרדים העליונים הנקראים מלאכים אין בהם אחד שיהיה פשוט בלי רבוי ואע"פ שקראו הפילוסופים למלאכים שכלים נפרדים וצורות נפרדות אעפ"י שהם נפרדו מחומר כחומר שלנו, חומר פנימי פשוט דק שכלי עליוני פשוט יש להם אין לו דמיון לחומר שלנו אבל מאיזה מין חומר הם. V. ö. Sachs Sen. f. i. h. II, 10. A kabbalah ezen tanáról már Moscato mondja f. i. h, 212c : וזו היא דרך ישרה שיבורו : להם חכמי האמת.

3) Király. 3, 12-hoz szóló commentárjában : יש מהם שחשבו היותם [השכלים הנבדלים] מורכבים מחמר וצורה אלא שחמרם הוא משולל מההווה וההפסד וההשתנוי והתנועה והגשמות, והוא דעת ר' שלמה בן גבירול בספרו מקור חיים. Itt ismerkedett meg Moscato f. i. h. 212. Ibn Gabirol ezen tanával.

4) V. ö. Munk p. 304 2 j.

által pótolja. A szellemi szubstanciáknak vagy angyaloknak az anyagnál fellépő formákból való kimutatásánál, a melyek csak amazokból mint forrásukból ezen hordozóra lefolyhat-  
tak, eszébe jut neki Ibn Gabirol látszólagosan rokon, tényleg azonban teljesen elütő vállalata, a melyben az anyagi formákból is kiakarja mutatni az egyszerű szellemi szubstanciának szükséges voltát. Mig azonban a sphéra szellemek és tiszta intelligenciák vagy angyalok bizonyítéka ama stringens formában, a melyben azt az arabs arisztotelikusok, mindnyájuk élen pedig mestere Ibn Sînâ előadják, kétséget nem engedő módon meghozottnak látszik, addig Ibn Gabirol oly tömegesen összehordott érveit csupán üres álbizonyítékoknak nézi, a melyek magukban összedőlnek. „Azon alkalomból — ugymond<sup>1)</sup> — midőn Ibn Gabirol az „Életforrás“ harmadik szakaszában ezen egyszerű szubstanciákat be akarja bizonyítani, negyvennél<sup>2)</sup> több szillogizmust hoz, a nélkül, hogy egyikük alapulna igaz előfeltételeken, sőt az előmondat, vagy az utómondat, vagy néha mind a kettő önkényes feltevésekre alapul; mindenkire bizza épen, hogy a meg nem felelőbből szükségszerűen válogasson.“

Ibn Daúdnak ítélete ezen pontban még nyer élességben, ha arra gondolunk, hogy Ibn Gabirol az egyszerű szubstanciák bizonyítékát legsajátabb és legmagasabb vivmányának

<sup>1)</sup> Emuna rama p. 62. sor 21—24. 21. s. H. szerint בן גבירול ז"ל G. : אבן גבירול ז"ל, P. : אבן גבירול ז"ל, G.<sup>2</sup> T. t. kihagyják. 22. sor H. P. alapján מקור חיים olvasandó. P. szerint: [ג"ח ואם הקטנה] אם הגדולה, G. G.<sup>2</sup> H. T. szerint: שתיהם és G.<sup>2</sup> T. szerint: מוכחות, alkalmasint a talmudi műkifejezésből אומדנא דמוכה מן הרע helyett 24. s. G. מדרע-t olvas.

<sup>2)</sup> Miután a latin fordítás alapján F. V. p. 75—102 ötvenhat bizonyítékot lehet számolni az u. n. közepe, illetve egyszerű szubstancia létezésére és p. 114—38 hatvanhárom bizonyítékot a formák származásáról az egyszerű szellemi szubstanciákról, ugy Ibn Daúdnak azon számtól annyira eltérő adata csak azon alapulhat, hogy az arabs eredetiben vagy a héber fordításban a másolók a számjegyet elcserélték. Legegyszerűbben magyarázhatjuk a tévedést azon feltevés által, hogy Ibn Daúd a hatvanhárom bizonyíték számolását tartotta szem előtt és Ibn Labinál is állhatott יותר מס' = hatvannál több, ez pedig hamisan מס' יותר-nek olvastatott és מארבעים יותר-al adatott vissza.

tekintette, melyet a tanuló a mesterrel való párbeszédben a harmadik könyv végén eddig nem ismert kinyilatkoztatás gyanánt dicsér.<sup>1)</sup>

### **Az intelligencia egysége a formák sokszerűségén belül.**

Az utolsó kifogás, melyet Ibn Daúd az „Életforrás“ ellen emel, legkevésbé találhatja Ibn Gabirolt. „Intelligibilis formák sokasága nem kell, hogy — ugymond<sup>2)</sup> — az anyagi szubstanciák lényében mutatkozó sokasággal járjon, a mint ezt Salamon Ibn Gabirol hitte, oly annyira, hogy azt állítja, hogy az intelligencia lényege, miután mint a dolgokat felfogta, mind a dolgokból van összetéve és így tette a legmagasabb lény után egyszerűségre nézve legerősebb lényeket az összetételekre nézve legerősebbekké.“

Ibn Daúd ezen állításnál legfőlebb Ibn Gabirol egyik nem pontos kifejezésére támaszkodhatott. Mert hogy ezen bölcész igaz véleménye lett volna, hogy az egy szubstanciában tartalmazott formák többsége létrehozhat lényükben való többszörösödést, azt az „Életforrás“ ismerője egy perczig sem tételezheti föl. Hiszen épen a formák bősége az, melyet egy szubstancia magában egyesít és foglal, a mely szerint Ibn Gabirol annak egységét és egyszerűségét megbecsüli<sup>3)</sup>. Távol lévén tőle az intelligenciában többszöröséget és összetételt feltételezni, épen egységében látja az

<sup>1)</sup> F. V. p. 209<sup>17</sup>: *Iam manifestasti mihi in hoc tractatu tertio esse substantiarum intelligibilium, quod nullas praeter te potuit reuelare, v. ö. Munk p. 260 1. j. Guttman, die Philosophie des S. J. G. p. 157 1. j.*

<sup>2)</sup> *Emuna rama p. 66. 37—41 sor. 37 s. G.<sup>2</sup> P. P.<sup>2</sup> [= cod. Pétervár 470/94] T.: גבירול-יחייב vel olvasandó. 38. s. H. P.<sup>2</sup>: szerint זה törlendő. 39. s. H. P.<sup>2</sup>: גבירול, olvasnak P. גבירול, G.: אבן גבירול ז"ל, T.: משלמה, מחוברת מכל הדברים היא ת-יש בעצמותו רבוי, 40. s. H.: בן גבירול helyett. P.: הוא מחובר מכל הדברים, H. G.<sup>2</sup> P. T. פשיטות, 41. s. H.: המרכבה, G.<sup>2</sup>: ההרכבה.*

<sup>3)</sup> F. V. p. 154<sup>15</sup> olvassuk, hogy csak egy példával szolgáljunk: *Substantia quo fuerit simplicior et unitior, erit magis collectiua multarum formarum, et multae formae erunt in Illa.*

erőt, a mely a formák összesegét magában foglalja és egyesíti<sup>1)</sup>).

## Ibn Gabirol „Életforrásának“ ismerete a zsidóirodalomban Ibn Daûd után.

Hogy mily közvetlen hatásokkal lehetett Ábráham Ibn Daûd más álláspontból gyakorolt és már azért sem igazságos bírálata Ibn Gabirol bölcsészetének sorsára, arról nincs semmi hírünk. A spanyol zsidók szellemi életének története az almóhad üldözés utáni első időtől a tizenharmadik század közepéig még meg nem irt lap számunkra. Egyetlen egy könyv sem maradt reánk ezen időközből, a melyből nyerhetnénk biztos nyomokat vagy támaszpontokat Ibn Gabirol gondolatainak továbbélésének vagy megszűnésének megítélésére.

Semmi esetre sem szólhatunk azonban Ibn Gabirol befolyásának csökkentéséről vagy épen elnyomásáról Ibn Daûd<sup>2)</sup> által. Sőt, ugy látszik, hogy a czáfolgatás mint rendszeren itt is az ellenkező hatást érte el és a megtámadt gon-

1) V. ö. pl. V. 8: וכשחפשנו כל העצמים והצורות לא נמצא בהם צורה יותר שלמה ויותר אוספת לצורות כולן מצורת השכל . . . ובזה ראייה כי אלו הצורות מתאחדות בעצמו ואין עצמו דבר אחר זולתי דבר אחד הוא כללות אלה הצורות מפני שהיו כל הצורות מתאחדות בעצמו אחדות רוחני והתחייב מזה שתהיה צורת השכל צורה מאחדת אוספת באחדותה לאחדות כל צורה = F. V. p. 280<sup>13</sup>: postquam induximus omnes substantias et considerauimus omnes formas, non inuenimus inter eas formam magis perfectam et magis collectiuam omnium formarum quam formam intelligentiae . . . et in hoc est signum quod hae formae unitae sunt cum essentia eius, et quod essentia eius non est aliud nisi unum, quod est universitas harum formarum et collectio earum, quia omnes formae unitae sunt essentiae eius unitione spirituali; unde oportet ut forma intelligentiae sit forma uniens et collectiua unitatis omnis formae in sua unitate.

2) Munk p. 273 azt hiszi: Cette critique amère d'Abraham ben-David contribua peut-être à discrediter de plus en plus parmi les Juifs la philosophie d'Ibn Gabirol. V. ö. Guttman f. i. h. p. 46: Vielleicht hat die so energische Verurtheilung, welche die Gabirol'sche Philosophie durch Abraham Ibn Daûd erfahren hat, mit dazu beigetragen, dieselbe aus dem Kreise der jüdischen Forscher zu verdrängen.

dolkodót inkább ismeretessé tette mint háttérbe szoritotta. Mint már kezdettől fogva nem felekezetinek vagy csak vallásbölcsezetinek contemplált és rendezett mű, az „Élet-torrás“ bizonyára a szélesebb zsidó rétegeknek közömbös vagy talán ismeretlen is volt és csak az általános bölcsezet barátjaitól és ápolóitól vétetett tekintetbe. Csak ugy magyarázható, hogy ezen könyv ellentétben erkölcsi művével, a mely a zsidó-arabs irodalom legkorábban fordított könyveihez tartozik<sup>1)</sup>, a héberre való fordítás vágyát nem keltette. Még Sámuel Ibn Tibben sem ismerhette. Azon művek lajstromában, melyeknek fordításra való méltó voltukat megtudakolta Maimûni Mûsatól, sem látjuk helyet foglalni,<sup>2)</sup>

Hogy Ibn Daûd után inkább vált ismertessé és befolyása csendesen növekedett, a számunkra oly homályos időközben körülbelül a tizenkettetik század közepétől a tizenharmadik század közepéig, azt megismerjük ama körülményből, hogy azt egyszerre két különböző területen, a szigoru bölcsezeti és a theosophiai-kabbalisztikus területen hathatósan és csaknem polgárjogot nyertnek találjuk. Már azon tény, mely szerint Sémtoob Ibn Falaquera<sup>3)</sup>, az arabs bölcsezet alapos ismerője, Maimûni és Arisztoteles nagy arabs magyarázó és követői minden tisztelete mellett 1250 körül, tehát csaknem kétszáz évvel a könyv megjelenése után, kívánatosnak és időszerűnek tartotta gondos és válogatott darabokon belül pontos szóról-szóra való kivonatát, egyedül bizonyítja, hogy a könyvvel való foglalkozás és tartalmának ismerete iránt felmerülő kívánság általánosabbá lett. Ha eme eléggé még nem ismeretes kor kabbalisztikus irodalmában való felhasználásának nyomai főleg a Zohárban<sup>4)</sup>, részben a rokon ujplatonikus és pseud-epigraphikus irodalomra mennének is vissza, mindazonáltal nem vonható kétségbe, hogy határozott Ibn Gabirol-féle kincs él tovább a 13.

2) V. ö. Steinschneider M., die hebr. Uebersetzungen p. 380 ff. 220. §.

3) Ib. p. 40 ff. 13. §.

1) Ib. p. 5 ff.

2) V. ö. Munk p. 275—291, G u t t m a n n p. 49 ff.

század kabbalájában. Hiszen az Ibn Gabirol-féle bölcsészet-től és még inkább allegorikus magyarázatától áthatott Izsák Ibn Latif<sup>1)</sup> egyik nyilatkozatában világos bizonyíték fölött rendelkezünk, hogy mennyire kezdtek Spanyolország gondolkodói behatolni a malagai költő és gondolkodó gondolatainak mély tartalmába.

Hogy különben Salamon Ibn Gabirol neve és bölcsészetének ismerete a 13. század körül Spanyolország határain kívül is terjedt, ezt bizonyítja a bölcsészeti író gyanánt és főleg Maimûni „Vezetője“ magyarázója gyanánt ismeretes Salernóból való Mozes b. Salamonnak tanúsága.<sup>2)</sup> Akár magát az „Életforrás“ arabs eredetijét,<sup>3)</sup> akár pedig Ibn Falaquera héber kivonatát ismerte, mindenesetre ezen iratok ismeretén alapuló gondolatmenetet kell feltételeznünk nála, ha az Abraham Ibn Esrának vagy az Izsák Latifnak tulajdonított „Égi kapu“ czimén ismeretes mű tartalmának hasonlósága őt azon

1) Igaz, hogy Ibn Latif ennél Jehuda Halevi versét Ibn Gabirolnak tulajdonította, ha ő אגרת התשובה c. 36 (I, 64 קבץ על יד) mondja: ועל כאלה אמר שלמה בעל השירים בנעימות שיחו

הנכבדים בעיני המשכילים  
הברת בהמות כורעות כל יום לקיר  
היכל ולא יודעה למי כורעת

V. ö. Dukes L. שירי שלמה II, 73. Ibn Latifnak Ibn Gabiroltól való függését. V. ö. az idézeteket Guttmannnál p. 46, 4. j. és Steinschneider M. Brüll N. Jahrbücher IX, 72 ff.

2) More II, 26-hoz való commentárban Steinschneider M. közlése nyomán Hebr. Bibliographie 7, 61, 4. j. következőképen nyilatkozik: ואני לפני בא לידי הספר הזה ר"ל מלמד התלמידים מצאתי ענין זה: — בספר הנקרא שער השמים שחיברו כמדומה לי הח' ר' שלמה בן גבריאל cod. München 60 szerint גבריאל. — Ha Mozes b. Salomo ezen könyv szerzőségét nem feltételezés folytán alapította volna meg, hanem csupán nem bizonyos hagyomány folytán mondta volna ki, akkor ezen körülmény megjelölésére más kifejezést használt volna, mint במדומה לי.

3) Perles' feltevésse ellen, mely szerint Mose b. Salomo értett volna arabs szöveghez (v. ö. die erste lat. Uebersetzung des Maimonidischen Führers p. 21) küzd Steinschneider: Hebr. Bibl. 15, 87. Mose b. Salomóról v. ö. Perles ib. 7 f. és Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien p. 168 ff., 228 ff.

helyzetbe hozta, hogy a tényleg létező rokonság alapján<sup>1)</sup> a művet Ibn Gabirolnak tulajdonítsa.

Midőn Maimūni hatalmas befolyása mindinkább a szentírás bölcsészeti magyarázatára és szemlélésére szorított és midőn azáltal Abraham Ibn Esra exegézisise mint a gondolkodásnak leginkább megfelelő a szellemeket Spanyolországban lebilincselni és mindig újból folytatott magyarázatra kihívni kezdte, Salamon Ibn Gabirol bölcsészete számára is elérkezett a virradás ideje. Ibn Esra magyarázóí,<sup>2)</sup> a kik mint Samuel Ibn Çarça<sup>3)</sup> nem tudnak arabsul, ama héber kivonat felé fordulnak, a melyben Ibn Falaquera az „Életforrás“ gondolatait oly mesteri módon összefoglalta.

Ezen compendium ismerete és Ibn Gabirol szerzőségének tudata az „Életforrás“ című könyvet illetőleg Spanyolországban többé nem aludtak ki. Ha gondolatai befolyását, a mely a 14. és 15. század fordulóján még Prophiat Duran Efodinál<sup>4)</sup> mutatkozni látszik, pontosan nem is bizonyíthatjuk

1) שער השמים-nak Ibn Gabiroltól való függését bizonyítja annak első fejezete, mely közvétettett כרם חמר IV, 5 ff. pl. p. 8 és 9.

2) Ibn Falaquera fordításának Ibn Çarça által való használatának biztos bizonyítékát a מכלל יופי-jában való idézet az „Életforrásból“ bizonyítja, a mit itt cod. Paris 729 (Orat. 62) f. 183b-ból való másolatban, melyet Schwab Moïse szívességének köszönök, közlök: ואמר הפילוסופי כי הנפש היא מקום לצורות הטבעיות והשכל מקום לצורות הרוחניות וזכור זה. והר"ש ן אברול כתב כי אינו נמנע שיאמר בעצם שאינו גוף שהוא מקום לגופו שהוא נושא אותו כמו שאינו נמנע שיהיה מקום למה שאינו גוף כמו הגוונים והתבניות והקוים והשטחים ושאר המקרים הגופיים, ויותר זר [l. דק = ריקק subtilius] מזה היות המקרים הפשוטים בעצמים הפשוטים במקרים הנשואים בנפש [כי] אלו המקרים קמים בנפש והנפש מקום להם, וכתב פילוסוף א' כי האלוה ית' ברא המקום תחלה וארז"ל כי הש"י נקרא מקום הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו. Itt az Ibn Falaquera II, 24–25-ből való szószerinti idézet fölött nem lehet kétség.

3) A בעבור שאיני בקי בו-ban f. 87a világosan mondja: ובקור חיים [בלשון ערב. i. t.] Ibn Gabirol „király koronáját“ idézi itt f. 19a, f. 88a és 102c. Ibn Falaquera „Életforrás“ compendiumjából V, 71 származó-nak bizonyul Ibn Çarça idézete f. 4c: מקור חיים f. 4c: וכתב הר"י שלמה ן גבירול, csak a szöveg אמרה-jából lett Munk אמירה V. ö. Guttman p. 49, 1. j.

4) V. ö. egyes kifejezéseket האפור השב-jában: והתחלה הראשונה: אשר היא מעין ומבוע כל מעלה ושלמות, והקרובה הזאת והרוחק יבחנו כפי האמצעים אשר בין הנושא והוא והתחלה היא ברבויים ומעוטים. Figyelem-



az „Életforrás“ szerzőjének soha meg nem szűnt hírét követte, ha a mások előtt oly rejtélyes szó helyébe egyszerűen Salamon Ibn Gabirolt helyezi.<sup>1)</sup> De nincs is okunk feltételezni, hogy a tudós államférfiúnak bizonyossággal kimutatott gazdag könyvtárából hiányzott volna Ibn Falaquerának az „Életforrás“-ból való kivonatának egy példánya. Talán Leo Ab-ravanel, a ki a keresztény bölcsészek Avicembronját büszkeséggel lefoglalja hitsorsosai számára, az által, hogy azt mondja róla: „a mienk“, alapművének gondolataival atyja gazdag könyvtárában ismerkedett meg. Hogy olyan ismeret vagy hagyomány nélkül a rejtélyes szónak Avicembronnak kitálálása megakadályoztatott,<sup>2)</sup> azt bizonyítja József del Medigo, a ki teljes tárgyismerete és egész élelműsége mellett nem sejteti, hogy tudomása volna arról, hogy az általa latin forrásokból oly gyakran idézett bölcsész azonos volna az általa annyira becsült zsinagógai költővel Salamon Ibn Gabirollal.

Semtob Ibn Falaquera kivonatának is köszönhető, ha Ibn Gabirol „Életforrásának“ ismerete még a zsidóknak Spanyolországból való kiűzetése utáni évszázadokban sem szűnt meg. Még 1630 körül látjuk Jakob ben Izsák Románt, kinek családja Konstantinápolyban a „Szivbeli kötelességek“ szerzője után az Ibn Bakuda nevet viseli, a mint Jákobnak egy idősebb kortársa ugyanazon városban az „Életforrás“ szerzőjéhez hasonlóan Salamon Ibn Gabirol<sup>3)</sup> nevét viseli, hogy bibliografiai lexikon kísérletében Ibn Çarça Mekor Chajjimja mellett és előtt világosan Ibn Gabirol<sup>1)</sup>

1) V. ö. fönt. 97 o.

2) Guttman p. 51 ff. V. ö. különösen Zimmels B.: Leone Hebreo, Neue Studien (Bécs 1892) p. 11, 19. j., a hol a dialogos de amor névtelen spanyol fordításából (Velence 1568) el nuestro Albengebumb hoz idéztetik a megjegyzés: Llamado comumente riselomo giberol d. i. Ri [= Ribi] Salomo Ibn Gabirol.

3) Salomo Ibn Gabirol (גאבירול) és fiának Mózesnek sirfeliratait, melyeket Saadja Lungo szerzett volt, tartalmazza cod. Oxford 1986 f. 83—4 (Cat. Neubauer p. 678). 1331-ben egy Valence-i okiratban megismerkedünk Jacob Gavirol vagy de Gavirollal. Lásd Revue des études juives IX, 240.

1) Lásd. Neubauer, Roest M. Israelitische Litterbode-jában XII, 8: מקור חיים ון גבירול — מקור חיים סרסה.

hasonnevű könyvét is megemlíti. De a forrást is ismerjük, a melyből Jákob Roman merítette eme tudományát. Semtob Ibn Falaquera iratainak gyűjteményében, melyet a tudós könyvkereskedő megszerzett, az „Életforrás“ compendiuma is megvolt, a melyben Ibn Falaquera Ibn Gabirol gondolatának magvát a zsidó irodalomba át mentette. Már ezen könyv ritka voltánál fogva is azon említés szerint, melyet birtokosa tesz a fiatalabb Buxtorfhoz címzett, 1634. évi január 16.-tól keltezett levelében,<sup>1)</sup> feltevés gyanánt kimondható lett volna azonossága a párizsi nemzeti könyvtár<sup>2)</sup> unicumával, ha Jákob Romannak<sup>3)</sup> a codex bekötő lapjain levő aláírása nem mutatná azt, hogy ő azt egyszerűen oda eladta. Ugyanazon gyertyamaradékon, mely Jákob Románnak világított, gyujtotta meg Munk Salamon a fáklyát, a mely a homály és feledékenység évszázadai után ismét legelőször megvilágította Salamon Ibn Gabirol gondolatmeneteit.

#### IV. Salamon Ibn Gabirolnak egy bölcsészeti költeménye.

Nem érintve a sphérák mozgásától, mely azokból kiindul, mozdulatlanul a világok körforgásában, a melyek azokon keresztül száguldozunk örök körmozgásban, a sphérák szellemei, a mozgás forrásai, változatlanul megőrzik magasztos nyugalmukat. Hogy Abraham Ibn Daúd<sup>4)</sup> meg-

1) L. K a y s e r l i n g Revue d. e. j. VIII, 89.

2) Cod. Paris 700.

3) T. 1a jobbra találta, a mint ezt velem Sch w a b Moïse úr, a nemzeti könyvtár könyvtárosa közli, Ibn Falaquerának kéziratban tartalmazott nyolcz művének lajstroma, balról pedig ugyanazon kéztől מקנת כספי הצעיר יעקב בכמור יצחק רומאן בן בקודה ז"ל תמו שנת הש"צ. Az alatt van . . . . אחת שאלתי מאת ה' és Varenne neve, a ki által a kézirat XIV. Lajos könyvtárába került. A szakaszok és számjelzések G u t t m a n n h o z p. 8, 2. j. pótlólag megjegyezve M u n k t ó l származnak és nem Ibn Falaquerától.

4) Emuna rama p. 616: וזה הענין סדרו ר' שלמה אבן גבירול ז"ל . . . . ואמר: והוא נכסף לשומו יש כמו יש כמו חושק אשר נכסף לדודו

világítsa a mozgáson belül megnyilatkozó mozdulatlanság gondolatát, minden vonzásnak mintegy polusainak eme nyugalmát, mind a világok fölött kiöntött czélok vágyakozását, Ibn Gabirol egyik versére hivatkozik, a melyben a szerelem mozgásával és nyughatatlanságával szolgál ezen metaphysikus vágyakozás képe gyanánt. A bölcsészszel Ibn Gabirollal örökké czivodva, de meg nem menekülve a költő varázsa elől Ibn Daúd ezen verset értékesíti mint legtalálóbbs kifejezését, legszerencsésebb formálását ama gondolatnak, melyet épen ki akar fejezni. Milyen költemény lehetett az, a melyből a foglalatából kiszakított gyémánt gyanánt ezen egyetlen verssor maradt meg. Egy út sem látszott hozzá elvezetni, költeményeinek gyűjteményében nem talált helyet; már örökké elveszettnek<sup>1)</sup> kellett ezt tartani. De akkor véletlenül fölbukkant költeményeinek rendes feltalálási helyein kívül egyedül álló feljegyzés gyanánt a római Angelica<sup>2)</sup> egyik kéziratában és egy második De-Rossi-féle kéziratban Pármában.<sup>3)</sup> Mivelhogy korán felismerték értékét, joggal méltónak találták azt külön feljegyezni és maradandó birtok

---

értékek történetében e kéziratok előljárnak. GG.<sup>2</sup> PP.<sup>2</sup> T. a másoloktól fel nem fogott szavakat **יש כמו יש** kihagyták. Weil fordítása p. 76: „Und es sehnt sich seine Eigenschaft anzunehmen“ a helyes szöveg mellett értelme helyes felfogásának sejtelmét sem árulja el. Ugyanazt mondja más szavakkal G u t t m a n n fordítása, die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daúd p. 154: „Und sein Wesen jenem gleichzumachen strebt er.“ Schorr O. H. החלון IX, 2 p. 55 azt kétség nélküli rossz szövegnek mondja ki.

1) Z u n z, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie p. 194, 2. j. ezért 1865 Gabirol egy közelebbről nem ismert költeményéről beszél. Sachs Sen. התחיה II, 19 mondja: **משיר אחד לו ז"ל קבלתי נודע ומי יתן** וימצא. G u t t m a n n f. i. h. 240, 8. j. még 1889-ben: in einem uns nicht erhaltenen Gedichte Gabirols.

2) 1874-ben N e u b a u e r Adolftól közöltetett Sachs Seniorral, a ki a költeményt leg-löször közzétette **המניד** 18, 122 f. 140 j. Angelica cod. szerint II, 1.

3) A cod. de Rossi 7728-ban tartalmazott szöveg másolatát, a mely a cod. Angelica II, 1-ben levő vershez hasonlóan **לרי שלמה הקטן** felirattal bir Cav. Abb. Pietro Perreau barátságának köszönöm Parmában, a ki azt velem 1882. febr. 19.-én közölte.

gyanánt megőrizni. Ezen kettős bizonyíték alapján hűségesen mutatkozik még ama eredeti formában, a melyben az a szerző keze alól kikerült:

— — — — —	— — — — —
(1) בכל לבו ונפשו עם מאדו <sup>1</sup>	אהבתיך מאהבת איש יחידו
(2) להבין סוד פעלת אל ילדו <sup>2</sup>	וששתי על לבבך אשר זר
ומי ידע ומי יבין יסודו	(3) מהדבר <sup>3</sup> מאד עמוק ורחוק
ועליך להתבונן בסודו	(4) אבל אגיד <sup>4</sup> לך דבר שמעתי
למען כל אשר הכל בידו	(5) חכמים אמרו <sup>5</sup> כי סוד היות כל
כמו חושק אשר נכסף לדודו	והוא נכסף לשומו יש כמו יש
(6) באמרם <sup>6</sup> כי בראו על כבודו	ואולי זה ידמו הנביאים
(7) קנה <sup>7</sup> מופת למען העמידו	השיבותי לך דבר ואתה

1) R. ומאדו. 2) P. פעלת לילדו. 3) R. מהדבר עוד, P. רחוק, R. ס"א. 4) P. הגיד. 5) P. יאמרו. 6) P. באמרו. 7) Sach: S. sejt תָּנָה a két kézirat által tanusított קנה helyett.

Ezen kis bölcsészeti költeményben zárt átlátszó illeszkedésével ama gondolatok anyalugjának mintegy kristályát birjuk, a melyek az „Életforrás“-ban mutatkoznak.<sup>3)</sup> Salamon Ibn Gabirol szemlélő erejében gondolkodás és költészet, igazság és szépség egygyé lett. Lelkének egy különösen közelálló barátja a kutatási vágytól ösztönözve, a költőt ostromolta a kérdéssel, miként képzelje teremtőjének működését, munkásságát. Már kora fiatalságától fogva merész szárnyalásu gondolkodásban gyakorlottan, Ibn Gabirol, a mély titok megoldásától sem retten vissza, a melynek mélységében gondolkodásunk fénye elaludni készül. Nem fedezte fel a feleletet, melyet adni akar, óvakodik attól, hogy azt sajátjaképen állítsa oda, hanem annyira összenőtt lelkével, annyira tette gondolatainak forrásává és torkolatává, hogy benne legjobb, legdrágább meggyőződését mondja ki barátjával szemben, a melyben összehangzanak számára a bölcsészet és vallás, bölcsek és próféták hangjai.

A mindenség létezésének ősalapja a mindenséget hor-

1) V. ö. különösen V. 46 ff. és F. V. 319<sub>10</sub>: ad recipiendum perfectionem et exeundum de non esse ad esse.

dozótól<sup>1)</sup> származik, a ki a mindenséget kezében tartja. Ez már kifejezése annak, a mit Ibn Gabirol az „Életforrásban“ mond, hogy a létezés őseleme, az anyag, magából Istenből keletkezett. Minden létezésnek eme csirája, eme tervezete, a mely még nem létezés, hanem az anyag számára a stagirai egy kifejezése szerint,<sup>2)</sup> csak majdnem, csak körülbelüli létezés, vágyakozik azután, hogy teremtője a létezés eme látszatát a valóságba átvigye, létezővé tegye<sup>3)</sup>, valamint a szerető vágyakozik a barátja után. Valamint az éjnek árnyékában a hajnal első pirkadásakor felébred a fény és annak forrása, a nap, iránti vágyakozás, akképen keletkezett az anyag khaoszában az egység sejtelme, a formanyerés gyönyöre

1) V. ö. אשר הכל בידו -hoz Z u n z, Synagogale Poesie 26 függelék p. 483 ff. למען talán Prov. 16, 4.-re emlékeztet.

2) ἐγγύς οὐσίας πῶς-nevezi Aristoteles Physik I, 9, 192 az anyagot Abraham Ibn Daúd idézett versben p. 9134: ובזה יאמר משוררנו: המתפלסף מקונן לאביו:

— — — — — ט  
 בעת בא במגורה  
 מסעף הפארה  
 ולקח הצורה  
 ועזב הדמיון  
 Bejöttekor tombolt  
 Lefosztván a lombot  
 Elrabolván a formát.  
 Meghagyta a látszatot,

az anyag látszolagos létezésével „hasonlatnak“, látszatnak jelöltetik. K a h a n a David השלם I, 46,7. j. ezen verset aggályok nélkül Ibn Gabirolnak tulajdonítja: בא במגורה: Jes. 66, 4-re czélozván, a halál ijedelmét és félelmét jelenti, nem pedig a házat, a mint azt K a h a n a hiszi.

3) A sor és evvel az egész költemény értelme azon észlelésen alapul, hogy Ibn Gabirol az anyagot mint a még nem levőt vagy majdnem levőt igen jól adta vissza a héber כמו־יש kifejezéssel. והוא vonatkozik: הבל -ra, az anyag, mely vágyodik ezután, hogy Isten őt, a még nem létezőt létezővé alakítsa (לשמו). V. ö. a Jeczira könyv kifejezését ועשה את שאינו ישנו. Plotinussal, a görögök scheichjével, mondatja Saharastâni: ללמעשוק אלאול עשאק כתירין. Az első szeretettnek van sok szeretője. Alkalmasint az „Öt szubstanciából“ p. 262 H a a r b r ü c k e r II, 94 kölcsönzi Empedokles képét a szerelem ittaságától, melylyel vágyakozik a lélek a núsához. Az istenség mint tisztább energia, mint legfelsőbbje a formának okozza Aristoteles Meta-

iránti vágyakozás, a tervezetből a valóságba, a látszatból a létezőbe való átmenetele iránti kívánság.<sup>1)</sup> Mindent, a mit felfoghatunk Isten tevékenységéből és működéséből, az az anyag ezen örök kívánsága a forma után, a keletkezés és levés iránti örök vágy, ezen létezési éhség a mindenségben, a kimerithetetlen ősalapnak, a létezés előfokának, ki nem elégíthető átmenete a tervezet sötétségéből és rejtekéből a világosságba és a létezés gyönyörébe. Vágyakozás az, a mi a világokon és mindenben a mi azokat megtölti, keresztül áramlik, minden mozgás forrása, a fel nem tartóztható keletkezési menet eredete, melyet a teremtés mutat, a nyugtalanság a világ órában, a mindenség lélekzetvétele, egészének lelke. A létezésnek ezen titkos ősalapjából való szünetnélküli kifolyása, az árnyékszerű anyagnak feltartózthatatlan vágyakozástól úzótt tolongása az éltető valóságot és létezést osztó forma felé, Istennek a tulajdonképeni teremtői működése, a miről egyedül szabad beszélnünk. Így azonban a mindenség ezen nyugtalansága, ezen folytonos vágyakozása és mozgása az alkotótól való függésének pecsétje és jele, uralkodásának és függőségének nyoma, melyet minden létező magán visel. Ezen értelemben mondhatja a próféta (Jes. 43, 7,) az alkotóval:<sup>2)</sup> „Minden, a mi nevem után nevezi magát, d i c s ő i t é s e m r e teremtettem azt, alkottam és alakítottam is.“

A teremtési műről való képzet nehézségét, a mely avval fenyeget, hogy az alkotó az alkotott közé leszállittatik, nyug-

---

physik. XII, 7, 1072, a. 26, hogy az egész világ mint szeretője felé elébe megy. Az első iránti vágyakozásról Plotinusnál V. ö. Z e l l e r f. i. h. III, 2 p. 546. Enn. V, 1, 6 végén; I, p. 102<sub>23</sub> K i r c h h o f f n á l olvassuk: ποθει δὲ πᾶν τὸ γεννητὸν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ és V, 5, 12: II, p. 30<sub>13</sub>: πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐρίεται αὐτοῦ φύσεως ἀνάγκη, ὡσπερ ἀπομειμαντευμένα, ὡς ἄνευ αὐτοῦ οὐ δύναται εἶναι. Giovanni Francesco Pico da Mirandola, Pico unokaöcscse, kis művet int: de appetitu primae materiae libellus, a melyben Themistius, Simplicius, Avicenna, Averroës, Albertus és Tomás ezen tárgyról való véleményét megbeszéli. V. ö. B a e u m k e r, das Problem der Materia p. 263, 9 j.

1) V. ö. V. 51 és F. V. p. 318<sub>24</sub> ff.

2) וְכָל־כִּי־יִקְרָא־שֵׁם־יְהוָה־אֶחָד־וְיָצַק־לֵהֱוֶה־בְּיָמָיו Hos. 12, 11-re czéloz.

talanságot és mozgást belevisz Isten fogalmába, elhárítja ekképpen óvatos kézzel. A felelet átgondolását és keresztülvételét elfátyolozva és egyuttal kitakarva, Salamon Ibn Gabirol a kérdés magvára, hogy miképen képzeljük Isten működését, látszólag nem felel, mert a világ valódi keletkezésének tanában, melynek előadását látjuk, Istennek egy magában mozgó mozgatónak, működésének egy durvább képzelete számára nem maradt hely. Abraham Ibn Daúd a költemény valódi értelmének teljes tudatában joggal emelte ki mintegy a szivdarabját, hogy minden mozgás forrásának benne előadott mozdulatlanságában olvasóinak képet nyújtson a sphaerák vezetője, nyugalmanak a mozgásuk eredete felé vágyakozó forgó sphaerákon belül szemléletes képben.

Ábrahám Ibn Daúd azonban nem volt az egyetlen, ki ezen vers gondolatainak mélységére figyelmessé lett, noha idézete hozzájárult ezen mondat elterjedéséhez és alkalmazásához. Már Lunelből való Zerachja ha-Levi, tulajdonképeni területének, a talmudnak alapos ismerete mellett becsülője és művelője a héber költészetnek, ismerője és csodálója hazája, Spanyolhon zsidó költőinek, „Fényének“ bevezetésében idézi ezen verset igaz ugyan inkább formájától mint bölcsészeti tartalmától vonzva.<sup>1)</sup>

A zsinagógai költészet mellett sem haladt el nyomtalanul ezen költemény és ennek legjelentőségtejjesebb verse.<sup>2)</sup>

1) במקומות רבים בכתו' נקראת הנפש החיה כבוד כדכתיב לכן שמה 1) לבי ויגל כבודי. וכתיב עורי כבודי וכתיב למען יזמרך כבוד. כי הבורא אצלה על הארם מעל כסא כבודו. וב(א)[ה] נתן עליו מהודו. והוא העצם הנכסף אל יסודו. כמו חושק אשר נכסף לדורו. אז וגלה (ע)[א]ליו סודו. בדרשו הצדק בעודו ובבקשו הנכון בכל לבבו ומאורו.

2) p. 63 VI (הלבנון) ez. piutban ישני לב התעוררו) vannak e versek:

תשובתה הרמה

והנפש החכמה

יאסף אותה אסף

ואם היא לדודה תכסף

יה הכל תלוי בו וממנו ואליו הכל ובו בעמו: egy világos czélzás versünkre: הכל, ואמתתם באמתתו קיימת אלוה יפוצו מעיינות, אורו לברואיו שאין כלות תמיד, בלי ליאות, ונהנים מזיו זוהר מקורו רוחות ונשמות ושכלים נפרדים מלאכים ואראך וסרננל (?) [יסמאל o. Maimûni u. n. imájában olvassuk: [o.

Izsak Albalag a 13. század végén ezen versből, melylyel talán Ibn Daûd által ismerkedett meg, gondolja vehetőnek a bizonyítékot<sup>1)</sup>, mely szerint Ibn Gabirol hasonlóan némely arabs és zsidó bölcsészhez, Ibn Sînâból vette ama tant, mely szerint a sphérák mozgása a mozgatójukhoz való hasonlóság vágyakozásának következménye. Ibn Gabirol rendszerének ismerete nélkül, a mint az „Életforrásban“ megnyilatkozik, azonban Albalag alig ismerhette volna meg Ibn Gabirol valódi gondolatait az anyag vágyakozásáról a forma iránt, mint a teremtés a tulajdonképeni örökvolta felé, a mely oly c ongeniálisan érinthette, mintha az egész költemény lebegett volna szeme előtt és nem Ibn Daûd idézete, hanem csupán az Ibn Sînâtól ismeretes képzetet a spéhra mozgások keletkezéséről.

Később Ibn Gabirol ezen verse csak Zerachja ha-Levi idézetével és idézetében mutatkozik, valamint Simeon b. Zemach Durannal nagy encyclopédikus művében „az atyák pajzsa“<sup>2)</sup> és Menasse b. Izráelnél a lélekről szóló művében.<sup>3)</sup>

Végül egy fordítás kísérlete tanuskodjék a mellett, hogy mi ezen kis költeményben forma és tartalom tekintetében kerek egészlet birunk, mely seholsen utal magán kívülre és a mely semmi esetre sem tételezi fel, a mint ezt vélni akarták,<sup>3)</sup> a benne jelzett problema terjedelmesebb

---

יהגליל הרב מרב תאותו ועוצם אהבתו לחשק בורא הכל יחפצו ללכת סביב לערבות בהירות ברק נגהי ושאר הגלגלים יסבו בלכתם אחורנית נחפזים ללכת להגלגל הרב מרב תאותו ועוצם אהבתו לחשק בורא הכל יוכלו להתמהמה L. הכרמל VI. 350. V. ö. megjegyzésemet Z. D. M. G.

1) הוא סברתן סינא ונמשכו ed. Schorr O. H. VII. 168. אחרי רבים מתפלבים ישמעאלים גם מאומתינו נמשך אחרי ר' שלמה ון גבירול באמרו: והוא נכסף (ב)ל[ש]ומו יש [כמו יש] כמו חושק אשר נפסק לדודו, וזה דעת בטל.

2) מגן אבות 20 f. 84. a.

3) ed. Amsterdam f. 55. b. II, 4: נשמת חיים

4) V. ö. Sachs Sen. המגיד 18, 123. Mindent, a mit Ibn Daûd ועל זה האופן חשבו שיהיה הנעת אלה: 1—6. sorban előre boesát: העצמים הנכבדים לעצמי השמים רצוני על צד תשוקת המתנועע להרמות במניע

tárgyalását, a melyhez körülbelül kíséző vers gyanánt aránylanék :

Kiben igaz barátira leltem  
 Tenéked nyujtom, vedd a lelkem  
 Az istenség titkát kutatja  
 Agyadnak lángzó gondolatja  
 A mélyet, távult, végtelent  
 Ki fejtené meg mit jelent?  
 De te kutass, hatolva mélyre  
 És halld, mit mond a bölcs : „a létre  
 A mindenséget, nagy világot  
 Isten keze hozá, az áldott.“  
 A látszatból ez a létre vágyott  
 Mintha barátságára talál ott.  
 Ezt véli a proféta : „dicséretére  
 Hozá Isten a mindent létre.“  
 Az én hitemnek ez a magva  
 Szilárdítsd meg tovább kutatva

(למניע : G.<sup>2</sup> T.) לא על צד ההנעות אשר כאשר הניעתם המניע היה הוא  
 ג"ב (גיב הוא G.<sup>2</sup> T.) התפעל והתנועע (תתפעל והתנועע : M.) מבלי שיתנועע  
 הזה, החשוק כלל ולאישתנה, ezt Ibn Gabirol versében találja kimondva, ezért  
 סדר = hozta Ibn Gabirol a versbe, וזה הענין סדרו, a mit Sachs gáncsol ib. ép ugy jelenti a versbe hozni, mint  
 נשמה. Izsak Israeli IV, 18. végén (II, 35a) Ibn Gabirolról használja ezen kifejezést: כמו ר' שלמה בן גבירול המשורר ז"ל  
 שהיה בקי בכל החכמות וסדר ספרים רבים. Z u n z : Ges.  
 Schriften III. 56.

# Tartalom.

	Oldal.
Pseudo-Empedokles mint Salamon Ibn Gabirol forrása . . . . .	1
Salamon Ibn Gabirol bölcsészeti allegorikus magyarázata . . . . .	59
Abraham Ibn Daúd kritikája az „Életforrásról“ . . . . .	74
Ibn Gabirol „Életforrásának“ ismerete a zsidóirodalomban Ibn Daúd után . . . . .	100
Salamon Ibn Gabirolnak egy bölcsészeti költeménye . . . . .	106

22.

A BUDAPESTI ORSZÁGOS

# RABBIKÉPZŐ-INTÉZET

## ÉRTESITŐJE

AZ 1898/9. TANÉVRŐL.



BUDAPEST.

1899.

Az országos rabbiképző-intézet lefolyt — h u s z o n -  
k e t t e d i k — iskolaévének első heteire azon sötét gyász-  
borult, melylyel királyt és hazát Ő Felségének, E r z s é b e t  
királynénak megrendítő halála sújtotta. A benső fájdalomnak  
azon érzelme, mely az egész nemzetet áthatotta, intézetünkben  
is kifejezésre jutott. Szeptember 21-én az orsz. rabbiképző-  
intézet zsinagógájában gyászünnepély volt, melyen dr. B l a u  
Lajos tanár tartotta az emlékbeszédet. Harmincz napon át  
halottas mécs emlékeztetett az intézet zsinagógájában a sze-  
retett királyasszony mélyen gyászolt elhúnytára. A tanári kar  
a vezérlő bizottsággal együtt hódoló részvétfölriratot intézett  
Ő Felségéhez, I. F e r e n c z J ó z s e f királyhoz.

A tanári kar szeptember hó 1-én tartott első értekez-  
letén B l o c h Mózes tanárt elnöknek, dr. B a c h e r Vilmos  
tanárt jegyzőnek, dr. K a u f m a n n Dávid tanárt könyvtár-  
noknak választotta. A vezérlő bizottságban való képviseléssel  
B l o c h Mózes elnököt és B e i n Károly tanárt bízta meg.  
Ez utóbbi évközben e tisztségéről lemondván, a tanári kar  
február 28-án B a l o g h Ármin tanárt választotta helyébe.

K o r n f e l d Zsigmond igazgató úr helyébe, a ki az  
orsz. rabbiképző intézet vezérlő bizottságából kilépett, a vallás-  
és közoktatásügyi minister úr Ő N m s g a. B o s c h a n Jakab  
urat, Budapesten, nevezte ki e bizottság tagjává.

1899. február 20-án dr. K l e i n Dezső tette rabbiképe-  
sitő szóbeli vizsgálatát, melyre írásbeli dolgozatai és a  
február 13-án és 14-én tartott zárthelyi írásbeli vizsgálat  
alapján bocsáttatott. A vizsgáló bizottság tagjai voltak :  
dr. K o h n Sámuel, a pesti hitközség rabbija és dr. G o l d-  
b e r g Rafael, a budai hitközség rabbija, mint a vezérlő bi-  
zottság kiküldött tagjai, valamint dr. B a c h e r Vilmos,  
B l o c h Mózes, dr. K a u f m a n n Dávid vizsgáló tanárok.  
A február 20-án tartott felavató ünnepélyen dr. K o h n Sá-  
muel rabbi úr a vizsgáló bizottság nevében mondott beszédet,  
a jelölt hála- és búcsu szavakat intézett a tanári karhoz és

a vezérlő bizottsághoz, mire a tanári kar elnöke héber beszéd kíséretében átadta neki a rabbiképesítő oklevelet.

A lefolyt iskolaév alatt az intézet végzett hallgatói közül dr. W e l l e s z Gyula rabbivá választatott C s u r g ó n, dr. K l e i n Dezső rabbivá Siklóson, dr. F a r k a s József hitszónokká és hittanárrá F i u m é b a n. — Dr. S c h w a r c z Mórt, turócz-szt.-mártoni rabbit, a győri hitközség választotta rabbijává.

A pesti izraelita hitközség intézetünknek rabbiképesítő oklevelet nyert hallgatói közül a következőket nevezte ki közép- és polgári iskolai hittanárokká: dr. E n g e l s m a n n Izidórt, dr. F r i s c h Ármint, dr. R a p a p o r t Bélát és dr. W e i s z Miksát.

Az intézet zsinagógájában B l o c h Mózes tanár az engesztelő napot és a pészach-ünnepet megelőző szombatokon hitszónoklatot tartott. Ugyanott az ünnepnapokon és több szombaton a felső tanfolyam érettebb hallgatói szónokoltak.

Hazai községek fölkérésére egyes hallgatók zsinagógai és alkalmi hitszónoklatok tartására küldettek ki. Különösen a boldogult királyné emlékére végbement gyászisteniszteletek alkalmából az intézet több hallgatója küldetett ki emlékbeszéd tartására.

A pesti izraelita hitközség intézetünk egyes hallgatóit megbizta a fővárosi nép- és középiskolákon adandó hitoktatással.

Az alsó tanfolyam V. osztályának tanulói május 10-én tették le a héber írásbeli vizsgálatot, május 12-én a theologiai tantárgyakból való szóbeli é r e t t s é g i vizsgálatot. Május 18., 19., 21., 22. és 23. napjain voltak az írásbeli érettségi vizsgálatok a gymnasiumi tantárgyakból. A szóbeli é r e t t s é g i v i z s g á l a t június hó 1-én tartatott meg, méltóságos dr. H e i n r i c h Gusztáv tanár miniszteri tanácsos úr elnöklése alatt.

Június hó 19-én a felső tanfolyam I. és III. éves hallgatói a l a p-, ill. e l ő v i z s g á l a t u k a t tették.

A felső tanfolyam t h e o l o g i a i e g y l e t e, valamint az alsó tanfolyam ö n k é p z ő- és s e g é l y z ő e g y l e t e a lefolyt tanévben is folytatták működésüket.

A h a l l g a t ó k és t a n u l ó k számát, nevét és születési helyét az A alatti jegyzék tünteti föl.

Az É c z - C h á j i m segélyző-egylet működéséről, valamint az intézet javára tett adományokról és ösztöndíjazásokról a B alatti melléklet számol le.

Az intézeti k ö n y v t á r gyarapodását a C és D mellékletek mutatják.

Az 1898/99-iki iskolaévre kiirt pályakérdésre: „A lélek-vándorlás tana a zsidó irodalomban“ dolgozat nem érkezett be. Azonban a határidő lefolyta előtt נר ה' נשמת אדם חפש jeligével ellátott névtelen folyamodvány a tanári kartól kérte, hogy a nevezett pályakérdésre nézve a benyújtási határidőt 1899. október 1-éig hosszabbítsa meg. A folyamodvány értelmében a határidő meghosszabbított.

1898. október 1-én lejárt az 1897/8-iki iskolaévre kiirt e pályakérdésnek: „Az Eszter könyvére vonatkozó midrás-művek kritikai elemzése, forrásaik és egymáshoz való viszonyuk kimutatása“ meghosszabbított határideje, anélkül, hogy munka beérkezett volna. A tanári kar elhatározta, hogy újra kiírja a pályakérdést. Benyújtási határidő: 1900. május 1-eje.

Azonkívül a S c h e y Fülöp-féle alapítványból az 1899/1900-iki iskolaévre a következő pályakérdés iratik ki: Külömböző mózesi tilalmak (לאין) konkurrencziája, annak szabályai és egyes esetei szerint (כללי ופרטי דאיסור חל על איסור). Benyújtási határidő: 1900. május 1-eje.

A S t e i n f e l d Antal-féle alapítványból az 1899/1900-iki iskolaévre először iratott ki pályakérdés, még pedig a következő témával: „Heidenheim Wolf irodalmi működése“. Benyújtási határidő: 1900. május 1-eje.

A lefolyt iskolaévben az országos rabbiképző intézetet vezérlő bizottságának két buzgó tagjától fosztotta meg a halál. Szeptember 24-én meghalt O e s t e r r e i c h e r P. E. úr, az ó-budai hitközség rabbiságának tagja. A tanári kar úgy a temetésnél, mint az ó-budai zsinagógában tartott gyászünnepély alkalmával több tagja által képviseltette magát. Október 29-én az orsz. rabbiképző-intézet zsinagógájában gyászünnepély tartatott, melyen az intézet volt hallgatója, dr. W e l l e s z

Gyula rabbi, emlékbeszédet mondott. — Márczius 11-én meghalt *W a h r m a n n* Sándor ur, ki mindenkor intézetünknek hű és áldozatra kész barátja volt és nagylelkü végrendeletében is segélyző egyesületünkről nagyobb hagyatékkal emlékezett meg. A tanári kar testületileg részt vett a temetésen; április 12-én pedig az intézeti zsinagógában gyászünnepély tartott, melyen dr. *B l a u* Lajos méltatta emlékbeszédben az elhúnytak érdemeit.

A tanári kar a lefolyt iskolaévben részvétének kifejezését küldte a berlini *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums* cz. intézetnek dr. *S t e i n t h a l* H. tanár elhunytá alkalmából; a berlini rabbiszemináriumnak rektora, dr. *H i l d e s h e i m e r* Izraél halálának alkalmából.

Az iskolaév elején szomorú tudomásúl vette a tanári kar, hogy a szünet alatt az alsó tanfolyamnak egyik legjobb és legbuzgóbb tanulója, *K r a m e r* Márkus, hosszabb szenvedés után meghalt.

A lefolyt iskolaév alatt a tanári kar szerencsekívánataival üdvözölte dr. *S i d o n* Adolf rabbi urat, Verseczen, a vezérlő bizottság tagját rabbisági jubileuma alkalmából; dr. *K a y s e r l i n g* M. rabbi urat, Budapesten, a vezérlő bizottság tagját hetvenedik születésnapja alkalmából; a berlini rabbiszemináriumot, huszonötéves fennállásának jubileuma alkalmából.

Az 1899/1900-iki iskolaév szeptember 1-én nyitattik meg. A beiratások, felvételi és javító vizsgálatok szeptember 1. és 3-ik napjain fognak megtartatni.

Az országos-rabbiképző-intézet felső tanfolyamában az elmúlt tanévben a következő előadások tartattak:

1. **Bevezetés a szentírásba** (második rész). Az első félévben. 2 óra hetenkint. Tanár: *Bacher*.

2. **Szentírásmagyarázat**: Énekek éneke és Kóhélet. 2 óra hetenkint. Tanár: *Ugyanaz*.

3. **Exegetikus irodalom**: Abrahám Ibn Ezra pentateuchus-kommentárjából a Deuteronomiumhoz. 1 óra hetenk. *Ugyanaz*.

4. **Talmud, statarie**: Kiddúsin 37—61. 6 óra hetenkint. Tanár: *Bloch M.*

5. **Talmud, cursorie**: Chullin 108—117; Nedárim 2—10. 3 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
6. **Sulchán Árukh**: Jóre Déá, 30—55. 3 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
7. **Héber gyakorlatok**. 1 óra hetenkint. Tanár: *Bacher.*
8. **Bevezetés a midrás irodalmába**. A második félévben. 2 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
9. **Midrás**: Válogatott részek a tannaitikus midrásból. 1 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
10. **Zsidók története**: A spanyol és az északafrikai zsidók mivelődés- és irodalomtörténete az 1391-iki üldözés alatt és után. 2 óra hetenkint. Tanár: *Kaufmann.*
11. **Történelmi és epigraphiai gyakorlatok**: Régi sírfeliratok megfejtése (pacsolatok nyomán); a különféle héber írásnemek olvasása eredeti kéziratok alapján. 1 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
12. **A zsidó vallásbölcshészet története**: Abraham Ibn Ezra befolyása a suppercommentatorok műveiből válogatott szemelvények nyomán. 1 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
13. **Vallásbölcshészet**: Juda ha-Levi Kusarija IV. 2 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
14. **Homiletikai gyakorlatok**. 1 óra het. *Ugyanaz.*

## A theologiai oktatás átnézete

az alsó tanfolyamban.

1. **Szentirás**: A) Mózes I. k. 7—30 fej. 2 óra hetenkint. Tanár: *Blau.*  
 B) Mózes III. k. 6—27 fej. 3 óra hetenkint. *Ugyanaz.*
2. **Szentirás**: A) Zsoltárok. 1—55. 3 óra hetenk.  
 Józua könyve. 1 óra hetenkint. Tanár: *Bacher.*  
 B) Hósea, Jóél, Ámósz, Mikha, Náchúm, Chabakkuk, Czufanja. 2 óra hetenkint. A Királyok könyve 1 óra hetenk. *Ugyanaz.*

3. T a l m u d, s t a t a r i e : Bába Bathra 2—14. 5 óra hetenkint. Tanár: *Blau*.

4. T a l m u d, c u r s o r i e : Jóma 2—46. 4 óra hetenkint. *Ugyanaz.*

5. H é b e r n y e l v t a n : Alaktan. 1 óra hetenkint  
Aram nyelvtan. Fordítások aramból héberre. 1 óra hetenkint. *Ugyanaz.*

6. Z s i d ó k t ö r t é n e t e. A tannaiták és amórák kora. 1 óra hetenkint. 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 talmudelőadásában vettek részt.

## A gymnasiumi oktatás átnézete

az alsó tanfolyamban.

M a g y a r n y e l v é s i r o d a l o m : Arany Toldi-jának részletes olvasása és fejtegetése. Toldiból a négy első éneket betanulták. — Az olvasmány alapján tárgyalták az epikai költészet sajátosságait. — Segédkönyvek: A r a n y : Toldi és Toldi estéje. 3 óra hetenkint. Tanár: *Balogh*.

L a t i n n y e l v : Cicero, in Catilinam, I—IV. 5 óra hetenkint. Tanár: *Schill*.

G ö r ö g n y e l v : Alaktan a szenv. aoristus-ig. Megfelelő fordítási gyakorlatok. Segédkönyvek: Hintner-Schill görög nyelvtan és olvasókönyv. 3 óra hetenkint. Tanár: *Bloch H.*

N é m e t n y e l v : Válogatott olvasmányok Szemák német olvasókönyvéből. Költemények betanulása. Iskolai- és házi feladatok. 2 óra hetenkint. Tanár: *Bacher*.

T ö r t é n e t : Az ó-kor története a római császárság keletkezéséig. Segédkönyv: Mangold, Világtörténelem, I. kötet. 3 óra hetenkint. Tanár: *Bloch H.*

**M e n n y i s é g t a n:** Az alpműveletek algebrai kifejezésekkel. A legkisebb közös többszörös és a legnagyobb közös mérték. A hatványozás és a gyökfejtés. — Házi- és iskolai dolgozatok. 2 óra hetenkint. Tanár: *Bein.*

**T e r m é s z e t r a j z:** Botanika: Az általános rész beható tárgyalása. — A részletes növénytan kiváló osztályai. 1 óra hetenkint. Tanár: *Ugyanaz.*

### *II. osztály.*

**M a g y a r n y e l v é s i r o d a l o m:** Arany balladáinak fejtegetése. A balladákat mind betanulták. Arany „Széchenyi emlékezete“ fejtegetése és betanulása. — Poetika. — Segédkönyvek: Riedl, Poetika. 3 óra hetenkint. Tanár: *Balogh.*

**L a t i n n y e l v:** Sallustius, Conj. Catilin. — Ovidius, Metam. I. — Írásbeli dolgozatok. 5 óra hetenkint. Tanár: *Schill.*

**G ö r ö g n y e l v:** Alaktan a  $\mu$ -végű igéktől végig; a megfelelő gyakorlatokkal. Segédkönyvek: Hintner-Schill nyelvtan és gyakorlókönyv. 3 óra hetenkint. Tanár: *Ugyanaz.*

**N é m e t n y e l v.** Közösen a III. osztállyal. 2 óra hetenkint. Tanár: *Bloch H.*

**T ö r t é n e t:** A római császárság története. A középkor története. Tankönyv: Mangold, Világtörténelem II. köt. 2 óra hetenkint. Tanár: *Ugyanaz.*

**M e n n y i s é g t a n. A l g e b r a:** Arányok és aránylatok. — Első és másodfoku egyenletek egy és több ismeretlennel. **M é r t a n:** A síkmértan elemei. Házi- és iskolai dolgozatok. 3 óra hetenkint. Tanár: *Bein.*

**T e r m é s z e t r a j z:** Zoologia: Általános rész. — Az anthropologia részletes tárgyalása. 1 óra hetenkint. Tanár: *Ugyanaz.*

### *III. osztály.*

**M a g y a r n y e l v é s i r o d a l o m:** Stiliztika és retorika. Olvasták és elemezték: Katona Bánk-bánját, Molière-től a Tudós nők-et Sophoclestől Antigone-t. Részletesen fejtegették Deák Felirati javaslatát. Tankönyvek: Gobi, Stiliztika; Riedl, Retorika. 3 óra hetenkint. Tanár: *Balogh.*

**Latin nyelv:** Livius, XXI, — I. Vergilius, Aeneis III, IV. — Kéthetenként egy írásbeli dolgozat. 5 óra hetenkint. Tanár: *Schill.*

**Görög nyelv:** Xenophon, Schenkl Chrestomatiája. Homeros, Ilias, I., VI., VIII., IX. 3 óra hetenkint. Tanár: *Bloch H.*

**Német nyelv:** Schiller: Wilhelm Tell; Goethe, Tasso. 3 hetenkint egy írásbeli házidolgozat. 2 óra het. Tanár: *Bloch H.*

**Történet:** A középkor története a Hohenstaufok, bukásától végig. — Az újkor története kezdettől fogva 1648-ig Tankönyv: Mangold, Világtörténelem II. és III. k. 2 óra hetenk. Tanár: *Ugyanaz.*

**Mennyiségtan:** Algebra: Határozatlan egyenletek különös tekintettel a diophantesi egyenletekre. A logaritmus és annak alkalmazása. — Mértan: A sík trigonometria és annak alkalmazása. 3 óra hetenk. Tanár: *Bein.*

**Physika:** A mechanika alapfogalmai. A fontosabb statikai és kinematikai problémák tárgyalása. — Hydrostatika. — Aërostatika. — 2 óra hetenkint Tanár: *Bein.*

**Természetrajz:** Kémia: A vegyülés általános törvényei. A szervetlen rész, különös tekintettel a fontosabb vegyületekre. — A fontosabb szerves vegyületek. 1 óra het. 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 Odysszée XX—XXIV. Plato, Symposion. 3 óra hetenkint. Tanár: *Kaufmann.*

**Német nyelv:** Lessing, Hamburgische Dramaturgie. Háromhetenkint egy írásbeli házi feladat. 2 óra het. Tanár: *Bloch H.*

**Történet:** az új-kor története 1648—1870-ig. Tankönyv: Mangold, Világtörténelem. III. köt. 2 óra hetenk. Tanár: *Bloch H.*

P o l i t i k a i f ö l d r a j z : E u r o p a á l l a m a i . 1 ó r a h e t e n k i n t  
Tanár : *Ugyanaz.*

M e n n y i s é g t a n : A l g e b r a : k a m a t o s k a m a t s z á m í t á s .  
— M é r t a n : S t e r e o m e t r i a . — H á z i - é s i s k o l a i d o l g o z a t o k . 3  
ó r a h e t e n k i n t .  
Tanár : *Bein.*

P h y s i k a : Á l t a l á n o s r e z g é s t e n . — H a n g t a n . — A  
h ő t a n é s a g á z o k e l m é l e t e . 2 ó r a h e t e n k .  
Tanár : *Ugyanaz.*

P h i l o s o p h i a : L é l e k t a n . S e g é d k ö n y v : J o l l y  
P h i l o s . p r o p a e d e u t i k a ; o l v a s t á k D e s c a r t e s é r t e k e z é s é t . 2  
ó r a h e t e n k i n t .  
Tanár : *Balogh.*

#### V. osztály.

M a g y a r n y e l v é s i r o d a l o m : A m a g y a r i r o d a l o m  
t ö r t é n e t e ; s z e m e l v é n y e k o l v a s á s a . — S e g é d k ö n y v : B e ö t h y ,  
I r o d a l o m t ö r t é n e t e . I . é s I I . k . 3 ó r a h e t e n k .  
Tanár : *Balogh.*

L a t i n n y e l v : T a c i t u s , A n n a l e s , I . H o r a t i u s  
ó d á k I V . k ö n y v e , e p o d u s o k é s d e a r t e p o e t i c a . — K é t -  
h e t e n k i n t e g y í r á s b e l i d o l g o z a t . 3 ó r a h e t e n k .  
Tanár : *Schill.*

G ö r ö g n y e l v : P l a t o , A p o l o g i a , P h a e d o n . — S o p h o k -  
l e s , A n t i g o n e , 3 ó r a h e t e n k i n t .  
Tanár : *Bloch H.*

N é m e t n y e l v : S c h i l l e r é s G o e t h e b ö l c s é s z e t i  
k ö l t e m é n y e i . N é m e t i r o d a l o m t ö r t é n e t . S e g é d k ö n y v : K l u g e .  
H a v o k i n t e g y g y a k o r l a t . 2 ó r a h e t e n k i n t .  
Tanár : *Kaufmann.*

T ö r t é n e t : M a g y a r o r s z á g t ö r t é n e t e 1 8 6 7 - i g , k ü l ö n ö s  
t e k i n t e t t e l a m ü v e l ő d é s t ö r t é n e t r e s a l k o t m á n y o s i n t é z m é n y e i n k  
f e j l ő d é s é r e . — T a n k ö n y v : M a n g o l d , M a g y a r o r s z á g o k -  
n y o m o z ó t ö r t é n e t e . 3 ó r a h e t e n k i n t .  
Tanár : *Balogh.*

M e n n y i s é g t a n : P e r m u t a t i ó k é s c o m b i n a t i ó k . — A  
N e w t o n f é l e h a t v á n y s o r . — A m a t h e m a t i k a i t a n a n y a g á t -  
i s m é l t l é s e . H á z i é s i s k o l a i d o l g o z a t o k . 3 ó r a h e t .  
Tanár : *Bein.*

P h y s i k a : F é n y t a n . — A z e l e k t r o m o s s á g é s a m á g -  
n e s s é g . 2 ó r a h e t e n k i n t .  
Tanár : *Ugyanaz.*

P h i l o s o p h i a : K ö z ö s e n a I V . o s z t á l y l y a l . 2 ó r a  
h e t e n k i n t .  
Tanár : *Balogh.*

---

A z é n e k e t a z a l s ó t a n f o l y a m v a l a m e n n y i o s z t á l y á b a n  
*Lazarus Adolf* é n e k t a n á r t a n i t o t t a .

## A.

## A hallgatók és tanulók névjegyzéke.

Azon tanulók, kiknek neve csillaggal van jelölve, az iskolaév közben elmaradtak.

*A felső tanfolyam hallgatói:*

Neve:	Évfolyam:	Születéshely:	Megye:
Blumgrund Naftali	IV.	Bolesó	Trencsén
Edelstein Bertalan	III.	Budapest	
Friedmann Gyula	II.	Heréd	Nógrád
Goldberger Izidor	II.	Bátorkész	Esztergom
5 Hirschfeld Manó	I.	Galgóc	Nyitra
Hirschler Ignác	III.	Pusztá-Miske	Veszprém
Kohn Lajos	I.	Illava	Trencsén
Löwinger Salomon	I.	Erdő-Kálló	Pest
Maljarevicz Izsák	I.	Tikoczin	Russland
10 Schönwald Károly	I.	Domoszló	Heves
Sik Bernát	I.	Brezova	Nyitra
Silberfeld Jakob	I.	Gyöngyös	Heves
Weisz Mór	IV.	Verbó	Nyitra

*Az alsó tanfolyam tanulói:*

## I. osztály:

Neve:	Születéshely:	Megye:
*Adler József	Hosszúrév	Szolnok-Doboka
Bergmann Emil	Majerka	Szepes
*Bünder Márkus	Vármező	Szilágys
Daniel Ernő	Berlin	Deutschland
5 Grünhut Márton	Csaba	Békés
Junger Mózes	Pelejte	Zemplén
Kohn Andor	Döröcske	Somogy
Planer Salamon	Szerencs	Zemplén
Reisz Vilmos	Csácsó	Nyitra
10 Schönfeld József	Péterfalva	Ugocsa
Schwarz Benjamin	Ér-Ottamány	Bihar
Spiegel Ármin	Korneuburg	Oesterreich
Trammer Samu	Kural	Esztergom
Winter Zsigmond	Drietoma	Trencsén

**II. osztály:**

Neve:	Születéshely:	Megye:
Bánde Zoltán	Ráczkeve	Pest
Ernst Mihály	Érsekújvár	Nyitra
Neuländer Arthur	Petrozsény	Hunyad
*Pam Márkus	Melnik	Russland
5 Schwarcz Béni	Budapest	
Weisz Jeremias	Lasztócz	Zemplén
Widder Salamon	Nyitra	Nyitra

**III. osztály:**

Breuer József	Komárom	Komárom
Eisenberg Bernát	Oszovecz	Russland
Horowitz József	Nyirághó	Bars
Stein Sió	Máramaros-Sziget	Máramaros
5 Weisz Jenő	Körmend	Vas
Wurmfeld Zoltán	Körmend	Vas

**IV. osztály:**

Berghida Mózes	Nagy-Berezna	Ung
Grossmann Zsigmond	Budapest	
Klein József	Sajó-Szt.-Péter	Borsod
Richtmann Mór	Homonna	Zemplén
5 Schönfeld Áron	Felsőfalu	Szatmár
Weisz Sámuel	Nyirbátor	Szabolcs

**V. osztály:**

Fuchs Antal	Kálmánca	Somogy
Gutmann Mihály	Félegyháza	Bihar
Lichtmann Mór	Nádszegh	Pozsony
Urbach Henrik	Moravka	Schlesien
5 Weissburg Béla	Erdő-Bénye	Zemplén

**B****Az „Écz-Chajim“-egylet kimutatása az 1898/99-iki tanévr<sup>o</sup>\*)**

Az „Écz-Chájim“-egylet bizottsága hálás köszönettel sorolja föl mindazon adományokat, melyek a mult tanévben az egylet javára folytak be. — Az 1899-iki márczius 21-én tartott közgyűlés **A d l e r Gyula, H e r z m a n n Bertalan, dr. K a y s e r l i n g M., dr. K o h n S., dr. S i m o n József és S c h w e i g e r Márton** urakat ismét megválasztotta választmányi tagoknak; számvizsgálóknak megválasztotta **E h r l i e h Mózes és S t e r n t h a l Adolf** urakat.

**I. B e v é t e l e k :****a) Rendes tagsági díját fizettek :**

	frt	kr.		frt	kr.
Adler Ádám Fia, Budapest	10	—	Dr. Blau L. tanár úr, Budap.	5	—
Adler Dávid úr,	5	—	Bloch Ártúr úr,	5	—
Adler Gyula úr,	20	—	Bloch Mózes tanár úr,	5	—
Adler Lajos úr,	10	—	Dr. Bloch H., „ „ „	5	—
Adler Fülöp és Fia,	5	—	Brüll Henrik és Fiai, Buda-		
Adler Henrik úr,	5	—	pest . . . . .	25	—
Dr. Ardo Alfréd úr, Budapest	5	—	Dr. Büchler A. tanár úr, Bécs	5	—
Dr. Bacher Vilmos tanár úr,			Budai izrael. hitközség . . . . .	10	—
Budapest . . . . .	5	—	Daniel Sándor úr, Budapest	50	—
Bacher Emil igazgató úr. . . . .	5	—	Deutsch S. és Jakab urak, Budap.	15	—
Balogh Ármin tanár úr, Bpest.	5	—	Devecsics Gyula úr, Budapest	5	—
Dr. Bánóczi József igazg. úr, „	5	—	Diamant Gyula rabbi úr,		
Beifeld József úr, . . . . .	5	—	Vukovár . . . . .	5	—
Baumgarten Leó úr, Budapest	10	—	Diamant Samu úr, Budapest	5	—
Baumgarten Lajos úr,	10	—	Dirnfeld Testvérek, „ . . . . .	5	—
Beer Salamon úr,	5	—	Drucker Mór úr, „ . . . . .	5	—
Beer és Rosenberg urak, „	5	—	Ehrlich Mózes úr, . . . . .	50	—
Beimel Jakab úr,	5	—	Dr. Eisler M. rabbi úr,		
Berger Jakab, Ráczeve 1897—			Kolozsvár . . . . .	5	—
1898 . . . . .	10	—	Eisler és Reinitz urak, Budap.	5	—
Berger Mór, Budapest . . . . .	5	—	Ehrenstein Bernát úr, „	5	—
Dr. Bernstein Béla rabbi úr,			Ernyei Henrik úr, „	5	—
Szombathely . . . . .	5	—	Dr. Farkas József hitszónok,		
Bettelheim Miksa úr, Budapest	5	—	Fiume . . . . .	5	—
Birnbaum Jakab úr, Budapest	5	—	Dr. Fényes M. tanár úr, Budap.	5	—

\*) Ezen kimutatás az 1899. június hó 15-ig terjedő időszokról szól.

	frt	kr.		frt	kr.
Dr. Fischer Gy. rabbi úr, Prága	5	—	Hirschfeld Soma úr, Budapest.	5	—
Feiwel Lipót úr, Budapest	10	—	Holitscher Lipót úr,	5	—
Fleischmann Ede úr, Budapest	5	—	Hirschler Frigyes úr,	5	—
Fleischl Samu úr, Budapest	5	—	Joel Adolf és Fiai,	5	—
Fleissig Sándor úr,	5	—	Kanitz Ignác úr,	5	—
Freudenberger Ráfáel úr, Bdp.	5	—	dr. Kayserling M. rabbi úr, Bdp.	5	—
Fröhlich Miksa úr,	5	—	dr. Kaufmann D. tanár úr,	10	—
Fülöp Albert úr,	5	—	dr. Kecskeméti L. rabbi úr,		
Fürst Jakab úr,	5	—	Nagy-Várad	5	—
Galitzenstein József úr,	5	—	Keppich Lipót úr, Budapest	10	—
Garde Henrik úr,	5	—	Kohn Arnold úr, Budapest	5	—
Geist Lajos úr, Szombathely	5	—	ifj. Kohn Ármin úr, Budapest.	5	—
budai Goldberger Károly úr,			dr. Klein József rabbi úr, Kassa	5	—
Budapest	25	—	Klein Jakab H. úr, Budapest.	5	—
Goldberger S. F. és Fiai,			dr. Kohn Sam. rabbi úr, Bdp.	5	—
Budapest	25	—	Kobrak Mór úr, Budapest	5	—
Goldberger J. Mór úr, Szegzárd	5	—	Kohner Ad. és Fiai, Budapest	30	—
Goldmann Mihály úr, Budapest	5	—	Kornfeld Zsigmond bankigaz-		
dr. Goldziher Ignác tanár úr,			gató úr, Budapest	10	—
Budapest	5	—	Dr. Krämer Lipót úr, Nagy-		
Gomperz Miksa úr, Budapest	10	—	Szóllós	5	—
Gomperz testvérek,	10	—	megyeri Krausz L. úr, Budap.	6	25
Grün M. úr,	5	—	megyeri Krausz J. dr. úr, Budap.	6	25
Grünhut V. B. úr,	5	—	Krausz Móricz úr,	5	—
Guttmann Ignác úr,	5	—	Kriegler D. úr,	5	—
Györgyei Illés úr,	10	—	dr. Krishaber Béla, rabbi úr, Kula	5	—
Győri izr. hitközség	10	—	Kronberger Lip. igazg. úr, Bdp.	5	—
„ Chewra Kadischa	15	—	Kunewälder F. M. úr,	10	—
ifj. Hay Ignác úr, Budapest.	5	—	Latzkó és Popper urak,	10	—
Haas és Deutsch urak,	10	—	Lazarus Ad. főkantor úr,	5	—
Handler Jónás úr,	5	—	dr. Leimdörfer D. rabbi úr,		
Hartenstein Zsigmond úr, Bdp.	5	—	Hamburg	5	—
ifj. Heidelberg Mór úr,	5	—	Leipziger Vilmos úr, Budap.	10	—
Heidelberg L. V. úr,	15	—	Leitersdorfer Dávid úr,	5	—
Heiszler Ignác úr,	5	—	dr. Links Ármin úr,	5	—
Heller Gábor úr,	5	—	Lederer Róbert úr,	5	—
Heller Gyula úr,	5	—	Lindenbaum Mór úr,	5	—
Herzmann Bertalan úr,	5	—	Löwenstein H. úr, Szombathely	5	—
Herzfeld Zsigmond úr,	5	—	Löwy Adolf úr, Weisz S. és Társa-		
dr. Herzog Manó rabbi úr,			féle cég beltagja, Bdp.	5	—
Kaposvár 1897 és 1898-ra	10	—	özvegy Löwy Bernátné,	10	—
Herzfeld Frigyes úr, Budapest.	5	—	Löwy Mór úr, Budapest	5	—
Hirsch Jakab úr, Budapest	15	—	Mandel Bernát úr,	5	—

	frt. kr.		frt. kr.
Markbreit Adolf úr, Budapest	10 —	dr. Schreyer Jakab úr, Budapest	5 —
Müller Vilmos úr, „	10 —	id. Schulz József úr, Budp.	5 —
Müller Móricz úr, „	5 —	dr. Simon József úr „ . .	5 —
Mohácsi izr. hitközség . . .	10 —	Simon Jakab úr, „ . .	5 —
Modern és Breitner urak, Bdp.	5 —	dr. Singer B. rabbi úr,	
ifj. Nagler testvérek, Budapest	5 —	Tapolcza . . . . .	5 —
Nagy-Atádi izr. anyakönyvkerület	5 —	Spitz Lipót úr, Budapest . .	5 —
ifj. dr. Neumann Sándor úr,		Sváb Károly úr, főrendiházitag,	
Budapest . . . . .	5 —	Budapest. . . . .	5 —
dr. Neumann Ármin, orsz. képviselő úr, Budapest . .	5 —	Singer és Neuwirth urak, Bdp.	5 —
Dr. Neumann Ede rabbi úr, N.-Kanizsa . . . . .	5 —	Spitzer G. és Társa, „	10 —
Neuschloss Károly és Fiai, Budapest . . . . .	10 —	dr. Steiner M. rabbi úr, Bielitz	5 —
Orosházai izr. hitközség . .	5 —	Steiner Fer. és Árm. urak, Bud.	5 —
Dr. Pillitz Benő úr, Veszprém	5 —	Strausz Emil úr, Budapest .	10 —
Pinkasz Zsigm. úr, Budapest	5 —	Stern Frigyes úr, „	5 —
Dr. Pollak Miksa rabbi úr, Sopron	5 —	Sternthal Adolf úr, „	25 —
Pollak József úr, Budap. . .	5 —	Szegzárdi izr. hitközség . . .	20 —
Pollak Károly és Társa, „	5 —	dr. Venetianer L. rabbi úr,	
Porges B. úr, Budapest. . .	5 —	Ujpest. . . . .	5 —
Pozsonyi izr. hitközség . . .	15 —	Veszprémi izr. hitközség . .	25 —
Rosenbaum Adolf úr, Budp. .	6 —	Veszprémi Chevra Kadisa . .	10 —
dr. Rubinstein J. M. rabbi úr,		Weinberger S. úr, Debrecz. .	5 —
Orosháza . . . . .	5 —	dr. Weiszbürg J. rabbi úr,	
Rust József úr, Budapest . .	10 —	Budapest . . . . .	5 —
Schauengl úr, Budp. . . . .	5 —	Dr. Weisz Miksa tanár úr, Bp.	5 —
Schlesinger Alajos úr, Budap.	5 —	Weisz Em. J. úr, Budapest . .	5 —
Schlesinger és Pollakovics,		Weisz Adolf úr, Budapest . .	5 —
Budapest . . . . .	10 —	Weishut Alajos bankig. úr, Bécs	10 —
Schmiedl Albert úr, Budp. . .	5 —	Weiszhut Károly, Budapest . .	5 —
Schön Ignác úr, Bpest . . . .	5 —	dr. Wellesz Gyula rabbi úr, Csurgó	5 —
Schönfeld úr, (Bettelheim Miksa-czég), Bpest. . . . .	5 —	Wertheimer és Frankl urak,	
tornyai Schossberger H. úr,		Budapest . . . . .	5 —
Budapest . . . . .	20 —	Winter Sándor úr, Ipolyság .	5 —
báró Schossberger Zs. úr, Bdp.	20 —	Dr. Wolf Vilmos úr, Budapest	5 —
		Zinsenheim Simon úr, Budap.	5 —
		dr. Ziegler Ign. rabbi úr,	
		Karlsbad . . . . .	5 —
		Összesen	1383 50

b) *Hagyaték.*

frt kr.

néh. Steinfeld Antal (Debreczen) hagyatéka kamattal 1109.12

### c.) Templomi adakozások.

#### I.) a *dohány utcai templomban:*

	frt. kr.		frt. kr.
Adler Gyula úr . . . .	15 —	Goldmann Mihály úr . . . .	10 —
Dr. Grauer Vilmos úr . . . .	25 —	Wärmer Lipót úr . . . .	3 —
Herzmann Bertalan úr . . . .	36 —	Schmidl Zsigmond úr . . . .	3 —
Deutsch Simon úr . . . .	10 —	Weisz Zsigmond . . . .	5 —
Weisz Zsigmond úr . . . .	5 —	Glanz József úr . . . .	1 —
Eppinger Lázár úr . . . .	5 —	Schneider Dávid úr . . . .	2 —
Fellner Gyula úr . . . .	10 —	Zsinagógai előjárók . . . .	— 50
Váradi Béla úr . . . .	25 —		

#### II.) az *orsz. rabbiképző-intézet templomában:*

	frt. kr.		frt. kr.
Almási úr . . . .	2 —	Klein M. úr . . . .	2 —
Bacher Emil igazg. úr . . . .	10 —	dr. Klein Dezső úr . . . .	1 —
Bacher Miksa úr . . . .	1 50	Kohn S. úr . . . .	1 —
dr. Bacher Vilmos úr . . . .	6 —	Mannheimer úr . . . .	16 —
Bacher Adolf úr . . . .	3 —	Meitner Márton úr . . . .	5 —
dr. Berger Rezső úr . . . .	6 —	Neugeboren úr . . . .	2 —
dr. Blau Lajos úr . . . .	4 —	Robicsek úr . . . .	1 —
Bloch Mózes rabbi úr . . . .	1 —	Rosenbaum úr . . . .	1 —
dr. Bloch Henrik tanár úr . . . .	5 —	Rotter úr . . . .	2 —
Bloch Robert úr . . . .	2 —	Rosenberger J. úr . . . .	2 —
Blumgrund úr . . . .	2 —	Rosenberger M. úr . . . .	1 —
Fischer J. úr . . . .	1 —	Sternthal . . . .	— 50
Goldreich úr . . . .	2 —	Schwarz úr . . . .	1 —
Grünhut úr . . . .	5 —	Steiner úr . . . .	2 —
Goldstein úr . . . .	3 —	Steinberger . . . .	— 50
Hartmann úr . . . .	5 —	dr. Weisz Miksa úr . . . .	2 50
Hirschfeld . . . .	2 —	Weisz úr . . . .	2 —
Henik úr . . . .	2 —	Weizkopf A. úr . . . .	2 —
Hirschfeld Jak. úr . . . .	2 —	Zsámbor úr . . . .	1 —
dr. Kaufmann D. tanár úr . . . .	10 —		
			<u>Összesen 265 20</u>

d) *Szelvények és kamatok.*

	frt.	kr.
Az egyesület vagyonának kamatai a néhai Reich Gábor és Sarolta-féle és a gelsei Gutmann alapítványok kamataival együtt . . . . .	2681	85

e) *Rendkívüli adakozások.*

A salgó-tarjáni kőszénbánya részvénytársaság . . . . .	90	24
Gomperz Miksa úr, Bpest koszorúmegváltás címén . . . . .	20	—
Horovicz S. . . . .	1	50
Összesen . . . . .	111	24

f) *Más adakozások az intézet javára.*

A vallás- és közoktatási miniszter úr ő nagyméltósága az országos-rabbiképző-intézet növendékeinek támogatására az izrael. iskolaalaptól 1000 frtot engedélyezni méltóztatott.

Néhai Steinfeld Antal (Debreczen) hagyatéka 2219 frt 14 kr., mely összeg kamatai évente egy pályanyertes tudományos munka jutalmazására fordítandók.

Néhai Steinfeld Antal (Debreczen) hagyatéka 1108 frt. 81 kr. a biblia magyarra fordítására.

A pesti izr. hitközség előljárósága 2 a tanári kar által ajánlott hallgatónak 100—100 frtnyi ösztöndíjat szavazott meg.

A pesti izr. hitközség előljárósága főtit. 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 a hallgatók támogatására engedélyezett 200 frtot.

Az országos ösztöndíj-egyesület részéről intézetünk 4 hallgatója 100—100 és négy 50—50 frtot ösztöndíjnyert.

*A befolyt összegek összesége.*

	frt.	kr.
Tagsági díjak . . . . .	1383	50
Templomi adakozások . . . . .	265	20

	frt.	kr.
Szelvények és kamatok . . . . .	2681	85
Rendkívüli adakozások . . . . .	111	74
Hagyaték . . . . .	1109	12
Összesen . . . . .	<u>5551</u>	<u>41</u>

## II. K i a d á s o k :

A nagyméltóságu vallás- és közoktatási miniszter úr 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 . . . . .	2989	35
Behajtási díj . . . . .	54	43
Inkasszo a templomi adakozásokért . . . . .	11	30
A Goldzieher Izsák-féle ösztöndíj kifizetése . . . . .	40	—
A Horovitz P.-féle alapítvány kamatainak kifizetése . . . . .	18	90
Illeték . . . . .	1	20
Összesen . . . . .	<u>3115</u>	<u>18</u>

*Az „Écz-Chájim“ egyesület vagyonáról való kimutatás.  
(1898. deczember 31-én.)*

### B e v é t e l e k :

	frt.	kr.
Készpénzben 1897. deczember 31-én. . . . .	2877	31
Templomi adakozások . . . . .	187	—
Tagsági díjak . . . . .	1289	50
Rendkívüli adakozások . . . . .	273	12
Kamatok . . . . .	2547	72
Alapítványok és hagyatékok . . . . .	280	—
Egy kisorsolt záloglevélért . . . . .	100	—
Összesen . . . . .	<u>7554</u>	<u>65</u>

### K i a d á s o k :

	frt.	kr.
Havi segélyezés, ellátás és ruházás . . . . .	2990	—
Behajtási díj . . . . .	69	96
Költségek a banknál . . . . .	1	20

	frt.	kr.
Értékpapírok beszerzése . . . . .	1400	—
A Horowitz alapítvány kamatjainak kifizetése . . . . .	18	90
Összesen . . . . .	<u>4479</u>	<u>58</u>
Bevételek . . . . .	7554	65
Kiadások . . . . .	<u>4479</u>	<u>58</u>
Marad készpénzben . . . . .	3075	07
Ebből a pesti m. kereskedelmi banknál . . . . .	2390	50
és az egyleti pénztáros úrnál . . . . .	684	57
A pesti magyar kereskedelmi banknál letett érték- papírok névértékre . . . . .	54150	—
Alapítványok a pesti izr. hitközség kezelésében . . . . .	<u>8000</u>	<u>—<sup>1)</sup></u>
Összesen értékpapírokban és készpénzben . . . . .	62150	— <sup>2)</sup>
	3075	07

*Az értékpapírok jegyzéke :*

	névérték
300 frt. januári járadék . . . . .	300 frt.
400 „ májusi „ . . . . .	400 „
150 „ áprilisi „ . . . . .	150 „
42900 frt. 4 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> %-nyi pesti m. kereskedelmi bank záloglevelei . . . . .	42900 „
12400 kor. 4%-os m. földhitelintézeti záloglevél . . . . .	6200 „
500 frt. 4%-os „ „ „ . . . . .	500 „
2500 „ 4%-os m. földtehermentesítési záloglevél . . . . .	2500 „
2 drb. 4%-os m. jelzáloghitelbank nyeresemény kötv. . . . .	200 „
1000 frt. 4 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> %-nyi egyes. fővárosi takarékpénztár záloglevele. . . . .	<u>1000 „</u>
	54150 <sup>3)</sup> ft.

Megvizsgáltuk és rendben találtuk:

Ehrlich Mózes,  
számvizsgáló.

Sternthal Adolf,  
számvizsgáló.

1) A 2000 frtnyi Kohn-féle alapítvány nem fordul e helyen elő, mivelhogy ez nem képezi az „Écz- Chájim“ vagyont.

2) Ezen összegből a Horovitz-féle alapítvány tőkéje t. i. 450 frt. levonandó.

3) A pesti izr. hitközségnél letétben levő 8000 frt. külön szá-  
mittatik.

## C.

## Az ajándékozott könyvek jegyzéke.

**Alliance** isr. universelle Paris:

A מקיצי נרדמים 1898-iki kiadványait.

Altschüler M. Dr., מאמרים „Essays“. Wien 1895. 8<sup>o</sup>

Amsterd. דרך ה' להרמ"ח לוצאטו 1896.

S. Ibn Gabirol, שיר השירים. Weltliche Gedichte von Dr. H. Brody, Berlin 1897.

Rawicz M. Dr., Der Tractat Kethuboth I. Frankf. a. M. 1898.

Paoly Jean de, שלחן ערוך Rituel du Judaïsme I.—II. Orleans 1898. 8<sup>o</sup>

Soloweitschik Leonty, Un proletariat méconnu Bruselles 1898.

**Bambus** W., Berlin:

Palästina Land u. Leute. Reise-schilderungen. Berlin 1898.

**Blau** Lajos Dr., Professor Budapest:

Erzsébet királyné emlékezete. Bpest 1898.

Emlékbeszéd. Wahrmann Sándor. Bpest. 1899. 8<sup>o</sup> ♡

**Büchler** Sándor Dr., rabbi, Keszthely.

Dyhernfurth טור אור חיים 1790. 2<sup>o</sup>

Basel 1759. מסכת סנהדרין

Sulzbach 1738. שו"ת ובאורים . . מהר"ם א"ש

**Davidsohn** Horace, Budapest:

Becker K. F. Weltgeschichte. 7. verb. u. verm. Auflage. I—XVI. Berlin 1841—55. 8<sup>o</sup>

Demokritos oder hinterl. Papiere eines lachenden Philosophen. I—XII. Stuttgart 1853—4. 8<sup>o</sup>

Oehlschläger J. C., Englisch-deutsches und deutsch-englisches Taschen-Wörterbuch. 7. Auflage. Philadelphia 1859.

Rottek C. v, ges. u. nachgel. Schriften I—III. Pforzham 1841—3.

Rotteck C., Spanien und Portugal. Karlsruhe 1839.

Schiebe A. Universal-Lexicon für Handelswissenschaften. I—III. Leipzig-Zwicken 1837—39. 4<sup>o</sup>

Zschokke H. Ueberlieferungen

zur Geschichte unserer Zeit. 1817  
—24. 7 Bände. Aarau 4<sup>o</sup>

Ginsburg Christ. Dr. Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew-Bible. London 1897. 8<sup>o</sup>

**Deutsch-Israelit. Gemeindebund,** Berlin:

Statistisches Jahrbuch 1898. Berlin 8<sup>o</sup>

Mittheilungen vom D. Isr. G. Nr. 47. 1898.

עיון תפלה Die alten Gebete der Hebräer v. M. J. Landau Prag 1839.

Hirsch Is. Dr. Die zionistische Frage. Prag 1898.

קטנה מנחה Israels Gebete übersetzt von Dr. R. J. Fürstenthal. Prag 1870. 12<sup>o</sup>

Mittheilungen vom D. Isr. Gemeindebunde Nr. 49.

Libschitz A. J. בית הלל I—II. Warschau 1889.

Neumann S. B. ילקוט הרועים Przemysl 1886.

Schag A. אהל אברהם Jerusalem 1881.

**Frank Josef Dr., rabbi, Muraszombat:**

Emlékbeszéd Erzsébet királyné fölött.

**Gomperz Rosa, Budapest:**

A מקיצי נרדמים 1898-iki kiadványait.

**Gronemann L. Dr., Landrabbiner, Hannover:**

értekezése: Familienblätter zur Erinnerung an Raphael S. Karger אבות נחלת Frkfrt. a. M. 1898. 8<sup>o</sup>

**Grossh. Bad. Universität, Heidelberg.**

Kehrer F. A.: Ueber die Vorgänge bei der Wundheilung. Heidelberg 1898.

**Jüd.-theol. Seminar, Breslau:**

Jahresbericht. Vorangeht Dr. J. Levy, Interpretation des II. Abschnittes des pal. Talmud-Tractats Nesikin. Heft II. Breslau 1899. 8<sup>o</sup>

**Krausz Sámuel Dr., tanár, Budapest:**

értekezését: Nemzeti krónikáink bibliai vonatkozásai. Budapest 1898 (55 pp.) 8<sup>o</sup>

**Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums, Berlin:**

értesítőjét: 17. Bericht. Vorangeht: Banett E. Dr. Maimunis Neumondsbeschreibung. Theil II. 1899. 4<sup>o</sup>

**Löw Immánuel, főrabbi, Szeged:**

Erzsébet gyászbeszéd. Szeged 1898. 4<sup>o</sup>

Emlékbeszéd: „Horváth Boldizsár“ Szeged 1898.

**Pillitz Benő Dr., főorvos, Veszprém.**

Ginsburg Christ D. Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew-Bible. London 1897. 8<sup>o</sup>

Critical edition of a series of XVIII facsimiles of manuscripts of the Hebrew Bible. London 1898. 2<sup>o</sup>

**Szabó Ferencz, esderes, Nagy-Becskerek:**

Weisz K. J. dr. világtörténet I—II, XV—XIX. Nagy-Becskerek, Temesvár 1896—8. 8<sup>o</sup>

**Simonsen Dr., főrabbi, Kopenhagen:**

Joderne som danske borgere Ensamling aktstiker fra 1813 og 1819. Kopenhagen 1897. 8<sup>o</sup>

Simonsen D. Talmudische levedlegler. 1898. 8<sup>o</sup>

Syskind A., toly taler 1896 8<sup>o</sup>

**Schwerdscharf P.**, Budapest:

תורת העמים Munkács 1899. 80

**Unger J. J. Dr. rabbi**, Iglau:

Patriotische Casualreden. 2-te vermehrte. Aufl. 1899.

**Vadász Ede**, Budapest:

Donath W., Die Gesetzmässigkeit in der Geschichte. Kritische Studie über H. Th. Buckle. Bpest 1897. 80

Elcanto evangelio segum S. Juan Oxford 1897. 120

L. Aigner. Ungarische Dichtungen. 2. Aufl. Budapest.

Régi Magyar Könyvtár. XII. : Tegledi Miklós, X: Mondolat, XI: Felelet a mondolatra תהלים Berlin 1886. 160

A sárospataki e. r. főiskola értesítője 1897—8. Sárospatak 1898. 80

Israels Jugendbund, begr. 18. Okt. 1896. Hamburg 1896. (10 p.)

S. Klein. עת ספור Paks 1898. 80

**Wahrmann Sándor**, Budapest:

Jövő. 2. évf,

Egyenlőség. 17. évf.

Izr. tanügyi értesítő 23 évf.

Oesterreichische Wochenschrift.

15. Jhg.

Populär - Wiss. Monatsblätter.

18. Jhrg.

Zeitung des Judenthums. 62.

J hrg.

Die Welt. 2. Jhrg.

**Welsz József**, Budapest:

אמף המזכיר Talmudische Concordanz. MS. Verf. Sande (Rigócz) Mozes.

I. א-ו

II. ז-י

**Welsz Mór Dr.**, Budapest:

A zsidók története Sicilia szigetén. Bpest 1899. 80

**Wellesz Gyula Dr.**, rabbi, Csurgó.

Nassen J. Neue Heine-Funde. Leipzig 1898.

## D.

## A megvett könyvek jegyzéke.

- Archiv** für Religionswissenschaft v. Prof. Dr. T. Achelis. I. II. Freiburg i. B. 1899 80.
- Bayrer** Leonh., Hülfsbüchlein zum Unterrichte der Proselyten aus dem Judenthum und Protestantismus. Augsburg 1794 80.
- Beermann** M., Maimonides' Commentar zum Tractat Edujoth. I. Berlin 1897 80.
- Benfey** Th., Geschichte der Sprachwissenschaft u. orientalische Philologie in Deutschland. München 1869 80.
- Blankenhorn** N. Dr. Das Tote Meer und der Untergang von Sodom und Gemorrha. Berlin 1898 80.
- Buchholtz** Anton, Geschichte der Juden in Riga bis zur Begründung der Rigischen Hebräergemeinde im J. 1842. Herausgegeben v. d. Gesellschaft für Gesch. u. Alterthumskunde der Ostseeprovinzen in Russland. Riga 1899 80.
- Buhl** Fr., Dr. Prof. Die socialen Verhältnisse der Israeliten. Berlin 1899 80.
- Buxtorf** Joh. Tiberias sive Commentarius Mosoreticus. Basel 1620 40.
- Clantes** Gioseffo, Della incarnazione del verbo divino. Roma 1668 80.
- Cohn** B. Dr. Tabellen enthaltend die Zeitangaben für den Beginn der Nacht und des Tages für die Breitengrade 66° bis 380 zum Gebrauch für den jüd. Ritus. Strassburg i. E. 1899 80.
- Cohn** Napht. Dr. Die Zarâath — Gesetze der Bibel nach dem Kitâbal — Râfi des Jûsuf Ibn Salâmah. Frankfurt a. M. 1899 80.
- Cornill** C. M. Geschichte des Volkes Israel von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Chicago 1898 80.
- Dalman** Gustav Prof. Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüd. Schriftthums und der aramäischen Sprache. Bd. I. Leipzig 1898. 80.
- David** Mor. Dr. Das Targum scheni nach Handschriften herausgegeben und mit Einleitung versehen. Berlin 1898 80.

- Delattre R. P.** Gamart ou la necropole juive de Carthage. Lyon 1895 80.
- Dlena Marco,** Rabbi Scelomo Askenazy e la repubblica di Venezia. Venezia 1898 80.
- Fellchenfeld Ludw. Dr.** Rabbi Joel von Rosheim. Strassburg 1895 80.
- Freudenthal J.** Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten. Leipzig 1899 80.
- Frey Joh.,** Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, Leipzig 1898 80.
- Friedländer M.,** Der vorchristl. jüdische Gnosticismus. Göttingen.
- Fries S. A.,** Moderne Darstellungen der Geschichte Israels. Freiburg i. B. 1898 80.
- Gall Aug. Freih. v.** Altisraelitische Kultstätten, Giessen 1898 80.
- Glering Traugott Dr.,** Handel und Industrie der Stadt Basel, Zunftwesen und Wirthschaftsgeschichte bis zum Ende des XVII. Jh. Basel 1886 80.
- Grätz H.,** Geschichte d. Juden X. 3. Aufl. Leipzig 1897 80.
- Hävernik H. A.,** Chr. Handbuch der histor. kritischen Einleitung in das Alte Testament I.—III. Erlangen 1836/49 80.
- Hühn Eugen Dr.** Die messianischen Weissagungen des isr.-jüd. Volkes bis zu den Targumim, historisch-kritisch untersucht und entwickelt. Freiburg i. B. 1899 80.
- Kahn Léon.** Les juifs de Paris pendant la révolution 2<sup>ème</sup> édition Paris 1899 80.
- Krengel J. Dr.** Das Hausgeräth in der Mischna. I. Th. Frankfurt a. M. 1899. 80.
- Kurzer Hand- Commentar** zum A. T. Die fünf Megillot. Freiburg i. B. 1898 80.
- Lazarus M. Prof. Dr.** Die Ethik des Judenthums. Frankf. a. M. 1898 80.
- Lippe Ch. D.** אסף המזכיר החדש Bibliographisches Lexicon. Neue Serie. I. Wien, 1899 80.
- Lucken W. Michael.** Eine Darstellung und Vergleichung d. jüdischen morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael. Göttingen 1898 80.
- Mandl Simon Dr.** Der Bann. Ein Beitrag zum mosaisch-rabbinischen Strafrecht. Brünn 1898 80.
- Manfrin P.** Gli Ebrei sotto la deminazione Romana II. VII. Roma 1898 10.
- Meelführer R. M.** ויכוח בענין ברכת כהנים Dissertatio ebreico-talmudica de benedictione sacerdotali. Giessen 1697 40.
- Meyer G. W.** Gesch. der Schriftekl. I.—V. Göttingen 1802/09 80.
- Michelet S. Dr.** Israels Propheten als Träger der Offenbarung Freiburg i. B. 1898 80.
- Musée impérial ottoman,** monuments funéraires. Catalogue 2<sup>ém</sup> édit. Constantinople 1898 80.
- Payne Smith.** Thesaurus syriacus fasc. IX. X. Oxford 1893—97 80.
- Péters Emil, Prof. Dr.** Der griechische Physiologus u. seine orientalischen Uebers. Berlin 1898 80.
- Petersen J.,** Cherubim. Kurze Zusammenstellung der wichtigsten Ansichten und Erklärungen seit Luther mit Zusätzen. Gütersloh 1898 80.
- לחם חמדות לדניאל איש חמדות.
- Recuell** des travaux rédigés en mémoire du Jubilé scientifique de M. Daniel Chwolson.

- Rosenblüth** Sim. Dr. Seelenbegriff im Alten Testament. Berner Studien zur Philosophie. Bern 1898 80.
- Schürer** Emil Prof. Dr. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3 Aufl. II. Die inneren Zustände. III. Das Judenthum in der Zerstreung u. die jüdische Literatur. Leipzig 1898 80.
- Schüsz** Ph. Palestinensische Geistesrichtung und religiöse Parteien zur Zeit Jesu. Wien 1898 80.
- Schultze** Vict. Prof. Dr. Die Quedlinburger Itala-Miniaturen der kön. Bibl. zu Berlin. München 1898 80.
- Schwartz** Rud., Esther im deutschen und neulateinischen Drama des Reformationszeitalters. 2 Aufl. Oldenburg-Leipzig 1898 80.
- Sellin** Ernst, Dr. Serubabel, ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung d. Judenth. Leipzig 1898 80.
- Smith** Robertson W. Die Religion der Semiten, autor. deutsche Uebersetzung v. Dr. R. Stübe. I., II. Lief. Freiburg i. B. 1899 80.
- Stade** Erik, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum. Haarlem 1898 80.
- Steinschnelder** M. Verzeichniss der hebr. Handschriften 2 Abth. Berlin 1897 80.
- Thomae Erpenii** סוד הניקוד הנגלה Grammatica ebraea generalis. Leyden 1621 80.
- Tilkanen** J. J. Du Genesis-Mosaiken in Venedig und die Cottenbibel. Helsingfors 1889 80.
- Toply** Rob. Ritter v. Studien zur Geschichte der Anatomie im Mittelalter. Leipzig — Wien 1898 80.
- Welsberg** Max. Die neuhebr. Aufklärungs - Literatur in Galizien. Leipzig 1898 80.
- de **Wette** M. L., Die heilige Schrift. Uebersetzung 3. Ausg. Heidelberg 1839 80.
- Wildeboer** D. E. Jahvedienst und Volksreligion in Israel. Freiburg i. B. 1899 80.
- Winkler** Hugo. Altorientalische Forschungen 2. Reihe. Bd. II. Leipzig 1899 80.
- Wünsch** Rich. Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom. Leipzig 1898 80.
- Zacuti** Lusitani . . . . operum tom. I. II. Leyden 1657 20.
- 
- Munkács 1898 80. אהל דוד  
Wilna אוצר המלים למקראי קדש  
1897 80  
Wilna 1878 40. אוצר השמות  
Warschau אחיאסף לוח ספרותי ושמושי  
1898 80  
Berlin 1773 40 אמרי בינה  
Zolkiew 1749 20 ברוך מבנים אשר  
Livorno 1862 20 ברית אבות  
Munkács 1892 20 דברי חיים  
Amsterdam 1707 80 דברי יושר  
Altona 1682 20 דוב באר  
Pressburg 1897 80 דורות ראשונים  
Warschau 1897 80 דעת אלהים  
Amsterdam 1712 20 הגדה של פסח  
Berditschew 1898 80 הגרן  
Munkács 1895 20 הפלאה ברכות  
Amsterdam 1789 40 זרע יצחק  
Berlin 1798 40 זרע קדש  
Pieterkow חרושי חתם סופר על ב"ב  
1896 20  
Munkács חרושי חתם סופר על חולין  
1898 20  
Warschau ח' הרשב"א על עירובין  
1895 20

- Amsterdam 1685 40. חסד לאברהם  
Livorno 1655 40. טור פטרה  
Livorno 1834 20. יד אבי שלום  
Kolomea 1888 20. כח שור, שו"ת  
Prag 1788 80. לוחות עדות  
Livorno 1800 40. רקח טוב שו"ת  
s. l. 1809 80. מאזני לשון הקדש  
New-York 1889 80. מה דמה היהודים  
מהזור בלשון אשכנז  
Frankfurt 1709 40. מכל השנה  
Lemberg 1808 80. מסלות המאורות  
Kapnist 1810 40. מקדש מלך  
Berlin 1899 8. מקרא כפשוטו  
Paks 1899 8. מתוק מדבש  
Amsterdam 1784 40. עיני אברהם  
Amsterdam 1699 80. פענח רזא  
Livorno 1748 20. פרי צדיק  
Aleppo 1873 40. קהלת משה  
Smyrna 1879 20. שמו משה שו"ת  
Pressburg 1899. 20. שפתי חכמים  
Prag 1794 40. שתי גלת הכתרת  
Livorno 1770 40. תולדות יעקב  
Warschau 1896 80. תולדות יצחק
- 
- Acsády Ignác.** A magyar nemzet tört. VII. k. Magyarország tört. I. Lipót és I. József korában (1657—1711) 1899.
- Arany László** költeményei Bdp. 1899
- Bessenyei György.** Lais vagy az erkölcsi makacs.
- Crolset M.** A görög eposz tört. II. k. ford. Kampf J. 1898. M. T. A.
- Arany János** életéből, írta **Ercseny Sándor**, Gyulai Pál előszavával és A. J. 60 leveleivel. Bp. kiadja **Ráth Mór.**
- Faguet Emil:** A XVIII. Század Irodalmi tanulmányok ford. Haraszi Gy. Bpest 1899. M. T. A.
- Filozofiaí** írók tára XIV. Dr. Sebestyén Károly. A görög gondolkodás kezdetei Thalestől Sokratés-ig.
- Horváth Cyrill.** A magyar irodalom története. I. k. Bp. 1899.
- Kant** „A tiszta ész kritikája“ Bpest 1891.
- Emile de Laveleye:** A tulajdon és kezdetleges alakjai. Ford. Dr. Bartha Béla: Bevezetéssel ellátta Dr. Pulszky A. II. k. Bpest. 1898. M. T. A.
- Nagy képes Világtört.** Szerkeszti **Marczali H.** II. k. A görögök története.
- Nagy képes Világtört.** Szerkeszti **Marczali Henrik I.** kötet Ókor. A keleti népek története. A kelet ókori népeinek tört. Maspero Gaston műve alapján átdolgozta **Fogarassy A.** átnézte **Goldziher J.** Budapest.
- Pázmán Péter:** Összes munkái I—IV. Bp. 1894, 95, 97, 98, 99. márcz 31.
- Pauler Gyula.** „A magyar nemzet tört. az árpádházi királyok alatt. I. k. 1898. II. k. 1899. Bpest (Athenaeum)
- Régi magyar könyvtár III-ik k.** Irták **Szabó Károly** és **Hellebrant Árpád** kiadja a M. T. A. Bp. 1898.
- Régi magyar könyvtár.** Szerkeszti **Heinrich G. X.** Mondolat, kiadta **Balassa József.**
- XI. Felelet a mondolatra k. **Balassa József.**
- XII. **Telegdi Miklós** pécsi püspök felelete **Bornemissza Péter** Fejtetés cz. könyvére kiadta **Dr. Rupp Kornél** 1898. nov. 14.
- XIII. XIV. Bp. 1899. felv. **Magyar nemzet története X. k.**
- XV. **Vásárhelyi daloskönyv.**

- Réthy** László. Corpus nummorum Hungariae. I. k. Bp. 1899.
- Riedel** Fr. Arany János. II. kiadás. Budapest 1893.
- Ruskin** „Velence kövei“ III. k. ford. Geöcze Sarolta 1899. M. T. A.
- Szenczi Molnár Albert** naplója, levelezése és irományai, kiadta Dézsi Lajos Bp. 1898. 2 frt. 50 kr.
- Tóth** Béla Anecdota I. és II. k. Bpest 1899.
- Világtörténet** írta: Dr. Weisz Mór. János tanár, ford. Szabó Ferencz. I. k. Nagy-Becskerek 1897. II. k. Temesvár 1898. XV—XIX. Nagy-Becskerek 1896—1898.
- Wolff** Béla „Zsebszótár“ Magy-német és német-magyar rész. Bpest. 1897, 1893.

Könyvtára