

# ZSIDÓSÁG ÉS KERESZTÉNYSÉG

EGYETEMES VALLASBOLCSELET

ÍRTA  
FELLEGI JÁNOS

BUDAPEST, 1933

GLOBUS NYOMDAI MŰINTÉZET RÉSZVÉNYTÁRSASÁG

**LILLYNEK KÜLDÖM**

## ELŐSZÓ

Az írótól mindenkor a legnagyobb szerénység, sőt mondhatnám önmegtadadás, ha saját munkájának tolmácsolására vállalkozik. Lemond ezáltal arról az izgató várakozásról, mely az ívót, kritikusaiknak fejtegetéseit olvasva, eltölti. Lemond arról a titkos elégtételről, mely megnemértés esetén oly jól esik neki, végül pedig azokról a határtalan lehetőségekről, melyeknek reménye minden íróban, munkája nyilvánosság elé vitele alkalmából él.

Hogy mégis erre a háládatlan feladatra vállalkoztam, azt munkám természetének kell betudni.

Mindenekelőtt azt a helyet szeretném munkám számára kijelölni, mely véleményem szerint, mindennemű értékeléstől eltekintve, pusztán mondanivalói alapján, megilleti. Szeretném azokat a szempontokat felsorakoztatni, melyek részint e könyv megírására készítettek, részben pedig írás közben, mint létjogosultságát támogató körülmények ötlöttek fel bennem.

Erőim tudatában megelégedéssel jelenthetem ki, hogy az emberiség jövőjébe vetett bizalmamat napjaink vigasztalan szellemi sivársága sem tudta megrendíteni. Nem akarok tehát azok közé beállani, kik tehetetlenségük vagy a legszemélyesebb elkeseredés rombolásvágyától vezérelve, az emberiség halálharangjának megkondításával igyekeznek a ügyeimet magukra vonni. Én még erőt éreztem magamban lelkesedésekre, és kutató tekintetem felkeresett minden zugot, hol csak értékeket sejtettem. Kutattam, de mondhatom nehezen akadtam valamire, ami feltétlen lelkesedésemmre tarthatott volna számot. A múltba való elmerülés nem sajátom. A jelen pedig szomorú és sivár, csaknem visszataszító a gondolkodó számára. Kerestem hát azt az eszmét, azt a gondolatkört, melynek szolgálatába erőimet feltétel nélkül állíthatnám. Kerestem azt, ami egyaránt vonzzon múltjával, anélkül, hogy hullaszagot terjesszen maga körül, ami megkapjon élő jelenével és izgasson jövőjének kiszámíthatatlan lehetőségeivel. *A zsidóság* lett számomra az a nép, melynek múltjában, jelenében és jövőjében egyaránt megtaláltam a filozófust érdeklő nagyvonalúságot és problémagazdagságot. Gyönyörűséggel mélyedtem el a zsidóság gondolatkincsében és mondhatom, folytonos felfedezésként hatott rám a zsidó kedély mélységeinek fokozatos felkutatása.

Így lettem zsidóvá. Jól esett megtudnom, hogy az a közösség, melyért immár oly meggyőződésekkel tudnék harcba állni, tulajdonképpen az én népem, melyhez vér szerint is hozzá vagyok kapcsolva. A vérségi kapcsok feléledtek, őszinte véleményem, hogy a mai sivár, gondolatszegény világban nem lehet vígasztalóbb az értékek után áhító emberiség számára, mint a zsidóságról és a zsidósággal együtt gondolkodni. Szeretném, ha munkámat a zsidósággal való együttérzésem zálogának tekintnék, annál is inkább, mert úgy hiszem, sikerült benne a zsidóság érzéseit, gondolkodását és szándékait megszólaltatnom és így lehetővé tennem azt, hogy a világ a zsidóságot és ami még ennél is fontosabb, a zsidóság végre önönmagát, megismerhesse.

Nem nehéz előrelátnom, hogy könyvem úgy a keresztények, mint zsidó hitsorsosaim részéről heves ellenkezést fog kiváltani. A keresztények idegenkedésén nem is csodálkozhatom, ha meggondolom, hogy a könyvemben foglalt kemény, szinte megdönthetetlen igazságok éppen arról az oldalról hangzanak el, melyről a keresztény világ azokat a legkevésbé várta volna. A zsidó oldalról várható ellenkezést, mely sokkal jobban fájna nekem, megkísérlem gyökerében elfojtani azáltal, hogy ennek az esetleges idegenkedésnek okait felkutatom.

Minden zsidónak, ki könyvem el fogja olvasni, éreznie kell, hogy az végleges szakítást jelent a zsidóság vallási kérdésekben tanúsított hagyományos sztoicizmusával. Noha ennek a tartózkodásnak kétség-telentül elismerése és minden tiszteletre méltó indokai is vannak, mint amilyen az Istennel kapcsolatos dolgokról való nemes hallgatás és a prozelitizmus bárminő, még legszellemibb nemétől való szigorú irtózás, mégis kénytelen vagyok a zsidóság tartózkodását nagy, szinte túlnyomó részben egy ghetto-sztocizmusnak tekinteni, annál is inkább, mert a prófétizmus zsidósága, bár Istennel való érintkezés és a prozelitizmus tekintetében a mai zsidósággal azonos véleményyt táplált, még sem tett számára peccsétet akkor, midőn vallásának nagyszerűségét kellett hirdetnie és vallásos meggyőződéséről kellett számot adnia.

Az újkori kritizmus a vallásos fogalmak bírálatát se mulasztotta el. A zsidóság a vallás tanait az ész törvényeivel összhangba hozni, mindig elsőrendű feladatának tekintette. Nekem is, midőn a vallás fogalmainak bírálatát adom, őszinte meggyőződésem, hogy a zsidó vallásnak semminemű bírálattól tartania nem kell s hogy ma, a letűnőfélben lévő és teljesen kiélt racionalizmus minden kritikája a vallást igazolja és erősíti csupán.

A racionalizmus kritikai szellemének hatása alatt ma már megtanultuk, hogy a vallások, tartalmukat tekintve, igen-igen különbözők. Lessing Náthánjának ítélete is csupán a középkor felfogása szerint nevezhető bölcsnek és bizonyára nem véletlen, hogy a költő hőst a vallási harcokkal elfoglalt középkorba helyezi. Ma már abban a korban élünk, melynek elkövetkezése esetére még Mendelssohn Mózes, a sztoicizmus e bajnoka is indokoltan látta a vallás problémáinak kritikáját, mondván:

„Es ist war, die Sittlichkeit unserer Handlungen verdienet diesen Namen kaum, wenn sie auf Irrtum gegründet ist. und die Beförderung des Guten muss allezeit von der Wahrheit, wenn sie erkannt wird, weit

besser und sicherer erhalten werden können, als von dem Vorurteil. Allein solange sie nicht erkannt wird, solange sie nicht national geworden ist, um auf den grossen Haufen so mächtig wirken zu können, als das eingewurzelte Vorurteil, muss dieses einem jeden Freunde der Tugend beinahe heilig sein.“

Most azonban, hogy a „Wahrheit“ sokkal hatalmasabb, mint maga a „Vorurteil“, bizonyára ő is bűnnek tekintené, ha ezt a kedvező kultúrtörténeti konstellációt kiaknázatlanul hagynók és nem kísérelnök meg, hogy az igazságot a vallás tanaival összeegyeztessük.

Mendelssohnnak egyéb, Lavaterrel szemben sztoicizmusa védelmére használt, érve véleményem szerint már megírásakor idejét multá. Lavater bizonyára becsületes bátorítására, Mendelssohn a vallás kérdéseinek fejtegetését a fejedelmekre és azokra a népekre való hivatkozással tagadja meg, melyeknek jóakarata a zsidóság létérdeke. Remélem azonban, hogy ennek a szempontnak figyelembevételét a zsidók annál is inkább el fogják nekem engedni, mert szilárd meggyőződéselem, hogy maguk a keresztények se kívánják meg tőlem, hogy meggyőződéselem és az igazság hirdetésétől bárminő érdekek hatása alatt elálljak. A sztoicizmus védelmére váltig hangoztatott az a körülmény pedig, hogy a zsidóságnak nézetei terjesztésében semminemű hatalmi érdeke nincs, nemhogy mentené tartózkodásukat, hanem egyenesen kötelességévé teszi a gyanúsításoktól mentesített zsidóságnak, hogy nézeteit és nemes lelkesedését az emberiség javára hirdesse.

A diaszpóra zsidóságának sztoicizmusát a felvilágosodás igazságszeretete sem szüntette meg, hanem ellenkezőleg hosszú időre igazolta. A sztoikus bölcseskből lettek az igazság legnagyobb bajnokai. Könyvem a zsidóság két ezredév óta külső és belső erőkkkel elfojtott lelkesedésének és érzelmi erejének felszabadítását és mint ilyen a zsidóság köré vont szellemi ghetto utolsó falainak ledőlését jelenti.

Munkámban az emberiség okulására azokat az utakat igyekeztem járhatóvá tenni, melyeken én, ki korunk minden nehézségével kénytelen voltam megküzdeni, egy nagy, filozófushoz méltó élmény hatása alatt végighaladtam, elérkezvén végül az Istenhez, mint a végső igazsághoz. A hit tisztása után való vágyakozásban, ahelyett, hogy a tömjénező edény meglóbalásával igyekeztem volna célt érni, amit tán sokan szívesebben láttak volna, kénytelen voltam nem egyszer fejszét ragadni és úgy vágni utat magamnak. Ezt a nehéz küzdelmek árán szerzett hitemet, persze semmi többé meg nem döntheti és remélhetem, hogy azok is, kik Pascal szerint egyedül a „coutume“-nek köszönhetik hitüket, hitem őszinteségében való kétkedésüktől meg fognak kímélni.

Mindazok a szempontok, melyekről eddig szólottam, túlnyomórészt az író érdekeit szolgálták. Az a néhány tárgyi megjegyzés azonban, melyet még tenni óhajtok, az olvasóközönség dolgát könnyíti meg, amennyiben hathatósan hozzájárulhat munkám helyes értelmezéséhez.

Könyvemben, mely a „Zsidóság és Kereszténység“ címet viseli,

azt a feladatot tűztem magam elé, hogy azt a mindinkább elharpózdó nézetet, mely zsidóság és kereszténység között különbséget tenni nem tud vagy nem akar, — megdöntsem. Hála Renannak, Hartmannak, Nietzschének, hogy a múlt század érdemes filológusait ne is említsem, sikerült az európai szellem összetételét kissé mélyebben szemügyre venni. Ennek a tüzetesebb vizsgálatnak folyamán ébredt fel a legelső gondolkodókban az a határtalan gyűlölet a kereszténységgel szemben, mely immár oly általános a kritikai elmékben. A legelső gondolkodók az európai szellem főbaját a kereszténységben látták és egyhangúlag hirdették e szellemtől való megtisztulás szükségességét. Schopenhauer, Dühring, Hartmann egytől egyik ezt hangoztatták. És szavuk az irodalomban is mind erősebb visszhangra talált.

A múlt században, mely a természettudományok rohamos fejlődésének jegyében folyt le, akadtak gondolkodók, akik támogatva a filológia, különösen a szanszkrit és az asszír nyelvészet és régiségtan terén elért eredményektől, az emberi kultúra fejlődésének elbírálását is a fajteória alapján kísérelték meg. A természettudományoknak ez a bevonulása a kulturfilozófia területeire, noha sok tekintetben ízlésünk ellen való, még sem tekinthető indokolatlannak.

Könyvemben sem hagyhattam a fajteóriát figyelmen kívül, annál kevésbé sem, mert ez a teória szinte kizárólag abból a témakörből nőtt ki, melynek megoldását én is feladatombul tűztem ki. A fajteóriát azonban sohasem tekintettem egy magában való értéknek és róla az a vélemény alakult ki bennem, hogy az csak mint egyes kulturális problémák megoldásához szükséges segédeszköz tarthat érdeklődésre számot. Teljes erőmből tiltakozom azonban az ellen, hogy a fajelméletet egy kulturális molochnak állítsák oda és a legkülönbözőbb közösségek a fajteória zászlója alatt vonuljanak fel és minduntalan fajokról beszéljenek ott, hol ez a szó semminemű kulturális értékkomplexumot nem jelent s hol ezt a faji elkülönítést semmiféle kulturális tartalom megértése vagy elhatárolása meg nem kívánja.

A fajteória segítségét tehát nekünk zsidóknak semmi okunk sincs visszautasítani. Ez az elmélet teremtette meg a felvilágosodás egyenlősítési törekvéseinek visszahatásakép a lehetőségét annak, hogy az emberi gondolkodás területein manapság már ismét seregszemlét tarthatunk és végre egyszer összegyűjthetjük azt, ami a miénk és elkülöníthetjük attól, ami számunkra idegen. Egy ilyen kis számadás nemcsak tanulságos, hanem miránk zsidókra nézve egyenesen hasznos is. Nem árt felkutatnunk, vájjon mi minden a mienk abból, amit európai kultúrának neveznek s melyhez való jogainkat oly nevétségesen tagadni merik egyesek, hogy végül még magunk is elhisszük érvelésüket! Mi zsidók készek vagyunk e számadásra. Még sem viselhetjük azonban annyira szívünkön az „európai kultúra“ sorsát, hogy magunkat vele azonosíthatnánk s ne látnók, hogy ez a kultúra bizony sokszor csak a külsőségeinkre éhezett anélkül, hogy legmélyebb tartalmainkat kutatta, valaha is megértette vagy méltányolni tudta volna. Éppen ezért az európai kultúrához való jogunk bizonyításánál tán még nagyobb súlyt

fektetünk kultúrértékeinknek függetlenítésére és eredeti jelentőségük konzerválására.

Ebben a könyvben, melyben a fentemlített számadás megejtésére vállalkoztam, figyelmeztetni óhajtom az emberiség türelmetlen purifikátorait, ne essenek abba a — már számos gondolkodót ért végzetes — tévedésbe, hogy a zsidóságot a kereszténységen keresztül értékeljék. Sokkal becsesebb nekünk Európa első férfiainak véleménye, semmint-hogy tétlenül nézhetnők, hogyan terjesztik ki a kereszténységgel szemben érzett jogos idegenkedésüket a zsidóságra is anélkül, hogy tisztában lennének azzal a mértőföldes és legmélyebb lényegbe vágó különbséggel, mely a zsidóságot a kereszténységtől, szerves fejlődésbeli összefüggésünk ellenére is, elválasztja. Ezekhez a törekvéseimhez mérten igyekeztem kimutatni a különbségeket a zsidóság és kereszténység között. Fent vázolt célomon kívül, úgy hiszem, sikerült a mai gondolkodásnak megfelelő s a mai tudományos ismeretekhez mért átfogó vallásbölcseleti munkát írnom. Kellett szólanom az összes jelentősebb vallásalakítási kísérletekről, nemcsak azért, hogy a zsidó vallás jelentőségét a maga teljességében kidomborítsam, hanem azért is, hogy azt, amit általában „pogányságnak“ neveznek és ami többnyire csak homályosan él az emberek képzeletében, érthetővé tegyem és így a kereszténység kialakulásának egy tudommal eddig meg nem kísérelt mélyebb magyarázatát adhassam. Munkám érdemének tekinteni még, hogy a vallásképződés műhelytitkait feltárva, sikerült benne a vallás fogalmainak mechanizmusára és pszichológiai előfeltételeire, egy új ismeretterületre, rávilágítanom.

A kultuszt, mint a vallások tényleges megnyilvánulását, a tapasztalati módszer mellett figyelmen kívül nem hagyhattam, annál kevésbé, mert különösen a vallás kezdetlegesebb fokain a vallásos tartalmak szorosan összefüggnek a kultusszal, melynek formáihoz híven tapadnak hozzá. Vigyáznom kellett viszont, hogy a kultuszokkal, melyeknek tárgyalása nem feladatomban, csak ott foglalkozzam, hol azok tényleg mélyebb belső tartalmakat szolgálnak és ahol ezeknek a belső tartalmaknak megértéséhez rájuk múlhatatlan szükség van. Mondhatom, csak a legnagyobb erőfeszítések árán tudtam elkerülni azt, hogy abba a hibába ne essek, mire már Kant is figyelmeztet, mondván:

„Träfe es nicht so, so würde man eine *Religion* und einen *Kultus* haben, in welchem Fall, da letzterer nicht (so wie Religion) Zweck an sich ist, sondern nur als Mittel einen Wert hat, beide oft müssten zusammengeschüttelt werden, um sich auf kurze Zeit zu verbinden, als bald aber, wie Öl und Wasser, sich wieder von einander scheiden, und das Reinmoralische (die Vernunftreligion), obenauf müssten schwimmen lassen.“

Könyvem, mely mindvégig *a posteriori* fejtegetéseket tartalmaz, nem fakad a racionalizmusból, mint meggyőződésből. Távol állott tőlem a szándék, hogy a vallást pusztán az intellektualizmus által meghatározott területre szorítsam. Egy „Kritik aller Offenbarung“ megírása, mint

amilyen Fichtéé, éppúgy távol állott szándékaimtól, mint akár az, hogy Kant példájára a „Religion innerhalb der blossen Vernunft“ taglalását kíséreljem meg. Az *érzelmi* hatóerőket figyelmen kívül nem hagyhattam, sőt kénytelen voltam elismerni, hogy a vallás — legmélyebb gyökereit és eredetét tekintve — az észtól kétségen kívül független lelki alakulat. Annál inkább éltein azonban a racionalizmus módszereivel és azt a kritikai szellemet, melyet neki köszönhetünk, sehol se vetettem meg. Végül számoltam vele, mint az emberekbe begyökeresedett meggyőződéssel is, melyet a velük való megértetés kedvéért ügyeimen kívül nem hagyhattam.

Megemlékeztem tehát azokról a lelki diszpozíciókról, melyekből munkám fakadt és felsoroltam azokat a nehézségeket is, melyeket munkám megírásakor figyelemre kellett méltatnom. Minden kornak megvannak a maguk sajátos problémái, melyek egyrésztől izgatják a filozófust, másrésztől azonban egységes világnézetének kialakulása elé súlyos akadályokat gördítenek. Minthogy a filozófus feladata, ezen korszerű kérdésekkel való megküzdésben, illetőleg az ezek fölé emelkedésben áll, nem lehet felesleges egy bölcséleti munka elbírálásakor azokkal a belső ellenmondásokkal is megismerkednünk, melyekből a kérdéses filozófia fakadt, s melyeknek leküzdése és elsimítása éppen a filozófus legjelentősebb diadala.

Ennyit akartam elmondani, mielőtt könyvem az olvasó és a kritikus elé bocsájtom. Rajtuk áll ítéletet mondani, dicsérni vagy bírálni. De egy elégtétele mégis van az írónak kiszolgáltatottságában, annak a tudata, hogy könyvének értéke már magában a munkában meg van alapozva! . . .

Budapest, 1921. őszén.



## I.

Vallásbölcseleti kérdésekkel foglalkozva nem mulaszthatjuk el, hogy a vallás és az istenfogalom keletkezését és fejlődését, legalább vázlatosan, meg ne magyarázzuk. A vallás egy belső szükséglet kielégítése, a vallásos érzés formátöltése. Mint minden lelki funkció, úgy a Vallás szükséglete, a hit is alapjában véve érzés. Az ész csak annyiban nevezhető vallásképző tényezőnek, amennyiben az érzésnek formát ad, Istenfogalmakat zár le, kombinál és reflexióval segíti elő a vallásos képzetek megalakulását és kifejlődését.<sup>1</sup>

A vallásos képzetek mindig az istenfogalom körül csoportosulnak, tekintet nélkül arra, hogy egy vagy több istenfogalom áll a vallásos érzés, a hit középpontjában. Noha ezek az istenek szám, alak, a nekik tulajdonított funkciók és hatalmi kör szerint sokfélék lehetnek, egy mélyebb közösség származásuk közös voltánál és pszichoethikus jelentőségüknél fogva világosan fellelhető. Az összes istenek a maguk tarka sokféleségükkel egy és ugyanabból a forrásból származnak, az emberi lélekből, melynek az istenfogalom megalkotása egyik legmélyebb megnyilvánulása. Az emberiség számos istene éppúgy összetartozik egy magasabb elv szerint, mint amilyen egyforma az emberi lélek is legmélyebb lényegében.

Mint minden emberi kulturérzésnek, úgy a vallásnak a lehetősége is az *individnációval* nyílik meg. Ez az individuáció nem lehetett egy hirtelen fellépő öntudatosság, az a praeparált kulturtény, melynek a filozófia látni szeretné. Nem lehetett az ön- és büntudat hirtelen kialakulásának az a csodája sem, mely a lelki élet minden százszor bebonyosított kontinuitását megcáfolja. Az individuáció egy állomása, egy idealizált pontja, egy limese lehet csak annak a fokozatos fejlődésnek, melyet ebbe az egy pontba sűrít a gondolkodás. Nem lehet tehát már keletkezésüknél fogva sem teljesen kiélezett ellentétességről szó ösztönélet és tudatos élet között. Ezer fokozat kapcsolja össze e két lelki típust és számtalan híd köti össze a lélek fogalmilag szétválasztott két

<sup>1</sup> A vallásos megismerések szenzuális természetét kimerítően tárgyalja *Fichte* is. „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ című munkájában. 10—12 oldal.

birodalmát. Az ellentétek kiélézése és hangoztatása, noha hihetetlenül naiv játékszer, az ember játékkedvének mégis igen megfelelhet, hogy lemondani róla mindeddig nem tudott. Az individuáció, mint ismeretes filozófiai fogalom, nemcsak történeti, kulturhistóriai tévedést rejl magában, hanem ami súlyosabb baj, — pszichológiai is. A filozófia a/ individuáció fogalmával az ösztönös és tudatos élet tételes szembeállításának akart egy kultúrtörténeti, pszichogenetikai megfelelőt, egy példázatot teremteni.

Az individuációt, mint *ethikus fordulópontot* se könnyű elképzelni. Mert hiszen az individuáció nem lehetett egyéb, mint az út, melyen az emberi ethizmus *fejlődése idején* járt. Maga az individuáció azonban még nem ethikus folyamat, mert az ethizmushoz elsősorban teljesen kialakult öntudat szükséges. Ha pedig az individuációt bármiként is elképzelni igyekszünk, nem tudunk benne mást látni, mint sorozatát azoknak az ösztönbeli és érzésbeli fokozatoknak, melyen az egyénítés felé haladó emberi léleknek keresztül kellett mennie. E fogalom nagy jelentőségét pedig abban kell látnunk, hogy az emberi lélek fejlődésének egy oly periódusát jelzi, melyben az emberiségnek sikerült a természethez való viszonyát minden időkre szabályozni. Ez a viszony, noha szorosan véve nem ethikus tény, mégis magában foglalja minden elképzelhető ethizmus lehetőségét és csiráját.

Az individuáció a természettel szemben táplált elkülönítő és közösségérzések tudatossá válása. Az első mozzanat az öntudat kialakulási irányában nyilvánvalóan a természettől való elkülönülés érzése lehetett. A személyiség kialakul, tisztán érzéki alapon, szükségérzetek fellépése folytán, anélkül azonban, hogy bármilyen ethikus tartalomra tenne szert. Ez a *természeti személyiség*, melynek pszichikai alapja az egyedüllet érzése, egy minden ethizmustól ment elhagyatottság érzése, mely főleg a belső fizikai szükségletek külső ellenállásra lelésén alapszik. Ez a szénilyiségérzés azonban az embert ki nem elégíthette, sőt helyzetét egy örökös egyedül-érzéssel tehetette nehezzé. Ezt a kényelmetlen és az egész lennésszettel szemben ellenséges érzést fel kellett valamiképp oldani. S ez a feloldás vezetett idővel a *közösség-érzéshez*, mely az embernek bizonyos mértékben öntudatos visszakiáncokozása a világharmóniába, a nagy közösségbe, melyet agyával már-már felismert. Minden közösség-érzés egy forrásból származik, legyen az egyetemes természetérzés, vagy a társadalmi közösség bármilyen fajtája. Az individuációnak tehát kettős jelentőséget tulajdoníthatunk. Magát az egyénítés folyamatát pedig két mozzanatra bonthatjuk fel, mely közül elsőnek a szétválasztó, személyiségképző hatását, másodikként az egyetemes természetérzés kialakulását tekinthetjük. Az individuáció e kétélű, kétirányú megnyilatkozása, mint a további fejtegetések során látni fogjuk, magában rejti az egész jövőnd emberi ethizmus csiráját, a jó és a rossz kettős illúzióját.

A fogalmak tisztázása kedvéért, megjegyeznünk kívánjuk, hogy az a spontán egyénítés, melyet természeti személyiség névvel jelöltünk, jól megkülönböztetendő az egyéniség fogalmától, mely véleményünk szerint reflexió eredménye és par excellence *ethikus* tünemény. Egyéniségről csupán *bevégzett* individuáció után a közösségérzés *felett* álló embernél

lehet szó, ki az oksági törvény megismerése után saját hatalmának érzetében a közösségérzésen felül akar emelkedni. Egyéniség kialakulásához tehát mindenekelőtt egy közösség szükséges, melyből az egyéniségre törő ember kiemelkedhessek.

E kiterés után, ha az individuáció kettős irányát szemügyre vesszük, láthatjuk, hogy a természettől való elkülönülés, a személyiség érzése, szinte közvetlenül maga után vonja a természethez tartozás, a közösség érzését. Az individuációval járó kellemetlen szükségérzetek csak egy közösségérzésben nyerhetnek valamelyes feloldást. Az öntudat első ébredése, melyet a zsidóság helyes érzéssel tekintett az ősbűn nagy hűhódésének, tul fájdalmas és szinte elviselhetetlen lett volna, ha idővel a közösségérzés nem enyhítette volna, mint hegedés a sebet. így az emberi individuáció, mint az öntudat kialakulásának folyamata, befejezést csak az egyetemes természetérzés felébredésével nyert.

Az emberi öntudat végleges formája tehát akkor jött létre, midőn a saját személyiségére ébredt ember felismerte a természettel való közösségét és átérezte a világrendbe való bekapcsolódás szükséges és kívánatos voltát.

Az individuáció folyamata a gyerek fejlődése folyamán megközelítőleg megismétlődik. Ez a folyamat, noha a gyerek jövőendő ethizmusának csiráit magában hordja, még nem nevezhető eihikus ténynek. A gyermekben, miként a primitív emberben is, az individuáció minden ethikus öntudat nélkül jön létre, mert hiszen az ethizmus lehetősége csak a *befejezett individuációval* nyílik meg.

A gyermek ha fél, sír. A félelem rendszeren belső Unlust-érzésekből táplálkozik, az ellátatlanság, a tehetetlenség és éhség érzeteiből, melyek viszont az egyedüllét, elszigeteltség egyetemesebb érzését kelthetik a gyerekekben. íla azonban ugyanazon gyermek jóllakott, nincs egyedül, testileg jól érzi magát, úgy valami közeledési vágy fog benne támadni, mely azonban korántsem tekinthető egy erőfölösleg játékos megnyilvánulásának. Ez már a közösségi váagnak, az egyetemes természetérzésnek egy csirája. A gyerek ilyenkor nevet, mindenre kíváncsi, mindenhez közeledni óhajt.

Számos előkelő gondolkodó a vallás és az istenfogalom pszichológiai magyarázatát a félelemben látja. Így Renan is helyesli és aláírja a latin mondást: „Primus in orbe deos fecit timor”.<sup>1</sup> *Voltaire* pedig a fenti gondolatot a következőké] veti oda a tőle megszokott gondtalan felületességgel:

„On n'adore, on n'invoque, on ne veut apaiser, que ce qu'on craint, tous les enfants voient le ciel avec indifférence. mais (pie le tonnerre gronde, ils tremolent. ils vont se cacher.”<sup>2</sup>

Ez a felfogás, mely a vallásosságot a félelemtől származtatja, nyilvánvalóan tévedésen alapszik. Amitől félünk, azelől elbújunk. A félelem sohse tagja érdeklődésünket megtermékenyíteni és így sohasem is fogja azt a nyílt, szabad és társas életet létrehozni, mely ennek az érdeklődés-

<sup>1</sup> L'histoire du peuple d'Israël I. 38.

<sup>2</sup> Voltaire: Dictionnaire philosophique: Religion.

nek következményekép a vallással, a vallásossággal együtt jelentkeznek. A gyermekhez hasonlóan a felnőtt einher is, amitől fél. az elől szökik, attól idegenkedik s mindazt, ami félelemre adhat okot, szereti gondolkodásától, tudatától távartani. S sosem fog egy félelmet keltő és félelmen alapuló eszmét életének középpontjává, főgondolatává tenni.

A gyermeknél már láttuk a lelki fejlődés ama kettősségét, mely a fejlődés irányait minden időkre megszánja; a természettel és jelenségeivel szemben érzett szétválasztó félelmet egyrészt, a hozzá való közeledési vágyat másrészt. Dante is csak úgy képzelte el az Isten kezeiből kikerült emberi lelket, mint amely „a guisa di faneiu la che piangendo e ridendo pargoleggia”. Ha a gyermek valamitől fél, sír és elszalad. Lehetséges azonban, hogy ugyanazon tárgy vagy személy, a természet ugyanazon megnyilvánulása egy kedvezőbb testi-lelki állapotban ugyanabban a gyermekben a közösségérzés valamilyen kezdetleges formáját hívja elő. Ezt a megfigyelést bátran kiterjeszthetjük a felnőtt emberekre is, habár itt már a tudatosság gátló hatása, emlékek és reflexió is szerepet játszhatnak. El tudjuk azonban képzelni azt a preparált lelki tényt, hogy egy embert, kit egy fa zúgása a szélben éjnek idején, izgatott lelkiállapotban összejleszt, ugyanaz a fa ugyanabban az időben, de egy kedvező lelki diszpozícióban, teljesen *spontán* a természet nagyságának és egységének átérzésére hangol. így tehát bátran állíthatjuk, hogy a félelem és a közösségérzés (mert ez a mi fogalompárunk) kritériumai tisztán az emberi lélekben és nem külső okokban keresendők.

Amitől fél az ember, arról nem akar tudni, azt nem akarja látni, az elől érdeklődése csöknyösen elzárkózik. *Vájjon lehet-e tehát félelem a vallás lelki alapja, lehet-e félelem az istenfogalom létrehozója. Helyezheti-e az ember egész gondolkodását és ethizmusát egy eszmébe, egy gondolatba, egy képzelt személyiségbe, melytől retteg? S fentarthatja-e egy ilyen félelemszülte képzet az ember minden érdeklődését és eltöltheti-e minden gondolkodását? Sarjadhat-e. valaha a félelem talaján vallásos érzés? Nyilván nem. A félelem és a vallásos érzés között inkább áthidalhatatlan, meredek szakadék tátong.*

Most fordítsuk figyelmünket a primitív népek felé, melyeknek hasonló szempontból való vizsgálat alá vétele állításunkat jelentősen támogathatja.

John Lubbock, ki kritikai gyűjteményét adja a vad népek szokásainak, felemlíti a hottentották táncait is és megjegyzi, hogy ezeket a táncokat a bennlakók csöknyös tagadása ellenére a legtöbb utazó vallásos aktusnak tekinti. Kolben ezekről a táncokról szólva, azokban szintén vallásos cselekményeket lát.<sup>2</sup> Moorhouse az ausztráliaiak táncairól beszél, melyeket rendszeren népi gyülekezetek alkalmával, este tartanak meg. Az énekük egyszerű és nyers s rögtönözve hangolt szavakból áll. Matthews egy misszionárius, ki a Tűzföldön élt. megfigyelt egy jelenséget,

<sup>1</sup> J. Lubbock: Die Vorgeschichtliche Zeil. 2. Köt. Jena, 1874. II. 187. oldal.

<sup>2</sup> Kolben: History of the Cape of Good Hope 1. cap.

„die möglicherweise religiöser Art sein könnte.“ „Zuweilen“ mondja (lásd Lubbock 277. old.) hörten wir vor Sonnenaufgang ein grosses Heulen und Wehklagen und als wir darauf Jemmy Button fragten, was das Geschrei bedeute, gab der Knabe uns keine genügende Auskunft, sondern sagte nur: Leute sehr traurig, schreien viel.<sup>1</sup>

Noha adataink különböző okoknál fogva <sup>2</sup> még mindig szörványosak, kétségtelenül áll előttünk, hogy a primitív népeknél a *fetisimádás* mellett, mint általánosan elterjedt kultuszforma mellett, mindenütt vannak vallásos színezetű táncok és ünnepek, melyek mantikus színezetűek, természetkultusz jellegével bírnak s kivétel nélkül szomorú színezetűek. A legtöbb népnél tehát a fetisimádás mellett az *egyetemes természetérzés* jelei is mutatkoznak.

Még ma is sokan azt hiszik, hogy a fetisimádás vallás s a fetisimádó ugyanabból a lelki forrásból táplálkozik, mint a legnagyobb és legmagasztosabb vallások hive. Ezt a hitet kell végleg lerombolnunk, mint egy pusztulásra megérett babonát, ehhez a munkához pedig mindenekelőtt a fetisizmus helyes és világos értelmezésére van szükségünk.

A valláskutatók csekély pszichológiai érzéke lehetett csak az oka annak, hogy a fetisizmus még ma is, mint a *vallás* legrimitívebb fajtája él a köztudatban. Közel feküdt tehát az a téves következtetés, hogy ha a vallás első formája, a fetisizmus, félelemből ered, akkor a többi fejlettebb vallásnak is ugyanebből a lelki forrásból kell származnia. A tévedés azonban már onnan származik, hogy ezek a tudósok a fetisimádást tévesen vallásnak tekintették.

Mi ez ellen a felfogás ellen a leghatározottabban állást foglalunk. Lubbock sejtését: „Der Fetisch-Dienst, der sich so weit über Afrika ver-

<sup>1</sup> Vesd össze a nagy kultúrnépek természetmisztériumainak szomorú, tragikus jellegével.

<sup>2</sup> Hogy ezekről az általánosan elterjedt természetkultuszokról oly keveset tudunk, az elsősorban következménye annak a titokzatosságnak és csökönyös hallgatásnak, melybe a vadak ezeket az aktusaikat burkolják. (Lásd Lubbock, II. 279.) Különösen irtóznak a vadak valaminek a nevéen való szólításától s általában nevek irányában babonás félelemmel vannak eltelve, olyannyira, hogy még saját nevük említésétől is irtóznak, nehogy a névben foglalt szétválasztó, individuáló, elkülönítő elvet, melyet mindig *félelem* kísér, tudatukba idézzék.

De az sem lehetetlen, hogy ezeknek az ünnepeknek a gondolati értelme, melynek a legnagyobb kultúrnépek is csak oly hiányos magyarázatát tudják adni, a vadak erői, kevésbé fejlett reflexióképességük folytán, — ismeretlen.

Végül adataink hiányosságához nagyban hozzájárul az utazók felületessége s csekély pszichológiai képzettsége is. Hogy is kívánhatnánk azoktól a katonáktól, vadászoktól és szerencsevadászoktól, kik az adatokat gyűjtik, mélységet a lkövetbeztetésben. Az a kevés misszionárius pedig, aki pszichológiai tudás tekintetében talán a legmegbízhatóbb, vallási kérdésekben még a vadakkal szemben se nevezhető elfogulatlanak. így tehát nem szabad csodálkoznunk azon, hogy az anyag, mely a szaktudósok gyűjteményeibe kerül, amellet, hogy sok lehetetlen és felületes következtetést tartalmaz, nagy mértékben hiányos is.

breitet, kann kaum eine Religion genannt werden“ — mindenképen helyesnek kell minősítenünk.

A fetisimadás félelemből táplálkozva, a természetet mintegy felbontja. A fetisimádó világrendről és a természet egységes voltáról mit sem ind s nem érzi azt az egység felé törv lelki tendenciát, melyet egyetemes természetérzésnek nevezünk s mely a befejezett individuáció fokán álló embert el kell hogy töltse. A félelem a felbontó lelki tény. A félelem határokat von. magábahúzóást idéz elő s minden közösségérzést eleve lehetetlenné tesz. A fetisimádó előtt minden idegen és ellenséges indulatú. A primitív ember eszerint mindenbe életet lehel, mindent megszemélyesít, csak azért, hogy félhessen tőle. A fetisizmus mindent megelevenítve, félelemből millió ellenséget teremt s élettelen tárgyakat félelemkeltezte ellenségessé hordozójává tesz. S a fetisimádó minden ténykedése oda irányul, hogy a kegyetlen és kérlelhetetlen szellemeket lecsillapítsa. Ezeknek az aktusoknak persze semmi más indítóoka nincs, mint e félelemcsillapítás negatívuma, melyhez morális érdek nem fűződik.

A hit csak egy pozitívum lehet, a személyes jólérés bizonyos bősége, mintegy önmagunk elfelejtése. A személyiség illetén felolvasásának alapja pedig a *bizalom* kell, hogy legyen. A hit csak pozitívum lehet. Ez a pozitívum pedig csakis a személyes, tudatos vagy tudattalan érdekek megszűnése és feloldása után következhet be. A hit bizonyos mértékben önmagunk, természeti személyiségünk (mint természetes érzelmi érdekeink összességének) kielégítés által való kikutöszöbölését kívánja meg, s az emberben csak akkor ébred fel, ha minden kellemetlen és zavaró érzés, mely személyiségünk tudatát bennünk ébrentartja, megszűnik s az ember idegen, vagy legalább is személyes érdekein felülálló közösségérdekeket tehet magáévá. Az ember kielégített személyiségét elfelejti s beleolvad egy közösségérzésbe. Ez a közösségérzés practice az egyes tárgyakkal vagy élőlényekkel szemben táplált *bizalomban* nyilvánul meg. A hit pedig, mely a mindenség iránt való bizalom, tulajdonképen csak e bizalomnak egy végletekig szublimált formája. A zsidó apokalyptikus irodalom képzetei a messiási birodalomról igen találóak s jelzik, hogy a zsidóság a hit várható növekedésének következményeül a természeti személyiség feloldását és a természet egyes lényei között a legnagyobb bizalom létrejöttét remélte. „Es lakozik a farkas a bárányal és a párdúc kecskefiúval fekszik, a borjú és az oroszlánkölyök és a kövér barom együtt lesznek és egy kis gyermek őrzi azokat,“ — jövendöli Ésaiás. (Ésaiás 11. 0.)

Az ethizmus előfeltétele és elengedhetetlen kelléke az egyetemes természetérzés, mely minden közösségérzés alapja és így egyedüli forrása annak a viszonylagosságnak, mely nélkül ethizmus létre nem jöhet. Az abszolút ethizmus is csak viszonylagosságon alapszik, a mindenséggel, a világrenddel való viszonylagosságon. így válik az ethizmus mélységének mértékévé annak a közösségnek az általánossága, melyhez való viszonyból az ethikus szabály ered. Az ember csak azután, hogy a világrendbe, mint egy legfőbb közösségbe beleképzelte magát, érezhet

morális kötelezettséget. Az ember számára tehát, morális öntudata legkezdetén, a morál legmagasabb lehetősége van adva, mely lehetőséget később különféle életviszonyba jutva, szétválasztó tendenciák közreműködése folytán mintegy aprópénzre vált fel. így keletkezik a kisebb közösségek (pl. társadalmi közösségek) morálja is.

Visszatérve a fetisizmusra, az embernek ezt az állásfoglalását a természettel szemben, az abszolút félelem, az abszolút bizalmatlanság megnyilvánulásának tekinthetjük. A fetisimadás jól mutatja a félelem feloszlató, romboló hatását is. Sokan hajlandók lennének a fetisizmus elkülönítő tendenciáját úgy magyarázni, hogy a primitív ember miután a saját személyiségét felismerte, mindennek individuális létet tulajdonít. A fetisimadásban azonban még semmikép se láthatunk egy primitív anthropomorf izmust vagy éppenséggel anthropocentrizmust, noha ezekhez külsőleg hasonló képzetek a fetisimádó népeknél nem ritkák.<sup>1</sup> Hol van meg a fetisimádóban az a magas ethizmus, mely az egyéniségnek, az individuális létnek egész világot betöltő jelentőséget tulajdoníthatna.<sup>2</sup> A fetisizmus szemében a lélek nem mikrokosmos, a fetisimádó nem akarja saját létét a világra kényszeríteni, hanem a világot egy tört tükörnek, egy sugártörő prizmának látja csupán, mely saját képét ezer és ezer felé szórja, benépesítve egész környezetét tükörképekkel, melyek benne rettegést és idegenkedést keltenek. A fetisimádó egyéniségétől szeretne megszabadulni, egyéniségétől fél, az anthropomorfizmus és az anthropocentrizmus emberének pedig kevés saját személyiségének érzése, melyet eszerint a végtelenig szeretne tágítani, hogy az hatalmas méreteket öltve betöltsön mindent. Minden vallásos érzés alapja az individuáció, a vallásosságot azonban *supraindividualis* érzésnek nevezhetjük.

A fetisizmus félelemből eredve, nem is szülhet mást, mint félelmet és idegenkedést. Érthetetlen előttem azoknak a tudósoknak a gondolkozása, kik azt hitték, hogy a félelemből, fokozatos elidegenedésből valaha is kisarjadhatnak azok a közösségérzések, melyek a vallásosság legfőbb tünetei és tartalmai.

Az individuációnak kettős hatását láttuk. Eddigi megállapításainkhoz hozzá kell tennünk, hogy az individuáció két hatása: félelem és közösségi-zés (bizalom és hit). melyeket a gyermeknél és a vad népeknél is megfigyeltünk, mindig egymás mellett jelentkeznek.

Az emberi lélek ma sem változott e két lelki diszpozíció tekintetében. A vallásos érzések mellett, ma is él az emberekben a babona. S a kulturember talizmánjai, amulettjei, kegyeleti tárgyai és istenszobrai ma is élő bizonyítékai annak a szellemnek, mely a fetisizmust eltöltötte. Sokan a vallásosság növekedése tekintetében bizonyos egyenes irányú fejlődést vélnék feltalálni, mely a babona csökkenését vonta volna maga után. Ez azonban illúzió.

<sup>1</sup> Lásd Ratzel: Völkerkunde.

<sup>2</sup> Lásd a Buddhismus ahamkara-ját, továbbá Leibnitz és Fichte monádjait.

A vallásosság és a babona között tényleg váltóviszony áll fenn. Mentől nagyobb egy népben vagy egyénben a vallásosság, annál kevesebb benne a hajlam a babonára, Ez a viszony persze fordítva is fennáll. Az emberiség kultúrtörténetében már nem egy példa volt arra, hogy a vallásosság hanyatlása a babona felburjánzásához vezetett. Ilyén példa a kereszténység keléi kezésének kora is, midőn a zsidó és görög vallásosság hanyatlásával az emberiség egyik legvallástalanabb korszakát élte. Erről a vallástalanságról tanúskodik a babona elterjedése, mely ennek a kornak minden kultúrmegnyilvánulására rányomta bélyegét. Ebből az időből erednek az ébredező katolicizmus szentjei, a szent szobrok tisztelete és egész csomó babona, s ugyanez a babonás szellem jellemzi a Talmudot is, melyben egész fejezetek szólnak a különböző babonákról, melyek a zsidó nép körében éltek, ekkor megerősödtek s végül később a kabbala kifejlődéséhez vezettek.

Már Cicero is látta a hit és a babona közötti különbséget, sőt a kettő viszonyát is sejtette, mondván (De Divin. II. 72, 148.): „Nec vero superstitione tollenda religio tollitur.“

A két lelki tartalom, babona és hit, folytonos váltóviszonyban állnak egymással. Freud azon megfigyelése, hogy a primitív népek és a neurotikusok között hasonló pszichikai tünetek észlelhetők, — minden valószínűség szerint igaz lehet (I. Totem és Tabu). Mind a kettőben a félelemre való diszpozíció tultengéséről van szó. A neurotikusok éppoly félénkek, magukbazarálóztak, bizalmatlanok, mint a vad népek. A neurotikusok, bővíthetjük ki Freud megfigyeléseit, éppoly kevésbé vallásosak, mint a primitív népek. S hogy manapság oly sok a neurotikus, annak elsősorban a vallástalanság, a vallás krízise az oka. Vagy talán ez az általános neurózis az oka a vallásosság általános hanyatlásának. Lehet, de bizonyos, hogy vele összefügg.

## II.

Miután a hit (a vallásosság alapját képező érzés) és a babona fogalmának *keletkezését és mibenlétét* megmagyaráztuk s egymáshoz való viszonyukat meghatároztuk, rátérhetünk a vallásos érzések *fejlődésének* tárgyalására és megfigyelhetjük, hogy az értelem, mely még csupán a fejlődés stádiumában van s még saját törvényeinek megismerésével és leszögezésével van elfoglalva, milyen készséggel áll a vallásos érzések szolgálatába. Az érzések, így a vallás szolgálatában álló érzések is kezdettől fogva, tehát mondhatnók, már az individuáció határán megtalálták a helyes utat, az értelem azonban nagy kerülőkön botorkált végig, anélkül, hogy most bármivel is közelebb állna bevallott céljához, az igazság megismeréséhez, mint bármikor azelőtt. Az értelem régen még saját törvényeinek se volt tudatában és okoskodásai csak az érzések interpretálására szorítkoztak. Az értelem még *spontán* működött s tevékenysége kettős volt. Míg egyrészt saját törvényeinek fokozatos



feltárásával és leszögezésével volt elfoglalva, másrésről meg volt már benne az a törekvés is, hogy az emberi érzéseket szolgálja. Hosszú időn keresztül minden felfedett törvénye arra volt jó csupán, hogy vele az érzéseket mentől tökéletesebben és hívebben szolgálhassa. Az érzésekkel szemben való ellenszegülésről szó sem lehet az értelmi életnek ezen a fokán. Az értelem elé annyi új izgató feladat meredt, hogy nem jutott alkalom a kétkedésre, de még a kritikára sem. A *spekuláció* fentartás nélkül, naiv érdektelenséggel és *spontán* állította legjobb erőit az emberi érzések szolgálatába.

Ilyeténképpen a spekuláció különböző fejlődési fokán a vallásmagyarázatok számos változata jött létre. Nem is lehet csodálni, hogy ezek a naiv vallásmagyarázatok, éppen azért, mert kizárólag az érzések tolmácsolásával foglalkoztak, egyszersmind oly mélyen vésődtek bele az egyes népek és közösségek tudatába, hogy ezeket később a fejlődés minden rendszeresítő törekvése és kritikája se tudta onnan kiirtani.

Mi tehát elsősorban arra fogunk törekedni, hogy megmagyarázzuk utólagos, hipotetikus rekonstrukció révén (mert csak erről lehet szó), miképp állott a spontán spekuláció, törvényei fokozatos megismerésének különböző fokain a vallásos érzések szolgálatába.

Az Istenség fogalmának létrehozója a már kifejtett egyetemes természetérzés, mely egy spontán sejtés csupán, s mint ilyen, noha minden ethizmus csiráját magában hordja, inkább ismeretelméleti, semmint ethikus kategóriának tekinthető.

A hit előbb volt, mint az istenek. S sokszor az lehet az ember impressziója, mintha az individuáció célja csupán ennek a komplikált és paradox érzésnek életrehívása lenne. Hasonlatos az individuáció egy csónak építéséhez. A csónak nyilván azért készül, hogy benne a tengerre mehessünk s kitehessük magunkat a szél hatásának, rábízva a csónakot a tengerre. A hit a határtalan bizalom, a dolgok félelmet gerjesztő magánosságának és különérdekűségének extatikus elhanyagolása egy magasabb egység, gondviselés vagy bármi más néven nevezhető összetartozóság felfedezése útján. A hitnek a kontemplációhoz semmi köze, s spontán jellege és szükséglet alakjában való megjelenése után leghelyesebben érzésnek nevezhető.

A hit az individuáció által előhívott spontán lelki reakció. S mint-hogy az individuáció nem más, mint saját személyiségünk önálló létezésének felismerése (érzéki benyomásaink és fizikai szükségleteink által), a hit úgyszólván tiltakozás e kiszakítás ellen. A hit a fizikai (természeti) személyiség érzékekdiktálta belátásán felülemelkedő magasabb megismerés. Az ember tudatra ébredve, ismét visszakivánczik a közösségbe. Újból keresi és meg akarja találni értelmét a természetben. Helyet akar benne keresni magának, hogy érezze vele való összetartozóságát. Az ember ekkor még nem reflektál, csak érzései után cselekszik spontán. Az első természetérzés ösztönös visszakivánczolás a természetbe, egy egészségérzés viharos visszakivánása az öntudat és az individuáció hatásáról. Ez az érzés nem más, mint amit ma erotikának nevezünk s

mely eszerint minden magasabb emberi megismerés fészkének tekinthető.<sup>1</sup>

Az ember csodálni kezdte tehát a természetét és bele akart illeszkedni mindenáron, amint az individuáció fájdalmait átélte. Lassanként csodálni kezdte a természetet, a világ szigora rendjét, melynek nagyszerűsége csakhamar tudatossá lett előtte. Csodálkozott rajta és következtetésképpen közeledni igyekezett hozzá. A primitív ember sohasem kereste a végkokat, távol állott tőle spekuláció vagy fejtörés. Ő csak csodálkozott és lelkét megremegtette a természet nagyszerűsége. Ezer kérdés merült fel benne, de nem metafizikai kérdések, hanem az érzékek ulján jövő benyomások sejtelméi és titkai. Érezte, hogy a természet ezer hangon szól hozzá. Igyekezett a természet-hangokat megérteni és a természet ezen kinyilatkozásainak értelméhez közel férközni. És el volt telve a világ nagyszerűségével. Az ember közeledése a természethez persze sokszor hallgatag visszautasításra talált. S midőn az ember az erdőben, egyedül és szeretettel eltelve a természet iránt, felkiáltott, csendet kapott feleletül. A csoda, a sokat meghurcolt csoda lehetett az első felelet és megnyugtatás az ember számára, kinek csodavárása határtalanul erős volt. A természetet megkísértő ember szemében mindmegannyi világos felelet volt, a dörgés, villámlás, az eső paskolása, a madár éneke és mind egytől-egyig csoda. A primitív ember számára a természet a maga rendszeres megnyilvánulásaiban csoda volt és minden érzéklés a véletlen benyomását keltette benne, miként a gyermekben is, ki szintén nem ismeri a jelenségek mögött rejlő törvényszerűségeket és nincs kitéve az emlék közömbösítő és uniformizáló hatásának. Az ember még csupa szem volt, csupa fül és érzékek. Még nem fordult önmaga ellen a reflexió fegyvereivel és tettekhöz se jutott hozzá a tétlen csodálkozástól.

A természet felett való csodálkozás volt a kezdet az Isten-fogalom keletkezésének folyamatában.

Az emberi nem e *tétlen csodálkozás* után, mely az *első* állomásnak tekintendő, elérte a fejlődés *második* fokát, melyet a *tett* képzele jellemz. Az ember elkezd tenni-venni, hogy felesleges erejét lekösse, kezdi megismerni a cselekvés és alkotás kínját és nehézségeit. Kezdi sejteni az aktivitást a természetben s érzi és belátja, hogy valaminek elmulasztása folytán hiányzik is valami. A természet csodás berendezése és nagysága ezen újabb meglátások után csak még jobban megragadja képzeletét és fokozott bámulatra indítja, mely bámulat könnyen utánzásra is ragadja, s felébreszti benne a művészi hajlamot. S miután az oksági törvényi önmagán, saját tevékenységén felismeri és megtanulja, kezdi fürkészni először a természet egyes jelenségeinek, később a *mindenség* egész komplexumának okait. Saját cselekvései és ezek eredményei között tapasztalható kétségtelen összefüggés és az a körülmény, hogy a cselekvések elmaradása esetén az eredmény is elmarad, döbben-

<sup>1</sup> Az *erotika* tehát szerintünk nem más, mint a természeti (tudattalan) állapotnak tudaton keresztül való visszakívánása. Intenzitása a két pólus (tudatosság és természetérzés) ellentétességének mértékétől, azaz a két lelki diszpozíció erősségétől függ. Mentől nagyobb a feszültség, mely a ludat és a természetbe való visszakívánkozás között létrejön, annál nagyobb az *erotika* érzése is.

telte az embert először az ok keresésének kérdésére. Az ember ezentúl már a természetet mint tettet fogja fel és keresi az alkotóját, kit mindazon tökéletességgel felruház, mely, új képzei szerint, oly nagy mii alkotóját — mint amilyen a természet, a világegyetem — megillet.<sup>1</sup>

Az első ember más szükségletet nem ismert, mint amit a természet benne ébresztett s számára más tett, mint a természet nem létezett. Ennek az embernek a természet tökéletlenségei iránt nem lehetett érzéke, mert nem tudott összehasonlítani, lévén szemében a természet az egyetlen lehetőség és minden létező forrása.

A primitív ember tehát a természet iránt csodálattal volt eltelve, s miután megismerte az ok és okozati törvényt, kereste a mindenség alkotóját, kit felruházott minden széppel és jóval. Az ember Istent jó ideig a természet, mint okozat mögött rejlő oknak tekintette csupán. Ezt a végokot bearanyozta egész idealizmusával, behelyezte a tökéletest és a kívánatot. Nem érzett ezzel az Istennel szemben semmi büntudatot, egyedüli viszonya Istenhez a csodálat volt. S azért, hogy vele fentartotta a viszonyt, úgy hitte, hogy az alkotással, a természettel is szoros kapcsolatban maradt. Az *alkotás* iránti tiszteletet vitte át a primitív ember az *alkotóra*.

A halál kérdése, mint kísérő jelenség, az emberi öntudatot legkezetlegesebb fokától kezdve, teljes kifejléséig kísérte. Kezdetben, mint a természet minden jelensége, ez is csodálkozást és megmagyarázhatatlan szomorúságot váltott ki az emberből. Tán ugyanazt a fajtáját a szomorúságnak, mit a hottentották ünnepi énekei árulnak el és mely a nagy kultúrnépek természetmisztériumainak is jellemző alaphangulata.

Az oksági törvény felismerése követi a tétlen csodálkozást s ez új megismerés a halál magyarázatába is új szempontokat visz bele. A halál immár a természet lényegét képező törvényszerűség következménye lesz. Az ember a halált minduntalan maga előtt látja a természetben. Az állatok a növényeket ölik és használják fel életfentartásukra. Az ember az állatot vadássza, így hát az ember halálának oka se lehet más, mint az istenek akarata és végzése. Ezen ember számára a természetes halál is tett, erőszak lesz. Ezen a fejlődési fokon az ember nem keres *ethikus* magyarázatot az istenek végzéseire. Istennek épügy szükségletei, indulatokat tulajdonít, mint saját magának. Kielégíti az a magyarázat, hogy a halált *valaki* okozta haragból, bosszúból, akár szerelemből is, vagy egyéb spontán indulatból. A magasabb lények végzéseként érkező halál bizonyos megnyugvást jelenthetett az ember számára, a természetérzés bizonytalan s szomorú sejtései után. Az ember fejlődése folyamán, a mindjobban előrehaladó individuáció során, észrevette lassanként a természet változó viselkedését kívánságai, vágyai és szükségleteivel szemben. Kénytelen volt megismerni, hogy helyzete a természettől függ. Így a természettel szemben mindin-

<sup>1</sup> Az ok és okozati törvény felismerése világosan jelentkezik a gyermek lelki életében a bizonytalan, sokszor formátlan természetérzés fellépése után. A gyermek ebben a korban, 3—5 éves koráig, nem győzi szüleit vagy nevelőjét kérdéseivel ostromolni s mindennek az okát szeretné tudni, anélkül, hogy morális érzéke még ébredni kezdett volna.

kább növekvő antagonizmusba jutott. S minthogy az ok és okozat törvényét már ismerte, a természet és az ember vágyai között észlelhető antagonizmus okát is felkutatni igyekezett, az emberi babona a szellemek kegyetlenségében kereste volna a harmónia megbontásának magyarázatát, s a fetisimádó minden bizonnyal a szellemek lecsillapításával igyekezett volna az ellentéteket megszüntetni. A további fejlődés útja azonban nem ebben az irányban halad. Ez a tény is bizonyítéka lehet annak, mennyire nem a félelemben rejlik a vallás és az ethizmus alapja.

Isten, mint a természet alkotója és minden tökéletesség forrása, megmaradt továbbra is intaktul az ember tudatában, mintaképpül, követendő például. Az ember az oksági törvény tudatában, a tett érzésén keresztül megismerve hatalmát, a hibát inkább önmagában kereste. A félelem az embert sohse fordítja saját bensője felé. A félelem menekülést idéz elő, belső és külső menekülést és a befeléfordulás nyugodt rezignációjához szükséges időt, alkalmat és hangulatot nem adja meg.

Az embert csak meggyőződése a természet és alkotójának, Istennek tökéletességéről indíthatta arra, hogy saját bensője felé forduljon és ott keresse minden rossz forrását. így foglalható össze nagyjában a fejlődésnek az a menete, mely végül a legmagasabb ethikai és vallásos érzések lehetőségéhez vezetett. Ezekután már, úgy hiszem, bátran feladatunk lényegére, ezeknek az érzéseknek elméleti magyarázatára térhetünk át.

Azok az Unlust-érzetek, melyek az ember etikai differenciálódására vezettek, később az értelem mind teljesebb interpretálása folytán még kínzóbbakká váltak. A fetisizmus embere mindent gonosznak talált, s önönmagától épp úgy félt, akár csak egy fától, vagy szentelt dombtól. Az ember, előtte éppúgy gonosz szellemek szálláshelye volt, mint a természet ezer meg ezer jelensége. Ilyen lelki diszpozícióban, melynek emberisége nem állott egyébből, mint a félelem egy intenzivebb átérzéséből, etizmus kifejlődéséről persze szó sem lehetett. A felelősség érzéséhez szükséges vállalkozási kedv nem ébredhetett fel ott, hol az elkülönülés minden gondolata csupán egy újabb rettegés forrása lett.

Egyedül a kültermészet, a mindenség irányában érzett bizalom hatása alatt fejlődhetett ki a felelősség érzése, mely viszont minden etizmus alapja. Mentől inkább növekszik a hit, a mindenségbe vetett bizalom az emberben, annál inkább hajlandó mindazokat az Unlust-érzeteket, melyeket a primitív ember túlzott antropocentrizmusában az egész világra kiterjesztett, saját személyére és érzésvilágára redukálni. S az embernek mindazt, amit eddig csak az érzetek diktáltak neki, sikerül hamarosan be is látnia és etikai igazsággá magasztosítania.

A külvilág tökéletességébe vetett hit az érzetek által sugalmazott hibákért az embert teszi felelőssé. *Mentől rendületlenebb ez a mindenség jóságába vetett hit, annál mélyebb a: ember meggyőződése saját hibájáról, a bűnről. Az ember tehát, midőn a bűn fogalmát minden időkre megalapítja és ezzel az etizmus lehetőségét megteremti, az egész mindenség összes hibáért vállal felelősséget.*

Ez a hasonlíthatatlanul fontos fordulat veti meg az *emberi méltóság* alapjait. Hogy ezek a legmagasabb emberi megismerések éppen a zsidóságnak nyilatkoztak meg, az korántsem tekinthető véletlennek. Az áriák többször megkísérelték, hogy etikus világszemléletet alkossanak maguknak, de kísérleteik mindvégig sikertelenek voltak és a legfőbb igazságok előttük rejtve maradtak. Ennek a fogyatkozásnak okairól további fejtegetéseink folyamán lesz alkalmunk bővebben is szólni: most csupán egy érdekes és jellemző lelki diszpozícióra óhajtunk rávilágítani, mely szintén útját állta annak, hogy az árja szellem eljuthasson az etikai világszemlélethez.

Az árja népek ez emberi méltóságot kivétel nélkül egy jognak tekintik, melynek gyakorlása az emberiség kritériuma. Szerintük minden ember jogokkal jön a világra s jogai határtalanok, olyannyira, hogy ezeknek még az emberi természet sem szabhat korlátokat. Az emberiség is csak egy fölülmúlandó állapot szerintük, mely nem engedi, hogy az ember minden jogát, melyre igényt tart, érvényesíthesse. A szenteket, a titánokat és félisteneket, sőt magát a modern kor Übermensch-ét is az emberi természetet túltörő jogok, követelmények hívták életre. Jézus is azért lett Istenné, mert az embert megváltotta. Persze ezáltal a jézusi megváltás kötelezettség-jellege is megszűnt. Vazishta a védák nagy vezeklője hatalmat nyer az Istenek felett; Prométheusz, ki lelopja a tüzet az égből és a keresztény szentek is mind tetteik által emelkednek túl az emberi határon. Nagyságukból pedig az emberiség eszméje legfőljebb annyit nyer, hogy ez emberfeletti lények fényéből és dicsőségéből néhány sugár visszatükröződik oda is, honnan elindultak: az emberiségre.

A zsidóság ezzel a felfogással szemben az emberi méltóság zálogát egy kötelezettségben látja. A zsidó azzal, hogy az egész világ hibáiért magára vállalja a felelősséget, létre hozza az árja Überwindung heroizmusával szemben a felelőség heroizmusát, mely az árja morál nyugtalanító szellemével ellentétben egy méltóságteljesebb, bensőségesebb és pszichológiailag is jobban megalapozott morál lehetőségét teremti meg. míg az árja az emberi korlátok áttöréséért küzd, s ennek eredményeként többnyire csak azt éri el, hogy a törvény határan belül levő lelki tartalmakat elhanyagolja, addig a zsidó a felelőség etizmusának hatása alatt a törvények tartalmát igyekszik átérteni és legfeljebb büntudatának nagyságával lépi át az emberi határokat. A törvénynek ezt a mély, bensőségesen nyugodt heroizmusát sokan félreértik és nagy azoknak is a száma, kik azt észre se veszik. És ez nem is nagyon csodálatos, ha egy szemléltető hasonlattal megértettük a helyzetet. Tekintsük csak az emberiség eszméjét egy hosszú póznának, mely büszkén mered az égnek. Természetes, hogy elsősorban azok fogják tekintetünket magukra vonni, kik erőlködve másznak rajta felfelé. A világ körül fogja állni a póznát és izgalommal fogja figyelni azt a látványt, mit a pózna csúcsa felé merészen törő ember nyújt; de könnyen meg fog feledkezni azokról, kik lenn a földön állva, vállukkal, saját erejükkel támogatják a póznát s kiknek ereje nélkül eldőlné az egész merész

szerkezet, a mászóval együtt. Azt hiszem, ezen hasonlat után senki se fogja a lentállók érdemeit kétségbevonni, s azt állítani, hogy a mászók, azért, mert néhány méterrel magasabban állnak, közelebb is vannak Istenhez, mint az alulállók. Felhagyva az allegorikus beszéddel, elárulhatjuk, hogy a mászók az árjakat, a lentállók pedig a zsidókat jelentik.

Most már megértjük, miért beszél az árja mindig ideálokról és Überwindungról, míg a zsidó, mindazt, amit az árja különösnek és esetlegesnek tekint, a törvény alá szubszumálja, és ahelyett, hogy az emberiségen való Felülemelkedésre, jogcímnek tekintetné, törvény formájában az emberi méltóság mélyítésére fordítja. Ahelyett, hogy az emberiség határait átlépni igyekeznék, épen ellenkezőleg arra törekszik, hogy új és új területekre terjessze ki az emberi méltóság határait. Innen ered a zsidó törvény heroizmusának nyugalma, az árja Überwindung örökös romantikus kengyelfutásával szemben.

Ezen látszólagos kitérés után, melynek folyamán a büntudatot egészen új és meglepő vonatkozásában sikerült megismernünk, nem mulaszthatjuk el azt sem, hogy a teljes megértetés kedvéért a büntudatnak néhány rokonfogalomtól eltérő jellegét is tárgyaljuk.

A bűnérzet kifejlődése az embernek nagy benső megnyugvására szolgál és elhessegeti a lélekből a félelmet. Vigyáznunk kell azonban, nehogy a *lelkiisme ret furdalás* jelenségét a *bűnérzettel* összetévesztjük és ennek a hiányos megkülönböztetésnek alapján téves következtetéseket vonjunk.

Könnyen hajlunk arra a feltevésre, hogy a mindenség jóságába vetett hit saját felismert hibáinkat a lelkiismeretfurdalás kínjaival fizeteti meg. Ha azonban mélyebben átgondoljuk a kérdést, rájövünk ennek a feltevésnek helytelenségére. A hitnek éppen az a sajátossága, hogy a rossztól való félelmünket kiöli s minthogy a gonoszt bűnné változtatja, emberi hatáskörünkbe utalja azt s a felelősség érzése révén hatalmat ad felette. Lelkiismeretfurdalás viszont csak ott lehetséges, hol a hit erőtlen és a büntudat nyugalma elkerüli az emberi. így tehát nem is tekinthetjük ezt az érzést a bűnérzés következményének, hanem azt leghelyesebben annak ellentétéként foghatjuk fel.

Az árja népeknél a lelkiismereti kinok külön félelmetes és gonoszaknak ismert szellemekben öltöttek testet. A görög Erynnisek, a perzsa Fravashik és az indek ezerszemű Varunája mind a lelkiismeretfurdalás keltette félelem tetetöltései. A zsidó előtt az ilyen, vagy ehhez hasonló szellemek ismeretlenek. Jehova mindent lát, menekülésnek, félelemnek előtte helye nincs.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A pozitivizmus és Nietzsche is, előszeretettel bélyegezi az etikai jelenségeket beteges fájdalomnak, mint mindent, ami „felvilágosodott” nézeteinek nem felel meg. A fájdalom azonban köztudomás szerint csak igen ritka esetben szüntethető meg azáltal, ha róla tudomást nem veszünk. A fájdalom jelzi a legpontosabban, mikor szenved szervezetünk valamiben hiányt. A lelkiismeretet is hasonlíthatjuk ilyen fájdalomhoz, mely a lélek bizonyos szükségleteire van hivatva figyelmeztetni az embert. A büntudat pozitív megismerése azonban elűzi a lélekből a lelkiismeret kínjait, mint ahogy például a test éhségokozta fájdalma is megszűnik, ha az éhező táplálékhoz jut.

Láttuk tehát, hogy a vallásos fogalmak legalsóbb fejlődési stádiumuktól az elképzelhető legmagasabb fokig fejlődtek anélkül, hogy a reflexió kritikával illethette volna azokat. Az érzések és az értelem az emberi kultúrfejlődés nagy, mondhatnók legheroikusabb korszakán keresztül egyirányban fejlődtek, anélkül, hogy az egyik a másik lerontására törekedett volna. Éppen ellenkezőleg mindegyik azon volt, hogy a másik segítségére lehessen. Az érzések megteremtették az értelem számára azt a lelki alapot, mely tevékenységének mindenkorra tartalmat kölcsönzött; ezzel szemben az értelem mindent elkövetett, hogy az érzéseket mentől hívebben szolgálhassa és nem volt rest legjobb erőit az érzelmek színezésére és magyarázására fordítani. Az ember legmagasabb potenciájában kifejlődhetett anélkül, hogy a reflexió munkája a fejlődés menetébe bekapcsolódott volna. Az értelemnek ebben a korban tán még ideje sem volt arra, hogy a reflexió kritikai feladataira gondoljon. Az emberi érzelmek még teljes frissességükben lobogtak és az értelemnek éppen elegendő dolga akadt azzal, hogy ezeket formába öntse, csiszolja és kikristályosodáshoz segítse. Ami felesleges ereje pedig ezen felül volt, azt lefoglalta a saját törvényei felett való elmélkedés és ezek eredményeinek összefoglalása.

Egyszerre azonban nagy fordulat következett be az emberi kultúra történetében. Az érzelmek fiatalos kedve megcsappant, az emberiség mintha túlnőtt volna férfikorán. Élete nagy műve a zsidó vallás és etizmus épülete készen állott, s a görökség éppen a másik nagy munkával készült el. Arisztotelész lefektette a logika törvényeit az örökérvényűség igényével. Az értelemnek előbb-utóbb észre kellett vennie, hogy működési tere lényegesen megcsappant, s új foglalkoztatás után kellett néznie. Így fanyalodott a *reflexiv kritika* tevékenységére és így lett "a kriticizmus ellensége mindennek, ami önön bizonyítékát az életben leli és eredetét a természet vagy az emberi érzelmek örök forrásából veszi.

A reflexió mindazt, ami az érzésekben pszichológiailag oly egységes és fejlődéstanilag is együvé tartozik, szétválasztja s fogalmakra váltja fel, hogy azokat az oksági törvény hamisítatlannak vélt ragasztó-szerével ismét összetakolja.

Azt az egységet, melyet a vallásos érzések komplexumaként alkalmazni volt megismerni, a kriticizmus a logika törvényeire támaszkodva, lerombolni igyekszik. Mindenekelőtt a bűnéretet, ezt a végtelenül komplex érzést bontja fel egy fogalompárra és csodálkozik azon, ha a két fogalom ismét összeegyeztetve nem ad olyan harmonikus egészet, mint amilyen az eredeti érzés volt. Pedig éppoly joggal csodálkozhatna azon is, hogy az emberbe, ha kettészelik és ismét összeragasztják, nem tér vissza az élet, arcára a pirosság és a lábakra a ruganyosság. Vájjon van-e azért jogunk kételkedni abban, hogy ez az ember valóban élt és egy harmonikus egészet képezett?

A bűnéretet helyettesítő két fogalom a bűntudat és a tökéletesség-ideál, mely perszonifikálva nem egyéb, mint az etikus ember és az Isten. A reflexió ezen fogalmai nem csupán fejtegetéseinknek válnak hasznára, hanem azért is fontosak, mert az eredeti érzés a mai ember

számára többnyire csak a fogalmak interpretálása révén közelíthető meg.

Mint minden, amit a reflexió nyelvén óhajtunk kifejezni, a bűnérzet is felbomlik az etikus ember szubjektív és az Isten objektív fogalmára, egyazon érzés két különböző fogalmi inkarnációjára.<sup>1</sup>

A reflexió, midőn a vallások spekulatív tartalmát kritizálja, elfelejti, hogy bírálata csak az értelmi külszíni éri, anélkül, hogy a vallás érzelmi lényegéhez hozzáférkőzhetnék. A valláskritika is tulajdonképpen csak a vallás értelmi felépítményét rombolhatja le, de az alapvető érzéseket nem illetheti.

Az ember büntudata által hajtva a tökéletesség után vágyik és tökéletességeideáljába helyezi mindazt a szépet és jót, amit csak valamikor tisztelni megtanult. Így hozta létre a bűnérzet Istent. Az értelem, a spontán spekuláció ezer megkapó szintet talál Isten festésére és nagyon természetes, hogy a kép végeredményben emberi értékekkel ékeskedik, s együgyűnek fog feltűnni az előtt, ki Istent lelkében érzi. Nem látjuk azonban indokolva a szkeptikusok azon igyekezetét, hogy az Istenfogalmak tökéletlen, értelemalkotta képeinek nagyképzű kritizálása által az érzelmek létezését is tagadják. Kétségtelen, hogy az értelem interpretálás! vágya legalább annyit ártott az emberi kultúrának a későbbi idők folyamán, mint amennyi örömet és gyönyörűséget okozott a fiatal népeknek. Tán a zsidóknak Isten megnevezésétől és» ábrázolásától való bölcs tartózkodása is más elbírálás alá fog esni, ha az értelem interpretálásából eredő veszélyek előttünk világossá váltak.

Az emberiség virágkorában a hit, a vallásos érzés még erősen összetartja a vallások pozitív épületét, úgy hogy a kritizizmus vasfoga nehezen foghat ki rajta. Később azonban már a vallásosság is lehányatlak és elérkezik csakhamar a reflektív kritika ideje.

Az értelem csakhamar előáll és az oksági törvény zsonglőrösködésével elkábítja az embereket. Ahelyett, hogy a fogalmak összeegyez-

<sup>1</sup> Ha a két fogalom egymáshoz való viszonyát vesszük vizsgálat alá, észre kell vennünk, hogy van köztük valami áthidalhatatlan összeegyeztetlenség, ami egyedül a fogalmak merevségéből és az oksági törvény tökéletlenségéből veszi eredetét, s ami a fogalompárnak olyan feszültséget kölcsönöz, melynek keretén belül minden vallásos és etikus érzés megfér.

Az etikai megismerés tulajdonképpen a tökéletességeideál utáni vágy és a büntudat érzelmi feszültségén alapszik, és annál szigorúbb, tehát annál tökéletesebb, mentől nagyobb a büntudat és a tökéletességeideál között, mintegy a matematikai különbség. Az ember tehát egyrészt a büntudat fokozásával, másrészt a tökéletességeideál tökéletesítésével szigoríthatja etizmusát. Büntudat és tökéletességeideál két korrelát fogalomnak tekintendő, melynek mindegyike a másikra változtatólag hat. A büntudat mélyülése már egymagában távolabb helyez bennünket a tökéletességeideáltól; de teljesebb lesz etizmusunk azáltal is, ha a tökéletesség eszméjének még nagyobb teljességét tudjuk megfogalmazni. Az etizmus tehát, mint láthatjuk, két irányban, kétféleképpen mélyíthető.

A zsidóság nemcsak a büntudat egy magas fokát valósította meg lelkében, hanem egyszersmind megalkotta a tökéletességeideál emberi megismerés számára lehetséges legtökéletesebb fogalmát, a transcendens, kegyelemosztó és világtéremtő Jehovát.



tethetlenségét szégyenkezve, mint tethetlenségének bizonyítékát titkolná, hangosan hirdeti a fogalmak ellentmondását az oksági törvény alapján. Ha Isten teremtette az embert, — hirdeti — akkor nyugodjatok meg az ő akaratában és ne igyekezzetek jobbak lenni, mint amilyeneknek Isten benneteket alkotott, legyetek elégedettek és ne törődjétek semmivel. Vagy ha hibákat találtok magatokban, vagy bármi másban, mit Isten alkotott, úgy ne legyetek restek kimondani, hogy Isten kontár és ne tiszteljétek őt, mint tökéletes lényt. Az ellentmondás magja ezzel az okoskodással el volt vetve.

A büntudat és az Istenfogalom összhangját, mit a vallásos érzések épügy, mint a vallások pozitív megnyilvánulásai kétségtelenné tettek, a reflexió, az oksági törvényre támaszkodva, abszurdnak jelentette ki. Mi azonban megvallhatjuk, hogy ott, ahol az oksági törvény és az érzelmek bizonyítóerői között kell választanunk, mindig az érzelmeket fogjuk döntőeknek elismerni . . .

### III.

Miután az előző fejezetben a hitet, mint a vallás alapját képező lelki tüneményt magyaráztuk meg, ráterhelünk a vallás fogalmának tárgyalására.

A vallás a formát öltött hit. A vallás közösséget kíván és közösséget teremt. Pozitív vallás hitközösség nélkül el nem képzelhető. S míg a hithez közösségérzés, addig a valláshoz *tényleges* közösség kell. A közösség teremt meg a vallás lehetőségeit, de csak a vallás jelenti egy közösség számára a fenmaradás lehetőségét.

A hit egy pszichológiai adottság s mint ilyen mindenütt és mindenkor egyforma, mint ahogy az emberi lélek is azonos legmélyebb lényegében.

Tertullianus szavait kell e helyen idéznünk:

„Ante anima, quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia Dei dos est: eadem nec alia et in Aegyptiis, et in Syris, et in Ponticis.“ (Contra Marcionem I. 10.)

A hit, mint a vallás alapját kitevő érzés, egy lelki, *karakterbeli* adottság, melyből egy népben, vagy egyénben több-kevesebb lehet. Minden ember lelkében, így tehát minden közösségben is van valami hit.

A hit az a feltétlen kellék, mely nélkül vallás létre nem jöhet, melyhez azonban még számos mellékes körülmény járul, míg a vallás végleges formáját elnyeri. Ezek az akcidienciák nagyon sokfélék lehetnek. Millieu, éghajlat, földrajzi fekvés, háborús vagy békés életmód, szomszédok, főfoglalkozások, mind rányomják a vallásra a maguk sajátos bélyegét. Természetellenes is volna, ha ezek az akcidienciák, melyek minden lelki tulajdonság kialakulásánál szerepet játszanak, éppen a vallás keletkezésénél és fejlődésénél ne játszanának közre. A karakter lényege is velünk születik. Ebből a velünk született lelki örökségből elvenni semmit sem lehet. Az adott lelki tartalmakra mégis sok-

féleképen hathatunk külső benyomások: milieu, nevelés stb. A vallások tehát ezeknek az akcideneciáknak kimeríthetetlen változatai folytán egységes vagy rendszeres képet nem adhatnak, hanem csak azt a tarka sokféleséget, melyen a tudósok minden rendszerező munkája megtörik.

A vallások formájára és tartalmára nézve semmi olyan rendszert nem állíthatunk fel, mely az abszolút helyesség igényével léphetne fel. Legfeljebb különböző szempontból való osztályozásról lehet szó. S gyakran előfordul, hogy ezek a szempontok nem is annyira meggyőződések, mint inkább érdekek szerint alakulnak ki. Minden valamire való vallás saját kiválóságát igyekszik kimutatni s minden igyekezete odaírányul, hogy az egész vallásbölcseletet ennek a vallásnak szolgálatába állítsa. Bátisan állíthatjuk, hogy erre a hamisításra, habár sokszor jóakarató is, a mi vallásunk méltatásánál semmi szükség sincs. És joggal kívánhatjuk meg anélkül, hogy érzelmeinket letagadnók, hogy ezeket a fejtegetéseket lehetőség szerint objektíveknek tekintsék.

A külső akcideneciák változása folytán a vallás is módosulhat, kebelén belül kisebb-nagyobb változások jöhetnek létre, anélkül azonban, hogy új vallás kialakulásáról lenne szó.

A szigorú dogmatizmus olyan vallások sajátossága, melyek etikus tartalmukban nem bíznak s attól félnek, hogy a legkisebb változtatás, legyen az bármily külsőleges is, a vallás feloszlásához és új vallás alakulásához vezethet, az a vallás, mely a maga tökéletességéről meg van győződve, az élő vallás tehát, nem ragaszkodik dogmákhoz. A zsidóság például, a maga nagylendületű fejlődőképességével, másfélezer éves fennállása folyamán régen felbomlott volna, ha vallásának sajátosságához nem tartozott volna a vallásos kérdésekkel szemben táplált liberalizmus. Különböznél a zsidóság bizonyára nem élhette volna épségben és egységben azt a vallási forradalmat keresztül, melyet a profétizmus jelentett a maga «Iahve-vallásával a régi kultusszal szemben. A zsidóság, ez a legéletrevalóbb vallás, mint látni fogjuk, mindig a legnagyobb szabadelvűséget tanúsította vallási kérdésekben s mindig igyekezett az idők követelményeinek megfelelni. A katholicizmus fejlődési lehetőségekkel nem rendelkezvén, híveit a szigorú dogmatizmussal kábitotta el, elvonva figyelmüket az újabb etikus követelményektől. Indokolt lehetett ugyanis az a félelem, hogy a katóliikus egyház, mely népi gyökerekkel nem rendelkezett, a zsidósághoz hasonló liberalizmust tanúsítva, régen szertehullott volna.

A zsidó szabadelvűség felett való csodálkozásunk csak fokozódik, ha a kereszténység kialakulásának körülményeit vesszük vizsgálat alá. Láthatjuk akkor, mennyire nem a zsidóság hibáján múltott, hogy a kereszténység tanait a zsidó vallással többé összeegyeztetni nem tudta. A zsidóság minden lehető megtett, hogy dogmáinak módosításával a kereszténységhez közeledjék s a szakadás nem is a zsidóság dogmatizmusán múltott.

Nem lehet érdektelen megemlítenem, hogy a zsidóság, noha vallási

kérdésekben ellenfelei részéről is sokat kifogásolt szabadelvűséggel járt el, még sem ment soha oly nagy megrázkódtatásokon keresztül, mint a kereszténység.

A protestantizmus, mely a kereszténység kebelén belül egyik legjelentősebb szakadást idézte elő, elsősorban a katolicizmus csökönyös dogmatizmusának következményeképp jött létre, anélkül, hogy a katolicizmussal szemben *ethikum tartalom tekintetében* új vallást jelentett volna. A zsidóság éppen a természetében rejlő és erejét jelző liberalizmusa folytán tudta azt a krízist, melyet a racionalizmus kritikizmusa jelentett s mely a protestantizmust is életbe hívta, katasztrófa nélkül átélni.

Bennünket a vallások ethikai tartalma fog érdekelni. A vallásbölcselet egyéb kérdésének túlnyomó része véleményünk szerint inkább az etimológia és ethnográfia, semmint a vallásfilozófia körébe tartozik. Óvakodjunk attól, hogy, midőn annyi megoldatlan igazi probléma mered elénk, mellékes kérdéseket erőszakos és tendenciózus belemagyarázásokkal nagyérdekűvé fűjjünk fel.

Sok vallásbölcselet nem elégszik meg azzal, hogy a különböző népeknél jelentkező vallásokat különböző szempontok szerint osztályozza, hanem az osztályok között *összefüggéseket* is keres. A legkedvencebb, mert a leghatásosabb két ilyen összefüggés: a hanyatlás és a fejlődés.

Bátran mondhatjuk, hogy a múlt század vallásbölcseletőinek nézete e két felfogás között oszlott meg. A tudományos optimizmus, melynek filozófiáját Spencer és Comte alkották meg, a „vallástudományokra” is hatást gyakorolt. Ehhez a módszertani példához és korszellemet tükröző felfogáshoz nagyban hozzájárult Hegel és Schelling öröksége, a katolicizmusnak, mint legtökéletesebb vallásnak dicsőítése. Sok tanítvány a nagy filozófusok tiszteletétől elvakítva, nem látta rendszereiknek tendenciáját. S nem volt ritka az olyan gondolkodó sem, kinek szemében a kereszténység *későbbi* keletkezése elég magyarázata volt e vallás felsőbbségének egyéb vallások s így a zsidó felett is. Így fejlődött ki a vallásbölcseleti evolucionizmus, mely jól összefért a múlt század egész evolucionisztikus gondolkozásával. Sokan ettől a fejlődéstantól még az idealizmus elnevezést sem sajnálták. Mi azonban nem tudjuk idealizmusnak nevezni azt a nézetet, mely a létezőt, az időszerűt egy hosszú fejlődés csúcsának tekinti, s le tud nézni az egész múltra, mint egy meredélyre a hegytetőről. Ez az optimizmus<sup>1</sup> hozta létre, mint opozíciót a vallásbölcseleti pesszimizmust, mely Hartmann és Nietzsche filozófiájában érte el tetőpontját, s mely hangos szóval hirdeti a vallás hanyatlását.<sup>2</sup> Ha idealizmusról egyáltalán szó lehet, ez a nézet minden esetre inkább megérdemli ezt az elnevezést.

<sup>1</sup> Lásd Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 1868. 2. Bde.

<sup>2</sup> Nietzsche: Götzendämmerung, Jenseits von Gut und Böse, Genealogie der Moral.

Hartmann: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit; Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft.

Mi sem az egyik, sem a másik álláspontot el nem fogadhatjuk. Az emberi vallásalkotó-képesség mindent elért, amit csak elérhetett. Az emberiség, mint látni fogjuk, régen elérte a zsidóság vallásában a vallásalkotás legmagasabb lehetőségét. Az emberi ethizmus megjárta az összes megfogalmazható és emberi képzeletnek kínálkozó fokozatokat, úgy hogy a zsidó vallás lezáródása óta új mozzanatok nem is kerültek felszínre. Finomságok és árnyalati javítások elérhetők még az ethizmus terén, de az olyan nagy és jelentősen új mozzanatokból, melyek új vallás alapjául szolgálhatnának, az emberiség kifogyott. A zsidó vallás lezáródása óta sok szép gondolat fordult meg az emberi agyakban, de az emberiség egy olyan igazán jelentős motívumra se tett szert, mely az ethizmust olyannyira emelné, hogy ez az emelkedés a régi vallások kereteiben meg ne fért volna. A zsidóság megmászta az ethizmus minden lehetséges magasságát. Az ő általa kijelölt és megjárta ösvényeken túl emelkedés nincs. Ezért várunk hiába új vallásra. új valláshoz elsősorban új ethikai megismerés kell. A zsidó ethizmus azonban kimerítette az emberi büntudatot. Ezért stagnál a vallásképződés. Az ember vallásos találékonysága és ekként vallásalkotó ereje is ki van merítve. Nietzsche jellemző vágya, hogy az emberiség ártatlanságát bizonyítsa, szintén az emberiség büntudatának kielégítettségéről tanúskodik. A vallás lehetőségei lezárultak. új vallás alapításának talán a fent megjelölt körülmény a legjelentősebb és legdöntőbb akadálya. S úgy hisszük, indokoltabb is az emberi tehetőség korlátozott voltában hinnünk, mintsem annak bármilyen irányban (akár fejlődés, akár hanyatlás irányában) való *változása* mellett foglalnunk állást.

Most pedig, hogy látjuk, milyen nagyjelentőségű kulturtény a vallás s mily jelentős megismerések szükségesek egy új vallás megalapításához, kétszeresen érdekes lesz foglalkoznunk azzal a néppel, mely a két legjelentősebb vallást és néhány fejlődésre felváltott vallásalapítási lehetőséget teremtett meg.

Mi a vallás különböző lehetőségeit tisztán poszteriórikus alapon, a tapasztalati tények tüzetes vizsgálata után. három típusban állapítjuk meg, mely típusokat további vizsgálataink folyamán mindig szem előtt fogjuk tartani.

Ezeknek a típusoknak felállításánál egyedül a bennük foglalt ethikus tartalom volt irányadó. Ezek a formák megfelelő sorrendbe találoán jelzik azt a fejlődést, melyen az emberi büntudat az idők folyamán átment és azt a legmagasabb fokot, melyre az emberi büntudat képes.

1. 4: *egyetemes természetérzés*. Lelki megfelelője a csodálkozás. Nagyobbára mantikus színezetű.

2. *A naiv természettörvény*. A természet belső osztályozása és felbontása. A mitológiaképzés ideje. Lelki feltétele az érzékek megkülönböztető tevékenysége. A fantázia erősen közrejátsszik keletkezésénél. Példák: az apollói törvény. Veda-vallás, a görög *κοιτιος*.

3. *A természetfeletti törvény.* Reflexió útján keletkezik, s ezzel a vallási megismeréssel jár karöltve az ethizmus is. Ezen az utón halad a Zaratusztra-vallás, de végleges, tökéletes, szervesen felépített alakját csak a zsidó vallás valósította meg.

Az ethizmus első két fokát, melyeknek jellemző sajátja az esetlegesség — természetethizmus névvel is jelölhetjük. A harmadik fokot, melyen az ethizmus a természet princípiumaitól különválik, s melyen az emberi autonómia felismertetik, tehát a természetfeletti ethizmus fokát, csak a zsidóság érte el. S ez a természetfeletti ethizmus a maga szerves és mélyen megalapozott rendszerével a zsidóság és egyszersmind az egész emberiség legnagyobb diadala lett.

A zsidóság a természet és az emberi ethizmus között felmutatható antagonizmust a legvégső lehetőségig kiélezte. A személyes bűnhődésen és a vele kapcsolatos aszkétizmuson túl az ethizmusnak semmi gyakorlatilag kivihető, fizikailag lehetséges formája nincs. Nem is szólva arról, hogy az emberi büntudat sem tudott ennél magasabb spekulatív formát felkutatni.

Ezekután jónak látjuk még egyszer megjegyezni, hogy egy új vallás keletkezésének, nem mint Hartmann és Dühring hiszi, ismeretelméleti akadályai, hanem elsősorban az általam jelzett ethikai, másodsorban pedig jelentéktelenebb pszichológiai akadályai vannak.

#### IV.

A pozitív vallások legkezdetleesebb történelmi formáinak ismeretése lesz legközelebbi feladatunk.<sup>3</sup>

Láttuk már, hogy a vad népeknél a fetiszizmus mellett a természetünnepek jelentették a vallás legprimitívebb megnyilvánulásait. Ezeknél a vad népeknél úgyszólván elvesztek a vallásos érzések a babona tengerében.

A történelem folyamán a kettősség, mint látni fogjuk, fennmaradt. A szumerek kultusza igen alkalmas lesz arra, hogy rajta a vallás és babona közötti viszony további alakulását megfigyelhessük. Azonkívül ez a kultusz fog bennünket bevezetni a történelmi kulturvallások láncolatába.

A régi szumer kultusz formája a *sámánizmus* volt. Ez a kultuszforma, noha a fetiszizmussal szemben haladást jelent, mégis hasonlít annyiban hozzá, hogy alapja ennek is a félelem.

A szumerek azt az aktust, mellyel a szellemeket igyekeznek

<sup>1</sup> A vallás kezdetleges megnyilvánulásaira jellemző, hogy a vallásos tartalmak még szorosan össze vannak növe a külső cselekményekkel, olyanokra, hogy ezen formalítások közül csak nagynehezen hámozható ki a vallásos eszme. Éppen ezért a kezdetleges vallások tárgyalásánál nem hagyhatjuk figyelmen kívül a kultuszokat sem. (Ugyanaz a jelenség figyelhető meg különben a jog fejlődési menetében is.) A római jog pandektáinak belső motiválásait a legis actio merev formalitása előzte meg.

lecsillapítani, nem maguk végzik esetről-esetre, mint a fetisimádók, hanem a külön erre a célra rendelt varázslópapok által. A sámánizmus tehát a fetisimádásból hosszú gyakorlat folytán szerves fejlődésképpen jött létre. S tényleg számos formában találjuk meg a sámánizmust is, akár csak a fetisizmust a vad népeknél. A nép lassanként a kegyeletes aktusok végzését egyes kiválasztott férfiakra bízta, kiknek csakhamar hatalmat tulajdonít a szellemek felett. Lassanként pedig mindazt a félelmet és tiszteletet, melyet a szellemek az emberekben keltenek, érezni kezdi a nép a szellemek befolyásos szolgálival, a sámánokkal szemben, kik ilyenformán közvetítőkké válnak az emberiség és a szellemvilág között. A félelem lecsillapításának egy új formáját láthatjuk itt, mely csakhamar kultúrtörténeti szempontból is jelentőségre tesz szert. A sámánoknak, kik maguknak biztosították a nép félelmét és tiszteletét, módjukban állott ezt a tiszteletet kedvező és értékes eszmék szolgálatába állítani s a szellemvilágot, melynek kulcsa egyedül az ő kezükben volt. olyan tartalommal telíteni, amilyennel csak jónak látták.

A sámánok voltak az első papok s nem tudjuk eléggé hangsúlyozni, milyen nagy ezeknek a papoknak a jelentősége az emberi ethizmus és hit kifejlődésére nézve.

A sámánizmus babona. Ennek világos bizonyítéka, hogy a szellemeknek, melyeknek szolgálatában a varázslópapok állottak, az emberek csak félelemből szolgáltak. Ezekből a szellemektől sohse kívántak mást az emberek, mint félelmük csillapításának negatívumát. Ezek a szellemek rossz, ellenséges hatalmak voltak. Különböző valóságos színezetű aktsaikkal tehát csak ezeket az ellenséges hatalmakat akarták lecsillapítani és az általuk okozott bajt: betegséget, lázt, elemi szerencsétlenséget megszüntetni.

A régi szumir varázsszövegek, melyek az asszirológia újabb kutatásai folytán váltak ismertekké, világos képet adnak erről a történelmi sámánizmusról. A rossz, kízó démonok, a lillák (sémi nyelven lilith) lecsillapításával foglalkozó sámánizmus mellett a harmadik ezredben K. e. a szumer vallásosságának is már világos jelei mutatkoznak. Míg a démonüzés a félelem széthúzó és feldaraboló hatását tükrözi vissza s morális tartalma se több a félelem csillapításának negatívumánál, addig a vallás itt is az egyetemes természetérés formáját ölti fel, azzal a különbséggel, hogy itt már nem csak a bizonytalan, fájdalmas természetérésben nyilvánul meg, miként a vad népeknél láttuk, hanem már istenfogalommal jegecesedik ki, melynek neve és körülzárható értelme van. Ez az In-ki, a-gi, l'a—Ea—Hea neveken ismert Isten nem más, mint maga a föld, a természet hatalmát, termékenységét megtestesítő princípium. Magától értetődik, hogy az egyetemes természetérés egy naiv panteizmust hozott létre s a kezdetleges gondolkodás természetében rejlik, hogy az ember az egyetemes természetprincípium megtestesítését éppen a földben látta, a termékeny ösiszapban, mely a termékenység ezer jelét viseli magán. Ilea u föld szelleme, az ösvíz, ösiszap istene, az a Chaos, mely a mindenség csirájának hordozója és minden élet forrása.

A Hea fogalma és kultusza annyira ellentétben áll a Lilla-szellemek kultuszával, hogy minden olyan letevést hibásnak kell tartanunk, mely ezen parallel és egyidőben megjelenő kultusz tormákat egy lelki diszpozícióból származtatja, vagy akár az egyikei a másiktól keletkezettnek tekinti. Ez a Ilea a vallás fejlődésének első lehetősége. Hommel szerint<sup>1</sup> „Der so entstandene Ea ist als der Anfang und Grundstock des babylonisch-assyrischen Pantheons zu betrachten.“ Mi, kik tudjuk, hogy ez a babylonio-assyr vallás az összes k'ulturvallások bölcsője volt. bátran láthatjuk Heában az istenfogalom első megjelenését.

A varázslópapokon múltott egyedül, hogy félelem folytán nyert hatalmukat ne a saját hasznukra és önző céljaikra használják fel s híveiket ne a félelem hatalmának szolgáltatásá ki, hanem megragadják a vallás-alapítás kínálkozó alkalmát s igyekezzenek a népet a félelem kultuszán keresztül a vallásos érzések számára megnyerni. Habár a papok a történelem folyamán sok képmutatást és gaszágot követlek el. ezért az egy tettükért örök hája és bocsánat illeti meg őket. Soha emberek oly kísértéseknek kitéve nem voltak, mint ezek a papok, kiknek bizonyára inkább szolgált volna hasznukra és kényelmükre megtartani hatalmukat a félelem alatt nyögő emberiség felett, semmint<sup>1</sup> korlátlan hatalmukat az istenekre átruházni. Önzetlenek voltak akkor is. midőn a boldogulás útját, saját kegyeiktől függetlenné téve, az Isteneknek tetsző életmód által hirdették elérhetőnek. Nem, a papokat soha sem lehet azzal vádolni, hogy az istenek árnyékában, és az istenek nevében végzik hatalmaskodásaikat. Inkább a papok voltak azok, kik úgyszólván korlátlan, mert pszichológiai adottságokon nyugvó hatalmukat önkényesen *megosztották* az istenekkel. Ők telítették az Istenfogalmat az emberi ethizmus minden büntudatával. S saját érdekeik elhanyagolásával megnyitották a lehetőségét annak, hogy az emberek jó és istenfélő élet révén Istennek segítségét elnyerjék. Saját feltétlen hatalmuk hangoztatása helyett az emberek szabad választását hirdették jó és rossz között. Önmagukat is az ethikus törvény szolgálatába állítva, lemondottak mindaddig élvezett korlátlan, felelősség nélküli hatalmukról. Az emberekbe, a helyes és igaz élet lehetőségének megjelölése által, önértetet öntöttek, kitéve magukat ezen emberek kritikájának, ellenőrzésének, sőt ellenkezésének is, tehát azon szabaddab szellemek, melyet az önértetesség műhatatlanul megeremt.

A szellemek iránt érzett tiszteletet tehát a papok az új vallás szolgálatába úgy állíthatták legkönnyebben, ha olyan esetekben, midőn valaki a rossz szellemek ellen kért íőlük segítséget, a segélyért esedzőt Heához utasították, dicsóítve az új istent, ki épügy ellensége a Lilláknak, miként az emberek, és ki egyedül erősebb a démonoknál, így lettek lassanként a démonokat megküzdő sámánok Hea papjaivá. A szellemeknek ezentúl az eget jelölték ki lakhelyül s szembeállították vele a földet, az ég démonai ellen küzdő Heát, mint a jó princípiumát. A sámánok hatalmukat végképen az Istenekre ruházlak, kik az em-

<sup>1</sup>Dr. Fritz Hommel: Die Semitischen Völker und Sprachen, f. köl.

berek tetteit érdemek szerint bírálják el és morális rendet teremtenek az emberek között. Így lettek a szumer varázslópapok a jó istenség papjaivá és az emberi vallásosság úttörőivé.

A szumer nép tehát, mely át és át volt itatva a szellemek irányában érzett félelemtől, Heában se tudott mást látni, mint egy erősebb démont, mely legyőzi az összes többi szellemeket. A hit érzése nem foglalhatta el helyét a szumer nép gondolkozásában, melyet még túlon túl lefoglalt az erre a népre oly jellemző babona. Ennek a babonának még legérdemesebb megnyilvánulása talán a iteához könyörgő sámán képének megalkotása. Eának, a leghatalmasabb szellemnek ezen sámánja Mirri-duga (Mar-udug) volt, a későbbi époszhős, kit a szumer képzelet Hea fiának tekintett, nyilván azon gondolattól vezérelve, hogy az atyánál a fiúnak van a legnagyobb befolyása. Mirri-duga mint a leghatalmasabb szellem sámánja, a szumereknél általános és nagy tiszteltnek örvendett, olyannyira, hogy később Istenné is emelték.<sup>1</sup>

A sámánizmus lelki gyökere, a félelem tehát alkalmatlannak bizonyult arra, hogy a vallásosság kifejlődésének előfeltételeit megteremtse. A vallás végleges győzelmét egy új fajnak, a semitizmusnak kellett kivívnia, mely vallásos hajlamainál fogva erre a feladatra elsősorban volt hivatva.

A Rawlinson által összegyűjtött és Lenormant által magyarázott szelleműző varázsigék mutatják, hogy a szumerek Heában csak a félelmet csillapító hatalmasabb szellemet látták. Ezek a varázsszövegek mindig valami betegség, többnyire pestis, láz, vagy örültség ellen kérnek segítséget az Istentől.<sup>2</sup>

Ezen szumer varázsszövegekkel szemben az északbabiloni (akkád) vezeklőszövegek már egészen más hangon, a hit hangján szólalnak meg:

„Ich suche Hilfe und niemand t'asst meine Hand,  
Ich weine und niemand kommt an meine Seite.  
Laut rufe ich und niemand hört mich,  
Ich bin vernichtet, überwältigt und nicht blicke ich auf.  
Zu meinem barmherzigen Gott wende ich mich, Wehklagen ist meine Rede.“

1 Mirri-duga szerepének és a sámán tisztének tisztázása végett álljon itt ez a szöveg, mely egy délbabyloni szumer varázsszövegből való töredék:  
„Mirri-duga hat sein (des kranken Menschen) Elend angesehen,  
Zu seinem Vater Inki (Ea) tritt er ins Haus und spricht,  
Mein Vater, der Irrsinn kam aus der Unterwelt  
Und zum zweitenmal spricht er zu ihm:

Was soll dieser Mensch tun? Nicht weiss er, womit er Heilung erlangt.

Da antwortete Inki seinem Sohne Mirri-duga:

Mein Sohn, was weisst du nicht schon, was soll ich dich noch

Was ich weiss, weisst du auch, u. s. w.“

denn lehren'

Lásd Hommel: Die Sem. Völker und Sprachen, Lenormant: Magie der Chaldäer.)

<sup>2</sup> „Die Pest, das Fieber, welches das Land aus den Fugen,  
Die hinschlachtende Krankheit, die das Land von Grund aus zerreist,  
Die für das Fleisch nicht gut, für den Leib nicht günstig ist, zerstm'  
Der feindliche utuk, der feindliche ala, der feindliche gikim.  
Der feindliche Mensch, das feindliche Auge, die feindliche Zunge  
Aus dem Leib des Menschen, des Sohnes seines Gottes (des Hea)  
mögen sie weichen“

(Lásd Hommel: Die Sem. V. u. Sprachen, I. k.)



mondja egy északbabiloni sémi zsoltár.<sup>1</sup> Hit, bizalomkeresés és bűntudat érzik ki ezekből a mély ethizmussal telített énekekből. Minden egyes himnusz lázas keresése annak az Istennek, „der den guten Namen verkündet“. A sémi zsoltár szerzője már nem megszabadítását kéri a félelem kínjaitól, hanem vágyakozóan és hittel eltelve tárja ki karját az istenség lelé. kérve, hogy adjon jelt magáról és elégítse ki vallásos várákozását.

„Erhabene Herria, deren Gebot durchdringt,  
 Das Gebet will ich sprechen: *Was mir gut ist, tue mir,*  
 Meine Herrin, mir, der von den Tagen der Jugend an ich schon ans Joch  
 der Sünde geschirrt bin,  
 Speise habe ich nicht gegessen, Weinen war meine Labung,  
 (Wasser habe ich nicht getrunken), Thränen war mein Getränk,  
 (Mein Herz war nicht mehr fröhlich), mein Gemüth nicht mehr heiter,  
 schmerzlich wehklage ich,  
 (Viel sind meine Sünden), mein Gemüt ist gedrängt,  
 O meine Herrin, lehre mich erkennen mein Tun, Vergebung (Beruhigung)  
 gewähre mir,  
 Meine Sünde decke zu, richte empor mein Antlitz!“<sup>2</sup>

Ha ezeket a magasfoku bűntudatot eláruló zsoltárokat összehasonlítjuk az egyidejű szumer varázssformákkal, úgy lehetetlen a kettő közötti hatalmas különbséget észre nem vennünk. Csak az a mély vallásssosság, mely ezekben a korai sémita emlékekben nyilatkozik meg, teremthetett a szumir Heakultuszból egy nagy és fejlett vallást, mely később a hatalmas babilonio-assyr világéposz megalkotásához vezetett. A szumir Heakultusz vallásos elmélyítése a sémi faj első nagy vallásalkotó lénye.

Láttuk tehát történelmi példákon, miként foglal mindinkább tért a vallás a babona rovására. Volt alkalmunk megfigyelni a kultusz azon fejlődési fokait, melyek egy erőteljes vallásos fejlődés megalapozását előzték meg. Kezdetben a kultusz nagyrészt babonából állott, de mellette már a vallás nyomaival is találkoztunk. Alkalmunk volt látni továbbá, mint lopózik be a vallás a kultusz formáiba, s mint szorítja ki egyre terjedő hatalmával a babonát saját fészekéből. Hea legyőzte a Lillákat. Ezzel aztán a talaj minden további vallásalkotás számára elő volt készítve. Láttuk, hogy a sémi *hódítók* a „turáni“ fajhoz tartozó szumerek szellemkultuszát miként alakították át fokozatosan, vallásos hajlamuk révén kulturvallássá. A vallás egyetemes fejlődésére oly elhatározó jelentőségű evolúció lefolyása idején az árja faj még csipke-rózsa álmát aludta az ázsiai őshazában.

A babonát, mely az első kultuszok oroszlánrészét képezte, a vallás lassanként kiszorítja. úgy, hogy a későbbi vallások csak a legkritkább esetben intézményesítik és engednek helyet számára a kultuszban.

A babona intézményesítése rendszeresen és nagyvonalúan lett keresztülvive Zarathustra vallás rendszerében. A babona leküzdése az

<sup>1</sup> Lásd Hommel: Geschichte Babyioniens u. Assyriens, 264. o.

<sup>2</sup> Lásd Lenormant: Magie der Chaldäer, 63. o. IV., Rawl. 10.

új vallásnak egyik fő ethikus tartalma lett. Zarathustra a rossz szellemeket a rossz princípiumává emelte, melyet Ahura-Mazda a világosság istene legyőz és letaszít a sötét alvilágba. így keletkezett a szigorúan keresztülvítí perzsa *dualizmus*, mely kizárólag ott jöhetett létre, hol a rossz szellemektől való lelelem még igen erős volt. Külömben a démonoknak ilyen intézményes átvitelét a vallásba és azí a körülményt. hogy Ahura-Mazda által való legyőzetésüknek oly nagy. szinte alapvető etnikai jelentőséget tulajdonítottak, — nem tudnók megmagyarázni.

Zarathustra az utolsó sámán s egyúttal Ahura-Mazda első próféta-tája volt. A rossz szellemek a sötétségbe taszítottak s Ahura-Mazda „diadalmaskodva Ahrimán egész teremtésén, a démonokai is megsemmisítve“, végkéj) ur lett telette.

A későbbi vallások csak többé-kevésbé vettek tudomást a babonáról, így pl. jelentős vallásos tényezők voltak a görög jósök is. (Delphi jósnője, mint Apollo papja.) Hosszú idő múlva csak a katolikus vallás intézményesítette ismét a babonát a szentek kultuszában. A szén-, tek tiszteletének intézményesítése a katolikus egyház sokat hangoztatott praktikus szellemét dicséri s az egyház talán éppen azért, hogy a szentéavatással a népek babonás szükségleteit elismerte, megakadályozta, hogy a babona az egyházon kívül, sőt annak rovására burjánozzék tel. Minden nép tehát a maga sajátos, helyhez és időhöz kötött babonáit szentjei révén bevihette a vallásba, melynek felvétele ilyenkép könnyebb lett számára. Az olasz szí. Ferenc jól megfér a magyar szt. Gellérttel s a római világ szent Flóriánja az újkor szent Ignáciával. A szentekhez való fohászzkodás indítóoka azonban mindig valami határozott kívánság vagy félelem valamely rossztól. Ezt a tendenciát jelzik világosan a védőszentek is.<sup>1</sup>

## V.

Az árja népek természetkultuszáról nagyon kevés adatunk van. De hogy ilyen árja természetkultusznak léteznie kellett, azt a rendelkezésünkre álló adatok is eléggé bizonyítják. Minthogy az árja vallások vizsgálatánál a lépten-nyomon előforduló sémi hatás miatt igen óvatosan kell eljárunk. legcélszerűbb az árja ősvallást vennünk vizsgálat alá. mely az eráni és ind népeknek, az árja ősnépből való kiválását megelőző korát hívja emlékezetünkbe.

<sup>1</sup> Nem véletlen, hogy a széniek tiszteletét először a keleti egyház szabályozta (a második niceai zsinaton), és hogy η nyugati egyház csak később kezdte figyelembe venni az erőt, mely a szentekben, éppen népi eredetüknél fogva, rejlett. A keleti egyház mindig sokkal jobban szem előtt tartotta a népi érdekeket és ez a törekvés vezetett később a katolikus egyház szakadásához is. A szentéaválás a nép hitéből vette eredetét s minthogy a szentek többnyire lokális jelentőségű tetteket vittek végbe, a szentéaválás joga is kezdetben a püspököket illette meg, kik a néppel közvetlenebbül érintkezettek, mint a szentszék. Csak 1170-ben. midőn a pápaság a szent téavatás hatalmas agitációs erejét felismerte, mondotta ki III. Sándor pápa. hogy a szentéaválás a római szentszék kizárólagos joga.

A Zoroaszter előtti perzsa vallás, mely legmegközelítőbb képet ad az ősrja vallásról, a szellemek sokasága mellett egy jó istenséget is ismert, akárcsak a szumerek. Ezt az istent, mely eredetileg a napot jelentette s melynek természeti eredete eszerint kétségtelen, a perzsák Vivanghvatnak, az indek pedig Vivisvatnak nevezték. A perzsáknál tehát a kollektív természetérzés első hordozója a nap voll, mely mindenkit egyformán éltet és segít. Ez a Vivanghvat volt egyszersmind az első isten, ki a Haomát (szanszkritul szómát) dicsőítelte. A szórna, illetőleg haomakultusz kétségen kívül első jele volt az árja természetvallásnak, melynek egyszersmind egyik jellegzetes fogalmát is képezte. A haoma tulajdonképpen a természet kvintesszenciáját jelentette, egy természetmikrokozmoszt, melynek közvetítésével, az általa való részegség áitak a természetegység érzéséhez juthatunk. A haoma istent és embert egyaránt elhódíthat és szent kábulatba ejthet, emlékeztetve, a természetkultuszok általánosan mantikus jellegére. A szómától ittas Indra a természetvaUás egy késői maradványa.

Vivanghvatnak, ennek a napistennek, jutalmul azért, mert elsőül dicsőítette a Haomát, egy fia született, kit a Zoroaszter-előtti időkben Jimának hívtak. Ennek a Jimának Zoroaszter előtti eredete az Avesztából világosan kitűnik. Jima a primitív természettörvény képviselője, a természetben bennlevő immanens törvény, a „jó gyűjtő”, hoanthwa, kitől azonban, mint a természetben rejlő harmónia kifejezőjétől, minden aktivitás és ethikus küzdés távolállt. Megfelelőjét talán legjobban a görög Apollóban találjuk meg, a természet belső rendjének képviselőjében, ki külső zavaró hatalmakkal szemben szintén csak nyugalomával és belsőleges tökéletességével dacolt.

Jimál a Zoroasztervallás főistene, Ahura Mazda a Vendidat szerint (Targ. 2. o—5.) felkéri, hogy legyen az ő prófétája és vallásának hirdetője. Jima azonban ezt a megbízatást visszautasítja. Ez a visszautasítás tán a legjelentősebb tény az árja vallásfejlődésre nézve. Mint látjuk, az új vallás kompromisszumot akart kötni a természettel. Jima belátásán és vonakodásán azonban ez az egyezkedés megdőlt. Mindkét istenségnek igaza volt. az újnak épügy. mint a réginek, Ahura Mazda tudta, hogy a természetvallás határait ő sem lépheti át. Jima pedig tudta, hogy az új vallás által csak tökéletességéből és birodalmának teljességéből veszíthet.

„Nicht pass' noch bin ich geschickt als

Prophet und (daubensmissionär“<sup>1</sup> — feleli Jima Ahura Mazda ajánlatára.

Ezzel a ténnyel megnyílik az út a perzsa természetvallás egy újabb állomása felé.

Az új perzsa Zoroaszter-vallás azt a primitív (már tárgyalt) természetvallási fokot találta maga előtt, mely a természetet jónak ismerve el a rosszat egy más. mintegy idegen világból származó szellemre harilja. Az ember ezen a fokon még messze van attól, hogy az ethikus mechanizmusba bekapcsolódjék. Teljes passzívítás, morális szenvedő-

<sup>1</sup> Dr. P. Horn fordítása. Geschichte d. Fers. Literatur, Leipzig, 1901.

legesség jellemzi az ősarja vallás hívőjét. Az ember mintegy szállás az istenek számára, melyben hol a rossz szellemek szállnak meg, hol a jók, az előbbi vendégek félelmet, az utóbbiak pedig bizalmat kelteve a szállásadóban. Ennek a vallásnak még fogalma sincs arról a helyes és egyedül fejlődésképes ethikai koncepcióról, melynek alapkövei a természet jósága és az ember szabadsága.

A Zoroaszter-vallás egy közelfekvő lehetőség megvalósításaként kétválasztotta a természetet. Sokan azt mondhatnák, kibővítette; mert az eddig ismeretlen és neki csak óvakodva természeti létezését tulajdonítható szellemvilágot a természet fogalma alá szubszumálta. Mi azonban a természet egységes birodalmának megszükitését látjuk az új vallás kételvűségében.

A Zoroaszter-vallás felismerte már a mindenségben belül tapasztalható és a természet egyes részei között fennálló ellentéteket, arra azonban még nem gondolt, hogy ezeket az ellentéteket, a rosszat, az ember aktivitásával és morális állásfoglalásával motiválja. Az ember továbbra is az a jelentéktelen és véleménytelen lény maradt, mely a természet menetére semminemű befolyást nem gyakorolhat. A Zoroasztervallás az embert, aki egyaránt szolgált szállásul a jó és a rossz szellemeknek, ezentúl a szellemek küzdőterévé, találkozó helyévé teszi meg, azon szellemek porondjává, kik küzdelmeiket az emberi lelkekben szokták lefolytatni. Az ember pedig, ki mindeddig tétlen szemlélője volt a szellemek ténykedésének, állásfoglalásával már világos tanúbizonyságát adja érzületének, amennyiben az istenek küzdelmében határozottan a jó istenek mellé áll. A természetvallás primitív fokán, melyen az ősarjak és szumerek állottak, az ember a jó Istent *kéri*, a Zoroasztervallásban pedig ezt a jóért való fohászkodást a *Jóért való küzdelem* váltja fel. A jó melleit való állásfoglalás, az érte való küzdelem nem folyik a perzsáknál egy morális szabadságból, hanem még csak azon az ösztönös érzésen alapszik, mely a hit nyomán fellépő egyetemes természetérzés jóleső állapota felé hajtja az embert, szemben azzal a nyugtalanító bizalmatlansággal, mely a rosszal való közösséggel jár. Az ember harca a jó Isten oldalán úgyszólván az ösztönök harca és mint ilyen egy eudaimonisztikus jutalomvárással függ össze, mely az ösztönök természetes működéséből sohasem maradhat ki. (Megközelítőleg ugyanez a szellem nyilvánul meg a Védákban is.)

A naiv természetvallás a természet egységét *nem* bontotta meg a rossz szellemek kedvéért, kiknek a természettől transcendens létet tulajdonított. Sőt tán épen a természet nagyszerű egységén való lelkesedése által védekezett a rossz hatalmak ellen. A Zoroasztervallás azonban a rossz szellemeknek, a Fravashiknak azáltal, hogy eddigi bizonytalan realitásukkal szemben a természet felét nekik ítélte oda, a reális természettel egyazon értelmű létet tulajdonított nekik. így e szellemeknek mintegy jögalapot nyújtott a létezésre. A Zoroasztervallás kettéválasztotta tehát a vallást, s létrehozott egy természeti dualizmust, ezt az ethikus nonsenset, mely nyilván tévút, zsákutcába jutás volt és olyan lépés, mely örökre elterelte a parsismus gondolkozását az igazi ethizmus koncepció

ciójától. Azzal, hogy az ember a rosszat a természetben belül el tudta helyezni, az egyedül kínálkozó ethikus standart-ot, a természet utolérhetetlen tökéletességét megbontotta és utat nyitott egy indifflerentizmusnak, mely e standart hiányától eltekintve is bekövetkezhetett volna. Az einher előtt könnyen hiábavalónak tűnhetett tel, utat törni egy tiszta jóság felé, midőn a mindenség is a rosszat a jó mellett, mint egyenrangú tényezőt tartalmazza. A perzsa Zoroasztervallás tehát az ethizmus teljes félreértésén alapszik és ilyenformán egy áttörhetelen zsákutca az ethizmus történetében. A perzsa vallás megfosztotta a természetet tiszta elviségétől és alkalmatlanná tette arra, hogy ethikus mértékül szolgáljon.

Ezzel a fentemlített fogatkozásával szemben bizonyos haladást is jelent a Zoroasztervallás a vallás történetében. Ez az új vallás ugyanis a jót már *szembeállítja* a rosszal, amennyiben Ahura Mazda *megküzd* a rossz szellemekkel. Az ember, aki eddig tétlenül és állásfoglalás nélkül, egyaránt tette ki magát a jó és a rossz szellemek játékának, ezentúl e különböző lelki diszpozícióknak mintegy objektív létet tulajdonít. A félelem és az egyetemes természetérzés úgyszólván érzéki benyomásokon nyugvó létét, azzal, hogy egymás ellen sorompóba állítja, — már ethikus tartalommal is telíti. Ekként ezek az erők, melyeknek eddigi céljuk tisztán a bizalomérzés felkeltése és a félelem leküzdése, tehát bizonyos Lustgefühl létrehozása volt, a Zoroasztervallás reflexív munkája révén irányt, intencionális létet nyernek. Az érzések homályos öncélja helyett, melyet csak a Lust- és Unlustgefühlök fogalomparja világít meg némileg, itt már világos érzékfeletti cél mutatkozik. Ez a cél persze a legprimitívebb, a legkézenfekvőbb, de egyszersmind a legsekélyesebb is volt. Két adott érzésbe célt belevinni a legegyszerűbben úgy lehet, ha e két érzést, két diszpozíciót egymással küzdő viszonyba állítjuk. így, noha mindegyik érzés csak a maga létéért küzd, a létlehetőséget csak a másik rovására érheti el. A jó tehát, midőn a maga hatalmáért küzd, szinte automatic kevesbiti a rosszat. Ezen váltóviszony folytán a fentemlített két érzédiszpozíció (félelem és természetérzés, Lust és Unlust) eudämonisztikus öncélúsága ellenére is, tisztán egymáselleni intenciója révén némi ethikus tartalomra tesz szert. A jó, midőn saját létezéséért. önfentartásáért harcol, egyúttal a rossz *ellen* is küzd.

Ami az ember szerepét illeti, neki a Zoroasztervallás szerint se a jó keletkezésére, se hatalmának növekedésére döntő befolyása nem lehetett. Az ember pártfoglalása csak egy accidentia volt a jó és a rossz nagy küzdelmében. S szinte természetes, hogy az ember, ki világosan emlékezik arra, hogy a jó istenhez való tartozás a hit jóleső! bizalomérzését kelti fel benne, eudämonisztikus szempontból is a jó istenség mellett fog állást foglalni. Az ember ilymódon mintegy érdekközösségbe lép a jó istenséggel, katona lesz, aki küzd a jó szolgálatában, hogy ezáltal a rossz elől védelmet leljen. Isten; érdekének sajátjáéval való közösségét a hit jóérzése világosan érthetővé teszi számára, s midőn Ahura Mazda oldalán küzd, tulajdonképen, a legnaivabb, leg-

spontánabb érzésbeli érdekéért, lelki jóvoltáért. a hit jóézéséért ragad feyvert.

A perzsa számára a jó és a rossz külsőleges, megfelelő lelki alapot nélkülöző fogalmak, melyekért való küzdelem minden ethikus indíték tói független. A rossz szellemek ellen való harcban cselek és undoknak mondható belső mozgatóerők is megengedettek. S a tettek morális értéke tisztán külsőleges s nem belső momentumoktól, szándékoktól függ. hanem attól a körülménytől, hogy a jó isten *érdekét* szolgálja-e vagy sem. A perzsa jó istennek tehát érdekei vannak, melyek az emberek tetteinek elbírálására nézve döntő jelentőségük. A perzsáknál eszerint a jó nem tudott *abszolút* értékre szert tenni, vagy legalább is nem tudott egy abszolút értelmű fogalmazást nyerni. S így kénytelenek leszünk a Zoroaszter-vallás jó fogalmát relatívnek nevezni, mert szerinte a jónak ismeretelméleti létezését egyedül az teszi ethikus tartalmúvá, hogy intenciója a rosszal ellentétes. A jó tehát a rossztól van mintegy függővé téve, úgy. hogy a perzsa ethizmust bátran jellemezhetjük ezzel az axiomatikus formulával: jó az. ami nem rossz, ami bizony nem jelent valami mély ethikus megismerést.

Az ember bűnösségének gondolata, nem is szólva ezen 'alapvető ethikus igazság meggyőződéséről — a perzsáktól távolállott. Az indeknél legalább a gondolattal találkozunk.<sup>1</sup>

A perzsa Ahura Mazda, mint láttuk, egy küzdő Isten s mint ilyen, vallásfejlődés szempontjából csupán egy átmeneti formát jelent az önmagában megnyugvó, tökéletes Istenséghez. Ez a harmónia azonban jól megkülönböztetendő a naiv természetvallások Isteneinek, egy (imának vagy Apollónak a nyugalmától, mellyel szemben a most említett harmónia az ethikus tökéletességet, az elért ethikus tökéletesség nyugalmát jelenti.) Az önmagában megnyugvó istenség határozottan fejlettebb vallási felfogásra vall, mint amilyen a küzdő isteneket létrehozó vallás. Brahma. Jehova, s a gnosztikusok *β'v'aog-n* vagy *o'v'v'i].-je* mint ilyen önmagukban tökéletes istenségek, messze felette állnak Ahura. Mazda koncepciójának.

A Zoroaszter-vallás tehát a természettörvény egy sajátos fajja. A vallás a természetben talált hibákat úgy magyarázza, hogy azok a természethez tartoznak, s a természet kettős princípiumából folynak.

<sup>1</sup> Lásd Rigvéda 8(5-89. Müller Essays. 1, Mo—39. „Mely bűnökért, oh Varuna, akarod le üldözni régi jámbor barátodat? Engedd el nekünk atyánk bűneit és azokat. melyekéi magunk követtünk el. Oh Király, szabadítsd meg Vazislhál,.. Nem akaratumk volt. oh Varuna, hanem csábítás, ami elterített bennünket a jónak útjáról, a bor. a harag, a kocka, a meggondolatlanság volt félrevezetőnk. Az idősebb elcsábítja a fiatalabbat. Hiszen még az álom is bűnt hoz. Oh. világos és hatalmas Isten, én gyengeségből vétkeztem, légy kegyelmes irántam! Reszketek, mini a felfújttömlő. Ne engedd, hogy bűneink gyümölcse megérjen. Ne engedd, hogy már most bemenjek a földi házba, adj, oh, bölcs Isten védelmet annak, ki tégedet dicsér. Akármivel sértettük is meg mi halandók a mennyéli népet, akármivel hágtuk is át meggondolatlanul törvényeidet, légy kegyelmes, hatalmas Isten, légy kegyelmes!”

Amennyire tehát haladást jelent a teremtés tökéletlenségeinek felismerése, annyira szerencsétlen magyarázata ennek a tökéletlenségnek a természet kételvűsége. Az ember ethikus állásfoglalása a jó istenek mellé szegődésben nyilvánul meg. A jó és a rossz szembeállítás is jelentős momentumnak és bizonyos mértékben haladásnak mondható, noha az ezzel a gondolattal kapcsolatos fogalmak homályos megalapozására itt ismételtelen utalnunk kell. Kétségtelen, hogy a jó és rossz közdelme bizonyos expanzív erőt jelentett az ind. ismeretelméleti okokból folyó quietizmussal szemben.

Az új perzsa vallás a régi természetisteneket se használhatta többé. Ezek a mitologikus antropomorf istenek ugyanis az egyetemes természetérzésből. a naiv természet törvény folytán öltöttek testet s mint ilyenek a perzsa dualizmus minden kategorizáló törekvésének mereven ellenszegültek. Ezek az istenek a reflexió kritikáját sem állhatták ki s alkalmatlanoknak bizonyultak arra, hogy őket akár a jó, akár a rossz fogalmi Prokrnusztes-ágyába szorítsák. A primitív antropomorfizmus korát a perzsák ismeretelméleti felfogása is túlhaladta. Így hát ezen ethikus beosztásnak ellenszegülő és ismeretelméleti okokból meg nem álló istennel, melveknak létjogát egyedül a naiv és egyszersmind kritikátlan természetérzés ismerhette el. nem lehetett egyebet tenni, mint őket a rossz szellemnek. Agro Mainyusnak birodalmába taszítani. A Dèwa szó. mely a szanszkritban eredeti értelmét: Isten, megtartotta, az Awestában. mely Zoroaszter korát tükrözi vissza, már rossz szellemet (Deawa) jelent.<sup>1</sup>

Ezekután vizsgálat alá vehetjük, hogy az ind nép hogyan foglalt állást a régi árja természetistenekkel szemben. Noha az ind vallás fejlődése a perzsától nagy és jelentős szempontokban különbözik, a két vallás annyiban mégis megegyezik, hogy mindkettő a régi természetisteneket, melyek a reflexió egységesítő és elvonatkoztató hatásának ellentáltak, elvontabb, ismeretelméleti fogalmakkal helyettesíti. Az indeknek ezen istenek ellen való fordulása azonban nem azon az ethikus indifferenzizmuson alapszik, mely a perzsák szemében a természetisteneket használhatatlanná tette. — hanem egyszerűen azok ismeretelméleti tarthatatlanságán. Az ind népet, melynek jellegzetesen árja racionalisztikus gondolkozása, túltéve magát az ethizmus problémáin, egyenesen és közvetlenül az ismeretelméleti kérdések felé fordult. — a védákban lefektetett természetvallás a maga túlnyomóan érzelmi eredetével ki nem elégithette. Az indek is megkezdték tehát a hadjáratot racionalizmusuk elvonatkoztató törekvései útján az ósárja természetvallás isteneivel szemben. Elvont gondolkozásukkal, mely ismeretelméleti érdeklődésükhöz simult, a régi istenekből fogalmakat akartak alkotni. Fogalmakká igyekeztek sűríteni őket. de a sűrítésből, fokozatos ritkítás lett. mígnem a régi életté! telített istenek léggé válva a semmibe enyésztek. Ezek az istenek, melyek még semminemű ethikus tartalom-

<sup>1</sup> Lásd Ch. Lassen: Indische Altertumskunde, 11. k. 522. o.

mai sem bírtak, nem voltak érettek arra a fogalom-má-alkításra, melyet az ind vallás fejlődése folyamán megfigyelhetünk. Ezek az istenek, melyek naiv antropomorfizmusukban szinte húsból és vérből valóknak látszottak, fogalom-má *feloldva* minden jelentőségüket és lét-alapjukat el kellett, hogy vesszítsék.

Meg kell azonban hagynunk, hogy az ind vallások ismeretelméleti szempontból helyes alapon nyugodtak.

Az istenektől mindenekelőtt a szubsztanciális létezését akarták megtagadni még pedig azért, hogy őket ismeretelméleti fogalmakká tették meg. Ennek az egész ismeretelméleti irányzatnak szisztematikus és nagyszabású keresztülvitele jellemzi az ind vallásfejlődés menetét. Az istenek ellen az ismeretelmélet fegyvereivel való hadakozást az emberi kultúrtörténet folyamán, azóta többször megpróbálták már anélkül, hogy a végső konzekvenciákat oly mértékben levonták volna, mint az indek, s anélkül, hogy ezáltal olyan propagandisztikus erőre tettek volna szert, mint a brahmanizmus, vagy az ezzel szervesen összefüggő buddhizmus.

A brahman-vallás hívője a brahman, aki áldozása és szent élete révén, közvetlenül pedig a káma, az egyévválás, az istennel való egyesülés vágya által, mely azonos a hit egyetemes érzésével, — hozza létre az isteneket. A brahman imája útján és áldozása révén „az ima ura“, Brahmanaszpati lesz. A brahmanaszpati fogalma előbbi keletkezésű a brahma fogalmánál. Az isteneket pedig az emberek hozzák létre az utánuk való vágyakozás folytán. Az istenek, melyeket az emberek ekként világrahoznak, továbbra is az emberek imáján nevelkednek és az emberek áldozataiból táplálkoznak. Az istenek keletkezésüknél fogva, mint emberek által létrehozott fogalmak, az emberi akarathoz bizonyos mértékben alá vannak vetve. Az ember sürű áldozásokkal és szigorú önmegtartóztatások révén akarathoz az istenekre rákényszerítheti. Isten tehát az emberi lélek, az emberi értelem és érzelmi szükségletek által életbehívott fogalom. Ez volt az az ismeretelméleti alap, melyen az ind vallás felépült s melyen tovább fejlődött, hogy végül is az egyedül lehetséges ponton, az abszurdumban végződjék.

1-gy egészséges, fejlődésképes vallás útja a fenti ismeretelméleti megismeréssel, a brahmanaszpati fogalmával végkép el volt vágya. Ezt az utat az ind vallás már akkor eltévesztette, midőn az ethikus igazságokat nem tudta az ismeretelméleti igazságokkal összhangba hozni, vagy helyesebben, mikor ezen hiábavaló és mindeztideig meddő összeegyeztetési törekvés helyett nem arra törekedett, hogy az ethika kérdését az ismeretelmélettől függetlenítse. Hajlama és gondolkozásának iránya ezt a népet persze az ismeretelméleti kérdések felé terelte és nem engedett neki időt arra, hogy várjon az ismeretelméleti kérdések megoldásának kísérletével addig, míg azokkal egy szilárdan megalapozott ethikai rendszert nem állíthat szembe.

Hiányzott az árja népekből az a magasztos büntudat is, mely egy ethikus kérdéseken megforduló vallást folyton új és új ethikus tartalommal táplálhatott volna.



Az ind vallások elterjedtsége és fanatizáló hatása is onnan ered, hogy ezek a vallások egész tartalmukkal azon népek gondolkodásához és érzelmi világához alkalmazkodnak, melyeknek köréből híveiknek legnagyobb része kikerül.

A Brahma elvont fogalma, mely minden szubsztanciális létől meg volt fosztva, a vallástörténet egy olyan zsákutcájába vezetett, melyből valami életteljesebb istenfogalom felé a kiút örökre el volt zárva.

Hartmann véleménye szerint is: „Wenn man durch Abstraktion von aller vielseitigen Bestimmtheit zur leeren Einheit gelangt ist, so giebt es von dieser kein Rückweg mehr zur Welt.“

Láthatjuk, hogy midőn Buddha a Bráhma-istenségnek szubsztanciálisan légbuborék voltát felfedte és Bráhmát egy határozott lépéssel eltüntetve a vallás színteréről, a brahmánok utolsó próbálkozásukban a Bráhma-fogalom természeti eredetének kimutatásához folyamodtak, hangoztatva, hogy a Brahma tulajdonképpen nem más, mint a Véd a természetisteneinek végső elvonatkoztatása. Ismét azon voltak tehát, hogy az élettelen, vértelen Bráhma-fogalomba életet leheljenek s annak újból szubsztanciális létet tulajdoníthassanak. Ilyenformán a régi természetistenektől voltak kénytelenek szubsztanciális hitelt kölcsönvenni, hogy ezeknek természetérzésadta naiv tiszteletével a haldokló Bráhma-fogalmat ismét életre hívhassák. Ez a kísérlet azonban már nem járhatott sikerrel. A Trimurti fogalma csődöt mondott s Bráhmába sem Szíva, a rónák termékeny istene, sem Vishnu, a hegyvidék viharistene, tehát a régi természetvallás legjellegzetesebb képviselői sem tudtak életet lehelni. A Buddhizmus eszerint csak hivatását teljesítette akkor, midőn ezt a halvaszületett Bráhmát semmisnek nyilvánította. A megtárgyalt és szerencsétlennek nyilvánított ismeretelméleti posztulátumból kiinduló vallásnak más kivezető útja nem volt, mint az az atheizmus, melyet végül a buddhizmus valósított meg.

Az árja vallásoknál való hosszabb időzésre azért határoztuk el magunkat, hogy az árják vallásalapításra és ethizmus megalkotására irányuló törekvéseit megismerjük, sikertelenségén okuljunk s a zsidóság vallás alapítására irányuló törekvéseit és hatalmas ethikai rendszerét a maga teljes jelentőségében és nagyságában méltányolni és megérteni tudjuk.

## VI.

Az árja népeknek közös sajátságuk hogy miután természetvallásukat megalkották, az isteneket mythológikus úton létrehozták és elérkeztek a reflexió azon fokához, melyen túl már a vallás ethikus tartalommal való telítése következne, hirtelen csőd éri összes vallásalakítási kísérletüket. Ez a tény sokkal feltűnőbb, semhogy általános érvényű következtetéseket ne vonhatnánk belőle.

Az árjájának, miként a többi népfajoknak képzelete is, az érzékek révén, szinte empirikus úton hozza létre az isteneket. A vallásfejlődésnek azon a pontján, melyen a kezdődő spekuláció mindennek mozgató erejét

keresi és a természetet mint számtalan egymásba kapcsolódó géprészecskét képzelel el, tehát a naiv természettörvény fokán az árja faj képzelete, élénk érzéki benyomásokra való készsége folytán igen intenzíven kezd működni. Így magyarázhatjuk meg, hogy az árjak igen tarka mitológiával és ennek következményeként kiterjedt theogóniával rendelkeznek. Az indeknek a Védákban lefektetett mitológiája, valamint a perzsa vallás is erről a tarkaságról tanúskodik. A görög képzelet pedig Homérosz eposzaiiban és Hesiodos theogóniájában alkotta meg a maga istenvilágát.

Ott azonban, hol a reflexió a maga összefoglaló és generalizáló munkáját megkezdi, az árja szellem egy egész sajátos fordulatot vesz, mely rányomja bélyegét az egész árja fajra népi különbség nélkül. Az árja képzelet szertelen kiesapongásait felváltja a reflexió rideg, szinte steril elvontsága, melyet az előbbi hajlammal szemben reakciónak is tekinthetünk. Az érzékek szertefen játékának és a legridegebb absztrakciónak, e két végtetnek egy és ugyanazon lélekben való jelentkezése kétségtelenül jellemző az árja fajra.

Az az elvont irányzat, melyre az árja fajt, mint látni fogjuk, kizárólag ismeretelméleti megfontolások vezették, a vallásalakítás szempontjából igen károsnak mondható, mert lehetetlenné teszi, hogy az árja vallások a természettörvény fokán túlelmeledhessenek.

Az árja szellemet jellemzi gondolkozásának par excellence ismeretelméleti természete. Minden lehető reflexió kétféle utón indulhat el, az ismeretelmélet vagy az ethika útján. Az árja gondolkodás számára az ethika mindig egy másodlagos jelentőségű accidentia volt csupán az ismeretelméleti kérdések mellett, melyek elsősorban foglalták le az árja gondolkozást. Maga a görög filozófia egész menete is az ethikai kérdések ezen másodlagosságát jelzi az ismeretelméleti kérdésekhez viszonyítva.

Midőn a gondolkodás a maga fogalomalkotó munkáját megkezdi és a mythológia-alkotásnak érzéki, mintegy mechanikus folyamatát az absztrakció váltja fel, akkor a reflexió első dolga egy általános érvényű, mindenre kiterjeszhető ismeretelméleti fogalom megalkotása. A közös ősprincipium a perzsáknál is egy ismeretelméleti fogalom volt, a Zrwan Akaiana, az idő, mely felett magának Ahura Mazdának sincs hatalma. Az indek pedig, miután a védák istenei lejáriák magukat, a Véd a vallás romjain felépülő Brahmanismus alapfogalmául a Mahan Athmát, a mindent betöltő lehelletet tették meg, mely mindennek ősoka s melyből az istenek is csak emanáció útján jönnek létre. Ugyanez a menete a görög vallásosság fejlődésének is. Ezt a népet ugyanis, alighogy megalkotta a maga theogóniáját, a világ ismeretelméleti magyarázata iránt való érdeklődés fogta el. Az eleai iskola, a hét bölcs törekvése jelzi ezt a fordulatot. Az árja gondolkodás tehát, ahelyett, hogy isteneit ethikus tartalommal igyekezett volna telíteni, a reflexió minden eszközével azon fáradozott, hogy az ismeretelméleti problémákat mielőbb „megoldhassa“.

Az ind vallás, mint láttuk, a brahmanaszpati fogalmából induit ki, ami egyértelmű volt annak az ismeretelméleti igazságnak a vallásával.

hogy az istenek csak emberi érzelem alkotta fogalmak. Az abszolút létezőnek, az egyetlen valóságnak, tehát úgyszólván a mindenségnek lett megteremtője és ura a brahman, aki imájával és áldozataival hozza létre Bráhmát, a belőle kiáramló mindenséggel és az istenekkel, mint ezen mindenség járulékaival együtt. Bátran mondhatjuk, hogy ind felfogás szerint az emberi érzelem volt a világ megteremtője, mert Brahma a szubjektív értelemről függött, s Bráhmának tulajdonképpen az értelemteremtette lehetőségek emanáció útján való megvalósítása volt a feladata. Az ind eposzok, a Mahabaráta és Ramayarm, az ind vallásnak már azt a fokát jelzik, melyen az ind gondolkodás a Védahimnuszok természetisteneit a Brahma elvont ismeretelméleti fogalma alá szubszumálta és az isteneket ebből emanáció útján keletkezetteknek nyilvánította. Az istenségnek nincs *abszolút* léte. Isten épügy alá van vetve a jelenségvilág csalóka képeinek, Maya csalásának, mint az ember, sőt a brahman hatalmasabb az isteneknél annyiban, hogy imájával és aszkézisével istenné lehel, sőt a Bráhmával is egyesülhet. A brahman tehát az istenekkel nincs más viszonyban, minthogy mindketten Bráhmából emanáció útján jöttek létre. A brahman, Bráhmához vezető útján az istenség fokát is túllépheti, de az istennéválás sohasem lehet egy brahman törekvése. A Brahma eredetre és értelemre nézve nem más, mint az objektivált brahman, a brahman lelkének, legfőképp pedig értelmének objektíválása.

A Brahmanizmus tehát az istenek hatalmát ismeretelméleti okoknál fogva korlátozta. Az isteneknek ezen vallás szerint csak annyi hatalmuk van, amennyit a mindenható Brahma, nekik juttat. Erejüknek, létüknek tehát ugyanaz a forrása, mint az emberének. Az Istenek épügy a Bráhmából keletkeznek emanáció útján, mint akár az egyes emberi kasztok. úgy hogy a brahmanizmus négy kasztja mellett bátran nevezhetjük az istenekét az ötödiknek. Az istenek szubsztanciális létezése természetesen lehetetlenné válik ott, ahol a Brahma abszolút létén kívül minden létezőt lehetetlennek mondanak ki. Az istenek épügy alá vannak vetve a látszatvilág illúzióinak, mint az emberek, legfőlebb talán egy fokkal világosabban tekinthetnek Maya fátyla mögé.

Az ismeretelméleti kriticismus, mely az emberi megismerésen kívül semmi abszolútát el nem ismer, Istennek se tulajdoníthat az emberi lélektől, emberi megismeréstől független létet. A bráhmanaszpati az isteneket fogalmakká ritkította és objektív, szubsztanciális lét helyett csupán olyan valóságot tulajdonított nekik, mint amilyen fogalmakat megillet, tehát szubjektív, emberi értelemről függő valóságot. Noha a bráhmanaszpati fogalmával az egész világ helyes ismeretelméleti megfogalmazást nyert, mégis ez a felfogás tette lehetetlenné, hogy a jelenségvilágnak valóságot tulajdoníthassanak és az isteneket e valóság mögött lappangó erőknek tekinthessék.

Brahma nem volt egyéb mint egy *objektivált megismerés*. S mint hogy a megismerés az ember szubsztanciális lényege, szubjektivitásának alapja, a Brahma objektivált szubjektumnak is nevezhető. Az ember lényegét kitevő legfelsőbb megismerés, a jelenségvilág illúziójának

megismerése csupán. A Brahma fogalom pedig szintúgy nem szolgál más megismeréssel, mint egy negatívummal, s abszolút értelmére is a jogcím csupán egy *illúzió megismerése* és saját létének ettől az illúziótól való függetlenítése, tehát egy negatívum.

Minden elképzelés, megismerés és érzéki észlelés illúzió csupán, az egyetlen igazság, a valóság pedig az „illúzió felismerése”, az illúziótól való függetlenné válás, vagyis ennek a folyamatnak jelképe: a Brahma. A brahmanizmus tehát egy sajátos neme az ismeretelméleti szkepticizmusnak Maya, ki fátylával, vágyaink, érzékeink és megismerésünk elől a valóságot, Bráhmát eltakarja, bennünket folytonos illúziókban tart fogva. Brahma megismerése tulajdonképpen egyértelmű az illúzió látszatvoltának a felismerésével. A brahmanizmus hívójének tehát szkeptikusnak kell lennie s azt, hogy valaki Bráhmához milyen közel jutott, kételkedésének foka jelzi. Brahma az abszolút szkeptikus, a teljes illuzionizmus megismerője. Bráhmának tisztán ismeretelméleti valósága volt. (Téves tehát minden olyan felfogás, mely ebbe a Bráhmafogalomba az egyéniség kultuszának ismérveit akarja belemagyarázni, midőn az egész árja gondolkodásra az a nagyfokú anthropocentrizmus jellemző, mely mint még látni fogjuk, az ember ismeretelméleti alanyként való szerepléséből következik és nem valami ethikai *értékelési* folyamat eredménye.) A Buddhizmus azáltal, hogy Bráhmát, melynek tulajdonképpen objektív létezése alig volt, — eltörölte, tulajdonképpen a brahmanizmus rendszerét egészítette ki. Buddha ugyanis megunta az abszolút keresését és a Brahma fogalmának megnyugtató, szilárd objektivitást tulajdonító magyarázata után hiába kutatva, kimondotta, hogy az abszolút nem létezik, s az egyedüli abszolút, ennek a teljes illuzionizmusnak megismerése talán, mint értelmi tény. A buddhizmus szerint tehát semmi sincs. És az egyedüli létezés, az egyedüli abszolút tulajdonképpen a *sem-miben*, mint ismeretelméleti tényben, mint megismerésben van. Csak a „semmi létezik”. — mondja a Buddhizmus legfelsőbb bölcsességként. Miután az illuzionizmus kritikája az abszolútnak *objektív* létét a Bráhma-fogalom eltörlésével megszüntette, nem állhatott meg mindaddig, míg a szubjektív létezés lehetetlenségét is ki nem mondotta. Az emberi megismerés, miután legfőbb létezésnek a semmi megismerését jelentette ki, tehát az abszolúttól az objektív létet megtagadta és azt újból az emberi lélekbe szorította, — kénytelen volt az abszolútnak szubjektív létét is feladni. Ha a semmi az abszolút, úgy az embernek, mint e megismerés hordozójának se lehet abszolút létet tulajdonítani, éppoly kevéssé, mint bármely objektumnak; úgy hogy a megismerés nemcsak tárgyától, de alanyától is végleg meg lett fosztva és csupaszon lebegett immár a semmiben.

A Madvamikák szektája képviseli ezt a következetesen keresztülvitt nihilisztikus felfogást melyről a következő sorok is tanúságot tehetnek:

„Nichts anderes, vom Bewusstsein wahrnehmbares,  
Noch Wahrnehmung gibt's, die von ihm verschieden.  
Ergreifer und Ergriffenes mangeln beide;  
Drum leuchtet das Bewusstsein aus sich selbst.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> (Lásd P. Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. I. 3. 219. old.).

A Buddhizmus tehát az *egyéniségnek*, mint a megismerés hordozójának époly kevéssé tulajdonított létet, mint az objektivált Bráhmának. Az egyéniség Mayának époly hazugsága volt, mint bármely más ténye a jelenségvilágnak; s így a Bráhmával való egyesülés ideális állapota révén épúgy meg kellett szünnie, mint bármely más jelenségnek. Az egyéniség sohasem volt a buddhizmus ideálja, de sohasem is lehetett a már megmagyarázott ismeretelméleti okoknál fogva. Az embernek, mint a megismerés hordozójának tehát e nemes kapcsolat se szolgál mentségül a buddhizmus nihilista ítélőszéke előtt. Az ember számára nincs más teendő, mint Buddhát, a „semmi megismerését” szétválasztani az ezen megismerést megköti egyéniségtől és elmerülni a „semmi megismerésébe”. Ennek egyedüli módja pedig az, hogy az egyéniség megölése után a „semmi megismerését” szubjektív kötelmeitől megtisztítsuk és azt a Nirvánába juttassuk.

A buddhizmus tehát sem egyént, se külső jelenségvilágot nem ismert, s a mindenséget egy nagy semminek képzelte el, melyben lebegve tárgyatalanul és személytelenül úszik a „semmi megismerése”.

Az ember, mint ismeretelméleti alany a bráhmánaszpátiból Bráhmává lett, tehát objektív létet nyert, mint ilyen, Istenség rangjára emeltetett, erről a polcról azonban, nem tudva helyét mint ismeretelméleti szkepszissel dacoló istenfogalom megállani, ismét visszahelyeztetett az emberi lélekbe, míg végül ki nem mondatott, hogy a látszatvilág mögött semmi valóság nincs, csak a semmi s hogy az ember, megismerése dacára is semmi. Ez a sokravágyó ember sorsa. Istenné lett, mert embersége nem elégitette ki, később már emberségével is megelégedett volna, de a bukás hirtelen jött, a zuhanás nagy volt és megállás a semmiig nem kínálkozott.

Minden ismeretelméleti idealizmus természeténél fogva szkepszist és végül illuzionizmust hoz létre. Ezen a talajon egy szervesen felépített ethizmus nem nőhet, legfőlebb vadon és esetlegesen sarjadhatnak rajta ethikai megismerések. Jelentős tényező azonban nem is annyira az ethizmus, mint a társadalmat fentartó moralitás szempontjából az az ellágyulás és erkölcsi elpuhulás, melyet az ismeretelméleti illuzionizmus úgy a bűnözés, mint annak elbírálása tekintetében előidézik. Mi nem is annyira azt a morális libertinage-t szeretnénk hangsúlyozni, mely a büntetéseknek az illuzionizmusból következő közömbösségből folyik, s melyet az ind nép szelid és alázatos jelleme eléggé ellensúlyozhatott, mint inkább azt a hatást, melyet az illuzionizmus magára a bűnösre büne elkövetésekor gyakorol. A gonosztevőnek ugyanis meg kell győződve lennie büne ténylegességéről és arról, hogy tette által a jelenségvilágban bizonyos változást idéz elő. Az illuzionizmus azonban a *gonosztett realitását* is tagadja, s így annak felismerésére indítja az embert, hogy a bűnt elkövetni se érdemes.<sup>1</sup> Az ismeretelméleti

<sup>1</sup> A szkepticizmus is bizonyos mértékben az életnek intenzitásából való veszítését vonja maga után. A platonizmus, mely szintén egy

illuzionizmus nyomán tehát morális indifferentizmus jár, mely a jó tettek élet épüget letompítja, mint ahogy a gonosztetteknek is erejét veszi. A bűn épüget illúzió, miként a jótett. így tehát minden ethizmus, mely ezen vallások híveinek lettében megnyilvánul, az ismeretelméleti megismerésekből folyó praktikus életigazságokkal ellentétben kell. hogy álljon. A teljesen keresztülvitt illuzionizmus számára bűn se létezik és minden etnikai megkülönböztetés illúzió csupán.

Az ind ismeretelméleti megismerésekből következik, hogy ennél a népnél *aszkéziszről* szó sem lehet, noha éppen az ind vallásokkal kapcsolatban szokták az aszkézist, természetét egészen félreismerve, emlegetni. Az aszkézisnek ugyanis bizonyos ismeretelméleti feltételei vannak, melyek azonban az ind vallások koncepciójából hiányoznak. Hogy lehet ott egyáltalán szó aszkéziszről, hol a világ javairól való lemondás egy csalódástól, egy illúziótól való megszabadulást jelent, mely azonban felül még a legfőbb boldogságot és a megváltó semmibe való bejutást is maga után vonja? Az aszkézis ott. hol nem értékekről és valóságokról való lemondást jelent, elveszti élet és ethikus jellegét. Az aszkétizmus csakis életigenlésen, mint szupponált ismeretelméleti alapon épülhetél. Az indek életlemondása tehát, mellyel sokan az árják aszkézisre való hajlamosságát szeretnék bizonyítani, mint aszkézis nem állja meg helyét. Igazi aszkétizmus csak ott jöhet létre, hol az önmegtartóztatásnak erős életösztonnel, életigenléssel kell megküdenie, mert az aszkétizmus becsét és ethikus jelentőségét éppen a leküzdendő életvágyak erőssége határozza meg. Ezért bír oly magas ethikus jelentőséggel a zsidó aszkézis, mely ezen népek erős életigenlésével találja magát szemközt.

Az ind nép tehát, mint alkalmunk volt látni ad absurdum vezette az ismeretelméleti igazságokon fejlődni igyekvő vallási. Az árja szellem ismeretelméleti irányával ellentétben a zsidó nép a par excellence ethikai szellemet képviseli. A zsidó nép, világnézetének megalkotásánál mindig az ethizmus alapjaiból indult ki és az ismeretelméleti kérdéseket mindig ezzel igyekezett összegegyeztetni. (Ennek a zsidó gondolatmenetnek jellemző példája Spinoza rendszere is.) Egy ilyen szilárdan felépített és a morálba vetett hiten nyugvó ethizmus elviseli a kritikát és nem dől meg egyhamar bármilyen ismeretelméleti kritikizmus hállása alatt (lásd Kohelet), már csak azért sem. mert az ismeretelméleti igazságokon mindig vannak rések, melyeken keresztül érvényességük megtámadható.

Az ind vallás fejlődésének útján többször járt már az árja szellem.

idealista ismeretelméleti rendszer megalkotását hízle ki céljául, maga után vonla a sztoikusok, epikurusok és szkeptikusok iskoláinak fanait. A sztoikusok *γαλινίμΟς-t* és az epikureusok *απάθεια*-ja ugyanabból a plátói ismeretelméleti megismerésből fakad, üzen iskolák szerint a legfőbb ethikai norma a megelégedés, az önmagunkba mélyedés, a külső világtól való elvonulás. A külső világnak ez a bizonyos fokú lebecsülése abból az ismeretelméleti felfogásból ered, mely az abszolút valóságot az emberi lélekbe helyezi, a külső világot pedig telve relativitással képzelel el és nem lát benne egyebet, mint egy felesleges rosszal, mely az emberi lélekben csak összeütözéseket és belső harcokat idéz elő.

anélkül, hogy Schopenhauertől<sup>3</sup> eltekintve a buddhizmus végső következtetéséig eljutott volna. Így Platon *ovσία*-ja is szemben a *γενεσις*-sel, mint a tapasztalati világ illúziójával, a valóságot jelentette. Ez az illuzionizmus, a platonizmusban foglalt letompított formájában, idézte elő közvetlenül a keresztény ethizmus szubjektív jellegét. A platói filozófia nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a kereszténység, a zsidó törvény helyett, mint az istenség objektívált, abszolút törvénye helyett, az ethizmust az emberi lélek különböző diszpozícióitól, a hittől, és az Isten megismerésétől tette függővé. Ez a gondolatmenet hozta magával azt az ethikus magábavonulást is, mely a kereszténységet jellemzi az erőteljesebb zsidó népi szellemmel szemben.

Az ismeretelméleti kriticismus ujabban Kantban talált jelentős interpretátorra. Ez a filozófus, a tapasztalati világot „Erscheinung“-nak, pusztá látszatnak bélyegezte, mely mögött a lappangó Ding an sich, mint e látszat mögött lévő valóság, az emberi elme számára örökké rejtve marad. Mint azonban Kant egész rendszeréből látjuk, erre az ismeretelméleti kriticismusra ő se tudott egy szilárd ethizmust felépíteni. Az ethikának ugyanis feltétlen érvényességű normákra van szüksége, melyeknek egy ismeretelméleti szkepticizmus nem anticipálhat. Kétségtelen, hogy abból az ismeretelméleti gondolatmenetből, melyen Kant elindult, sohasem juthatott volna el a maga szigorú Pflichtmoráljáig.

A „theoretische Vernunft“, mint az ismeretelméleti igazságok megismerője nem lehetett volna egyszersmind egy szilárdan felépített ethizmus alapja is. Ezért volt tehát Kantnak szüksége arra, hogy a „theoretische Vernunft“ mellett a „praktische Vernunft“ fogalmát is megalkossa. Erre aztán már bátran támaszthatta szigorú ethizmusát, anélkül, hogy nyíltan ellentmondásba keveredett volna. Természetes, hogy az ismeretelméleti kriticismus alapjául szolgáló tiszta ész és a szigorú Pflichtmorált támogató praktikus értelem egymással továbbra is homlokegyenest ellentétben állottak, áthidalhatatlan szakadékot képezve és nyíltan jelezve az ethikai és ismeretelméleti problémák eltérő természetét.

Kant észrevette tehát az ethika és az ismeretelmélet szétválasztásának szükségességét. Belátta továbbá, hogy ha az ethikus igazságok és az ismeretelméletiek egymással ellentétbe kerülnek, úgy mindig az ethikai megismerések irányadók. Kant nyíltan hirdeti a praktikus értelem elsőbbségét a tiszta ész igazságai felett. Legfőbb érvényességű

<sup>1</sup> Schopenhauer szeretett eldicsekedni azzal, hogy Kant filozófiáját egyedül ő gondolta végig. Ennek az önmegfigyelésnek igazat is kell adnunk. Schopenhauer, aki bizonyára felismerte a kanti filozófia kétlaki természetét, elég bátor volt ahhoz, hogy az ismeretelméleti ideáлизmusnak levonja minden vonatkozásában a következményeit. Egy kanti kriticismusból fakadó és vele összhangban álló etika nem hirdethetett mást, mint élettágadást. Ez az ethikai megismerés Kant előtt se lehetett ismeretlen, és midőn ismeretelméleti nézeteiből folyó etikai következtetések levonásától mégis tartózkodott, bizonyára fenyegetően lebeghetett előtte a schopenhaueri filozófia árnya. Hogy Kant etikáját oly különösen szigorú szellemben fogalmazta meg, ahhoz nagyban hozzájárult az élettágadás árnyaitól való félelme.

igazsággá a törvényt teszi meg, mely egy kategorikus imperativus formájában szól hozzánk, s melyhez a tiszta ész kizárásával a hit útján juthatunk. A kategorikus imperativus jelenlétét a tiszta ész csak konstatálja, annak természetére nézve azonban semmi felvilágosítást se ad, és így az ember számára más állásfoglalás nem is kínálkozhatik, mint a törvényben való hit. „Denn“ mondja Windelband, „die erste (Prakh Vernunft) ist nicht nur fähig, zu gewährleisten, worauf die letztere verzichten muss, sondern es zeigt sich auch, dass die theoretische Vernunft in jeden Ideen des Unbedingten, womit sie über sich selbst hinausweist, durch die Bedürfnisse der praktischen bestimmt ist.“

Kant tehát az ismeretelméleti kriticismus mellett a legszigorúbb Pflichtmorált egyesíti filozófiájában. S így e két ismeretterület között fennálló ellentétességet is a legmagasabb fokra potenciáivá, egyesíti magában. Ez az ellentétesség egymásmellett. ily szembenőően az emberiség elé vetítve többet ártott tán, mint használt. Ez a kegyetlen szembeállítás méltán vehette kedvét egy szkepticismusra különben is megérett kornak. Kant a filozófia problémáinak magas hegyét mindkét oldalról megfúrta, de a hegy magvához, bár minden lehetséges eszközt felhasznált, még se juthatott el. A két alagút sosem ért össze. Rosszabb ez az óvatos és sikertelen alagútvájás, melyet Kant vitt véghez annál, mintha valaki vakon nekimegy a hegynek és elveszve mélyén, sohase tér vissza. A sejtelmes mélységek izgatják a kedélyeket, de a kanti józanság, a kanti tehetséggel párosulva, el kellett, hogy riasszon minden próbálkozó elmét.

Csodálatos, hogy Kant, aki szintén csak kutatásai derekán jutott el az ismeretelméleti és ethikai igazságok összeegyeztethetlenségének felismeréséhez, továbbra is rendületlen meggyőződéssel tudta hirdetni egyik oldalon az ismeretelméleti kriticismust, másrésről a szigorú Pflichtmorált, anélkül, hogy szeme is megrebbent volna a tátongó ellentmondástól, melyen egy-egy érzékenyebb elme. kétségeiben felőrldött. Hiába. Kantnál nagyobb dogmatistája nincs az emberiségnek. Az ő dogmatizmusa azonban nem vak és lángoló meggyőződésben kovácsolódoit. hanem a megkísérelt kriticismus sikertelenségének csalódásában.

Kant, miután belátta, hogy a két ismeretterület között áthidalásra mód nincs, nagy bátorsággal és önmegtágadással hirdette úgy az ismeretelméleti kriticismust, mint a törvény morálját. Nincs nagyobb hőse és erősebb fizikuma az emberi gondolkozás történetének! Szinte csodálatos, hogy két ilyen ellentétes világnézet, tűz és víz megfért egy gyban. Mert Kant nem kevesebbet hordott magában, mint a zsidó és az árja szellemet a maga legkiélezettebb formájában: az árja ismeretelméleti kriticismus mellett a jellemző zsidó törvényethizmust.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cohennek, a filozófia marburgi professzorának is felrémlt a kanti Pflichtmoral és az ismeretelméleti kriticismus között tátongó szakadék. „Es entsteht daher die Alternative:“ — jelöli ki a két lehetőséget, — „Entweder hat Kant seine Ethik ohne Zusammenhang mit seiner Erfahrungslehre, im offenen Widerspruah gegen dieselbe unternommen, oder aber jene wird aufgebaut auf dem Grunde dieser.“ (Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1877.)

Nagy szó magában véve az is, hogy Cohen a problémák ezen össze-



Természetes, hogy azt az ellentétességet, melyet Kant hőiesen megtestesített magában, a kantkövetők nem hagyhatták figyelem nélkül. A gondolkozásnak csakhamar választania kellett az ismeretelméleti, és etnikai utak között. Jellemző mindenestre, hogy az újabb filozófia Kant óta, egyértelműen ismeretelméleti nézeteit tűzte ki követendőnek, míg a kanti morált, mint a középkori scholasticizmus egy maradványát — ahogy Nietzsche nevezte — rég a sutba dobta. A gondolkozás a múlt században oszdatlanul az ismeretelméletre vetette magát, míg a már annyiszor megfutott útnak ismét csalódva végére nem jutott.

Fichte az értelem *szubjektív* létét, Hegel panlogizmusa pedig az értelem *objektív* létezésének bizonyítását kísérte meg, hogy végül Schopenhauer a Vedánta filozófia hatása alatt az objektumon és szubjektumon egyaránt felülemelkedő világértelmelem fogalmának megalkotásával lezárja a kanti ismeretelmélet összes lényeges lehetőségeit. Ami azóta Kantkritika néven ismeretes, az nem más, mint az újkori racionalizmus végső, szánalmas vergődése. A neoikantislák most járnak phänomenológiai kutatásokba keveredve halálos táncukat. Ennek a phänomenológiai iskolának jutott feladatul a kantizmus ad absurdum vezetése. Elérkeztünk a teljes illuzionizmusig. Az ismeretelméleti kérdések az utóbbi időkben annyira homloktérbe kerültek, hogy az etikának és teológiának is velük szemben alárendeltségi viszonyba kellett jutnia. A teológiát Feuerbach, az etikát pedig Nietzsche hajtotta az ismeretelméleti kritizmus jármába. Bátran állíthatjuk tehát, hogy a kanti kritizmus kiélte magát. A filozófia minden ismeretelméleti téren levonta már az összes levonható konzekvenciákat. A Kanti morál pedig tul fogja élni a nagy filozófus ismeretelméleti kutatásait. Most ennek a szigorú ethizmusnak a kora közeleg, hogy ismét felrázza kissé a felvilágosodottság örve alatt tenyésző morális nyegleséget. A zsidó szellemnek, az abszolút ethizmusnak ideje érkezett el ismét. Kant etikája, mely zsidó forrásból merítettet, át fogja menteni az ethizmust az új kor számára is.

Mindezt elmondottuk, mert egyrészt az árja karakter megvilágításához volt szükségünk ezekre a megismerésekre, másrészt ezen magyarázatok nélkül a kereszténység niegalafkülására nézve nem egy szem-

egyezhetlenségének kérdését, ha egy alternatíva formájában is, fel merte vetni. Kár, hogy az etika és ismeretelmélet elkerülhetetlen széthullásának megakadályozását választotta életcéljául, ahelyett, hogy filozofikus küzdőerejét arra használta volna fel, hogy bátran kimondja az ismeretelmélet, speciálisan a kanti ismeretelmélet összeférhetlenségét az abszolút morállal. Így azonban ő is egyike lett azoknak a sokaknak, kik erejüket az etika és ismeretelmélet hasztalan összeegyeztetésével morzszolták fel. Ő, éppen azért tán, mert a tizenkettedik óra lázas bátorságát érezte magában, nem elégedett meg azzal, hogy az etika és ismeretelmélet problémakörét elválasztva, mindkettő jogosságát a maga ismeretterületein kimutassa, hanem be alkart a bizonyítani, hogy a kanti Pflichtmoral az ismeretelméleti kritizmus közvetlen és szükségszerű következménye.

Nem is kell tehát csodálkoznunk azon, ha ennek a reménytelen kísérletnek, homályos szofisztikán és nyakatekert módszertani vizsgálódásokon kívül, eredménye nem volt.

pont maradi volna megvilágítás nélkül. Ezenfelül módunkban volt az árja vallásalkotási kísérleteiket és azoknak sikertelenségét is figyelemmel kísérni. S elértük azt is, hogy a zsidó vallásalkotás heroizmus: és jelentősége teljes nagyságában áll immár előttünk. Az árja szellemet ezután már csak az összehasonlítás kedvéért fogjuk megemlíteni, annál is inkább, mert végleg a zsidó vallás taglalására óhajtunk áttérni.

## VII.

Az egyetemes természetérzés eredeti kulturfilozófiai fekvőhelyéről közvetlen adataink nincsenek. A vallásos érzések fejlődésébe szervesen bekapcsolódó és ennek a fejlődésnek mintegy kezdetét jelző természetérzésről, mely különben is a történelemelőtti korbá nyúlik vissza, emlékek nem maradtak. Hogy azonban ez a természetérzés létezett, azt a pszichológiai lehetőségen, sőt valószínűségen kívül jelzik azok a késői, de az eredeti, nagy természetérzeshullámmal semmiféle szerves viszonyban nem levő természetkultuszok is, melyek a legkülönbözőbb népeknél feltalálhatók. A pszichológiai magyarázat az egyetemes természetérzés belső lehetőségét tárja fel, a történelem azonban ennél a kultusznak praktikus megjelenésére is példával szolgál és jelzi megjelenési formáit is. Míliként az árja népek egyetemes természetkultuszának létezésére »és formájára az ősrégi árja vallás történelmi forrásaiból voltunk kénytelenek következtetni, úgy ugyanezt az egyetlen lehetséges módszert fogjuk alkalmazni a sémi természetkultusz vizsgálatánál is, mert közvetlen forrással, az egyetemes természetérzésről történelemelőtti jelentkezésénél fogva, nem rendelkezünk.

Az egyetemes természetérzés az árjáknál nem volt soha oly vehemens és erős, mint a sémi népeknél, noha a lehetőség erre épügy meg volt náluk, mint a sémi fajnál, lévén ennek az érzésnek alapja az emberi lélekben, melynek összetétele nagyjából minden népfajnál egy és ugyanaz. Az árjáknál, mint látni fogjuk, a természetkultusz menete mégis másképp alakult, mint a sémi népeknél. Ezt a különbséget annál kevésbé sem hagyhatjuk ügyeimen kívül, mert az egyetemes természetérzés jelentkezésének módja a vallás későbbi fejlődésére is nagy, sőt döntő hatással van és nem egy fajbéli sajátosságra vet fényt.

Az érzékek finom megkülönböztető képessége és a fejlett képzelet az árjáknál már korán a naiv és változatos megjelenésű természet-törvényhez vezetett, mely a határozatlan és szinte tárgyaltalan egyetemes természetérzés niant izmusa helyett rendet vitt bele a természetbe. Ezen a fokon állanak az apollói és a yamai teogoniák. A sémiéknél azonban, kik az árják fejlett képzeletével nem rendelkeztek és kiknek egyetemes természetérzésük is erősebb volt, nehezebben ment végbe az egyetemes természetérzésnek a mythológia által való felváltása.

Kétségtelen, hogy az egyetemes természetérzésben van valami filozofikus mag, bizonyos egységesítő érzés, mely az érzékek feldaraboló tevékenységének ellentáll. Ez az érzés, bizonytalan tartalma ré-

vén is. filozófiai feszítőerővel bír és bizonyos egységesítő hajlamról tanúskodik.

Az egyetemes természetérzés, mely az árkánál nem volt olyan erős, mint a sémieknél. az előbbi népeknél természetserűleg csendesebb formákat öltött és nem nyilvánult meg oly szilajul mantikus formák között, mint a sémi népek hasonló kultusza. Az egyetemes természetérzés vad mantizmusára valló emlékek az árja ősvallásból nem maradtak fenn és az ősmondák is mindig bizonyos lehiggadtságot árulnak el, mely az érzékek, következ ősképen a képzelet spontán racionalizmusáról van hivatva tanúskodni.<sup>1</sup> Hogy az ilyen mantikus természetkultuszokra való lehetőség az árkában is megvolt, bizonyítja a perzsa Anahita- és a görög Dionysos-kultusz, melyek viszont csak a sémi kultuszok átvételét és meghonosítását jelentik.

Az egyetemes természetérzés iránt való hajlamosság tehát a mitológiaalkotás lehetőségével nem kell, hogy karöltve járjon s a mitológia alkotására való viszonylagos hajlamtalansággal sem jár szükségszerűen együtt az egyetemes természetérzés lehetetlensége. Sőt miként a sémi és árja fajok összehasonlításánál láthatjuk, a kettő egymással ellentétben áll és egymást úgyszólván kizárja. Az egyetemes természetérzés bizonyos mértékben a természetnek érzékeken túlmenő szemlélete. A természetnek olyatén felfogása ez. mely megelőzi az öt érzék és a köztük fennálló számtalan keverékérzéklet felbontó s egyszerűsre naivan rendszerező munkáját. Legtálálóbban a természet egyérezkü felfogásának nevezhetnök az egyetemes természetérzést, mely az érzékek empiriájának mindenkor ellene fog szegülni és a mitológia (kialakulásának mindig jelentős akadályá lesz.

A sémi faj szellemi fejlődése folyamán is, mint látni fogjuk, ezek az erők küzdöttek egymással. A sémi népekben, melyekre az erős egyetemes természetérzés jellemző, a mythosalkításra való képesség i^en csekély voll.

A mantikus természetkultuszok összes történelmileg ismert formái sémi eredetűek és csak adaptáció útján jutottak az árja kulturfejlődésbe, hol azonban mindvégig idegen testekként elszigetelve maradtak és teogoniák kifejlődésére sem a perzsáknál, sem pedig a görögöknél nem vezettek. Az Anahita-kultusz és a Dionysos-vallás mindig idegen maradt bizonyos mértékben a perzsa, illetőleg görög kedélytől.

Az árkák melankolikus és lágyabb kedélyének inkább megfelelt az Europa-Persephonéhoz fűződő természetkultusz, melynek eredete a sémi Izdubár-époszban keresendő, mely különösen a délsémitáknál (héberekéknél és főnciaiaknál) volt elterjedve és melynek Astarte-kultusz név alatt e mantizmusra hajlamos népek között sok tisztelője akadt. A görög nép ezt az Istar-Astarte-kultuszt is átvette és mint

<sup>1</sup> A *képzelet* az érzékek útján létrejövő *érzetek spontán* értelmi összekapcsolódása. A *reflexió* azonban már *képzetekkel* dolgozik és így hiányzik belőle az érzetek frissességével járó spontaneitás.

<sup>2</sup>Lásd Jensen: Gilgamesh-Epos. 1906.

Pesephone-Aphroditét teogóniájába foglalta, ami világos jele annak, hogy ez a származásra nézve idegen kultusz lelkületének inkább megfelelt, mint a Dionysos-kultusz, mely ugyancsak sémi eredetű volt. Az Europa-Uránia-Persephone-Aphrodite nevek alatt ismert istennő vándorlása, elrabolatása és Thrákiába való hurcoltatása világosan jelzi ezen istennő útjának egyes állomásait és utal arra, hogy ennek az istennőnek eredeti hazája nem a görög partokon keresendő. Ez a Persephone-kultusz az eleusisi misztériumokban nyilvánult meg, melyeknek egész menete és alaphangulata komor és méltóságteljes volt és elsősorban a természetben megfigyelhető rendszerességek, mint elmúlás, megújulás, sötétség és világosság változásainak tragikumán, tehát ilyen érzéki törvényszerűségeken alapult. Ez az eleusisi kultusz tehát meglehetősen közel állott már a természetörvény állapotához s jelzi az érzékeknek azt a felbontó tendenciáját, mely a görögökre és az egész árja fajra oly jellemző. Ez a kultusz vérév-husává vált az árjáknak, míg a Dionysos-kultusz ugyanakkor szervezetien tartozéka maradt csupán a görög theológiának.

Az igazi mantikus természetérzés, mely a régi történelemelőtti mantizmusra enged következtetni, a sémi népeknél keresendő, hol az a kultusszal szorosan összenőtt és a vallás fejlődésének menetébe szervesen bekapcsolódott.

A babyloni sémi kultusz fontos mozzanatát képezik a sakaák,<sup>1</sup> azok a természetünnepek, melyeknek megfelelőjét a hébereiknél a szukkoth-ban találjuk meg. A sakaáknak minden jel szerint még a zoroaszterelőtti időkben kellett létezniök a babyloni sémitáknál.<sup>2</sup> Movers ezen ünnepek nevének a „lombház“ etimológiai jelentéséi tulajdonítja, ezzel szemben Fr. Spiegel a Hšt^<sup>\*\*\*</sup> szóból származtatja a sakaá nevet.

Moversnek az a véleménye, mely szerint ezen ünnepeket a babyloni területen átvonuló nomád héber törzsek a már letelepedett és földművelést űző babiloniaktól vették volna át. — helytelen. Őt ugyanis megtévesztette az a tény, hogy a sakaákat a Mylitta-dombokon a termékenység istennőjének tiszteletére tartották meg, ami előtte azt a látszatot kelthette, mintha e mantikus ünnepek eredete a földművelő foglalkozással függne össze és a földművelő életmódban gyökereznek. Ezt a felfogást mi kénytelenek vagyunk a rendelkezésünkre álló ismeretek alapján helyteleneknek minősíteni. A délsemita népek ugyanis, kik újabb hullámként jöttek nyugat felé s nomád életmódjukat még soká a babyloni sémiták letelepedése után megőrizték, szintén rendelkeztek a babyloni sakaákhöz hasonló ünnepeikkel, melyeknek tartalma persze nomád életmódjukhoz és asztrális kultuszukhoz idomult, de melyek formájuknál és mantikus jellegükénél fogva a babyloni salkaákkal megegyeztek. Ezek a délsemiták, kik, miután Akkadia tengerpartjain időztek és babyloni fajtestvéreik földjén keresztülhaladva

<sup>1</sup> Lásd Movers: Die Phönizier, I. 480—499.

<sup>2</sup> εοπή Σακάτων.

Chaldeában, Délbabilonban telepedtek meg, s kik végül a babiloniaktól foglalkozás, vallás, időszámítás<sup>1</sup> tekintetében is különböztek, szintén rendelkeztek mantikus természetűnnepekkel, melyeket a 7-ik hó végén, tehát ugyanabban az időben tartottak meg, mint a babiloniak hasonló ünnepeiket. Ezeket az ünnepeket a délsemiták, csillagkultuszukhoz mérten mantikus formák között ugyan, de már Saturn-Nergal tiszteletére tartották meg. E szaturnáliákat kicsapongásaik és erős mantizmusuk jellemzi, akár csak a babiloni sakaákat. Az ünnep pedig már a régi nomád (korból való hébereknél szakkuth volt, akár csak a későbbi zsidó sátoros-ünnepé.

Mindezek a körülmények tehát amellett szólnak, hogy ezekben a mantikus természetűnnepekben egy és ugyanazon, az egész sémi fajra oly jellemző, s e fajon belül közös természetérzés megnyilvánulásával van dolgunk, mely eredetét inég a nomád őskorból veszi s mely csak később, a foglalkozásváltoztatás folytán vált termékenységikultusszá és aratóünnepé. A babiloni sakaák tartalmi átalakulásának lehetőségét igen valószínűvé teszi az a történelmileg is ellenőrizhető átalakulás, mely a mózesi törvényhozás kapcsán a héberék szukkothján ment végbe. Ez az ünnep ugyanis, mely még a cháldaai hazában asztrális jellegű volt, a kánaáni letelepedés után termékenység- és aratóünnepé alakult át, a mózesi törvényhozás folytán pedig emlékünnepé spiritalizálódott. Az araboknál különben manapság is megvannak a szaturnáliák, noha ez a nép még most is nomád életmódot folytat és holdkultuszt üz. Ugyanakkor par excellence földművelő kultúrnépeknél, mint az indok, hasonló kultuszokkal nem találkozunk. Mindebből láthatjuk, hogy a mantikus természetűnnepek nincsenek a földművelő foglalkozáshoz kötve. Ezekben a mantikus természetikultuszokban egy *ősrégi sémi vallási formával van dolgunk*, mely még a legősibb nomád korból való és később a napkultusz és a földművelő életmód folytán csak átmódosult.

A ohaldái őshéberék szukkoth ünnepével és a babiloni sakaákkal az izraelita szukkosz úgy ethimológiailag, mint külső lefolyását tekintve, világosan megegyezik. Mantikus örömnnepek ezek, melyek a naiv természetű törvény, (delphii és eleusisi mystériumok) szomorúságával és tragikumával semmi közösséget sem árulnak el. Ezek a sémi természetűnnepek a közösség- és hálaérzés megnyilvánulásai, melyek a földművelés kapcsán természetesen az aratás, termésbetakarítás és szüretelés nagyszerű napjain spontán törnek elő, amikor az ellátottság és bőség a természet mindenhatóságát és jóságát leginkább érezhetővé teszi. A természetérzés a maga bizonytalan, tárgyaltalan formájában örömet kap a szüret és aratás alkalmain, hogy szinte megmagyarázhatatlan örömujjongásának és hálájának valami pozitív okát adhassa. A hálaérzet és a gondviselésbe vetett bizalom a termés betakarításakor érhetően a tetőpontra hág, az ellátottság és bőség érzése hálaérzeteket csal ki az emberekből és gondtalan örömujjongást hív elő, mely a néppel minden tragikumot egy időre elfelejtet.

<sup>1</sup> A chaldeai sémitáknak 7 napos betük volt a babiloniak 5 napos hetével szemben.

A sémi népek erős természetérzésének köszönhető, hogy ezek az ünnepek a *naiv optimizmus* jegyében folytak le. s hogy a természet tragikumának átérzése, mely a természet-törvénnyel egyidejűleg fel kell, hogy lépjen, nem törhetett utat magának a természet iránt hálával telt lelkekben. Ezekben a sémi természet-kultuszokban a természettel való összeforrás hálán és bizalmon alapuló érzése oly erős volt. hogy ezt az érzést, az elmúlás és változás gondolata, a naiv természettragikumnak ez a magja, melyet a görög szellem oly tökéletesen és nagyszerűen átértzett, meg nem bonthatta.

Az eszrog, a lulef és a mirtuság a természet bőségének jelei. A lombsátorban lakó emberek zajos, víg mulatozása, ivása, kicsapongásai, a nők és férfiak közös étkezése és táncja, a rang és nemi különbség nélkül való mulatozás, a természet ezen érzékentüli egységét akarja átérzetetni az ünnep résztvevőivel. Víziáldozás és éjjeli zene is elmaradhatatlan kellekei voltak ezeknek az ünnepeknek. A babyloni sakaák alkalmával, mint a görög írók feljegyezték, az ünnep királyává az utolsó szolgát tették meg, miután azt lombokból font koronával megkoronázták és virágokból és szőlőlevelekből összerótt trónusra ültették, jeléül a természetelőtti nagy egyenlőségnek és a természet békéltető erejének. Ugyanekkor a görög Hyakintos-Adonis-Dionysos-kultuszban a legvadabb kicsapongásokon is áttör a threnetikus panasz, jelezve, hogy ez a kultusz a görögöknél már születésétől kezdve meg volt fertőzve a természettörvény tragikumától.

A három zsidó főünnep: a Massoth, Sabuoth és a Szukkoth, természetvallásból eredő természet-ünnepek voltak. A mózesi törvényhozás ezeknek az ünnepeknek természeti jelentőségét igyekezett elhomályosítani, mert hiszen mindaddig, inig ezek az ünnepek léteztek, a régi természetkultusz is, melyből kinőttek, folyton kísértett. Mindazonáltal mai tudásunkkal, a mózesi törvényhozás ezen jó-hiszemű fogalomkódosításán keresztül is megláthatjuk ezeknek az ünnepeknek természetvallási eredetét.<sup>1</sup>

A természetünnepek Izrael törzse előtt sem voltak ismeretlenek, bár ezeket a mózesi törvényhozás törekvései folytán ellenőrizni nehezen tudjuk. Ennek ellenére, a természetkultuszoknak a sémi fajon belül való általános elterjedtsége, kétségtelenné teszi, hogy ezek az ünnepek az izraelitáknál is léteztek. A kánaániták, kik ezeket a kultuszokat, mint a bibliából is tudjuk, általánosan és még késői időkig is üzték, legszorosabb faj rokonai voltak Izraelnek. A biblia, különösen pedig a próféták dühös és elkeseredett kirohanásai tanúskodnak arról, milyen nagy erővel és mily szívósan élt a természetvallás a zsidók körében s milyen nehéz küzdelmébe került e népnek leszoknia a természetünnepek megtartásáról, a berkekben való áldozásról, a kicsapongó istentiszteletekről, egyszóval arról az egész természetkultuszról, melyre a sémi faj oly különösen hajlamos volt. Lehetetlen feltennünk azt, amit sokan hisznek, hogy a próféták állandó intelmei nem egy belső hajlam leküzdésére, hanem a szomszédos népek kultuszaitól való óvakodásra

<sup>1</sup> J. Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin, 1905.

buzdítottak volna. A szomszédos népek folytonos felemlítésével a próféták inkább csak Izrael népi hiúságát óhajtották legyezgetni, s egy hibát ekként a jó szolgálatába állítani. A természetkultuszra való hajlam azonban a zsidókban bennélő erős és mindegyre felfelkivánckozó belső adottság volt.

A mózesi törvények a sátoros ünnepet, valamint a többi egytől-egyig természetvallási eredetű ünnepet az új törvényvallás szükségletéhez mértén módosítani és a természeti eredetet a lehetőségig elrejtteni igyekeztek. Az ősök pusztai vándorlásának emlékére rendelte Mózes a sátoros ünnepet, azzal a magyarázattal, hogy az Egyiptomból kivándorló izraeliták is a pusztai vándorlás alatt lombsátrakban laktak. így homályosította el sorjában az új törvényvallás a régi mantizmist eláruló többi ünnepeiket is.

Láttuk tehát, hogy a sémi fajon belül a mantikus egyetemes természetérzés általános volt s hogy ez alól az általánosság alól a zsidók se voltak kivételek. Az árják azonban azt a naiv optimizmussal átitatott természetérzést, a természet egységének és a kifejezhetetlen abszolút hálána/k azt az érzését, mely a sémi teranészetünnepek sajátja volt, nem ismerhették és ekként sajátos pesszimizmusuk és képzeletük eltérő összetétele folytán a mantikus természetkultusz formáit se óvhatták meg a természettörvény, a törvényszerű neteranómia tragikumától.

## VIII.

Az egyetemes természetérzés, a sémi népeknél jelentkező formájában és mértékében nemcsak a mitológia-alkotásnak szegült ellene, hanem a vallásfejlődésre annyiban is jelentős hatással volt, hogy a babona kifejlődését, ami ezen a kezdetleges fokon még úgyszólván kizárólag a természetérzés erősségétől függött, — megátolta. A sémieknél jelentkező nagyfokú egyetemes természetérzés sose engedte a babonái annyira kifejlődni, hogy akár fetiszizmus, akár a sámánizmus kifejezett formái, létrejöhetek volna. A sémi népfaj, bátran állíthatjuk, fajával járó, mintegy pszichologizált babona iránt való hajlamot nem örökölt, ami meg is látszik vallásának egész fejlődésén. A sémi népeknél észlelhető babona is, többnyire csak egy későbbi viszonylagos vallástalanság 'következménye volt, ami az eredeti vallásosság későbbi hanyatlásával függ össze s ami nem tévesztendő össze a faj pszichológiai adottságához tartozó s a vallásképződés legkezdetére visszanyúló hajlammal.

Az egyetemes természetérzés különös fejlettsége, mint már mondtuk, a sémi népeknél, és így a zsidóknál is, a mitológia elsőkélyesedésére vezetett. A természetistenek, melyek a népek életébe szervesen bele tudtak kapcsolódni, azáltal, hogy antropomorfizmusuk útján a népek testéhez és lelkéhez idomultak, a hívőknél olyan hatalomra és vonzóerőre tettek szert, ami a legnagyobb mértékben megerősítette ezeknek az isteneknek a fogalmi keretbe való visszaszorí-

tását. A hívők személyes szimpátiáját és ragaszkodását kellett legyőznie minden spirituálizálási folyamatnak, mely ezen istenek subasztaticiólásának elhomályosítását tűzte ki céljául. Az árják számára, ezeknek a néphiten mélyen gyökeredző isteneknek eltüntetésére más mód nem igen kínálkozott, mint ellenük az ismeretelmélet drasztikus fegyvereit szegezni, melyeknek forgatása egyébként épp oly belső szükséglete volt az árja szellemnek, mint ahogy belső hajlam, erős fantázia kívánta a természetistenek nagy sokaságát is, így következett be az a tervszerű, nagyarányú pusztító hadjárat az istenek ellen, mely az indavallásfejlődésre annyira jellemző. Erről a tendenciáról tanúskodik egyébként a görög gondolkodás fejlődése is. Gondoljunk csak a szofistákra, különösképen pedig Xenophanes hadjáratára a természetistenek és főerősségük. az anropomorfizmus ellen. Ugyancsak itt jegyezhetjük meg, hogy az ismeretelméleti monizmus az akozmizmussal mindig együtt jár; a brahmanizmusban épügy, mint a szofisták rendszerében.

A sémi fajnak az árjától különböző lelki összetétele tehát, mely a természetérzésnek a mitológiához való viszonyában fejeződik ki, maga után vonta azt, hogy a zsidó istenfogalmak általános spirituálizálási folyamatának az árjákétól egészen eltérő utón kellett haladnia.

A sémi népek a már ismert okoknál fogva nem rendelkeztek olyan gazdag természetpantheonnal, mint az árják; Istenekkel, melyek az érzékek és a képzelet által igazolva, a reflexió spirituálizálásának eredménnyel ellenszegülhettek volna. A reflexió is kénytelen volt eszerint a rendelkezésére álló legdrasztikusabb fegyvert használni, hogy a küzdelmet a természetistenek ellen eredményesen megvívhasssa. Ez a legvégső fegyver pedig az ismeretelméleti kritika volt, melynek segítségével sikerült is az árja szellemnek megalkotnia az ismeretelméleti monizmust, ezt a számára kínáló legmagasabb megismerést, melybe természetesen a természetistenek húsvertermészetéből és érzelmi erejéből semmit se volt lehetséges átvinni. Az ismeretelméleti monizmus tehát egy erős reakciója volt az árja természetvallásnak.

A sémieknél azonban, különösen a zsidóknál, minthogy természetvallásuk az árjákétól különböző volt, a természetistenek spirituálizálásának is másképp kellett lefolynia, mint az árja népeknél. Azzal az árja *fordulattal* szemben, melyet az ismeretelméleti kriticismus idézett elő, a zsidók az istenfogalmak spirituálizálását *fokozatosan* vitték végbe.

A sémi mitológia éppúgy, miként az árja is, világosan jelzi azt a sorrendet, melyet az érzéklés és a képzelet, tárgyainak megválasztásában követ. A mitológiaalkotás, sémieknél és árjájánál egyaránt, a hold- és csillagkultusszal kezdődött, mely kultuszok természetyszerűleg lunáris teogoniát hoztak létre. A napkultusz csak akkor léphetett fel, midőn a lunáris kultuszt üző nomád népek földművelést kezdtek üzni és vándorlásaikkal felhagyva, letelepedtek.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Lásd Goldziher: Der Mythos bei den Hebräern, u. s. w. Leipzig, 1876.



A sémi népek mitológiája az árkéval szemben mindig bizonyos transcendens vonást őrizett meg, mely a sémiekek egész teológiai rendszerének kiépítésére kihatott.

A hold- és asztrális kultusz, mely a nomád életmóddal együtt jár, különösen alkalmas arra, hogy a transcendencia érzését táplálja. A hold és a csillagok ugyanis közel sem hatnak oly intenzíven, közvetlenül és érezhetően az ember életére és boldogságára, mint a nap, mely a maga melegével, világosságával és éltető csiráival irányítja az emberi sorsokat, s mindent átható sugarainak jóleső melegével simogatja végig az embert, felkeltve benne a közelség közvetlen érzését. A csillagok és a hold rideg, pislogó, távolságokat sejtető lények azonban csak a lelkeket tágitják, távolságok átérzésére indítják a vágyaival tehetetlen ember kicsinységét érzeti. A magánosság érzése fogja el az embert az éjszakai égbolt láttán, mely tele van ezer apró, különálló testtel, világgal. A heteronómia érzését hívja elő bennünk a csillagos égbolt. S ez a heteronómia az embert megremegetető végtelen távolságokkal együtt, melyeket az éjszakai égbolt idéz fel, nem messze áll már egy *transcendencia* külső lehetőségétől és bátran erre való érzelmi előkészítésnek tekinthető.

Ezzel szemben a nap, mely az egész földet eltölti a maga fényével és melegével, elhomályosítja minden más fényt, mindent egyaránt bevilágít, nem hagy sötétben semmit s melegében mindenkit egyaránt részeltet. Erős kisugárzásaival, melyek az életnek és külső megnyilvánulásainak világosan észlelhető előfeltételei, élethozó hatásának sokoldalúságával és elementáris erejével szinte rávezet az *immanencia* fogalmára. A nap nagy világosságával eltereli a képzeletet az idegen világok felől, míg az éjszakai csillagos égbolt a maga csendes hűvősé-vel az idegen világokról való töprengést és az utánuk való vágyakozást hívja elő.

A napkultusz az immanencia, a holdkultusz a transcendencia előiskolájának tekinthető.

Ha meggondoljuk, hogy a sémi népek mennyivel hosszabb vándorutat tettek meg az ázsiai őshazából, mint a régi árja népek (perzsák és indek), s hogy a zsidóság volt a sémiekek között is az a nép, mely utoljára hagyott fel a nomád életmóddal, úgy el fogjuk ismerni, hogy a zsidó nép a nomád életmóddal együttjáró holdkultuszban a transcendencia kitűnő és hosszantartó iskoláját járta.

Az árkéval mitológiájára annyira jellemző nagyfokú, szinte feltétlenül antropomorfizmus a sémi népeknél nem jelentkezik. Az árkéval ezen antropomorfizmusa és az a körülmény, hogy az ismeretelméleti kérdéseknek oly nagy fontosságot tulajdonítanak, egy és ugyanazon, az árkévalra általánosan jellemző *antropocentrikus* gondolkozásmódból következik. Az antropocentrikus gondolkozásmód, mely az embernek oly jelentős szubstanciális szerepet ad, természetesen az ismeretelméleti problémák felé fordul, melyek az emberi omnipotenciát és kiváltságosságát látszólag a legszembetűnőbben bizonyítják.

Azok a nomád népek, melyek a holdkultuszt üzik, mindig valami sajátságos miszticizmusmal rendelkeznek, mely a napkultusz miszticizmusától lényegesen különbözik. míg a napvallás misztikuma színesebb, tarkább, átfogóbb és nagyvonalúbb, talán filozófikusabb is, addig a holdkultuszé izgatóbb, rejtélyesebb, egyszersmind ridegebb és mese-szerűbb, kevésbé fogalmi színezetű és szinte barokkabb. A sémi mitológia gazdagabb a csodaszörnyekben, az állat és ember különféle keverékében, mint az árkáké, melyet ilyen szörnyek megalkotásától az árkákra annyira jellemző tiszta és kizárólagos antropomorfizmus is visszatartatható.

Mint mondtuk, az egyetemes természetérzés, tudatalatti egységesítésével az érzékfeletti spiritualizálást igen megkönnyítette, míg a fejlett mitológia ugyanarra egyenesen gátlólag hatott. A sémi természet-törvény kialakulása eltér az árja fejlődés menetétől. A természet-törvény foka azonban a sémi vallásfejlődésből sem hiányzott s a Renan-féle mese a sémiék tőkeletes mitológiatlanságáról, nem egyéb, mint egy felületes módon felfújt impresszió. A zsidóknál, hol az érzékek felbontó tendenciája nem volt olyan erős, mint az árkáknál, nem is volt szükség a reflexió egységesítő törekvéseinek oly éles szembeállítására.

A zsidóknál is jelentkezett, habár gyengén, az érzékeknek az a felbontó hatása, melyet természet-törvénynek nevezünk s mely akadályát képezte annak, hogy a képzelet a természetistenek megalkotásához vezető teljes elkülönítést véghez vihesse. A zsidó természet-törvény hordozói mindig megőriztek bizonyos összetartozóságot. így jöttek létre a zsidó természet-törvény fokát jelző sajátságos istenképzetek, az Elohimok. Fontosak ezek az istenfogalmak azért is, mert, mint látni fogjuk, ezeknek fejlődésétől és kialakulásától függ úgyszólván a vallásfejlődés egész további sorsa. A zsidó vallásfejlődés döntő etappéjait jelzik ezek az Elohimok. A természet-törvény, ezen fogalmak fejlődése folyamán alakult át természetfeletti törvénné, azzá a vallásformává, mely, mint tudjuk, az egész, szédítő magasságokig emelkedő zsidó vallásfejlődésnek és ethizmusnak kiinduló pontja lett.

Az Elohimokban nyilvánul meg az a spiritualisztikus vonás, mely talán az egyetemes természetérzés nagyságának és a sémi fantázia viszonylagos szegénységének együttes eredménye. Ezek az Elohimok, noha számuk nagy volt, sokaságuk dacára mindig bizonyos összetartozóságot mutattak. Az Elohim szónak különben is csak többese létezik, ami világosan jelzi, hogy a zsidók egyenként őket elképzelni sem tudták.<sup>1</sup> A plurális tantum a legáltalább nyelvlogikai kifejezése annak az *egységes többesnek*, melyet az Elohimok képviselnek s mely ebben az esetben csak mint természetvallási fogalom állhat meg. Az érzékek szétbontó, mito-

<sup>1</sup> A ritkán és csak költői vonatkozásban előforduló **אלה** illetőleg **אלה** szinguláris forma, egy erőszakos elvonatkoztatása az Elohim többes tőnek és minden bizonnyal csak ennek egy mesterséges utánképzése. (Lásd Kitlel: Realencyklopedie für prot. Theologie, 5. köt. 319. old.)

logizáló törekvése tehát a zsidóknál nem volt elég erős ahhoz, hogy a természet teljes, *szubstanciális* felosztását eredményezhette volna. Lehetséges az is, hogy még mindig az egyetemes természetérzés érvényesítette halalmát! A naiv természettörvény koncepcióját, mely a természet egyes megnyilvánulásainak igyekszik tulajdon képen a mitológia perszifikációja útján külön szubstanciális létet tulajdonítani, a zsidók nem vitték teljesen és következetesen keresztül. A természet jelenségei sohasem nyertek teljes szubstanciális létet, sohasem perszifikáltak (ami e naiv természetvallási fokon egyértelmű lett volna a szubstanciális létezéssel), s legfeljebb olyan önállóságra leltek szert, mint imi egy tulajdonságot, egy attribútumot megillet. Az ilyen attribútum a másiktól hatásában és jelentkezési formájában jól megkülönböztetendő, mert hiszen önálló létezését éppen e különbségnek köszönheti; szubstanciális létezése azonban csak egy másik közös szubstancia által, mint ezen attribútumok közös hordozója által képzhető el. A természet jelenségei a zsidók szemében a mitulogizálás révén sem váltak soha szubstanciális alanyokká, hanem mindvégig megtartották attribútum jellegüket. Ennek jele az a nyelvészeti tény is, hogy többes jelentésük dacára az Előhírnök mellett többnyire egyszámú jelző vagy állítmányi kiegészítő áll. Már pedig ez lehetetlen lenne, ha az Elohimoknak külön-külön alanyiságot tulajdonítottak volna.

*Az a körülmény, hogy az el* egyes forma után többes jelző vagy állítmányi kiegészítő áll, azért sem lehet a politeizmus jele, mert ilyen nyelvtani kapcsolatok egész késői időkben is előfordulnak, midőn már a mitoszkepés ideje rég lejárt. Különböző is sajátossága a héber nyelvnek, hogy absztrakt megjelöléseket plurális formában, mint több hasonló esetből elvonatkoztatott fogalmat fejez ki. Ilyen szavak

pl. **קדשים** = szent (Hos. 12, 1), vagy pl. **בעלים** = ur.

Az ilyen szinguláris értelemben használt plurálisuk, az Elohimuk szubstanciális különállósága mellett tehát bizonyítékul fel nem használhatók. S szerencséje a zsidó vallásnak, hogy a természettörvény fokán meg nem kísérelte a szubstancia felkeresését és elhalasztotta ennek a szubstanciának megszemélyesítését. Saddai, Adonáj, Elion. Moloch mind csak ilyen attribútumok, melyek hatalmat, nagyságot, mindenhatóságot jelentenek, mint egy elrejtett szubstancia megnyilatkozásait. Az Elohimuk tehát a természet egyes megnyilatkozásait jelentették, anélkül, hogy az egységes természetet megillető szubstanciális léte, vagy akár a belőle való részesedésre igényt tartottak volna. A szubstanciális létezés jugára egyedül az Eluhimuk *összessége* tarthatott igényt, azt az egyes Elohimuk között megsztani nem lehetett. Így a többség már a fejlődés korai szakában a jelenésvilágot jelentette, a természetöröket, míg a szubstanciális létezés egyedül az egységnek járt ki. A Ha-Elohim mellett, mely a szubstanciát jelentette, az Elohim fogalom mindvégig megtartotta apellatív jellegét. Ha-Elohim és az Eluhimuk között fennálló különbséget jelzi az a körülmény is, hogy midőn Jahve a Ha-Elohim helyét elfoglalta, az Eluhimuk

Jahve mellett attributív jelentőségüket továbbra is megtartották és appellativumokként használtattak.<sup>1</sup>

Mint láttuk, a zsidó képzelet nem követelte a természet jelenségeinek perszonifikálását, hanem megelégedett azzal, hogy ezen különálló jelenségeknek attributív jelentőséget tulajdonítson. Így történhetett *meg*, hogy a zsidóknál a mitológizálás nem vezetett perszonifikációhoz, ami ezen a kezdetleges vallásfilozófiai fokon egyértelmű lett volna a szubstanciális létezéssel. A természettörvény, minthogy a természet számtalan megnyilatkozásának mitológizálásából ered, rendszeren számos istent'ogalom megalkotásához és több-isten-imádáshoz vezet. A zsidók azonban, kik a természet egyes jelenségeinek szubstanciális létet nem tulajdonítottak és a mitológia perszonifikáló hatásának sem voltak kitéve, elkerülték annak rendes következményét, a több-isten-hitet is. A szubstanciális egységet megőrizték s a perszonifikációt is, mely az istenség szubstanciális létének legnaivabb megnyilvánulása, ott vetették bele csupán a vallásfejlődés folyamatába, hol az a fejlődést már meg nem gátolhatta, sőt azt még elő is segíthette. A perszonifikáció vonzóerejét nem használták fel a természetvallás több-isten-hitének szolgálatában, hanem átmentették azt a természetfeletti vallás számára. Ami igen jelentős körülménynek fog feltűnni akkor, ha meggondoljuk, hogy az árja monizmus elvontsága is nagyrészt abban'eli magyarázatát, hogy a megszemélyesítést a természetistenek a maguk többes megnyilvánulásuk számára lefoglalták már és így lehetetlenné tették, hogy ezen istenekkel szemben saját fegyvereikkel léphessünk fel. A zsidó természetvallás azonban, sajátos fejlődése folyamán a perszonifikáció eszköztét úgy szőlván fel sem használta és így sértetlenül adta át a természetfeletti vallásnak, mely a monoteizmus megalkotásánál csakhamar hasznát is vette.

A további spiritualizálásnak tehát mi sem állott már útjában. \ spiritualizálással együttjáró egységesítésnek se kellett monizmus formájában fellépnie, mert hiszen az egységesítést a természetvallás heneoteizmusa már meg nem akadályozhatta.

Az árja monizmus helyébe, melynek katasztrofális hatása az árja vallásfejlődésre ismeretes, a zsidóknál a monoteizmus koncepciója lépett.

Az Előhírnök, a többes egység fogalmával és attributív különállóságukkal, az immanencia képzetkörébe tartoztak. Később a természetvallás hanyatlásával és a természetfeletti törvény gondolatának fel-lépésével már az immanencia képzete is elhomályosult és az Elohimok, mint a természet megnyilvánulásai, *fokozatosan elkülönültek* a szubstanciális léttel bíró Ha-Elohimtől, mely a természetet jelentette a maga kizárólagos szubstanciálításában. A szakadék a Ha-Elohim és az attributív jelentőségű Elohimok között egyre nőtt, ami világosan kifejeződik a Beni-Elohim névben is, mellyel az Elohimokat. Mint

<sup>1</sup> Lásd Goldziher: Der Mythos bei den Hebräern in seiner geschichtlichen Entwicklung, 317. S.).

attributív hatalmakat nevezték. Az immanenciát kifejező Elohimokat tehát mindinkább kiszorítja a Ha-Elohim, az a fogalom, mely a természet szubstanciális létének hordozója lehet, anélkül, hogy a jelenségvilág sokféleségéért és tarka elvtelenségéért az absztrakció hívei részéről a kritikát ki kellene állnia. Ugyanakkor pedig a Beni-Elohimok alkalmasak lehetnek arra, hogy a természettörvény még mindig élő igényeit kielégítsék. A Beni-Elohimok elmaradt perszoniifikációJM. mint látni fogjuk, végbement később, midőn már a szubstanciális egység biztosítva volt. A Ha-Elohim helyét elfoglaló Jahve mellett a Beni-Elohimok perszoniifikálva, átváltak végre angyalokká, Isten, Jahve szolgálivá. Mert hiszen veszélytelenül eleget lehetett tenni a természettörvény perszoniifikáló törekvésének akkor, midőn a monoteizmus koncepciója már meg volt alkotva és a szubstanciális egység végkép biztosítva volt.

A természetvallás tehát hosszú vajúdása alatt a monoteizmus koncepcióját a legteljesebb mértékben előkészítette. A Beni-Elohimokban megtestesített természet a jelenségvilággal együtt a Ha-Elohim szolgálatába állott. Egy új, nagyfokú aktivitást képviselő fogalom kellett csupán ahhoz, hogy a természetvallásban rejlő passzivitást a monoteizmus aktív szelleme válthassa fel. Az új Istenfogalomnak már csak a Ha-Elohim helyét kellett elfoglalnia, hogy szubsztanciális létet nyerve, a természetvallás utolsó nyomait is eltüntesse és létrejöhhessen az az új természetfeletti törvény, mely a legfőkétebb vallás és soha meg nem álmodott nagyszerű ethizmus csirája lett.

## IX.

A zsidó vallás az Elohim-fogalom immanens jelentésének elhomályosulásával végleg áttörte a természetvallás kereteit. A Ha-Elohim, mint a szubstancia hordozója, elvált a Beni-Elohirooktól, ezektől a világtépző erőktől, melyek továbbra is a természetvallási immanencia képviselői maradtak és így a természetvallás követelményeinek eleget téve. *tehermentesítették* a Ha-Elohimot mindaddig, míg helyei), az új Tstenség léphetett, ki a szubstancia egységét és a transzcendencia eszméjét végleg biztosította. A Beni-Elohim és a Ha-Elohim közötti válaszfalat újból le kellett bontani, akárcsak egy határvárat, miután az ellenség területeit birtokunkba vettük. A szubstancia és a természetörök szétválasztása tehát merőben védelmi jelentőséggel bírt és korántsem volt végleges. Erre a szétválasztásra szükség elsősorban azért volt, hogy a régi, természetvallási kapcsolatok eltüntetésével az előfeltételek egy új szempontokból való összekapcsolódás számára létrejöhhessenek és a természet és Isten közötti új kapcsolat megalkotását semmi előzetesen kötelező szempont, vagy valami meg-lövrre való tekintet ne gátolhassa.

Az Elohim-vallás volt az a negatív forma, melybe az új vallást termékeny eszméivel együtt öntötték, hogy az öntvényből Jahve, mint egy immár pozitív torma kerüljön elő a maga jellegzetes és élesen kidomborodó vonalaival. Istent újból össze kellett kapcsolni a természettel; mert minden Istenség hatalmának fel- és elismeréséhez az egyetlen ut a természetben keresztül vezet. Hiszen a természetérzés juttat a bithez, Isten igaz átérzéséhez.

A transzcendencia sem jelenthetett *viszonytalanságot*, netalán valami teljes indifferentizmust a jelenségvilággal szemben. A természetnek egészséges viszonyok között az Istenség igazolását kell jelentenie. Es az erős hiten alapuló vallásoknál a természetbe vetett hit van olyan erős, hogy az észlelt hibák le nem ronthatják és a neki járó tiszteletet nem csökkenthetik. (Az a transzcendencia, mely a természettel való minden kapcsolatát nélkülöz, csupán babonát teremt. A zsidóság helyes érzékkel a Sátánban látott egy ilyen, a természettel semminemű viszonyban és kapcsolatban nem lévő szellemet. Az Ádám és Éva életéről szóló késői pseudoepigráf irat is azzal indokolja Sátán eltasztatását, hogy Isten műve, a természet előtt nem hajtott lejét és a természettel szemben való mindennemű viszonylagosságtól mereven elzárkózott.)

A természet tehát ismét összekapcsolódott Istennel, még pedig egészen új alapon, a *transzcendencia* elve szerint.

Ennek a transzcendenciának hordozója *Jahve*.<sup>1</sup> Távól áll tőlünk,

<sup>1</sup> A Jahve-magyarázat nemcsak a reá hivatott tudományt foglalkoztatta élenken, hanem a különböző párt, faj és osztályszenvédélyektől mozgatott legszélesebb köröket is. A kérdést sokan olyan lényegesnek látják, hogy még Uniósoktól is elvárják, hogy e kérdéssel kapcsolatban felhagyjanak tudományos tárgyilagosságukkal, Midőn a tudomány, ezen általános és széleskörű érdeklődés mellett még a szó helyes kiejtését se tudta megállapítani, mi mindenkorra felmentve érezzük magunkat, hogy e hangos, de kevés eredménnyel biztató kutatásokról számot adjunk. Megemlítjük csak, hogy újabban Fr. Delitzsch, a berlini egyetem sémi filológiát előadó tanára „Bibel und Babel” című tendenciózus és számos kiadást elért pamfletjében, a Jahve szó akkádiai eredetét, tehát egyszersmind létezését vitatja mintegy 3000 évvel K. e., s ezt a körülményt a sémi monoteizmusra való hajlam bizonyilékának tekinti, ugyanakkor, midőn a Wellhausen-féle iskola hatása alatt legerőteljesebben szegődik ahhoz a felfogáshoz, mely szerint a zsidó monoteizmus csak az ő. században K. e. váltotta fel a mindaddig űzött természetkultuszt. Hiába, ez az ellentét, ha csak a szerző logikus gondolkodásában nem kételkedünk, az antiszemitizmus néven nevezett érzelemben lelheti egyedüli magyarázatát. Az egész Delitzsch-féle Jahve magyarázatról csak nagy népszerűsége miatt emlékeztünk meg, mert hiszen tudományos tarthatatlanságát a sémi filológia mérvadó tényezői már egyhangúan megállapították. König és Hommel, e két kiváló semitológus külön könyvekben utasítja vissza Delitzsch neveltséges következtetéseit. Ezen tudományos mezbe öltöztetett abszurdumok mellett álljon itt egy másik is jellemzésül arra, milyen mértékben foglalkoztatta a Jahvemagyarázat az élenk fantáziákat,. . . A fantázia merész röptét tekintve, különösen megbecsüléseméltó Adolphe Saïssset: Dieu et son hononyme című munkája, mely a Jahve szó (magyarázatának kedvéért a chinai nyelv rejtelmait sem volt rest segítséggül hívni, s mely nem átalotta a közneveltség martiriumát se kiállani a szent ügyért akkor, midőn a Jahve szót legnagyobb komolysággal a 'kinai császárok nevével hozta összefüggésbe.

hogy ennek az istennévnek bárminő magyarázatát adjuk. Csak azt jegyezzük meg, hogy Jahve az előbbi Elohim-vallással szemben egy szorosan vett népi, úgyszólván nemzeti isten volt. ki az új vallás képviselésén kívül egyszersmind a nemzeti különállóság és a népi egység őre. S míg az Elohim az összes héber népek közös Istene, addig Jahve a kizárólagos zsidó Isten.

Jahve a természettel újra kapcsolatot keresett és ezt meg is találta az alkotó és alkotás közötti viszonyban. Jahve azonban, mint a természet alkotója lényegesen különbözött az összes többi létező Istentől, kinek az emberiség valaha alkotó tevékenységet tulajdonított.

Az emberiség Istenei, kik bizonyos aktivitást lejtének ki. rendszerint csak a természet egy részének megalkotásával dicsekedhetnek. A mitológizálás vonja maga után az Istenek hatalmának részlegességét. ami egyébként már a polyteizmus tényéből is többé-kevésbé következik. Ezeknél a természetisteneknél mindenkelőtt az alkotásnak az a kizárólagossága hiányzik, ami Jahvét, mint az egyetlen Istent, a monoteizmus képviselőjét jellemzi. Különben ezeknek az isteneknek legnagyobb része csak amolyan alkotó művész és rendező szellem, ki a természetbe tonnát és törvényt visz bele. így pl. a perzsa Ahura Mazdának az idő, a Zivan Akarana szolgált anyagul, melyből a természetet a maga rendjével „kivágta“, megalkotta. Zeus, a görög isten a Chaost. azt a „rudis et indigestaque moles“-t. ahogy a latin költő mondja, rendezi el. míg a másik nagy árja isten, Brahma, minden aktivitás mellőzésével, az emanáció ezen legpasszívabb módján viszi végbe a természet ezer formájának megalkotását, megmaradva a természetvallásra olyannyira jellemző immanencia fogalomkörében.

Az összes istenek tehát abban különböznek az alkotás terén Jahvétől, hogy nem foglalják oly kizárólagosan, egyedül és egész teljességében magukban a szubstanciát, mint a zsidó Jahve. Az árja istenek (Ahura Mazda, Brahma, Zeus) inkább nagy művészekhez hasonlatosak, kik az őanyagban (Zrvan Akarana, Mahan Athma, Chaos) dolgozva, hozzák létre a természetet ezer formájával és művészi egységével. Tertullianus ezt a gondolatot vezeti végig élesen kritizáló hangján hitvitázó iratában, az Apologetikonban. (11. feje.)

„Az emberek ostobák lennének, ha nem lennének szilárdan meggyőződve arról, hogy az eső már minden idők kezdete előtt esett, a csillagok világítottak és a nap fénylett, a menny dörgött és Jupiter maga is félt azoktól a villámoktól, melyeket ti (emberek!) kezeibe adtatok. Hasonlóképen kellett, hogy mindennemű gyümölcs létezett legyen Bacchus, Ceres és Minerva születése előtt, sőt mielőtt még az első ember világrajött volna. Mert semmi abból, ami az embernek lakásul és táplálékul szolgál, nem lehetett előbb, mint az ember. Végül fentnevezettek e feltétlen életszükségleti cikkeket csak feltalálták, de *nem hozták létre*. Ami azonban feltalálható, az már meg kellett, hogy legyen. És nem is annak tudható be érdemül, aki megtalálja, hanem annak, aki létrehozta, mert még előbb meg kellett lennie, mielőtt feltaláltatott volna.“

Jahve viszont mindezen istenektől eltérőleg magában hordozza a szubstanciát, még pedig teljesen és kizárólagosan. S nem alkot egy ismeretelméletileg anticipált létben és létből, hanem *teremt* a semmiből, csak a saját teremtőképessége által. Jahve az abszolút teremtő. Előtte nincs semmi ismeretelméletileg jóváhagyott lét. Jahve teremtését semmi létező nem befolyásolja. Jahve, mint az abszolút teremtő fogalma, nem az oksági törvény ismeretelméleti kívánalmainak megfelelőleg alakul ki. Nem a természetvallás azon követelménye alapján formáltatott meg, hogy a természet mögött az okot jelentse. Ezt az Istenséget magasabb reflexiún alapuló megismerés hozta létre. Az oksági törvényhez kell valami, egy közbülső tag, amire az ok hассon, hogy az okozat létrejöhesen. Istenből, mint okból, a természet, mint okozat, csak egy közbevetett tag útján jöhet létre, Rendszeren ez a tag jelenti a szubstanciát is, mely felett az isteneknek bizonyos hatalom adatott. Isten tehát csak ok volt, egy láncszem az oksági törvény szolgálatában. Alkotása nem volt abszolút teremtés. Ténykedése nem volt egyéb, mint az ok szerepe, vagy talán éppen a végoké. Az okozat létrehozásának érdeme sem csupán őt, mint okot illeti meg, hanem azon közbülső, rendszeren a szubstanciát jelentő tagot is, melyre az oknak előbb hatnia kell, hogy az okozatot létrehozassa. Az ok legyen az bár a végső ok, egyedül, magában semmit se hozhat létre. Az ilyen feltételeknek alávett ok, — mert hiszen az oksági törvény a maga szigorú rendjével a feltétel, — a szubstancia hordozására se alkalmas. Így láthatta az árja gondolkodás is a természetvallás ismeretelméleti nézőpontjainál megmaradva, az istenekben a végokot, sokszor pedig még azt se. Hiszen a Brahmanizmus szerint az *istenek is Bvámából* emancipáció útján jöttek létre. Ezeket az árja isteneket csak az alkotás megindításának érdeme illeti meg, tehát nekik, mint végokoknak, a természet megalkotásának dicsőségéből csak egy rész jár ki. Ezek az istenek egyébként egytől-egyig alá vannak vetve az oksági törvény szabályainak.

A zsidó Jahve azonban teremt s ezért, mint a szubstancia egyedüli és teljes birtokosa, az oksági törvény fölé emelkedik. Nem *causa prima* többé, hanem, Spinoza szavaival élve, *causa sui*. Az okot tehát, mint aktivitást, és az oknak kitelt közbülső tagot, mint a szubstancia rendszerinti hordozóját, azaz a teremtés ismeretelméleti feltételeinek teljességét, magában foglalja. Az ok és okozati törvény dualizmusa, részlegessége itt megszűnik, egyidejűleg pedig Isten felszabadul e törvény, tehát mindennemű megkötöttség alól. Mert az, aki önmagának oka, tehát aki a szubstanciát a teremtés megindításának erejével együtt, a maga teljességében magában hordja, a szabadság egyedüli letéteményese. A szabadság kizárólagos forrása tehát Isten. Jahve, kinek elképzelése eszerint a szabadság fogalmának legtisztább megfogalmazását nyújtja.

Jahve tehát minden szubstanciának viselője. A Genezis mindenről kifejezetten állítja, hogy teremtve lett, csak a vizek teremtett voltáról nem szól. „Az Urnak lelke táplálja azonban a vizeket“ — mondja



a Biblia (Gen. 1., 2.). Ebből a kitételből kétségkívül kiütközik a lóláb s az imént leküzdött természetvallás ebben a mondatban húzódik meg, mint egy utolsó menedékben. A Biblia, a néphit hű tolmácsa és tisztelője, e néhány szóban kívánja jelezni a régi természetvallás létezését, tán kegyeletből, tán praktikus okokból, mintegy legyezgető engedékenységéből, hogy általa a nagy átalakulás kegyetlenségét enyhítse. Mindenesetre e néhány szóból is kitűnik, hogy az új vallás csak küzdve kerekedhetett a régi természetvallás fölé és csak lépésről-lépésre érhetett célt. Az ősvíz, Tiamath, Leviathan különben is a sémi népeknek egyik legbegyökerezettebb alakja volt és a mitológia fokán az őselemet, a természetvallási szubstanciát jelentette.

Jahve, a Genézis szerint, mint láttuk, az összes szubstanciát magában foglalta. kívül semmi se volt, s minden, ami van, belőle eredt, mint az élet és létezés egyetlen és kizárólagos kuforrásából. *A semmiből való teremtés heroizmusa volt az övé.*

Hogy Jahvét mi indíthatta arra, hogy kilépve a maga passzív teljességéből és tökéletességének hiánytalanságából. az őt körülvevő semmiben teremteni kezdjen, arra nézve a zsidó Genézis se ad feleletet. Vájjon az aktivitás vágya hajtotta-e, vagy öngyönyörűségére alkotott? Vagy tán mindkét hajtóerőt elismerik a zsidók abban a sokszor ismétlődő bibliai kitételben: „a saját dicsőségére“. Az aktivitás mindenesetre igen jól illik Jahve, mint a par excellence zsidó isten jellegéhez.

Kétségtelen, hogy Jahve a zsidó felfogás szerint *causa sui*, s mint a szabadság forrása, a természet megalkotója is. Viszont vitán kívül áll, hogy az Istenfogalom és így Jahve fogalmának megalkotása, mint pszichológiai folyamat csak úgy mehetett végbe, hogy a természet iránt érzett tisztelet átvitett Jahvéra, mint alkotóra. Következő kérdésünk tehát az lesz, milyen viszonyba került Jahve teremtményével, a természettel? Vájjon *részesül-e* a természet a szubstanciában, vagy éppenséggel *azonos* lesz-e azzal, mint ahogy az a természetvallások immanencia fogalmából általánosan következik. Harmadik eshetőséget is ismerünk végül, a bráhmánizmust, mely a természetet végleg kizárta a szubstanciából.

Láthatjuk, hogy a zsidó Jahve, szubstanciájából a természetnek, mint teremtményének is juttat. így jut a természet tényleges létjogosultsághoz. Persze a természet sem öleli fel Jahve egész szubstanciális létét, hanem a transcendenciának megfelelőleg csak részesedik abban. Hiszen Jahvénak, kiről a Biblia szerint „a mélység azt mondja: Nincsen én bennem: a tenger is azt mondja: Én nálam is nincsen“, a természettől független és a természetben meg nem nyilvánuló léte is van. Jób könyvében Bildád. miután a teremtés összes nagyszerűségét felsorolta, így fejezi be beszédét:

„Íme ezek az ő utainak részei: de íme az, mely kicsiny része az ő cselekedetinek. amelyet hallunk? Hát az ő nagy hatalmasságának csudálatos dörgésit ki foghatja meg?“ (Job 26., 14.)

Istennek ez a viszonya a természethez annál fontosabb, mert ez az a végzetes pont, hol az ismeretelméleti kriticismus a vallásképződésbe belekapcsolódik és az emberi elégedetlenségre számítva, a természet tökéletlenségeit oly élénken kiszínezi, hogy ezáltal a természet és Isten közötti harmonikus viszonyt is, melyet a hit teremt magának, megbontja.

A természet hibái felett a term ész elv állás aránylag könnyen siklik el, mert nyilván áll előtte az a lehetőség, hogy isteneit a természet mintájára és annak követelményei szerint alkossa meg. Minthogy számos istent ismer, kik a természetért való felelősséget egymás 'között' megoszthatják, a természetalkotókat könnyebben mentesítheti a felelősségrevonás alól és így a kérdésnek is inkább élet veheti. Jellemző példáját látjuk ennek a vonakodásnak a hindii szent iratokban, fiol az istenek még azt sem restellik, hogy a felelősséget egymásra hárítsák valami rosszért, ami a természet egységéi veszéllyel fenyegeti.<sup>1</sup> Ott azonban, hol *egy* Istenség van s hol ez az egység nem engedi meg, hogy a természetért való felelősségben többen osztozzanak, ott a következő állásfoglalás a legnagyobb nehézségeikbe ütközik és merőben új megismeréseket kíván. Kínálkozik még egy eszmei vészkiárat, mely az Istenség tökéletességét csorbítatlanul fenn tudja tartani, de csak azon az áron, ha a természetitől minden létet megtagad. Ez az illúzió-nizmus útja, melyet a Brahmanizmus követett, s mely a természetben belül talált hibákat úgy éliminálta, hogy a hibákkal együtt mindentől eltörli a jelenségeket a világ színéről. Ez volt a hindu monizmus útja, mely az összhangot, ha látszólagosan is, fenn tudta tartani. A természetvallások sokisten-hitéből késői esetlegességgként egy saját-ságos vallásforma fejlődött ki, melyet ismeretelméleti *dualizmus-nak* is nevezhetünk. Ilyen volt a perzsa Zoroaszter-vallás. Ahura-Mazda egyszerűen csak a természetben lévő jóért vállalt felelősséget, míg a rosszat Agró Mainyus személyesítette meg, ki ellen Ahura-Mazda küzd. A másik példája a dualizmusnak a kereszténység dualizmusa, melyről még bővebben lesz alkalmunk beszélni, melyről azonban már itt megjegyezhetjük, hogy sokkal naivabb és sokkal kevésbé sikerült módja az efajta megoldásoknak, mint a perzsa rendszer. Minden elviség, és szigorú elkülönítés, ami a dualisztikus felfogás egyetlen előnye lehet, a gnosztikusok megkülönböztetéséből hiányzik. Homályos misztikum fedi a keresztény dualizmus mindkét fogalmát, noha e dualizmus elsősorban alkalmas világos megkülönböztetések, bátor filozófiai elhatárolások és szembeállítások eszközzésére. Nincs a gnosztikusok Bythos-ában és Demiurgos-ában semmi említésreméltó elvi különbség. Olyan mindkettő, mint az a vádlott, aki még valakit akar tetteinek gyalázatába belevonni, hogy a felelősséget másvalakivel megoszthassa. Nincs azonban e megkülönböztetésben semmi filozofikus mag. sem pedig a felelőség-

<sup>1</sup> A Mahaharata nevű eposzban (XIII. 1.) van egy jellemző elbeszélés, mely szerint egy kígyó megöl egy gyermeket. A kígyó csakhamar a felelősséget Mrityu-ra, a halálistenre, ez Kalá-ra, az Idő istenére és ez végül Karman-ra, a Tette, az emberi életműre hárítja.

nek egy újabb és az előbbinél netalán szigorúbb megnyilatkozása. A Bythos minden jel szerint, nem is azért menekül, mintha tetteiért, megnövekedett felelősségérzetével egyszerre nem állhatna helyt, hanem inkább azért, hogy a felelősségrevonás kényelmetlensége elől szabaduljon.

Ezek voltak az árja kísérletek a fenti kérdés, a természetért való felelősség problémájának megoldására. Ha nem is mind árja oldalról indultak el, az árja szellemmel mégis egy utón haladtak és abban a hitben gyökereztek, hogy az ismeretelméleti kriticismus feltétlenül hivatott e kérdésben dönteni.

A zsidóság mindezen kísérletekkel szemben, melyek alapján véve egy feltevésből, az emberi ész abszolút érvényességének feltételéből indulnak ki, megtalálta azt a formulát, melynek segítségével az ismeretelméleti monizmus a maga legteljesebb mivoltában fentartható.

A bölcsesség, az értelem, előbb teremtett minden természeti világnál:

„Az Úr bír vula engemet az ő utánuk kezdetiben: az ő munkái előtt, minden időknék előtte. Örök időknék előtte felkenettettem, a kezdetnek előtte, a föld lételének előtte.“ (Péld. 8, 22—23.)

Isten az abszolút teremtő, természetesen a bölcseséget is magának tartja fenn. Az ember az értelmet Istentől csak mint egy kiosztott fegyvert kapta. Fordulhat-e tehát fegyveradója ellen az ember, azon a jogcímen, hogy e fegyvert forgatni tudja? Vájjon hogy lehet az ész a maga Isten adta törvényeivel alkalmas arra, hogy általa Isten tökéletességében kételkedjünk? Hiszen az ész épügy teremtménye Istennek, mint bármi más, ami él és létezik. Vagy netalán a teremtmény a teremtő nyakára nőtt volna, és a teremtőnek rettegnivalója lenne teremtménye előtt? Jób könyve, a kételkedésnek ez a hatalmas drámája az ész belső forrásából eredő kételkedéssel ismételtlen azt a tényt szegezi szembe, hogy az ész törvényei is csak Istentől valók, s az ő hatalmát hirdetik. Ő adta meg a módot a kételkedésre azáltal, hogy az értelmet teremtette és az emberi lélekbe oltotta, mert hiszen a „Mindenható Istennek ihlése teszi a bölcseséget“. „Kicsoda adta volna az ember szívébe a bölcseséget? avagy kicsoda adta volna az elmének az értelmet“ — áll elő maga Isten, hogy meggyőzze Jóbot hatalmáról és igazáról.

Az ember persze azáltal, hogy a kételkedésnek már pusztá lehetősége fennáll, indokoltnak lát minden kételkedést. A zsidó gondolkodás azonban a szabadságra támaszkodva, a kételkedésben sem látott a hit kikezdésére való alkalmat, hanem csak értékes lehetőségét annak, hogy általa a hit mellett tanúbizonyságot tehessünk. A zsidó nem a lázadó tobzódásával kételkedett, hanem a kételkedésben is csak a szabadságot élvezte és így sohasem felejtkezett meg arról a hatalomról, melynek a kételkedés szabadságát köszönheti. A zsidó szkepszisnek éppen ezért támadó éle sincs, és így többnyire a hit értékének emelését és igazolását eredményezi. A zsidó hit heroizmusához hozzátartozik eszerint a kételkedés lehetősége is: sőt tán éppen ez a lehetőség a zsidó heroizmus egyik leghatalmasabb támasza. Kohelet Prédikátorának kételkedését is legyőzi a hit, melynek éppen ez a felfeltörő szkepticizmus az érték- és

fokmérője. Minden leküzdött szkepticizmus csak a hitet mélyíti. „Mert a bölcseknek beszédek hasonlatosak a fullánkhhoz és a juhakólnál a földbe erősen levert szegekhez.” Az árja lázadó szkepticizmus, mely határokat nem ismer, a zsidó szemében megvetendő, mert lelkében nem a szabadság öntudatot kölcsönző érzését kelti, hanem „a juhakólnál a földbe erősen levert szegekhez hasonlatos, melyeket áthágni nem lehet s melyek világosan jelzik a határt, ameddig az emberi elme mehet s melyen túl menthetetlenül saját tehetetlenségébe ütközik. „A dolognak, summája ez:” — fejezi be könyvét a nagy szkeptikus — „mindezeket (a kétségeket) hallván az Istent féljed és az ő parancsolatit megtartsad, mert ez az embernek földolga.“

Íme Jóbot Isten kísérti meg, Kohelet pedig Istent. Mindezen leg-erősebb kísértések sem vezetnek azonban a természet és Isten egységének megbontásához.

Az emberi elme, melynek Isten megnyilatkozik, nem képes az isteni nagyságot és tökéletességet átlátni. „Nagyok az Úrnak cselekedetei, nyilvánvalóak mindazoknak, kik azokban gyönyörködnek?” — mondja a zsoltárró, de vájjon mit tegyenek azok, kiket az ész kétségei nem engednek gyönyörködni vagy kiket Isten Jób példájára keményen sújt. A reflexió a maga jogait megköveteli, ostromlásai elől tehát valami kiutat kellett keresni. S a zsidó kedély és a zsidó lélek mélysége olyan utat talált, melyen nem kell félve átosonni, hanem az egész világ bámulatára és az egész emberiség hálaengése közepette lehet keresztülvonulni. A legnagyobb emberi megismerés a zsidóság! S ez röviden nem egyéb, mint a *természet tényleges, vagy értelem által imputait hibáért, Isten tökéletességének sértetlen fentartása mellett, a felelősséget az emberben keresni*. Minden tökéletlenségért, minden létező, vagy csak felismerhető hibáért, tehát akár látszat-hibáért is az embert, az emberi tökéletlenséget kell okolni, s az emberi megismerés fogyatékoságát hangoztatni! Az emberiségnek, nagy kételkedésében, mely késői időkig lefoglalta, nem jutott ideje a legjogosabb és legtermékenyebb kételkedésre, arra, *hogy kételkedjek a kételkedés lehetőségében*, és főleg jogosságában. Ha az egész természet hemzseg a tökéletlenségektől, hogyan lehetséges, hogy éppen az ész legyen kivétel e fogyatékoságok alól? Hogyan lehetséges, hogy éppen az ész legyen a fix pont. az értékmérő, az abszolút mérték? (Nem csodálni való-e. hogy Kant kritikájának bekövetkeztéig két ezredévnél kellett eltelnie!)

„Csak Isten önmaga érti utait és ő tudja annak helyét“, — áll Jób könyvében (28. 23.) Az emberi értelem azonban képtelen ezen utak felismerésére. A természet tehát csak általunk, a mi megismerésünk tökéletlensége által válik tökéletlenné. Mert tökéletlen minden, ami emberi. A természet tökéletlenségének kútforrását is az embernek önmagába kellett helyeznie

Az ember átvette a felelősséget a természet tökéletlenségéért. A természet egysége és tökéletessége ezen új megismerés révén egyszerismindenkorra biztosítva volt. úgy, hogy az Istennel, mint alkotóval való szubstanciális egységnek többé semmi akadály se lehetett. Az em-

ber tehát, ki a természetnek létet tulajdonított, a hibák számára önnön-magában, önnön ethikus érzéseiben, alkalmas sülyesztőt konstruált. Az új megismerés a rossztól is megtagadta a létet olyképen, hogy a rossz embert a szubstanciában való részvételtől kizárta. Minden tökéletlenség az ember tökéletlenségéből folyik tehát, s a természetet észlelt tökéletlenségeknek az ember nem csupán kútforrása, de egyszersmind felismerője is lesz. így válik a természet minden tökéletlensége az emberi bűnhődés részévé.

Ezekből az imént említett ethikus kategóriákból és értékelésekből világosan elénk rajzolódik már az az ethizmus, mely a zsidó nép jelentékeny ismeretelméleti szkepticizmusával is sikeresen meg tudott biraközni.

A természet hibáiért való felelősség érzése és e hibáknak vele kapcsolatos speciálisan emberi felismerése, ami mindig szigorúan emberi szférában mozgott, világosan jelzi már a bűn és bűnhődés koncepcióját, mely, mint láttuk, tisztán ismeretelméleti utón fejlődött ki. Az emberi tökéletlenség felismerése, a zsidó ethizmus alapfeltétele lett: mert csupán ezzel a megismeréssel nyílik meg minden igazi ethizmus megalkotásának a lehetősége. Kell, hogy az ember a mindenség tökéletességének felismerése után előbb utóbb saját tökéletlenségeinek okait is felkutassa. Ezeknek az okoknak a felkutatása és megismerése pedig nem egyéb, mint az emberi ethizmus megalapozása.

## X.

Az ember azzal, hogy minden tökéletlenség forrását magában kereste, megjelölte minden jövődő ethizmus útját. Az ember egész lénye annyira elüt a természet többi teremtményeitől, fájdalmai és szükségletei oly különösek, annyira fájók és parancsolok és mindenekfelett annyira elérhetetlenek, hogy mindezeknek a kiváltságos emberi kínoknak magyarázatát másként meg nem találhatjuk, mintha minden baj okozójává és kútforrásává őt magát tesszük meg. Az ember önnönmaga tette magát boldogtalanná. Az ember saját sorsának kovácsa! így kell annak lennie: mert hiszen ha mást, netalán az isteneket okolnánk az ember ezer bajáért és fájdalmáért, felmerülne a kérdés, miként lehetséges akkor, hogy a bennünket környező természet a maga ezer élő teremtményével, mely ugyancsak a felelősségrevont Isten alkotása, mit sem érez az ember fájdalmaiból, sőt cinikus megnemértéssel viseltetik a mi ordító kínjainkkal szemben. Az ember legtűrhetetlenebb, legnehezebben elviselhető bajai speciálisan emberi bajok. Az emberiség elé, tehát az új ethizmus megalapozásával elfoglalt zsidóság elé is, az a nagy kérdés meredt, miképen lehetne megmagyarázni az emberi nemnek ezt a speciális baját?

Számos árja monda tanúskodik arról a felfogásról, hogy az ember minden baja onnan ered. hogy az istenek hatalmára és

tökéletességére vágyott, és fellázadva, az isteni hatalmak ellen tört. A zsidók szemében azonban ezek egyszerű lázadók, vagy nagyzási hóborttól üldözöttek, kik rendeltetésükön felüli életre törnek. Ez a nézet nagy és erős hőöket terem, kiket istentől alig választ el egyéb, mint erejüknek egy árnyalatbeli elégtelensége. Prometheus is ilyen lázadó, kit Zeus egy sziklához láncol büntetésül és egy keselyűvel mardostat. hogy éreztesse vele az emberiség minden lehetséges kínját. Vagy gondoljunk Vazisthára, a nagy bráhmánra, ki emberfeletti bőjtölési és önmegtartóztatásai révén az istenek sorába emelkedik. Emlékezzünk csak vissza a Mahabaratára és idézzük emlékünke az Istenek félős tanácskozását és bizalmatlan idegenkedését az új jövevényvel szemben. Bosszú, büntetés vagy legalább is védelem, az isteneknek állásfoglalása a feltörekvő emberekkel szemben. Isten az ember elől védekezik. (Tipikus árja gondolat!)

A zsidó Ádám azonban nem Isten ellen révolta, hanem csak Isten *törvénye* ellen. Az ember Istennel szemben semmiféle hatalommal sem rendelkezik. A törvény az a határ, melyet Isten teremtménye minden egyes tagjára kiszabott, mely mindennek formát ad. s mindenkinek, személyéből eredő hatáskörét, azaz autonómiáját meghatározza. Ezt a törvényt áthágni annyi lenne, mint megváltozni, eredeti rendeltetésünkől kivetközni. Átlépni a törvényt egyértelmű lenne a természet, a teremtés rendjének megbolygatásával. Az Isten ellen való revoltálás csak a természetvallásban lehetséges, olt. hol a természettörvényen esett sérelem, magát Istent. mint akinek a törvény immanens része, — sérti. A transcendencia azonban szigorúan elválasztotta Istent a teremtéstől, úgy hogy a természettel sem maradhatott többé azonos és így a mindenségért való felelősség az emberi szabadság révén ismét az emberre hárult.

A törvény a természet minden jelenségét meghatározza, s minden lénynek szféráját kijelöli. Az ember számára éppúgy meg van állapítva ez a határ, mint a teremtés bármely más lénye számára. A jelentős különbség azonban, mely az embert a többi teremtménytől megkülönbözteti, éppen az, hogy a számára kijelölt határ nem jelenti még az embert s hogy emberré csak ennek a határnak a látása és átértése. tehát a reaszabott törvény ismerete tesz. Ezen megismerés révén nincs már úgy odaláncolva az ember a maga szférájához, mint például a fa. vagy a hal. hanem átérzi és főleg átérzi a maga kötöttségét, mely átérés már a megkötöttségéből való kikívánczozást is maga után vonja.

A törvény előbb volt, mint minden egyéb teremtmény, s a törvény volt úgyszólván az a tervrajz, melyet Isten magának alkotott, mielőtt a teremtés kivitelébe kezdett volna. Ebben a törvényben tehát benne van mintegy az egész teremtés értelme. A törvény így értelmezi magát: „Az Úr bír vala engemet az ő utának kezdetében; az ő munkái előtt, minden időknék előtte. Örök időknék előtte felkenettetem, a kezdetnek előtte, a föld lételének előtte.“ (Péld. 8., 22—23.)

Az ember azért, hogy a törvényt ismeri, hogy önnön határait

tudja, mulhatatlanul bizonyos kötöttségi helyzetbe kerül. Mert az individuáció érzése, az első érzés, mulhatatlanul a megkötöttség, az elhatároltság érzését, saját szféránk felismerését kell, hogy maga ulán vonja. Az ész legkínzóbb, de legrealisabb járuléka az a megkötöttség, mely határainkat és lehetőségeinket folyton érezteti velünk. Az individuáció tehát nem felszabadulás. Útja sem a szabad ságképzetek felé vezet, hanem egy kötöttségérzésnek forrása, egy pesszimiztikus hajtóerő lesz csupán, melyet minden szabadságérzésnek előbb le kell küzdenie. Az észnek tehát, miután megállapította, hogy vagyunk, második feladata meghatározni azt, hogy mik vagyunk? Az embernek meg kell ismernie saját törvényét! Az ember kutat hatásköre határainak megállapítása végett, míg bele nem üti fejét a törvény azon tilalomfaiba, melyek az írás szerint „hasonlatosak a juh akolnál a földbe erősen levert szegekhez“, s melyen túl az ember számára járható út nincs. Az ember saját szféráját tehát csak erői kipróbálása és vágyainak bátor nekilendítése útján ismerheti meg. A törvényt így érti meg csupán. Innen van az, hogy a törvény első felismerése az embert, mint tilalom éri. A megismerés sajátja az, hogy minden megismerés újabb megismerések vágyát rejti magában. Az ember, ki saját hatáskörét már megismerte, a szabadulás, a növés vágyától hajtva, nem állhatott meg a törvény határán és így létre kellett jönnie a *bűnnek*. Az ember azt hitte, hogy önmagát legyőzheti, hogy önmagából kivetközhet, hogy megismerését, hatalmát a végtelenségig tágíthatja. Emberiségének határait is úgy tekintette tehát, mintha börtön lenne, melyet Isten az ember ártalmatlanná tétele végett rendelt. Az embert a törvényen túl, a hűn révén nagy csalódás érte. Mindenütt csak a megkötöttség meredett eléje. Isten törvényének megmásíthatatlansága és az ő nagy tehetetlensége e törvénnyel szemben így hamarosan meg kellett ismernie, hogy csak egy rend létezik, az isteni törvény, melynek elleneszegülni senki se tud. Ez a törvény boldogít egyedül, megbontása pedig csak bajt, a természet rendjének megbolygatását idézi elő.

A bűnbeesésből tehát háromféle megismerés következett: Mindenekelőtt az isteni törvény tökéletességének és örökérvényűségének felismerése, mint alapvető ismeretelméleti igazság, másodsor annak a felismerése, hogy a teremtés tökéletességének megbontásáért a felelőség az embert terheli és hogy a törvény áthágásával az ember bűnt követ el, melyért emberi szenvedéssel bűnhődnie keli. Harmadsor annak a belátása, hogy a tökéletesség egyedüli útja a törvénybe való újbóli beleilleszkedés, mely viszont csakis a bűnök bűnhődése által érhető el.

Igaz, hogy az ember saját szféráját átlépheti és isten törvényével ellenkezésbe juthat, de ha áthágja, csak önmagának árt vagy használ vele.

„Ha te vétkezel, mit szerzesz Ó (Isten) ellen. Vagy ha a te bűncidet megsokasítod, mit ártasz néki? Ha pedig igaz vagy, mit adsz néki? vagy mit vésszen a te kezedből? A te gonoszságod az ilyen

embernek árt. mind te vagy és a te igazságod az ember fijának haszna].“ (Jób) 35., 6—9.)

Isten tehát, ki a bűn elkövetése vagy elhagyása közötti választás szabadságát az emberre hagyta, a bűnhődés törvényeit is reá róttta ki. Isten a bűnök bűnhődése érdekében esetenként semmit sem tesz, csupán a bűnhődés rendjét biztosítja a törvény mindenkori érvényével, mintegy automatikusan. Isten tekintélyét eszerint a törvény áthágása se csorbíthatja. Hatalma ellen való revoltálásról pedig már csak azért se lehet szó. mert hiszen a törvény áthágásának szabadságát maga Isten osztotta ki az embernek. Jahve nem félhet, nem lehet féltékeny az ember hatalmára, mert hiszen ő adta neki minden szabadságát.

Jahve nem büntet, nem bíró, A törvény, a bűn és bűnhődés szigorú törvénye, hozza magával a bűnök büntetését. A büntetés *bűnhődéssé* egyszerűsödik.

Isten, mint látni fogjuk, a törvény betartása vagy áthágása felett való választás szabadságával az embernek a *lehető legnagyobb* szabadságot adta. A szabadsággal persze együtt jár a felelősség is, még pedig a szabadságnak megfelelő mértékben. Ha az embernek minden szabadságában állna, egyúttal mindenért felelősségre is lenne vonható. Mint-hogy azonban az embernek csak a törvény betartása vagy áthágása áll szabadságában, felelőssége is csupán erre redukálódik.

Isten, Jahve, a teremtés létrehozásában példáját adta a tiszta, létételnélküli szabadságnak. A teremtésben őt semmi se akadályozta. Ez az abszolút szabadság persze az embert nem illetheti. Isten ezt a szabadságot akkor se biztosíthatná az ember számára, ha ez szándékában lenne. Mert az embernek nyújtandó autonómia mindenkorra megkötöttet a többi teremtés valóságos létezésével. Isten bőkezűségét is mintegy kötötte a teremtés összessége, mely az embert már teremtésekor, mint adott tény, fogadta. Hiszen Isten csak a hatodik napon teremtette az embert, midőn már az egész természet meg volt alkotva, a maga törvényével és ezer különféle lényével, Isten tehát a szabadságot, melynek letéteményese, az emberrel úgy éreztethette át legjobban, hogy az ember akaratától tette függővé, vajjon egyetért-e Isten szándékával és bele akar-e kapcsolódni a teremtés törvényébe? Mert az abszolút szabadsághoz elsősorban is a szubstancia kizárólagos birtoka és a semmiben való egyedülállás szükséges, melynek pedig egyedül Jahve a letéteményese. Az embernek tehát Jahve más szabadságot nem adhatott, mint azt, hogy nem kényszerítette a maga hatalmának, törvényeinek és a természet rendjének feltétlen elismerésére, hanem saját emberi akaratától tette függővé, vajjon alkalmazkodik-e az isteni törvényekhez, vagy sem. Az ezen felüli, teljes szabadság, noha róla az embernél lényegesen szó sem lehet, mint elképzelés és *gondolat* az ember számára is felfogható. Ebben a szabadságban, mely egyedül Istennek jár ki, a fent megnevezett okokból kifolyólag az embernek sosem lehet része.

(Mi indíthatta mégis Istent arra, hogy az embert megteremtse, bele-



oltsa minden nagyság megértésének csiráját és egyben a képtelenséget e nagyság elérésére? Talán csak azért alkotta volna az embert, hogy legyen valaki, ki megértse munkáját, kivel közölhesse dicsőségét, ki élvezni tudja alkotásának örömét s kivel meg tudja osztani azt? Vagy tán hiúsága vezette arra a pokoli tetre, hogy egy szegény, tehetetlen emberrel csodáltassa a maga hatalmát?)

Az ember a törvény mivoltára, mint tilalomra ébredt rá. Akkor, midőn a törvény, mint tilalom eléje tornyosult, már el is dőlt sorsa, s a bűnbeesés megvolt. Az ember azzal, hogy határait megismerte, túl is lépte már vágyakozásban azokat. Az embert vágyai a törvény ellen való életre, a bűnre sarkalták. Azáltal pedig, hogy a maga részéről a természet törvényeit el nem ismerte, megbontotta a természet rendjét és harmóniáját is. Az ember tehát élt, vagyis visszaélt a szabadságával, de legalább is megkísértette azt. Isten azonban az ember ezen cselekedetét kegyesen nézte végig és becsülte még ezután is annyira az embert, hogy nem büntette őt s nem vette el tőle a szabadságot. Mert hiszen minden büntetés kezdete ez a szabadságmegvonás lett volna. A Példabeszédekben áll (4., 12—15.):

„Mikor járandsz, semmi nem szorítja meg a te járásodat, még ha szintén futnál is, nem ütközik meg. Ragaszkodjál a bölcseségnek tanításához, ne állj hátra: őrizd meg azt, mert az te néked életed. A hitetleneknek utjokon ne járj, ne járj a gonoszoknak ösvényeken. Vond el magad attól és által ne menj azon; térj le arról és menj el mellőle.”

Isten tehát, ahelyett, hogy a szabadságot elvette volna az embertől és őt mint bűnöst, szabadsága elvesztésével büntette volna, megjelölte azt az utat, melyen levezekelheti bűnét és jóvá teheti azt. *megbűnhődve*, szabad emberként. Isten megadta az embernek a bűnhődés jogát és megengedte neki, hogy bűnhődés útján jénátegye bűnét. Megtanította arra, miként kell a szabadságot helyesen felhasználni és megteremtette a lehetőségét annak, hogy az ember bűnéért mindenkor megbűnhődhessen.

Az ember a bűnbeesés révén kivetődött a természet törvényeinek köréből s egy külön, sajátosan emberi szférát alkotott meg, új törvényeket róva magára, melyek különleges helyzetéhez illeszkednek. Ezek az ethika törvényei, melyeket mi egyszersmind természetfeletti törvényeknek is nevezünk. Azáltal, hogy az ember a *büntudatot* megismerte, elérte azt, hogy a világ értelem által felismert rejtélyeit, melyeket eddig csak ismeretelméleti utón tudott megmagyarázni, ezután már ethikus úton is értelmezhetette. Az ismeretelméleti problémáknak erre a nagyjelentőségű átértékelésére a zsidóság tanította meg az emberiséget.

Az ethizmus törvényeinek középpontja az ember és így fokmérője is csak az lehet. Az embernek, ki bűnbeesése által érdemlenné vált arra, hogy a természet harmóniáját élvezze, bűnének megbűnhődése révén kellett kiérdemelnie azt, hogy a természet egységébe és törvényeibe ismét beleilleszkedhesse. Az embernek kiosztott büntetése az, hogy az értelem, melyhez tán éppen a bűnbeeséssel jutott, a teremtés-

ben minduntalan hibákat kénytelen észrevenni, melyekért tüstént az emberi vonja felelősségre. Ezek a hibák csak az emberi értelem számára, az emberi bűnök hatalmas nyomozója és közvádlója számára léteznek. Az ember a jó és rossz szemszögéből kénytelen nézni a természetet, mely viszont ezen szempontokkal szemben idegenül áll. Az ember a maga kínzó követelményeivel egyedül áll az őt környező természetben, melytől elvárná a vigaszt és hogy osztozzék az ő gondjában, bajában, mint ahogy általában az emberben meg van az a hajlam, hogy a környezetében és a természetben elsősorban a maga hangulatának, kedélyállapotának tükrét lássa. De világos, hogy az embernek ez a követelménye meddő. Mert hiszen az ember vétkében egyedül áll, és így egyedül kell állnia a maga vétkének kínjaival is a természet tudatlan ártatlansága közepette. És így lesz kénytelen vigasztalni magát a rideg valósággal, melyet büntudata nyújt:

(Jób 34, 33) „Avagy nem tőled vagy-on-é a vétek, amelyért fizeti ezeket (Isten) néked. Mert az Urnak igaz ítéletit megutáltad és te választottad ezt a te magad igazságát s nem én.“ — mondhatná Elihu, a vigasztaló szót nem találó barát helyett, a teremtés bármilyen lénye, egy fűszál, vagy akár az erdőben kóborló vad is

Az ember, a maga törvénye, az ethizmus révén sűrűn összeütközésbe kerül a természettel. Ezen összeütközés elől, világos, hogy az embernek kell kitérnie, mert az ő követelései az indokolatlanok, és nem a természet süketsége. Az embernek tehát semminő jogcíme sincs ahhoz, hogy a maga ethikus követelményeit a természetre reakényszerítse.

Isten pedig egyebet nem tesz, és nem is tehet, minthogy a bűn és bűnhődés szigorú rendjét fenntartja, ennek törvényszerűségéi szankcionálja és jóváhagyja az embernek azon követelményét, hogy számára a természet szerinti életen kívül még a természetfeletti ethizmus törvényei is fennálljanak.

A természet alkotásai. — az emberen kívül — Isten törvényét sohasem ismerték. Isten vakon helyezte őket törvényébe, melyet áthágni képtelenek voltak. Egyedül az embernek adta meg a módot a törvény megismerésére, és ezzel együtt az autonómiát. A természet megismerése, mint eventualitást. már a bűnt is kellett, hogy magában hordja s az autonómia a módot is megadta rá. A megismerés mindig érzelmi következménnyel jár. Az ember megismervén határait, érzelmileg már állást is foglal azokkal szemben. Mert az ember a határokat nem tudja érzelmileg elviselni s míg érzelmei után megy, addig azoknak leküzdésére törekszik. Az ember, a bűnbeesés előtti ember, ártatlanságában bizonyára érzelmei szerint cselekedett csupán. Az ethizmus, a maga reflexív módszerével tanulta meg a határokat tisztelni. A bölcsesség útja tényleg e tiszteleten keresztül vezet. Az emberi megismerés bűn útján jutott az emberbe, de a megismerés már magában hordozta a bűnhődést is, a maga ezer kínzó kérdésével és vágyával. Ádám és Éva a tudás fájából ettek. Mindenesetre az értelem volt, mint minden emberi értékelés mértéke a bűn és bűnhődés szabályozója is és minden ethizmus alapja.

Az ember tehát, kiesvén a bűnbeesés folytán a természet értelme szerint való életből, a törvényes élet ideálját is elvetette, míg később be nem látta, hogy más életértelem számára nem kínálkozik. Ezentúl már minden igyekezete oda irányult, hogy a természetbe ismét ténylegesen belekapcsolódhassék. Ez volt a zsidó ethizmus egyetlen végcélja. A zsidó az árják ismeretelméleti felfogásával ellentétben, sohasem tekintette az ethizmust jogcímnek bármínemű antropocentrizmusra és ilyenformán sohase állította azt, hogy az ethizmus a mindenség végcélja. Az árják elfeledkeztek arról, hogy az emberi ész épügy különbözik a természet értelmétől, akárcsak az emberi ethizmus. A zsidó tehát minden antropocentrikus túlzást, amely az árjakat megtevészette, el tudott kerülni.

Az ember, midőn saját szférájából kitörni próbált, belátta a törvény fölé emelkedés lehetetlenségét, és azon volt immár, hogy a maga helyét szerényen biztosítsa a mindenségben. Az emberi ethizmus célja tulajdonképen nem volt egyéb, mint az emberi tökéletesség fokát a bűnök bűnhődése által elérni. Az emberi tökéletesség képzelete tehát, zsidó felfogás szerint tisztán emberi mértékek között mozgott. A zsidó azt kívánta, hogy az ember céljai emberiek legyenek, és ne pályázzék senki isteni hatalomra.

Az emberi ethizmus végcélja, mondhatjuk, nem egyéb, mint *-u ethizmus megszüntetése*, s az ethika-előtti paradicsomi állapot helyreállítása és visszaidézése. Egyszóval az ártatlanság, vagyis a leküzdött ethizmus állapota: Amikor az ethizmus összes megpróbáltatásait átél ember visszatér Isten törvényeinek igazságához, és összes kétségeit félredobva és hiuaknak elismerve, megtanulja tisztelni Isten törvényeit, amikor: „lakozik a farkas a bárányal és a kecske a párduciúval fekszik, a borjú és az oroszlánkölyök, és a kövér barom együtt lesznek és egy kis gyermek őrzi azokat. . . Nem ártnak és senkit el nem vesztenek az én szent hegyemen.“ (Ezsajás 9. 69.)

Az ember végső tökéletességében nem Isten hatalma után vágyik, hanem csak vissza a maga emberi ártatlanságába:

„Uram, nem fuvalkodik fel az én szívem, sem az én szemeim nem emelkedtek fel, és nem jártam nagy és én felettem való csudálatos dolgokban\*’ — mondja a zsolttáríró. (Zsolt. 131, 1.)

A maga rendeltetésének ismételtlen való betöltését kívánja a zsidó, s azt, hogy a természet része lehessen ismét, és Isten törvényének tiszteletét hirdethesse, azt saját értelmével átérthesse és Isten dicsőségét ápolhassa.

Az ethizmusnak ez a célja azonban csak ideál volt, s mint ilyen elérhetetlenségét is magába foglalta. Az ideál általában elérhetlent jelent; de a zsidóknál, ezen vágyakozástól átfűtött népnél, kétszeresen azt jelentette.

Az ártatlanság, a természet törvényébe való újbóh belekapcsolódás, csak a bűnök végleges bűnhődése által jöhetne létre. De elképzelhető-e ott az ilyen tökéletes bűnhődés, hol a büntudat olyan szavakban keres kifejezést, mint amilyen Jób önvádolósa:

Ha igaznak állatnám magamat lenni az én szájam kárhóztatna engemet, ha tökéletesnek, bűnössé tenne engemet.“ (Job 9. 20.) Így hát nem áll módunkban egyebet tenni, mint közelednünk a tökéletesség hön öhajtott célja felé. Nincs más hátra, mint küzdenünk, és a hitet kérnünk segítségül, hogy ezen elérhetetlen és a büntudat állal tölünk mindenkor távortartott cél érdekében való küzdelmünket meg ne unhassuk és e cél létezésében és érdemességében mindenkor hinni tudjunk.

Madách Istenének szózata az Ember Tragédiájában: „Ember küzdj és bizva-bizzál!“ igen mélyen bele enged tekinteni a zsidó ethizmus lényegébe. Es mint látni fogjuk, a zsidó küzdött is, még pedig olyankor, midőn még az emberiségért folytatott küzdelmében egyedül állott tespedt népek koszorújába ékelve.

## XI.

A zsidó ethizmus a *küzdelem* eszméjével szorosan össze van forrva.

„Mindent lát Isten, de az embernek szabadság adatott” — mondja Rabbi Akiba (Abolh III, 15.) Ezzel a gondolattal azonban csak a küzdelem lehetősége volt adva. de korántsem annak szükségessége is. A zsidó lélekben kell keresnünk annak a küzdelemvágynak a magyarázatát, mely a zsidóság éleiben és egész ethizmusában oly világosan megnyilatkozik. A szabadság még korántsem jelenti az akadálytalanságot. Ezer ok van az ember lelkébe fészkelve arra, hogy a jóért való élet vágya benne akadályra találjon. Az ember elfáradhat a küzdelemben, mely önmegtartóztatást, sokszor természetes hajlamainak megfékezését kívánja, s melyet egyszóval aszkétizmusnak is nevezhetünk. Az elérhetetlenség is, mely a tökéletesség ethikus ideálját körülveszi, nagyban hozzájárulhat ahhoz, hogy az ember elcsüggedjen a küzdelemben, az ösbűnért való bűnhődés küzdelmében, mely még csak nem is saját hibáinak jóvátételét követeli meg. Végül hiányzik még a jutalom képzete is azoknak az esetleges hajtóerőknek sorából, melyek az embert természeténél fogva a küzdelemre sarkalhatnak.

Kell tehát egy sajátos küzdelemvágynak léie/.ni. Kell, hogy legyen valami a zsidóban, ami őt a küzdelem heroizmusáról meggyőzze. Küzdeni semmiért, csak magáért a küzdelemért. — ez a zsidó küzdelem igazi heroizmusa.

Ezra negyedik könyvének mélykedélyü. lángeszú hója. ki ennek a zsidó küzdelemnek egyszersmind leglelkesebb apostola és magyarázója, egyik helyen ezt mondja (7., 92.): „A legfőbb öröm, hogy nehéz küzdelemben küzdöttek, a megszerzett gonoszság leküzdéséért, nehogy az őket az életből a halálba kísértse.” Ugyanez a gondolat e könyv egy másik helyén következőkép van kifejezve: „A küzdelemnek, melyet mindenkinek végig kell küzdenie, aki a földre, mint ember születik. — az értelme az. hogy ha legyőzöttél, úgy szenvedned is kell. győzől azonban, úgy elnyered azt, amit neked ígértem. Mert ez az az út. Melyről

már Mózes, midőn még élt, a népnek azt mondta: Válaszd az életet, hogy élhess!“ (7., 127—28.)

Az ember világra jön, hogy törlessze az ősbűnt. A zsidó az élet ezen pesszimiztikus értelme ellen sohase revolált. Jóhhoz felesége, elkeseredésének utat engedve, a következőkép szól:

„Mégis megtartod-e a te tökéletességedet? Átkozd meg az Istent és halj meg. Kinek ő (Jób) monda: úgy szólsz, mint egy a bolondok közül, a jót az Istentől elvettük s e nyomorúságot nem szenvednénk-e el.“ (2., 9—10.)

Olyan az ember az ethizmus szolgálatában, mint a napszámos. „Mint a béresnek napja, nem olyan-e az ő ideje?“ „Miképen a fáradt szolga kívánja az árnyékot és miképen a béres várja az ő munkájának idejét“ — úgy óhajtja az ember is, elfáradva a küzdelemben, a halált. A zsidó nem vár semmi más küzdelmes törekvéséért, mint az életet. Ez az ő nagy, mindenekfelett álló értéke. Szerinte az élethez véges volta is hozzátartozik, s minden pillanat élvezéséhez a visszahozhatatlanság bánatos varázsa járul, melynek átérzésétől függ az élet egész értelme. Csak az érti az életet, aki véges voltában tudja azt élvezni. Az élet megnyújtása, vagy az örökkévaló élet gondolata magában foglalja az életnek vesztét is. a maga rövid, de annál mélyebb örömeivel együtt. Az élet igazi, fenti értelemben vett eszméjének a zsidók voltak első és tán legmélyebb megértői.

Hogyan egyeztethető azonban össze a zsidó ethizmussal egy ilyen nagyarányú életbecsülés? Hiszen az élet maga is, sok ember, különösen a zsidó szemében, érdemesnek tűntetheti fel a küzdelmet, mint egy közelfekvő értékes jutalmat. Hiszen lia az ember semmi más sem érdemel ki ethizmusával, mint az életet a maga rövidségében és fájdalmas szépségében, akkor is bőséges jutalmat nyer minden küzdelméért. A zsidó lélek végnélküli és erélyes védekezése minden jutalomképzet ellen, összeütközésbe kerülhetett ilyenformán a zsidó életigenlésével és életmegbecsülésével. Valami kivezető utat kellett tehát keresni, nem annyira az életösztön segítése végett, mely a zsidóknál sokkal erősebb volt, semhogy segítségre szorult volna, mint inkább a jutalom képzetének a zsidó ethizmustól való távoltartása érdekében. így jutott el a zsidóság egy új fogalomhoz. Isten kegyelmének: a *kegyelemnek* fogalmához, mely amellet, hogy a kérdést a legtökéletesebben megoldotta, alkalmas volt arra is, hogy a zsidó ethizmust jelentékenyen elmélyítse.

A zsidó ezentúl az életet, ezt a becses értéket Isten ajándékának és kegyelnie különös jelének fogja tekinteni, mely az embert persze érdemtelenül éri. Hiszen „ha a mi bűneinket megtartandod. óh Uram, Uram, kicsoda maradhat meg!“ — mondja a zsolttáríró. (Zsolt. 130., 3.) Az élet. ez a legbecsülésreméltóbb feltétlen érték, melyet a természet egyaránt nyújt minden élőlénynek, az ember szemében egy külön édes. mámorító értelmet nyer. Ezt az életet az ember csak kegyelemből nyeri s soha, az ethizmus legszigorúbb rendjének követésével se tudja kiérdemelni.

A jutalom képzetének helyettesítésén kívül, a kegyelem fogalma is alkalmas volt arra, hogy a zsidó büntudatot, melynek a bűn és bűnhődési rendszer a maga szigorúságával a maximumát jelenti, még jobban elmélyítse. Mert micsoda csodálatos és hatalmas ethikus erőnek kellett annak lenni, mely a szigorú ethizmus követelményei ellenére is, az életet az isteni kegyelem megnyilatkozásának tudja tekinteni. Milyen csoda, hogy ez a szigorú ethizmus semmiféle eltévesztett hatással a zsidóság lelkiületére nem volt. Hogy nem idézte elő azt a keserűséget sem, ami a túlszigorú törvények következménye szokott lenni! Mindazok a súlyos megpróbáltatások, melyeket a zsidóság, törvényei szigorúsága folytán kiállott. Istenben való hitét nem rendíthették meg. A zsidó sosem vált istentagadóvá, még olyan erős kísértés esetében sem, mint amilyen Jóbé volt. Jól) sohasem kételkedett a maga bűneinek nagyságában, csak Isten keménységét rosszalta, mehet elviselni már nem tudott. Minden szigorúság mellett sem szűnt meg azonban Istenben, mint a törvény alkotójában hinni, s e súlyos törvények leghívebb követése után, teljesen nyugodt lelkiismerettel sem vett magának bátorságot, hogy saját érdemeire hivatkozzék.<sup>1</sup> Ami értéke az életnek ethikus követelményei kielégítése után még van, azt a zsidó, Isten kegyelmének köszöni, s nem tekinti kiérdemeltnek.

Az ember ha bűnhődik, egyedül önönmagáért bűnhődik. Istennek semmit sem használ vele. Istennel szemben nincs érdem. Az ember érdemet nem szerezhethet, mert mindig csak azt a jót adja vissza, amit vétkezve Istentől „elvett“. Az adósság visszafizetése azonban még nem érdem és így külön jutalmat sem érdemel. Isten tehát, amit ad, örömet és jólétet, azt saját jóvoltából és kegyelméből adja.

Az embernek ügyelnie kell arra, hogy életét, melyet csak egyszer él s mely aztán visszahozhatatlanul elmúlik, a jó érdekében élje le. Az ember tehát arra legalább is *köteles*, hogy az Isten kegyelméből és jóságából nyert életet az ösbűn törlesztésére fordítsa és újabb bűnökkel az emberiség helyzetét ne súlyosbítsa.

A zsidót, mint láttuk, semmi olyan, ami emberi fogalmak szerint, jutalomszámba mehet, az ethikus úton való megmaradásra nem csábíthatta. A jutalom legrettenetesebb, erkölcsöt megrontó fogalma messze elkerülte tehát a zsidó ethizmust. A jutalom hiánya azonban nem jelent céltalanságot. A zsidóság, e vágyódó és jövőben élő nép

<sup>1</sup> A *lelkiismeret* és a *büntudat* két különböző jelenség. A lelkiismeret csak az egyes tettek és állásfoglalások keltette lelki reflexió. Tehát rendszeresen időlegesen jön létre. Alszik, míg valami újabb állásfoglalás ismét fel nem éleszti. A büntudat azonban állandó lelki diszpozíció, egy mélyebb lelki ellenőrzés, egy meggyőződés, mely szinte apriori. Az előbbi olt lehetséges, hol az egész ethizmus választáson alapszik, a jó és rossz közötti állandó választáson, s ahol semmi eredendő rossz nem köfi az embert. A büntudat azonban a zsidóság sajátja. Ennél a népnél ugyanis nincs jó és rossz, mely között választania kellene, hanem csupán a rossz van meg és a meglévő eredendő rosszon való változtatás lehetősége. A lelkiismeret, egy összehasonlítóssal élve, körülbelül úgy aránylik a büntudathoz, mint Ibsen Brandja Jóbhoz.

gondolatvilágából sem *hiányzott* a *cél*. Ez a cél persze nem jelenthet egyebet, mint az ártatlanságot és azt a törvényfeletti, ethizmust nélkülöző állapotot, mely természeténél fogva egy hönöhajtott, de soha el nem érhető ideál maradt csupán. Az emberiség, az emberi faj tökéletesbülése az a zsidó ideál, mely az annyira ismeretes apokalytikus irodalom színes képeit fűti, s mely az u. n. tízhetes apokalypsisben oly szépen nyer kifejezést (Henoch könyv. 91.):

„Ezek után sok. számtalan hét fog eltelni jóságban és igazságosságban és a bűn többet nem említetik *sohasem*.” Láthatjuk tehát, hogy a zsidó célja az emberiséggel csupán emberi lehetőségeken belül mozgott. A zsidó ideálja a tökéletes ember volt és nem az embernek netalán Istenné való emelkedése, vagy felemelése.

Ha az embernek semmi jutalomra sem lehet igénye, vájjon hogy magyarázzuk Job elégedetlenségét Istennel szemben? Mi az, ami őt akkor a kétség legszélsőbb haláira sodorta? Ezt kell kutatnunk I Látjuk, hogy Jobban már mindazok a kétségek feléledtek, melyek azóta számtalan változáson keresztül, az emberiség állandó kísérői maradtak.

Ő is panaszkodik már az élet rövideége miatt:

„Miképen a virág, mihelyt kinyilatkozik, leszakasztatik és elmúlik, mint az árnyék és nem állandó, mindazonáltal mégis az ilyen ember ellen megnyitod a szemeidet és tennen magaddal törvénybe állatsz engemet? Vajha engemet a koporsóban elrejténél és felfedeznél engemet addig, míg a te haragod elmúlnék és nekem vetnél határt, melyben megemlékeznél?” A halandóság, az elmúlás minden fájdalomra ki-kitör Jób ismételt kifakadásából. De ezeknek a fájdalomnak nincs támadó élük. Az ember magát nem érdemesíti többre, mint amire Isten őt méltatja. Sőt még annyira sem. Hiszen közvetlenül a fenti sorok után Jób már azt hangoztatja, hogy az ember semmi jutalomra se érdemes. (14., 16—18.) A maga halandóságát fenti sorokban is csak védekezésül említi, s azért, hogy tűrhetetlen fájdalmait. Isten kegyetlen haragjának hangoztatásával, csillapítsa. A halhatatlanság vágya is sajátságos értelemben Szóal meg a fenti sorokban. A kísértések által az élet értelmétől megfosztott Jób azt kívánja, hogy Isten szabjon neki határt, melyben „megemlékezne“ róla. Nem is annyira a maga igazolására kéri élete meghosszabbítását, mint inkább azért, hogy Istenének ideje legyen tettei értelmének kinyilatkoztatására. Nem a jutaloméhesség hajtja őt, hanem valami sokkal mélyebb vágy az *élet* értelme, Isten igazsága után, mely fájdalmai és méltatlan szenvedései közepette olyannyira elhomályosult előtte.

Jób azt a hitét félti, melynek alapján Istentől elvárhatja, hogy különbséget tegyen a jó és gonosz között. Saját etikus értékeinek nein is annyira jutalmazása, mint inkább elismerése, jóváhagyása után vágyódik. Jób méltán megkívánja, hogy az ember etikus értékeivel ne álljon egyedül, méltánytalanul és részvétlenül. Kesereg afelett, hogy az ember nem láthatja bűnhődéseinek eredményét és hatását s panaszkodik amiatt, hogy Isten közönyében nem törődik az emberrel és ethizmusával. Vájjon mért bántja és gyötri őt Isten, ötlük

tel lenne méltán a kérdés, ha az ő tetteiben és érzületében Istennek nincs semmi érdeke, ha nem értékeli a jó és a gonosz életét, előtte különbség jó és rossz között nincsen, s épúgy elpusztul a jó, mint a rossz. S „egyaránt a porban fekszenek és a fereg őket ellepi.“

Istennek részvétlenségét és az embernek nagy magányosságát panaszoja el Jób. „Ma megboldogulnak is az ő fiai, nem tudja, ha megszevnyülnek se veszi eszébe.“ Rettenetes Istennek ez a távolsága és részvétlensége! Az ember nagy-nagy egyedülléte, melyet a zsidó az ethikus szabadság fogalmával magára rótt, minden keservével felsír Jób panaszaiából. Az élet értelméért küzd Jób, mely előle a kísértések szörnyűségeiben mind jobban eltávolodik. S kéri Istent, hogy hosszabbítsa meg életét, mely megromlott, s mely nem tudja többé rávezetni a mindenség értelmének legfőbb megismerésére. „Ha engem szólítanál, én is felelnék neked,” mondja végső kétségbeesésében.

Jób a hitéért küzd. A hitéért, mely nem egyél), mint a mindenség értelmében való hit. s melynek veszendőbe kell mennie, oly erős és kegyetlen kísértések közepette, mint amilyenek Jóbót érték. Jób nem érti Isten végzését, mely számára oly értelemnélküli. Ez a szomorúság gyötri a zsidót mindannyiszor, valahányszor az élet igazságtalanságaival áll szemben. Ezért kívánja a zsidó az igazságot, mely nem jelent egyebet, mint azt a vágyat, hogy Isten az ethizmus útját, melyet a bűn és bűnhődés már kijelölt, ne tegye számára ismét járhatatlanná és azt a világosságot, mely ezt az utat elárasztja, ne burkolja kísértések és az értelem kínzó vágyainak ködébe. Az igazságosság, a bűnhődés lehetőségét és eredményességének biztosítását foglalja magában. Az ember szemében pedig egyértelmű az élet és a természet, vagyis a mindenség értelmével.

A zsidónak nem jutalomra van szüksége, hanem az élet értelmére.

A hit pedig a zsidóknál nem jelent egyebet, mint a mindenség értelmében való hitet. Ennek a hitnek a valóságából és értékéből semmit se von le a kísértés, melyet le kellett győznie. Sőt a kísértések emelik csak igazán a hit értékét, melynek azok szinte alapját képezik. A hit értéke a leküzdött kísértésekben rejlik és ezeken a kísértéseken méretik. A kétségekre való képesség bizonyos értelmi fejlettséget jelent s így a bölcs ember hite is mindig többet ér, mint az együgyűvé.”

Hillel mondása juthat eszünkbe: (Aboth 2. 5.)

„Egy tudatlan ember sohasem lehet igazán jámbor.“

A hit és a bölcsesség szinte váltó fogalmak. Az egyik a másik nélkül lehetetlen és értéket veszített. Ezt a gondolatot fejezi ki Rabbi Eliezer ben Azarja következő mondása is: (Aboth 3. 21.)

„Bölcsesség nélkül nincs istenfélelem, istenfélelem nélkül nincs bölcsesség.“

<sup>1</sup> A hit, paul-usi értelmezésében és keresztényi megfogalmazásában a zsidótól teljesen idegen. A kereszténység a zsidósággal ellentétben éppen a gyermeki ártatlanságot tekinti ideálnak, mely a középkor folyamán a „reiner Tor“ alakjában dicsőül fel. A hit keresztényi fogalmáról egyébként még e könyvben lesz alkalmunk szólani.



Jób egy helyen felkiált, hogy az emberiség materiális gondolkozását ostorozza: „Az ember nem tudja megbecsülni azt, mely nem találtatik itt a földön élő emberek között.“ (28, 13.)

Pedig ez a vád a zsidókat, bár az élet tisztelétéről és becsüléséről ismeretesek, legkevésbé sem érheti. Az ember, az életet nem a maga hedonikus élvezetével óhajtja, hanem értelmével és megismeréseivel. Az ember érdemtelen bárminő jutalomra, mert hiszen a jutalom kiérdemléséhez az ősbűn tökéletes törlesztése volna szükséges. Az ember számára tehát más eshetőség nines, mint hinni és munkálni a jó érdekében. Ennek ethikus öröme pedig az ember jutalma lehet.

Az ember meghal, de életének értelme már megmarad. Az embernek egyedüli valóságos jutalma, mit a sok szenvedés árán szerzett, az élet értelmének megismerése és e megismert értelem szerint való élet lehetősége. És végül meglehet az embernek az a vigasztalása is, amit a Báruch apokalypsis hangoztat: (Bar. Apók. 77. 12—7.)

„És ha mi el is megyünk, mégis megmarad a törvény!“<sup>1</sup>

## XII.

A zsidó ethizmus korántsem tartozik a gondolkodás azon formái közé, melyekben az emberi kritika és kedély egykönnyen megnyugodhatnék. Ezt az ethizmust, mely oly példátlanul szigorú terheket rótt követőjére, csak a zsidó kedély és a mély büntudat tarthatta fenn. Csak ez a lelki tartalom magyarázza meg ennek az ethizmusnak nagy hatóerejét és példátlan hatását az emberiségre. Mert minden ethizmus csak formája, egy kiragadott megíormulázása az emberi tökéletesedés vágyának. A zsidó ethizmus a büktudaton fordul meg. Minden ethizmus tehát, mely a zsidóság ethikai felfogásán keresztül keresi boldogulását, célját csak a büntudat fokozásával érheti el. A zsidó ethizmus fejlődése is csak a büntudat *szigorításával* képzelhető el.

A tökéletesség utáni váagnak kell tehát fűtenie minden ethizmust, mert ezen vágy nélkül minden ethikus rendszer merő formulává süllyed. A tökéletesedési vágy egyre jobban fog törni a tökéletesség felé, a büntudat pedig azon fog dolgozni, hogy a tökéletesség fogalmát szigorítva, elérhetőségét is megnehezítse. Ennek a két erőnek a feszítőereje, az egymás ellen dolgozó *tökéletesedési vágy és a büntudat* hozza létre azt a küzdelmes atmoszférát, melyet az egész zsidó gondolkodás és ethizmus magából kilehel. Persze az ethikus ideái mind messzebbre helyezése és elérésének mind nehezebbé tétele a *beteljesedés* lehetetlenségét vonja maga után. A *beteljesedés* a zsidóság előtt ismeretlen fogalom. Az elhizmus különösképen pedig a zsidó ethizmus a tökéletlenséget csak mint

<sup>1</sup> Ugyanez a gondolat van kifejezve Ezra negyedik könyvében is 9., 36.). „Minékünk, kik a törvényt kaptuk, bűneink miatt el kell pusztulnunk leltünkkel egyetemben, melybe helyeztetett. A törvény azonban nem vész el hanem megmarad a maga „nagyszerűségében.“

*megismerést* érheti el, megvalósítása azonban számára lehetetlen. Olyasféle jelenség ez, hogy egy szemléltető hasonlaltal éljek, mint mikor az ember a labdát, maga előtt rúgja, hogy futhasson utána. Mert amint eléri, a labda messze gurul előle és ő tovább fut a labda után. Persze a tökéletesség csupán illúzió és csak mint vágyakozás él az emberben. Hiszen a tökéletes számára minden új megismerés egy újabb lépcsőfok a még szigorúbb megismerések magassága felé.

A tökéletesedés utáni vágyon kívül, melyet mint etikus hajtóerőt már tárgyaltunk, lényeges része inég a zsidó cinizmusnak a *törvény*. Ez az a mindenkori minimum, melyen az ethizmus megkapaszkodik. A büntudatnak ugyanis kell valami, amire támaszkodjék, amit propagálhasson. A törvény pedig mintegy jogcím az ethizmusra, mely ha nem is teremti meg, de kipattanítja a büntudatot. A törvény ellen való vetés a büntudat állandó ébrenlartója. A büntudat magában véve nem kapcsolódhatik bele a gyakorlati életbe. Az összekötő kapocs hozzá a törvény.

Ne gondoljuk, hogy a büntudat a törvénnyel azonos, vagy hogy a büntudat a törvényben találja meg a maga teljes megnyilvánulását. A törvény csak a legprimitívebb büntudatot fejezi ki, a büntudat minimumát. Szinte csak azt, ami az embernek, *sui generis* sajátja. Kétségtelen, hogy a törvény e minimum fölé is emelkedhetik. Az ember szigoríthatja törvényeit s így büntudatának fejlődéséhez mérten tökéletesítheti is azokat. A törvények eszerint, bár a büntudat teljességét soha sem foglalják magukban, szigorúságuk mértékével útbaigazítást adhatnak alkotóik és követőik büntudatára nézve. A törvény tehát, mely büntudat révén jön létre, attól mindenkor különálló életei él. A törvény, mely a büntudattal többféle viszonyba kerülhet, objektívalva már külön életet él, és a mindennapi élet formái közé szorítva ezer és ezer szempont szerint alakulhat ki Ezen szempontok között a hasznossági elv az uralkodó. A törvénynek azonban éppen az a hivatása, hogy belekapcsolódva a mindennapi életbe, büntudatunknak támaszul szolgáljon, azt bevezesse az emberek cselekedeteinek és viszonyainak legmélyére s a büntudat fokozott igényeihez mérten megteremtse a lehetőségét egy fejlődésnek.

A törvényeket nagyrészt hovatovább semminemű büntudat sem fedi. A törvények mögül kiveszett a morális háttér, azoknak a büntudattal való szerves kapcsolatuk előbb utóbb megszűnt. A zsidó törvények, mint a büntudat részei, belekapcsolódtak az ethizmusba és ezentúl már éppúgy Istentől nyerték érvényességüket, mint ahogy a büntudat is alapjában véve egyetlen viszonyosságot tűr el csupán az isteni tökéletességhez való viszonyítást. A zsidó törvények: „Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat“, egyedüli szankciója még csak az isteni autoritás. A parancsot meg kell fogadni, mert Istentől ered. Nézzük ezzel szemben a keresztény törvényt. „És amint akarjátok, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is azonképen cselekedjétek azokkal“, mondja az evangélium. (Luk. (i, 31: Máté 7. 12.) Az evangélistáknál már a törvény egyetlen szankciója az *utilitarizmus*, mely a fenti szavakból leggorombább formájában és legvilágosabb megfogalmazásában tárul elénk

Micsoda különbség a mózesi törvény tiszta etizmusa és az evangélium sekélyes utilitarizmusa között!

(Ma már a zsidó törvények abszolút ethizmusából, mely a törvényeknek a büntudattal való tartalmi közösségéből ered. úgyszólván semmi sincs meg. A ma keletkezett és életben levő törvények nagyjából az evangéliumban kimutatott utilitarizmuson alapszanak.)

A törvények akkor jók, ha ellenük idegenkedés bennünk nem támad. Az a törvény egészséges, melyet az ember saját szándékával és büntudatával fedezni tud. A zsidóság irataiban, akár bogy is kutatunk bennük, nem fogunk egy helyre sem bukanni, mely ezeknek a törvényeknek szigorúságáról szólna. Legfőljebb a törvények megsértéséről lehet náluk szó. s minden bizonnal állíthatjuk, hogy a zsidóság ezeket a törvényeket elismerte, szerintük élt, szigorúságukat soha sem sokallja, minek világos jele, hogy az idők folyamán még szigorításukra is vállalkozott.

A zsidóságon belül fennállott tehát a törvénynek és büntudatnak az a viszonya, mely a törvényeket azáltal, hogy egyedüli szankciójuknak a büntudatot ismeri el, az ethizmus szerves részévé tudja tenni. A zsidóságban megvolt az az „Achtung unserer höherer geistigen Natur“, melyet Fichte a törvényben látni óhajtott, s mely szerinte is egyedül azáltal érhető el. ha a törvény „in Absicht der Kongruenz unserer besonderen YVillensformen mit dem Gesetze“ jön létre. A mi nomenklatúránk szerint tehát a büntudatnak fedeznie kell a törvényt, s a törvény kell, hogy a büntudat egy részét képezze. így a büntudatnak qualitative egyeznie kell a törvénnyel, de a törvény quantitative a büntudatnak csak egy része lehet. Ekként kapcsolódhatik be a törvény abba a láncsorba, mely az embert Istennel összeköti és így részesedhetik a szubstanciában, melynek letéteményese Isten, ki a büntudattal feléje közeledő embert és általa a törvényi is részesíti a szubstanciában. A törvény tehát azáltal, hogy a büntudat részévé válik, a szubstancia részese is lesz. A törvény ekként lesz „Gesetz als Substanz“, ami Fichte szerint is egyedül érdemes a *tiszteletre*.

A törvényre nézve nem mellékes, hogy autoritása honnan származik. A zsidók a törvényi Istentől származtatják, jelezve, hogy a törvény részese a szubstanciának. így az abszolút törvényt, a törvényt mint szubstanciát, egyedül a zsidóság ismerte és fogalmazta meg. A törvény, mely a zsidóknál ugyanabban a tiszteletben részesült, mint a szubstancia. később már erősen veszített a neki járó elismerésből. A racionalizmus ismeretelméleti kritikizmusa és az abszolút törvény fogalma egymással meg nem fért. Ez az összeférhetetlenség nem is annyira a teóriában, mint inkább praktikus következményeiben állott fenn. A törvény mindig csak a büntudat segítségével, mint annak szerves része tudta magát fentartani. Amint a büntudat a törvény mögül kivesz, a törvény is elveszti ethikus értelmét, a *szükségyszerűségét*. Fichte is három lehetséges módját különbözteti meg a tiszteletnek. „Der Modalität nach ist Achtung *möyllich* gegen empirisch bestimmbare vernünft-

tige Wesen, *wirklich* gegen das Gesetz, *notwendig* gegen das *allein-heilige Wesen.*“<sup>1)</sup>

A törvényeknek ez a „Notwedigkeit“-ja, melyet Fichte és Kant is oly nagyra becsül, a zsidó törvényeken kívül a valóságban sehol sem létezett.

A törvényeket egyidőben még az uralkodó nevében hozták, aki viszont Isten által felkent király volt. De később az isteni eredet mindjobban, végül pedig teljesen elhomályosult.

A törvény lassan, de biztosan süllyedt bele az objektiváció azon tornájába, melyben már nem a büntudat, hanem a célszerűség, tehát a hasznossági elvek irányadók.

A zsidó ethizmusban a törvény a büntudatnak csak egy részét képezte, anélkül, hogy a büntudatot teljesen kimerítette volna. A kereszténység, mint annyi más kérdésben, itt is fordulópontot jelent. Paulus a törvényt *azonosította* a büntudattal, és abból a hitből indult ki, hogyha a törvényt megszünteti, vele a büntudatot is kiküszöbölheti az emberi lélekből. „De a bűn alkalmatosságot vévén, nemzett én bennem minden gonosz kívánságot ama parancsolat által, *mert a törvények nélkül a bűn holt állat.* Én pedig élek vala régen törvény nélkül: de ama parancsolatnak eljövetele által a bűn megelevenede bennem: Én pedig meghalok“, mondja Paulus a rómaiakhoz intézett levelében. (7, 8—9.)

Paulus óta a viszony törvény és büntudat között még hátrányosabbra fordult. Manapság a büntudat hatása még a törvény területeire se terjed ki. Az emberiség csekély büntudata meghúzódik az emberi lelkekben és semmiféle közösséget sem vállal többé azokkal a törvényekkel, melyek végleg a hasznossági elvek szolgálatába szegődtek és a büntudattal minden közösséget megtagadtak. Nehezen is képzelhető el, hogy azok a törvények, melyek immár merő jogszabályokká süllyedtek, a büntudatot felébresszék. Szinte lehetetlen, hogy a büntudat ezeknek a szabályoknak segítségére siessen és elmélyesítését, ethizálását elősegítse. Igaz, kiváló és mély szellemek között még ma is előfordul, hogy a jogszabályokkal való összeütközés a büntudatot felébreszti bennük és azt a maga csodás fényével bearanyozza, de a nagy tömeg az ilyen nemes lelki harcokra végleg képtelenné vált. Wilde, a görögség tiszteletében és a pogány libertinage dicsőítésében tobzódó angol költő, egy semmiség miatt, amin csak az angol prudéria akadhatott fenn. börtönbüntetésre ítélve, keresztülélte a büntudat felébredésének lelki győzelmét. Büntudata feleszmélt, az örök zsidó kiütközött belőle, és *De Profundis* című gyönyörű munkájában az angol büntető törvénykönyvet büntudatának legbensőségesebb mélységeivel itatta át. „Az ész nem segít. Azt megmondja hogy azok a törvények, melyek alapján engem bűnösnek Ítélték, rossz és igazságtalan törvények, s hogy az a rendszer, amelynek alapján én szenvedtem, rossz és igazságtalan rendszer. *De énnekem az a rendeltetésem, hogy valahogyan jóvá és igazságossá legyem a*

<sup>1)</sup> Fichte: Kritik aller Offenbarung 2., II. 18. old. Kirchner-Iele kiadás.

magam számára mindakettőt“, mondja munkájának egyik helyén, melyet ezért az egyetlen mondatért is a jelenkor egyik legmélyebb könyvének tekinthetünk.

Nietzschenek igazán kevés oka volt panaszkodni amiatt, hogy az emberiség a bűnösségről nem tud lemondani s hogy az emberi ártatlanságról való tanítása, süket fülekre talál. Hiszen Paulus óta az emberiség rohamosan halad a bűntudattól való megszabadulás útján. Az emberiség egész kultúrfejlődése egy fokozatos kibontakozni vágyás a szigorú zsidó bűntudat karjaiból, mely még a kereszténység által letompított formájában is elviselhetetlenül nehéz az árja kedély számára. Őszintén kívánjuk, hogy e negatívummal, ezzel a lelki elszegényedéssel az emberiség boldogulása biztosítva legyen, vagy legalább is az emberi gondolkodás új lehetőségei táruljanak fel. Sajnos azonban a kilátás erre nézve nagyon csekély. És ti művészek, kik a zsidó bűntudattal ellentétben mindig a görög könnyedséget, harmóniát és művészi ártatlanságot hirdetitek, ne feledjétek el, hogy a mai korban a görögség époly rosszul érezné magát, mint a zsidó ethizmus; mert hiszen mindezeknek a nagy emberi teljesítményeknek örökre befellegzett e földön, hol csak Róma öröksége él, s hol egy urnák áldoznak csupán, a római állameszmének. Különbösen is ha mindazt, ami zsidó, ki is égetnék Európa kultúrájából, akkor se jönne létre egy görög renaissance, legfeljebb csak egy Zoroaszter-vallás, vagy épenséggel egy újabb Buddhizmus.

Oh, hogy tévedtek, ti Goethék. Hartmannok és Nietzschek, ti, az árja szellem purifikátorai mind, beleértve titeket is, Heine, Wilde, France és Dühring, ha azt hiszitek, hogy a görög világ visszavarázsolásához elégséges volna a zsidó szellemtől való „megtisztulás“. Ha ti tudnátok, hogy mennyivel közelebb áll a zsidó szellem a göröghöz, mint akik a görög világ újbóli felébresztésének lehetőségéről meddőn ábrándoztok.

### XIII.

Az imént kifejtett zsidó ethizmus természetesen, szigorúságánál és egyszerűségénél fogva, nem egykönnyen talált utat a zsidó lelkekbe. Láttuk, hogy ez a rendszer *egyéni* megfogalmazásában milyen későn alakult ki. Hiszen Jób könyvének keletkezési ideje alig tehető előbbre a hatodik századnál K. e. Kétségtelen azonban, hogy ez a szigorú rendszer volt az a koncepció, melynek a próféták Izrael népet meg akarták nyerni. Ezt az egyetlen helyes feltevést az sem döntheti meg, hogy a Jób könyvében és a Genesisben lefektetett ethizmus végső megfogalmazását csak későbbi időkben nyerte el. Ha kevésbé tisztult formában is, de ennek az ethizmusnak kellett fűtenie azokat a férfiakat, akik oly hősieken ki tudtak tartani a Jahve-vallás mellett. Sajátságos, hogy az egész prófétizmus gondolati tartalma egy népi koncepcióba sűrűsödött össze. A próféták egyénekhez a legritkább esetben fordultak panaszaiikkal s szövegeikben mindig *Izrael* szenvedéséről, örömről és sorsfordulatairól szóltak. Aránylag későn alakult ki az úgynevezett

*egyéni* ethizmus, mely a népi problémák megoldásán kívül, már az egyes emberek sorsával és bajával is foglalkozik. Ebből a megfigyelésből kiindulva számos író arra a következtetésre jutott, hogy a próféták előtt az egyén, a maga szenvedéseivel nem talált megértésre. Ez a felfogás azonban szerintünk többszörösen téves.

A próféták, ezek a hatalmas, lelkes férfiak, midőn népüket egy enyire új tan számára akarták megnyerni, nem fordulhattak szavukkal egyesekhez, hanem kellő piedesztálra kellett állniok. hogy mondanivalóikat eredményesen és hatással hirdethessék. Hiába jöttek volna a próféták suttyomban, hiába prédikáltak volna földalatti kazamatákban, mint a római állami élet idejében az apostolok. A próféták idejében, ne feledjük, a népi élet szabad szellői lengedeztek. S a próféták hiába is foglalkoztak volna az egyén bajaival és kis fájdalmaival, midőn azokat maguk a szenvedők sem vették komolyan. Hiába bújtak volna el a föld alá, mint az apostolok, mikor azok a férfiak, kiknek megnyerése a próféták pályáztak, palotákban laktak, erősek és gazdagok voltak és örömmel néztek a holnap elé. Vagy tartottak volna éjszakai összejöveleteket, hol csak halk hangon volt szabad beszélni. — midőn a nép éjszaka mulatott, ivott és nőkhöz járt. vagy nézte a csillagokat bölcselkedésekbe merülve. Hiába jött volna itt a próféta az *egyéni* bajok kicsinyes emlegetésével, a gyengék sebeinek orvosolgatásával. mikor az erős mind e bajokkal nem törődött, a gyengék pedig sebeikkel elbújtak a többiek szeme elől. nehogy éktelenkedniök kelljen az erősek soraiban. Nem jöhetett egy ilyen fiatal s erőtől duzzadó néphez a próféta ilyen nyafogó és kényeskedő szellem hirdetőjeként. A népnek fülei még nagy lavinákhoz, fennhangu beszédhez és zajos énekléshez voltak szokva s a prófétáknak, ha meghallgatásra akartak találni, mondanivalóikat a nép füléhez kellett hangolnoki.

A prófétáknak számolniok kellett a néppel, mely naivításában egyén és összesség között még semmi gondolkodásra készítő ellentétet nem ismert. A próféták tehát a néphez fordultak mondanivalóikkal, és épen ezért szózataiktól bizonyos pátoszt és nagyvonalúságot meg nem tagadhattak.

Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a próféták elsősorban hittérítők voltak, és inkább Isten és az ethizmus szolgái, mintsem Izraelért lelkesedő hazafiak. Ezek a férfiak inkább készek lettek volna Izraelét vétkében és idegen istenek alatt elpusztulva látni, semhogy a nép éljen és boldoguljon Jahve és ethizmusának követése nélkül. Egy olyan természettől fogva élet-erős és nagy aktivitásra teremtend népet, mint a zsidó, a Jahve-vallás számára egykönnyen megnyerni nem lehetett. Különbben sem voltak a próféták praktikus férfiak, s hatalmas etnikai erőttől és igazi zsidó szenvedélyességtől korbácsolva, a gyakorlati élet nem egy követelményét hagyták ügyeimen kívül. A prófétákban semmi sem volt az apostolok praktikus érzékéből, mely minduntalan csodálkozásunkat érdemeli ki. Belőlük, ezekből a népi szellemben nevelkedett férfiakból, hiányzott az a praktikus érzék, melyet a nyomor nevel az emberbe.

A keresztény apostolokban viszont éppen ez a nyomoradta praktikus érzék volt erősen kifejlődve. (Mert a nyomorultnak nagyobb az érzéke a gyakorlati élet iránt, mint a hatalmasnak és erősnek. A nyomor gyermeke megtanul gazdálkodni erővel és eszközeivel, iníig az erős természettől fogva hajlik erőinek tékozlására.) A próféták különben megázzál sem számoltak, hogy egy olyan szigorú ethizmust, mint amilyen a zsidóé egy közösségben sem lehet *feltétel nélkül* keresztül vinni. Hiszen a brahmanizmus is. a teljes esoterikus ethizmust, csak a brahmánok számára tette kötelezővé, míg egy ksatrijától vagy egy szudrától nem kívánta meg ugyanazt az ethikus szigort, mint az első kaszt tagjaitól. A brahmanizmus négy kasztot ismert, s e kasztok között a főkorlát éppen az ethikus szigorúság tekintetében való különbözőség volt. A zsidó próféták azonban semminemű megalkuvást sem ismertek. A nép minden egyes tagjától megkivánták a teljes ethikus szigorúságot s a szent nép minden egyes tagját szentnek akarták látni, úgy hogy ebből a szempontból még a *nemi* korlátokat sem ismerték el. A társadalmi kérdések ezek előtt a próféták előtt még nem léteztek. Az egyén és összesség érdekei abban az időben, a népi élet teljében még azonosak voltak. A próféták sem tudták népi gondolkozásukkal Izraelt máskép elképzelni, mint egyénileg is ethikus emberek összességét. Es szomorú szívvel kellett látniok. hogyan élezi ki mindjobban az állami élet az ellentétet egyén és összesség között.

A né] olyan, mint az erdő. melynek nincs más célja, mint hogy benne minden fa jól érezze magát és minél magasabba nőjön. míg az állam legjobban egy sövényhez hasonlítható, melyet egyenlő magasra nyesnek, melynek minden fáját megnyomorítják azért, hogy kerítésül, védelemül szolgáljon ismeretlen ellenségek elletti, kik talán éppen e sövényen való fennakadáskor válnak ellenségekké, mint ahogy a pille is csak a pókhálóban lesz ellensége a póknak A próféták látták azt a bajt. mely a *népet* az állami étellel fenyegeti és az egyistenhit és az ethizmus hirdetése mellett, legádázabb ellenségei lettek az államnak.

Természetes, hogy a próféták midőn az államrenddel felvették a harcot, elsősorban a papok és a fejedelmek ellen fordultak, kik ennek az állami épületnek legerősebb oszlopai voltak. Sokan rá szeretnék fogni a prófétákra, hogy ők a társadalmi kérdésekben már erősen résztvevő felek voltak. Pedig el sem képzelhető, hogy azok. kik ezeknek a problémáknak még felszínrevetődése ellen is küzdöttek, ezekben a kérdésekben már nyakig belemerülhettek volna. Bátran nevezhetjük tehát otromba anakronizmusnak azt a feltevést, hogy a próféták küzdelmeinek hajtóereje a „szociális gyűlölet“ lett volna. A prófétákból nem lehet „szocialista agitátorokat“ faragni, anélkül, hogy meg nem bocsátható együgyű tévedésbe ne esnének. A népi élet természetétől kifolyólag sem éleződhetek ki a zsidóság kebelén belül annyira a szociális kérdések, mint a római idők államéletében, az apostolok szellemi vezérlete mellett. A próféták akkor, midőn az államrendet és oszlopaikat, a papságot és a világi főembereket támadták, tulajdonképpen a népi érdekeket szóaltatták meg. A próféták mind erősebben

tiltakoztak azon államélet ellen, mely az egyén és az összesség közé éket verni készült.

Ellenségei voltak a próféták a háborúnak is, mert hiszen éppen ez egyik iskolapéldája annak, miként von az állani szakadékot az egyén és az összesség közé. A népi szellem merőben békés természetű. A nép harcos kedve rendszeren kisebb keretek között, közvetlenül az indulatok keletkezésekor és az érdekek spontán hatása alatt nyilvánul meg. A háború azonban, a legritkább esetben fejezi ki a népi érdekeket. A népi eredetű harcot természetessé teszi az. indulat, melyből ered, vagy az érdek, melynek védelmére indítatik. Ez az indult, mely természeténél és megjelenésénél fogva az egyéni indulatokkal azonos, mindenütt inkább nyilvánulhat meg, mint a harcmezőn, hol a nép rendszeren idegenekkel harcol, kikkel szemben semminemű indulatot vagy személyes ellenszenvet nein érez. Az ember harci kedve meg nyilvánulhat a szomszéd elleni gyűlölet hatása alatt, vagy egy ellenséges falu letörésének vágyában, de nem egy háborúban, mint amilyen pl. Caesar galliai vagy Napoleon egyiptomi hadjárata volt, hol a világ különböző részéről jövő ellenségek álltak egymással szemközt. Vájjon az ilyenfajta hódítók, az állameszme hasonló hősei adhatnak-e más magyarázatot hadjárataik indító okára nézve, mint azt, hogy harcaikban a hódítás és a hatalom vágya vezérelte őket. Ne engedjük magunkat annak a lehetetlen pszichológiai feltevésnek hangoztatásával megtéveszteni, hogy egy hódító hadsereg minden egyes tagja, a legutolsó közkatona is, részese lenne a hadvezér ambícióinak és hatalmi vágyának. A hatalomvágyra születni kell. ahhoz megfelelő agy és idegzet kell, melyet semmiféle tömegszuggeráció nem pótolhat. Mi köze azonban Napoleon gránátosának a pyramisokhoz? — kérdezhetjük joggal. A népi szellemtől a hatalmi vágy távol áll.

A próféták tehát, mint a népi szellem képviselői, ellenségei voltak a háborúnak. „Az ő dárdájukból sarlókat csináljanak és egy nép más nép ellen fegyvert ne vonjon, se pedig többé hadakozást ne tanuljanak“, — mondja Ezsajás próféta. (2., 4.) Tiltakozik továbbá a próféta az ellen is, hogy az államrend az embert pusztá eszközül használja fel, célokért, melyek előtte teljesen homályosak, s melyeket átérezni sohase tud. A népi háború elleni gyűlölet szólal meg Ezekiel próféta szavaiban is (22., 27.):

„Az ő fejedelmei ő közepette, mint a ragadozó farkasok készek véri ontani, a lelkeket elveszteni, hogy *nyereséget* üzzenek.“ Tiltakozik a próféta az embernek pusztá tárgyá sülyesztése ellen akkor, midőn törekvése éppen az, hogy az embert, a maga méltóságban, emelje. Hiszen a „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat“ parancsa, az emberi méltóságnak, és az ember tárgyi mivoltából való kiszabadításának ez az örökérvényű megfogalmazása volt a próféták törekvéseinek koronája.

A prófétáknak a gyakorlati élethez, — meg kell vallanunk - kevés érzékük volt. De ha ez a praktikus érzék meg is lett volna bennük, akkor sem válhattak volna a nép jólétének javára a zsidó eszme azon fanatikusai, kik szó nélkül készek lettek volna feláldozni népük boldogságát egy eszméért, melyért lelkesedtek s melyet helyesnek és igaz-



nak ismerték el. Ezek az idealisták, álmódók s rajongók ellenkezésbe jutottak természetszerűleg azokkal a férfiakkal, kik a nép praktikus jólétéért dolgoztak, — a papokkal és fejedelmekkel. A próféták tudva vagy tudatlanul, éles harcot indítottak az államszervezet ellen. Hatalmas küzdelem indult meg Izrael határain belül, mely ennek a népnek hosszú ideig legjobb erőit lekötötte s mely nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a nép elgyöngülve, mindenféle idegen hordáknak esett áldozatul. A próféták minden ellenségben Isten ostorait látták s szinti örültek, ha a nép fejedelmeivel és papjaival bajba jutott. Örültek, ha a régi Istenek a nép megvédésére képtelennek bizonyultak s nem bánták, ha volt valami rossz valami nem kívánatos, amit a népi bűnök bűnhődésének tekinthettek. A valóságban pedig éppen az ő államellenes magatartásuk idézte elő azt, hogy a belső küzdelmekben elfáradt nép a külső ellenség martaléka lett.

A királyok és a papok, a törvények alkotói és őrei, egy gazdag és hatalmas államot akartak alkotni és egy ilyen állam megalapozásában látták volna Izrael ambícióinak kielégítését. Ez a tekintélyes államalkotás létre is jöhetett volna: Izrael a legjobb utón haladt és hogy képessége az államfenntartásra meg volt, azt nyomatékosan bizonyítják Kánaán honfoglalásának dicsőséges harcai. De a sors Izrael népének végzetévé tette, hogy az emberiség legnagyobb megismerésének hordozója legyen és Jahvet szolgálja, ahelyett, hogy — saját érdekeivel törődne. Jahve Izraelt választotta népévé. E kitüntetésért a zsidóságnak alaposan meg kellett szolgálnia, s Jahve sohasem volt a nép érdekeit szemmel tartó Isten. Izraelnek hamarosan választania kellett, hogy továbbra is állami érdekei mellett tart-e ki, vagy pedig Jahve mellé áll és magára veszi azt az ethizmust, melynél nagyszerűbbet, de egyszersmind szigorúbbat az emberiség nem ismert és nem is fog ismerni soha. Izrael legjobb, fiatal erői a profétizmus és az államtennartó elemek: a papok és fejedelmek küzdelmében örlődtek fei. Végül pedig a zsidóság azzal az elhatározásával, hogy a profétizmus mellé szegődik, elvágott maga előtt minden utat az állami boldogulás felé. Feláldozta saját jólétét, állami életét egy megismerésnek, melynek az emberiség hasznára otthont adott itt a földön s lemondott minderről, az anyagi jólétről és nyugalomról, mely az állami étellel jár s mely ezerszer silányabb népeknek osztályrészül jutott. Mindezekben az érdekes elhatározásokon felül még azt a vádat is magára kellett vennie, hogy államalkotásra képtelen. Később, midőn már a mózesi törvényhozás a prófétai ideált a nép praktikus érdekeivel igyekezett összeegyeztetni, a zsidóság is belátta, hogy az állami boldogulás semminemű ideállal való szövetkezést meg nem tűr.

A próféták állandóan dorgálják a fejedelmeket és a papokat szidják azért, hogy „az Isten törvényét elloptak és különbséget nem tettek a között, ami szent és ami közt Sámuel, az első próféta, már Saul ellen fordul. Náthán Dávid ellen, Ahija Jerobeámot dorgálja. Jehu Raasá és Josefát uralkodásának heves bírálója és a nagy Illés próféta is állandóan hadilábon állott Akhab királlyal és az idegenszármazásn Jezábellel, a királynéval. Természetes, hogy a prófétáknak legnehe-

ebben a fejedelmek és a papok hódoltak be. kik az egész államgépezetért, felelősséggel tartoztak. így lesz érthetővé az is. hogy a próféták első hível nagyobbá ni felelőtlen elemekből kerültek ki. A próféták célja azonban az egész nép és így elsősorban a fejedeleni és a papok megnyerése volt. A fejedelmek ellenkezésén sem lehet csodálkozni és érthető, hogy a felelős férfiak a prófétákban jóidőig csak veszedelmes álmodozókat és fanatikus hetvenkedőket Jártak, kikel az állani érdekében ártalmatlanná kellett tenniük. Nem volt tehát ritka eset. hogy a próféták tömlöcbe kerültek, vagy gyilkos merényletnek estek áldozatul. Sokszor pedig a bujdosó életmódot kellett választaniok. erdőkben és barlangokban lakniok. életüket jövendőmondással és varázslattal tengetni, csakhogy a fejedelem haragja elől menekülhessenek. Jeremiás prófétát Sedekiás király börtönbe vetteti. Illés prófétának pedig Jesabel királynő haragja elől kell menekülnie.

A próféták sokszor vad fanatizmusukban tényleg az állam érdekei ellen törtek. Jellemző erre Jeremiás próféta esete. Midőn Nebukadonozor hadai Jeruzsálemet ostromolták, s a zsidó hadsereg Jeruzsálemet egy utolsó védelemben akarta részesíteni, kénytelen volt a lakosság a városban tartózkodó Jeremiás! tömlöcbe vetni, nehogy vészes jövendöléseivel a védők erejét és bizalmát megtörje.

(Jer. 38. 4.) „És mondanak a fejedelemnek, a királynak: Kérjük, haljon meg ez ember, mert megerőtleníti a vitézeknek kezeit, akik megmaradtak a városban és az egész községnek kezeit, hogy aféle szót szól nekik, mert ez ember nem a községnek megmaradására igyekszik, hanem veszedelmére.“

A próféták a zsidóságot mindenáron a Jahvizmus számára akarták megnyerni, még az esetben is, ha ez a hittérítés a nép életébe és boldogulásába kerül. Szerintük Isten Izraelt választotta szent népéül az összes többi népek közül, hogy szolgálja őt. viselje nevét és legyen törvényeinek letéteményese és terjesztője. „Eleibe irtam az én drága törvényemet“ — mondja Jehova, „de ők idegen dolognak állították azt.“ (Ilósea 8. 12.) Isten népével ezer csodát tett. ezer jelét adta nagyságának, hatalmának, sőt szeretetének is, de a nép a „keménynyakú nép“ nem akarta őt elismerni és hálátlan volt irányában. Tovább élt a régi, pogány istenek szolgálatában, s áldozott a berkekben „a magas kápolnák mellett“. Jehova a végtelenségig türelmes volt, nem volt rest népét csodatettekkel meggyőzni nagyságáról és kész volt versenyre kelni az idegen istenekkel, csakhogy meggyőzze Izraelt. Illés próféta kérésére megjelent a baálpapok előtt s az eső után való hasztalan könyörgések után. megszégyenítve Jezabel királynő pogánv isteneit, esőt hozott a várakozó népnek. Ugyanez az Isten azonban kész volt szigorúbb eszközökhöz is nyúlni, ha népe hajthatatlan maradt. Reaküldi ilyenkor büntetésül a megkülönbözött veszedelmeket. Éhhalál, sáskajárás, szárazság, idegen népek beözönlése mindmegannyi fegyver kezében a bűnös Izrael ellen. Akii jótéteményeivel meggyőzni nem tud. az. ellen lesújt könyörtelenül, hogy haragja útján ismertesse el hatalmát. Az idegen népek, Izrael ellenségei, egytől-egyik eszközök voltak csupán Jehova kezében Izrael népe ellen, melynek fejedelmeit hiába tették

a próféták, hogy „a törvényteleniséget és ragadozást távoztassátok el, ítéletet és igazságot cselekedjétek, vessétek el a ti sarcoltalástokat az én népemtől“, s melynek papjai „sokat megbotránvkoztattak a törvényben“. (Malak. 2. 8.)

Bárminő, még a legsilányabb néptől jövő megfenyítés és rabság ellen se méltatlankodott a zsidóság. A zsidó büntudat a legnagyobb megaláztatást is viselni tudta s még a sáskákat sem tartotta méltatlanoknak arra, hogy általuk bűnhódhessek. S csupán a zsidóság határtalan büntudata magyarázza meg azt, hogy még most is szótlánul viseli ezerszer silányabb népek kritikáját, noha csak ki kellene nyitnia száját, hogy erkölcsi és szellemi fölényét igazolja.

A prófétizmus Jahvéja páncélbaöltözötten jött a világra, és az elismertetésért folytatott küzdelmekben nőtt nagygyá. Ennek az Istennek haragudnia kellett, küzdenie és igazát bizonyítania fűnek fának, ezt várták tőle a próféták, sőt nem egyszer megesett, hogy a próféták bizalmas szolgai viszonyukban panaszkodtak Istenük ellen, aki nem védi eléggé a maga igazát és nem állja eléggé a harcot, amit nevében a próféták, ezek a lelkesedő férfiak indítottak. Isten haragiával sincsenek sokszor megelégedve a próféták, akiknek látniok kell, mint veszik semmibe a nép legjobbjai Istennek végzéseit. Így esett meg az is, hogy midőn már Jahve a maga elismertetését kivívta, és Izraellel *szöveiséget* kötött, a próféták még egyre duzzogtak, hogy Istenük letette fegyvereit, melyekre szükség többé nem volt. Jónás próféta méltatlankodik, mert Isten, azzal a büntetéssel, melyet ő a vétkes babyloniaknak megjövendölt, nem akarta sújtani többé a megtérő várost, és kegyelmet gyakorolt a töredelmesen bűnhődők fölött.

Csodálatos az a bizalom, mellyel a próféták Izrael sorsát a sok veszély és baj ellenére kísérik és melynek hatása alatt a sors bármely fordulatában, csak Isten igazságát látják. Izrael hűen elszenvedte mindazt, ami a csapást, melyet a prófétizmus, bűnei bűnhődéséül számára kirótt. Hite minden csapás ellenére épségben megmaradt, amit bizonyít az isteni *kegyelemben való bizalma is*. „Cselekszem veletek az én nevemért *nem* a ti utaitok szerint, és a ti megvesztett cselekedeitek szerint“. — mondja Ézsaiás próféta.

Az egész prófétizmus tehát egy hatalmas, mélyen átgondolt agitációnak tekinthető. A próféták nagy propagandisztikus ereje is abban a képességükben rejlett, hogy Izrael minden bajából és ezer veszedelméből agitativ hasznot tudtak húzni egy magasabb morál és vallás érdekében. Pokoli fogásnak is tűnhetne ez a fordulat, ha nem tudnók, milyen nemes érzésből és őszinte lelkesedésből fakadt. Izraelen a próféták szerint Isten sújtó keze feküdt, melynek kegyetlenségét azonban meglátni nem tudták, vagy ami még valószínűbb, nem akarták. A problémának ezt az elhallgatását már magában véve egy nagy tragédiának tekinthetnők, anélkül, hogy a tragédia egyes állomásait ismernék: Izraelnek a népek közül való kiválasztását, a nép bűnözését és az ezt követő megpróbáltatások újabb sorát, mely még a babyloni fogság katasztrófájával se zárult le. Izrael a fogságban megtért. Jehova pedig kiszabadította népét, hogy vele a mózesi törvények értelmében *szöveiségre* lépjen.

A nép fentvázolt sorsa miben sem különbözik tehát Job sorsától, mely eszerint úgy tekinthető, mintha a profétizmus népi koncepciójának *egyéni* megfogalmazása lenne.

A bűnnek és a bűnhődésnek egy és ugyanaz a szigorú rendje jut érvényre Jób történetében, mint Izrael *népének* fentvázolt sorsában. Látjuk tehát, hogy a profétizmus, ez a hittérítő rendszer tartalmának legmélyén miben sem különbözik attól az egyéni ethizmustól, melyet már kifejtettünk és a prófétai hittérítés céljának és értelmének mondottunk.

Az egyén és nép között ethikus követelmények tekintetében semminemű különbséget sem találunk s láthatjuk immár, hogy a zsidó vallás rendszerében az egyén és közösség közötti harmónia, mit a népi élet feltételeként jelöltünk meg, a lehető legtokéletesebben érvényre jut.

#### XIV.

A zsidó ethizmus, mint láttuk, két főforrásból táplálkozott, a törvényből, melynek őrei a papok voltak és abból a büntudatból, melyet a próféták képviseltek bűnhődési rendszerükkel és mély lelkesedésükkel.

A zsidó törvények sem jöttek egy csapásra létre. Hosszú gyakorlat és a szokások természetes fejlődése érlelte meg azokat a szabályokat, melyek a mózesi törvényekben nyerték végleges megfogalmazásukat. Ezek a törvények, melyeket a zsidó hagyomány egyetlen isteni kinyilatkoztatás eredményeként tüntet fel, a valóságban egy hosszú fejlődés számos állomását jelzik. A törvény feljegyzői és őrei a papok voltak. Egyébként e törvények keletkezésük és egész szellemük tekintetében st mmi különöset sem árulnak el, legfeljebb nagyfokú körültekintést, s nagy gyakorlati érzéket. Minket nem is jogi szempontból fognak azok érdekelni, hanem csupán az ethizmussal való összefüggésük révén.

A mózesi törvényekre mindenekelőtt az emberi méltóság nagyfokú tisztelete, az embernek, mint egyénnek, mint a genus humánus részének megbecsülése jellemző. A mózesi törvények tisztelik az embert, mint a szabadság egyedüli hordozóját e földön, ki egyedül képes ethikai megismerésekre, és betekinthet a teremtés titkaiba. Ennek az embertiszteletnek a szempontjából egy jogrendszer se vetekedhet ezekkel a törvényekkel, még a stoa hatását visszatükröző római institúciók sem.

„Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat“ — ennek az *embertiszteletnek* legtökéletesebb, mintegy klasszikus megfogalmazása, mely ilyen értelemben örök érvényességre tarthat számot. E parancsból kiáradó szeretetben nincsen semmi a keresztény *szánalomból*. Inkább a tisztelet egy neve nyilatkozik meg benne. A zsidó szemében a szeretet nem gyógyszer bajokra, nem kötés sebekre, hanem az elismerés babérkoszorúja, az emberréavatás elismerése. A zsidó szeretete nem akkor ébred fel, midőn előtte egy nyomorult vonszolja tova magát, minden szánalomra érdemesen: hanem akkor, midőn egy erős, hatal-

más ember méltóságának teljében vonul el mellette. A szeretetet az emberi méltóság gondolata előzi meg, mely az elismeréssel karöltve jár s nem szánalom útján férkőzik hozzánk. Ez nem is olyan jelentéktelen különbség zsidóság és kereszténység között.

A szeretet fent említett parancsa értelmében az embert többé tárgynak tekintenünk nem lehet, s felebarátunk érzéseit és fájdalmait épügy figyelembe kell vennünk, mint a sajátunkét. Ez az örökérvényű szabály fejezi ki azt a viszonyt, mely az embert embertársaihoz hozzákapsolja már azon az alapon is, hogy minden ember egyazon fájdalmak átélésére és egyazon örömeik élvezésére születik. Ez az a magasabb kapocs, mely minden természetadta ellenséges indulat, gyűlölet, érdekellentét ellenén a természet elleni küzdelem ezer vadságában is, embert az emberhez közelhoz. A „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat“ parancsa, mint alaptétel körül csoportosulnak a gyakorlati élet viszonyait szabályozó, s következőképpen ezen szabályokhoz simuló törvények százai. Ezek közül mi itt csak néhányat, a legfontosabbakat és legjellemzőbbeket óhajtjuk megemlíteni, így elsősorban is a rabszolgákról szóló rendelkezéseket.

„Ha zsidó rabot vejéndesz, hat esztendeig szolgáljon, a hetedik esztendőben szabadon bocsássad ingyen“. Deut. 15, 12, 1¼.) Ezzel a rendelkezéssel a Deuteronomium előbbre van, mint a római Institutiók idevonatkozó részei.

Sokan kifogásolják, hogy a mózesi törvények csak a zsidót tekintik az emberi méltóság részesének. A népi önértet a zsidóságot épügy eltöltötte, mint bármely más ókori népet. Ez az önértet azonban talán sehol sem volt olyan indokolt, miní éppen a zsidóknál, kiket ethikus megismerések tekintetében mértföldnyi távolságok választottak el a többi népektől. Mindezek ellenére a zsidók idegenekkel szemben való bánásmódja nem nevezhető ridegnek. S ha később el is zárkóztak az idegenekkel való érintkezéstől, azt sokszorosan indokolta a diaszpóra. A babyloni fogságban, vagy később idegen országokban. Egyiptemben, Babyloniában. Görögországban hogyan őrizték volna meg hagyományaikát és népi együvértartozásukat, ha nem zárkóztak volna el bizonyos mértékben az idegen hatások elől. Különben is a zsidóságban mindig élt annak a tudata, hogy Izrael a kiválasztott nép. Érezte. és méltán érezte minden zsidó, hogy ethizmusa révén olyan néphez tartozik, mely emberi értékeléseket tekintve, messze felülemelkedik a többi népeken.

„Miolta az én szemeim előtt kedves kezdettél lenni, azolta tiszteletes voltál, mert én szerettelek téged: az embert éretted adom és a népetek a te életedért“. (Ézsaj. 43. 4.)

Hogy a zsidók a jövevényekkel és idegenekkel jól bántak, arról a mózesi rendelkezések számos passzusa tanúskodik. „Mint szintén a lakos közületek, olyan legyen közöttetek a jövevény és szeresd azt, mint magadat.“ (Móz. 19, 34. Móz. 8, 19.) A zsidók idegen népek bántalmazását sohasem tűzték ki célul, idegen birtokokra és vagyonokra nem vágytak s egész népi gondolkozásuktól távolállott a hódításvágy. Sőt a profé-

tizmus azomfelfogásában is, mely szerint az idegen népek csupán ostorok Jehova kezében, változás állott be tüstént, amint Izrael megtért és a prófétizmus célja beteljesedett, azaz Izrael szövetsége Jahvéval létrejött. Jónás próféta könyvében nem csekély humorral van elbeszélve, hogyan változik meg Jehova érzülete a babyloniak irányában. Jónás próféta bosszankodik, hogy Isten haragjáról és boszújáról való jövődölésére Jehova alaposan rációfal azzal, hogy „nem veszté el őket és el változtató a gonoszt, mellyel megfenyegette vala őket. „Ez pedig semmi kéj) nem tetszék Jónásnak és megharaguvék“. Isten pedig a méltatlan-kodó prófétát megfeddi és imígy szól hozzá: „Te szánod-e a tökö-t, melyért nem munkálkodtál, és amelyet nem neveltél, mely egy éjjel leinövekedett és más éjjel elhervadt. És én ne szánnám Ninivét. a nagy várost, melyben több vagyon tizenkétszer tízezer embernél, kik nem tudnak különbséget tenni jobb és bal kezek között, melyben barom is sok vagyon?“ (Jón. 4, 11.)

Amilyen mértékben megtért a nép, oly mértékben vesztett a profétizmus is értelméből és jelentőségéből. A babyloni fogság és Izrael vele kapcsolatos pusztulása olyan rettenetes beteljesedése volt a boszúálló Jahve haragjának, melynél nagyobb megpróbáltatást már a zsidó nép hite se viselhetett volna el. A nép további sorsától függött tehát az egész Jahve-vallás sorsa. Vájjon Izrael megmarad-e vagy sem. ez volt további feltétele a Jahve-vallás elismerésének. Vájjon Isten megkegyelmez-e a népnek? A próféták is belátták, hogy Izrael kiszabadulásától függ egész hittérítői munkásságuk minden eredménye. A fogság szenvedésein meghül lelkekben hittérítői munkásságuk számára természetesen termékeny talajra találtak. A nép meg volt rendülve Isten haragjának hatása alatt. A fogság gyötrelmei különben is alkalmas körülmények lehettek a megtérés elősegítésére. A próféták mindent elkövetek, hogy a kedvező alkalmat felhasználják és hittérítői működésük a fogságban érte el legnagyobb intenzitását. A száműzetésben könnyebben és közvetlenebbül érintkezettek a néppel, mely állami lététől megfosztva, itt élénk népi életet folytatott. Az állami érdekek képviselői, a papok és fejedelmek is megtörtek a száműzetésben és azon voltak immár, hogy Izrael népi fennmaradását mentől jobban elősegítsék. Az erők összefogása, mit Izrael oly sokáig nélkülözött, a fogságban létrejött. Az államfenntartó papok és fejedelmek, valamint az addig oppozícióban álló próféták törekvései között különbség nem volt. mindannyian csak a nép szabadulását kívánták.

A bűnhődés szigorú rendje vizsgálatos volt a nép számára. Minden szenvedést egy bűnért való bűnhődésnek tekinthettek és így a sok szenvedés legalább *értelmet* nyert.

„A mi álnokságunk és a mi bűneink vágnak mi rajtunk és *azokért* kell elvesznünk, mi módon élhetünk azért“ (Ezek. 33. 10.4)

Ez a vizsgálatos azonban egy népet sem elégíthetett ki olyan szerencsei lenség közepette, mint amilyen Izraelt a fogsággal érte. A szenvedésekbe nyakig merült népet a *boszúálló* Isten hangoztatásával engedelmességre bírni többé nem lehetett. A hit az isteni kegyelem,

várta! Istent, aki nem bűnei szerint ítéli meg az embert, hanem végső esetben kegyelmet gyakorol népe fölött, hogy „élhessen“. A bosszúálló Isten lejárta magát. Különbösen sem volt már reá szükség. A népben megvolt immár minden hajlandóság a megtérésre: és ez a körülmény indokolatlanná tette volna Jahve örökös haragját és bosszúját, mely a próféták propagandisztikus vallásrendszerében oly hatásosnak bizonyult. A próféták maguk is összerendeztek Jahve hatalmas csapásai alatt. Összejedtek annak a katasztrófának hatása által, melyei ők jövendöltek meg s ők kívántak a bűnös nép lejére. A próféták megelégtettek Jahve haragját, mely olyannyira elvesztette értelmét és oly indokolatlannak látszott. Jeremiás siralmai jelzik a prófétáknak ezt az újabb megismerését és gondolkozásuk eme újabb fordulását. Jeremiás volt az első próféta, aki a népet, melyet szenvedni látott, megsajnálta, aki vele közösséget vállalt, ahelyett, hogy Isten tettét helyeselné s hangozó szóval dorgálná a vétkébe merült népet. „Volt az úr olyan, mint az ellenség, elvesztette Izraelt.“ (Sir. 2. 5.) A próféták is, úgy látszik mintha elidegenedtek volna Jehovától és lelkesedésük is alábbhagyott volna. A nagy csapásban nem tudták már módját ejteni, hogy az isteni kegyelembe vetett hitet hirdessék. A prófétizmus ezen összeroppanását érezzük ki Jeremiás panaszából: „És megszegyenülnek a látók és megpirulnak a jövendőmondók, és bedugják mindnyájan az ő szájukat, mivelhogy nem léssen nekik Istentől semmi feleletük.“ (Sir. 2. 9.)

„Téríts meg. Uram minket tehozád és megtérünk, újítsd meg a mi napjainkat, mint vala a régi időkben, mondja Jeremiás próféta.“ (Sir. 5, 21.) A nép Jahve kegyelmének legkisebb megnyilvánulására vágyott csupán, hogy végleg megtérhessen. A próféták látták, hogy van benne hajlandóság a megtérésre, és csak újabb isteni jelre van szükség, hogy az egész nép egy csapásra meghódoljon lahvenak. Isten hön óhajtott és legközelebb eső kegyelmi ténye mi egyéb lehetett volna, mint a fogságból való *megszabadítás*? Ez volt Izrael legközelebb eső vágya, melyet a sanyarú körülmények tartottak benne ébren s melyet a próféták is élesztgettek szakadatlan jövendöléseikkel. A próféták megtalálták immár azt a formulát, mely alkalmas volt a népi kedély feljavítására és a népi remények ébrentartására. Izrael meg fog szabadulni és a fogságban bűnhődött vétkeiért részesülni fog Isten kegyelmében, — mondták a próféták a népnek — összekötvén Izrael további reményeit a Jahve kegyelmébe vetett hittel.

A babyloni fogság lett tehát a nagy fordulópontra Izrael történetében. Jehova és Izrael, kik mindeddig harcos felekként állottak egymással szemben, ezentúl közös szeretetben forrnak össze. Jehova végeleges diadalt aratott. Izrael pedig belátta, hogy helye a hatalmas és kegyelemosztó Jehova mellett van.

A prófétizmus végkép betöltötte hivatását. A papság és a próféták között a válaszfalak leomlottak. Ezekiel és Ezra gondolkozása már ennek az egyesülésnek szellemét tükrözi vissza. Ezekiel már jóformán pap. aki éppúgy lelkesedik a templomért, mint Ezra vagy Nehemiás. „Te embernek fija. — mondja a próféta — hirdessed az Izrael

házának ezt a házat és piruljanak meg az ő álnokságáért és mérjék meg azt a templom példáját.“ (Ezek. 43, 10.) Ugyancsak Ezekiel tesz szemrehányásokat a prófétáknak (Ezek. 13, 4—5.): „Mint a pusztabeli rókák a te prófétáid, óh Izrael, olyanokká lettek. Nem hágtatok fel a törésekre, sem sövényt nem csináltatok az Izrael háza körül, hogy megállnátok a harcon az Ur haragja napján.“ Ezra pedig prófétál, vigasztal, a néppel szoros kapcsolatot tart fenn, nincs benne semmi a papi kaszt szigorú elzárkózásából. Olyan főpap ő, aki vetekszik a prófétákkal megértés és a nép vigasztalása tekintetében. A számkivetés alatt tehát pap és prófeta egyek lettek a nép bajainak orvoslásában.

A papság és a prófétizmus ezen egyesülésének eredménye lett a *mózesi törvényhozás*, mely egyúttal a prófétizmus államvallássá emelkedését is jelentette. A változás formális megoldása pedig a szövetség lett. A Jahvéval való szövetség koncepciójában nyerte el a prófétizmus végső és végleges megfogalmazását, mely mindazt, ami a próféták propagandavallásában érték volt, átmentette az új vallásba.

A szövetség gondolatának megfelelően Izrael, Istenével szövetségre lép és törvénnyel pecsételi meg azt a szerződést, mely Istent hozzá és őt Istenhez köti. A nép éppúgy megtöri Jehovával kötött szövetségét, mint az asszony a férjével kötött frigyét, vagy mint ahogy a juh fel-lázad pásztora ellen, hogy néhány ószövetségi hasonlattal éljek. Izrael népe éppúgy hűtlen lesz a törvényhez, mint ahogy az első ember is megtöri a törvényt a bűnbeeséssel. Innen minden rossz, ami a *népet* éri, mert minden baj és szenvedés csak bűnért való bűnhődés, mely mindaddig tart, míg Izrael Istenével szemben összes bűneit le ne in vezekelte. Isten kegyelme pedig, Izrael minden szenvedése ellenére is, világosan jelentkezett akkor, midőn rengeteg bűne dacára életben tartotta a népet és a szövetséget vele fel nem bontotta. Mert hiszen bűnei révén már számtalan ízben elveszthette volna Izraelt, ha szándékában lett volna (lásd Ezekiel 20. r.). ha nagy kegyelme nem élne és Izraelt nem részesítené abban. Jehova tehát minden szigorúsága mellett is irgalmas és kegyelmes, késedelmes a haragra. Izrael pedig szenvedéseiben is át tudja érezni Istenének ezt a kegyelmét és hálás tud lenni azon Isten iránt, „ki megtartja irgalmasságát ezeriziglen, elveszti a hamisságot, a vétket, a bűnt. a bűnöst büntetés nélkül nem hagyja“. (Móz. II., 34. 6—7.)

Az emberi méltóságnak ugyanaz a tisztelete, mely a „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat“ normájában nyilvánul meg. jellemzi a *szövetség* gondolatát is. Isten és Izrael viszonya a szabadságon nyugszik. Jahve, Izraelt s benne az egész emberi nemet egyenrangú félnek tekint, kinek az emberi szabadság minimumként adatott osztályrészül. s kinek módjában van ennél fogva Isten mellett vagy ellene állást foglalni. Isten tehát Izrael szabad elhatározásból folyó állásfoglalását kívánja. Ehhez mérten kényszerrel sem él. Izrael a szövetség gondolata értelmében nem fenyegetések vagy kényszer hatása alatt tért meg, hanem szabad elhatározásból. És midőn a törvényt, melyben ez a szövetség le van fektetve, megtöri, éppúgy bűnt



követett el, mely bűnhődést kíván, mint ahogy Ádám szabad állásfoglalása a bűn mellett, maga után kellett, hogy hívja az egész emberi nem bűnhődését. *A mózesi törvények értelmében tehát minden zsidó két bűnért bűnhődik. Egy általános emberi bűnért, a bűnbeesés következményeképpen és egy speciális népi bűnért, az Istennel kötött szerződés megszegése miatt.*

A haragvó s kényszereszközökkel élő Jahve a babyloni fogság idején, a nép megtérése következtében megszelídült. Ehhez képest a megtért nép és az elismert, győzedelmes Isten közötti viszonyt is új alapokra kellett fektetni. Ennek az új viszonynak megpecsételésére úgy semmiféle érzés meg nem felelhetett, mint éppen a *szeretet*. A mózesi törvényeket tényleg a szeretet szelleme hatja át, egy zsidó értelemben vett szeretet, mely, mint mondtuk, s mint még ki fogjuk fejteni, az emberi méltóság tiszteletéből fakad, s nem az emberi nyomor szemléletéből, mint a keresztény szeretet. Ez lesz az az érzés, mely végül Jahve harcait is feloldja és egy békésebb szellemet hoz létre. Jahve és Izrael egymásra találnak, és ennek az egymásralelésnek alaphangját a kölcsönös szeretet adja meg. Szeretettel hirdet a mózesi törvény embertársaink irányában és szeretettel azzal az Istennel szemben, aki viszontszereti népét. Ez a szerelem volt végső akkordja annak a győzedelmi- és hálaénekeknek, mely a felszabaduló és hazájába visszaözönlő népet útjában kísérté.

„Ne gyűlöld a te atyád fiát szívedben. Megfeddjed bátorsággal a te felebarátodat és el ne tőrjed ő benne a bűnt. Bosszúálló ne légy és haragot ne tarts a te néped ellen, hanem *szeressed* felebarátodat, mint magadat. Én vagyok az Úr.“ (Móz. III., 19. 17—18.) Ezzel a paranccsal a szeretet alapja az emberek között meg volt vetve. „*Szeressed* azért a te Uradat Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből. És az igék, melyeket parancsolok néked, legyenek a te szívedben.“ (Móz. V., 6. 5—6.) Ez viszont biztosítéka annak, hogy az ember ezentúl Istenéhez a szeretet érzésével fog közeledni. Isten pedig szintén szeretetbe fogadja a népet, mely megtér hozzá. „És irgalmasságot cselekszem ezeriziglen azokkal, akik engemet *szeretnek*.“ (Móz. II., 20, 6.)

A szeretet érzése volt tehát a pecsét azon a szövetségen, melyet Izrael népe Istenével kötött. Es ezzel a kiengesztelő akkorddal zárul le Izrael szellemi életének és fejlődésének egy nagy, sorsdöntő és tán legfontosabb korszaka. Ezután Izrael már új utak, új problémák felé fordul, újabb tévedések és újabb megpróbáltatások felé, melyeket, hogy vajjon diadallal, az emberiség gazdagodására és saját nagyságának öregbítésére küzdött-e végig vagy sem. azt további fejtegetéseink folyamán próbáljuk eldönteni.

## XV.

A babyloni fogság megszűntével nemcsak Izrael történetében, hanem az ethizmus és a vallás fejlődésének menetében is egy nagy korszak zárult le. Ezzel a történeti ténnyel egy olyan kor nyert befejezést, mely az emberi ethizmust eleddig sohasem sejtett és soha többé

meg nem közelíthető magasságokig emelte. Bár a kegyelem és a bűntudat fogalompárja, mint az Isten és ember közötti különbség ében tartója és a írascendencia záloga, egymással sohasem forrhattak össze teljesen, mégis bennük kell látnunk az emberi felelősségérzet és elhikus szigor elképzelhető *legmagasabb fokát*. Ezek az ethikus megismeréseken való túemelkedés lehetetlen volt s a gondolkodás is legfeljebb e fogalmak elmélyítésén, pszichologizálásán és mind erősebb egyénítésén fáradozhatott. Az elmélyítésnek ez a gondolatmunkája, melyre különben csak később juthatott idő, annál is inkább a zsidóságra várt. mert az árja népek még a prófétizmus puritán dogmatizmusát se értették meg. A zsidóságnak ezen vallásfentartó tevékenysége folyamán, mint látni lógjuk, olyan súlyos megpróbáltatásokat kellett átélnie, melynél nagyobbat és heroikusabbat egy nép sem ért meg. A prói'etizimikus bűnhódásrendszeie fokozatosan feloszlott, hogy e felbomlás eredményeként helyei adjon a kereszténységnek. A kereszténység kialakulása úgy halott a zsidóságra, mint egy hosszantartó ártalmas seb felfakadása. Általa a betegségokozó csirák a zsidóság testéből kiváltak és a zsidóság meggyógyult, maga után hagyva életének legnagyobb megpróbáltatását.

Következő feladatunk ennek a fokozatos gyöngülési folyamatnak, a betegség egyes fázisainak leírása lesz.

A zsidó ethizmus az egész zsidó gondolkodásra ránxomta bélyegét. Mái említettük, hogy az emberi gondolkodásnak két lehetséges irányát különböztetjük meg. A világrejtélyek megoldását két irányból kiindulva kísérlelhetjük meg. Vagy az ismeretelméleti szempontokat kell irányadóknak elismernünk, vagy kénytelenek leszünk az ethikai szempontokat szem előtt tartani. Az emberi szellem eddig mindig arra törekedett, hogy e két gondolkodási irány közötti örök ellenétet lehetőség szerint áthidalja és egy látszatemegoldást hozzon létre. Ezek a kísérletek azonban ahelyett, hogy általuk a problémák mélyére hatolhatnánk és mechanizmusukat megvilágíthatunk, csupán fogalomködösítést idéznek elő. Mi tehát, kik nem törekszünk arra, hogy e két gondolkodási irány erőszakos egybeforrasztásával érdemeket szerezzünk, íontosabbnak tartjuk, hogy azon ellentétek segítségével, melyeket a gondolkodók éppen a fenti (kókból oly sűrűn elhanyagoltak, mindkét gondolatrendszer legbelsejébe bevilágítsunk.

A zsidó nép gondolkodásának sajátosságát az ethikus irány kövétésében találtuk meg. m ig az árják felfogására jellemzőnek az ismeretelméleti irányt voltunk kénytelenek elismerni. Ezt az ismeretelméleti gondolkodást az árja vallásalapítási kísérletekkel illusztrálva, úgy hiszem, elég világosan és főleg a maga naiv és eredeti formáiban sikerült bemutatnunk. Láthattuk, mire vezet az ismeretelméleti irány teljes keresztülvitele s milyen zsákutca fenyegeti a gondolkodást, ha ennek az iránynak egy erős ethikai áramlat, mint alapérzés nem szegülhet ellen. Mint látni fogjuk, a zsidó vallás sem kerülhette el az ismeretelméleti problémák felszínrevetődését. Viszont szembeállíthatta ezzel az ismeretelméleti irányval a maga erős és szigorú ethizmusát, melynek feltétlen érvényességében a zsidó nép sohasem szűnt meg hinni.

A zsidó bűnhódásrendszert. mely a prófétizmus tanaiban van lefek-

tetve s mely az ethikus gondolkodás netovábbja, *abszolút ethizmus*uk is nevezhetjük. Ez a zsidó ethizmus hosszú ideig lehetetlenné tette az ismeretelméleti problémák felszínre vetődését. Később pedig, midőn már az egyre erősödő ismeretelméleti kérdéseknek *kétségek* formájában való felmerülését megakadályozni nem tudta, eredményesen szembeszállt ezeknek elburjánzásával és elhatalmasodásával.

A büntudaton és a kegyelmen, e két pilléren nyugvó abszolút ethika előbb-utóbb túlszigorúnak kellett, hogy feltűnjék annak az új nemzedéknek a szemében, mely már az ismeretelméleti kérdéseket is ismerte. A zsidó lélekben azonban a feltörekvő ismeretelméleti gondolatkör egy kipróbált, erős ethizmussal találta magát szemközt, úgy hogy a zsidó szellem fejlődésének egész további menete az ismeretelmélet; irány mérkőzését jelentette a szigorú ethizmussal. A zsidók ismeretelméleti kritikusa sohase válhatott nihilizmussá s csupán mint szkepticizmus ostromolhatta az ethizmus magasán épített falad. Így telítődött az ethizmus azokkal az ismeretelméleti problémákkal, melyeket az idők folyamán elnyelni volt kénytelen, inig csak be nem látta, hogy hasztalanul törekszik az ismeretelméleti gondolkodás babéraitra és fel nem ismerte, hogy az ethika és az ismeretelmélet útjai különállók és összegegyezhetetlenek.

Az ismeretelméleti szkepticizmus leggyorsabban persze oda fészkelte be magát, hol az ethizmus szigora és a terhek legnehezebbjei súlyosodnak a lelkekre. A *gondolkodás* mindig ott üti fel sátorfáját, ott érvényesíti jogait és ott találja meg a legmeggyőzőbb szavakat, hol azt az emberi érdek, az önzés és a természetes hedonizmus kívánja. Kzek védelmére kifogyhatatlan szótára van. inig nem egyszer, midőn az emberi ideálok, ethikus vágyak és érzések kifejezéséről lenne szó, csődöt mond a tudománya. Az emberi gondolkodás akkor szól leginkább szíve szerint, midőn emberi érdekeket kell szolgálnia, azokat az emberi érdekeket, melyeknek célja: lehető legkisebb *terhek* mellett a lehetséges legnagyobb elismerésre, a legcsekélyebb korlátozás árán a legteljesebb hatalomra szert tenni.

Az ész, az ismeretelméleti gondolkodás, mely ezzel a *természet-ethizmussal*, mint az árja népek példáján is láttuk, igen jól megfér, a zsidó *természetfeletti ethizmus* magasabb koncepciójának kifejezésére alkalmatlannak bizonyult.

Az ethikus szigorúság fokozatos hanyatlásáról kell tehát beszámolnunk.

A bűnhődés rendszerének értelmében Isten nem foglalkozik eléggé az emberi bűnnel s ilyenformán az ember is kénytelen cselekedeteiért automatikusan bűnhődni. Isten, ki az embernek éppúgy törvényt szab, mint a teremtés többi lényének, a bűnhődést teljesen az ember hatáskörebe, ethikus szférájába utalja. A bűnhődés rendjének, mint a világtól vény egy részének fenmaradása lelett Isten mindenkor szigorúan örökdi, a bűnhődés végrehajtásával és a vele kapcsolatos ügvesbajos emberi dolgokkal azonban nem foglalkozik.

»Vájjon mikor mehetek el, hogy bemutassam magamat az Isten

Előtt? — kérdi a zsoldár. (Zsolt. 42, 3.) aki ezzel a felkiáltással tényleg egy olyan élő vágyat fejez ki, mely a bűnhődés rendje mellett sohasem teljesülhet. Már Jób is panaszkodik amiatt, hogy Isten „elrejtí az ember elől orcáját.“ A bűnhődés rendszere, mint mondtuk, nagyon tavidra helyezte az embert Istenétől. A törvény, mint kinyilatkoztatott törvény volt az egyedüli állandó kapocs Isten és ember között. E törvénynek megtartása vagy elhanyagolása pedig automatikusan jött létre és kizárólag az emberre nézve bírt jelentőséggel.

A kegyelem is, mely a törvény kegyetlen szigorán enyhíteni lett volna hivatva, igen rendszertelenül és az emberi igazságérzet számára érthetetlen esetlegességgel működött, úgy hogy ez is inkább újabb fájdalmakat, mintsem megenyhülést okozott a maga rendszertelenségével. Az igaz és istenfélő ember sokszor várta hiába az isteni kegyelem megnyilvánulását, míg a rossz, ki Isten törvényein egyszerűen túltette magát, hitetlenségében látszólag jól és megelégedetten élt. Az ember amiatt is sűrűn panaszkodik, hogy a törvény megfogadása, illetőleg elvetése tekintetében teljesen magára van hagyva. Állásfoglalásával szemben Isten semminemű érdeklődést sem tanusít, úgy hogy az ember legnemesebb hajlamai és vágyai ilyenképen méltánylás nélkül maradnak. A bűnhődés rendszerének értelmében az emberi bűnhődés éppúgy automatikusan következett be, az istentelen számára, a bűnéért járó halált hozva, mint ahogy az istenfélő ember élete is csak automatikusan gyarapodott a bűnhődés következtében.

„A gonoszoknak torkok megnyílt koporsó“, a „hitetlen az ő kezének munkájával megkötöztetett.“ Ilyen kifejezések nagy számmal találhatók a zsoldárok könyvében. A példabeszédek közül pedig a következő kitételek ötlenek szemünkbe: „Mind a halál, mind az élet az ember nyelvének hatalmában vagon, amiképen kiki szeret azzal élni, úgy eszi annak gyümölcsét.“ Péld. 18. 21.) Vagy „aki megtartja a parancsolatot, megtartja magát, ki megutálja az ő utait, megbüntettetvén, meghal.“ Péld. 19. 16.)

Hogy a rossz, Isten mindenható személyét nem érinti, azt az ember még meg tudná magának magyarázni, de a teremtő közömbösége a jó irányában már kínozza az emberi lelkeket.

„Mondjad ezt Urnak én lelkem: Un nagy Uram, vagy Te, jóllehet semmi jóm neked nem használhat.“ (Zsolt. 16, 2.)

Az ember, ki egyedüllétében a szabadságot is tehernek érezte, arra törekedett immár, hogy valami vagy valaki *másért* küzdhessen. Ezzel az új emberi törekvéssel szemben a bűnhődésrendszer arra kényszerítette a hívőt, hogy értékeinek mértékét önmagába helyezze és tetteinek elismerését is saját lelki ítélőszéke előtt keresse. Az a körülmény, hogy az ember a bűnhődés szigorát sokáig el nem viselheti, minden ismeretelméleti okoskodással szemben világos bizonyítéka annak, hogy az ember a *mindenség értékmérője* sem lehet. Mert az az ember, aki önmagának se lehet értékmérője, nem kívánhatja, hogy a mindenség hozzá mérésék.

A bűnhődés rendszerének szabadságfogalma kétségtelenül az ember számára lehetséges legnagyobb szabadságot jelentette. Ha azonban ezt a szabadságot, mely végeredményben csupán a törvényből következik, az isteni szabadsággal hasonlítjuk össze, észre kell vennünk az emberi szabadság hiányosságát. Az ember a mózesi törvény adta szabadságot is hamarosan megsokalta és kénytelen volt belátni, *hogy a s zabád súg az önálló súly érzése helyett csak bizonytalanságot és tanácsatlanságot vált ki.*

Vájjon ítélkezhetik-e az ember, ki még a törvényadta ethikus szabadságot sem tudja elviselni, Isten felett, kinek szabadsága korlátokat nem ismer? Vájjon hasonlíthatja-e ethikai követelményeit Isten egyedülvaló és korlátlan szándékaihoz? Vájjon adott esetben több gondot fordítana-e az ember a jó és rossz kérdéseire, mint Jehova?

Az ember érthetően megkívánja, hogy legyenek törvények, melyek azáltal, hogy hatáskörét megszorítják, ki is mérjék egyúttal létének határait. Istenen kívül, ki a merő határtalanság, minden létezés, az egész teremtés csak elhatárolás folytán jön létre és így nem egyéb, mint magának az isteni törvénynek egy része. Az embert sem az önérzet, vagy lelkesület, nem bármi néven nevezendő más pszichológiai eredetű önkritika ki nem elégítheti. Ezért tehát, midőn értékének megállapítása céljából máshoz fordul, elismeri, hogy önmagát az értékelés kritériumának nem tekinti és magát az értékmérő szerepére alkalmasnak nem találja.

Az ember szeretné, ha Isten törődne vele s ha vállalkoznék arra, hogy értékeinek védője, megértője és megőrzője legyen. Az ember mindsűrűbben fejezi ki azt a vágyát, hogy Isten törődjék vele, ha nem is a gonosszal, legalább a benne élő jóval. Ilyenformán arra is kéri Istent, ne hagyja magára a helyes és a helytelen ut közötti választásban, hanem hajtsa a jó felé és takarja el előle a rosszat.

(118-ik Zsoltár. 36—37.) „Hajtsad az én szívemet a te parancsolatidhoz és ne engedj hajlani a telhetetlenségre. Fordítsd el az én szememet, hogy ne lássanak hiábalóságot, a te utaidban eleveníts meg engem.“ (U. a. 141. Zsolt.)

A kegyelem, mint mondtuk, igen rendszertelenül működött s panaszok, mint pld. „Sok nyomorúságai vannak az igaznak“ (89-ik Zsolt. 47.), mindsűrűbben hangzottak fel a zsoltárokbán. Az ember, ki mindezt csak az isteni kegyelmet kérte, a büntudat értelmében nem is érdemelhetett ennél többet. Még emlékezetünkben van Jób mondása, mely szerint „ha igaznak állatnám magamat lenni, az én szájam kárthatna engemet.“ (Jób) 9. 20.) Jőidőig tehát szó sem lehetett arról, hogy a kegyelem helyébe az *érdem* fogalma léphessen. A kegyelem fogalma sokáig elégségesnek bizonyult a zsidó büntudat istenhitének táplálására. A bűnös ember számára érdemtellenül érkező kegyelmet már csak azért se lehetett hamarosan eltörölni, mert nem egykönnyen akadt olyan vakmerő, ki az érdemeket megállapító isteni Ítélet elé mert volna állani. Ha Isten igazságosan Ítélnének, vájjon ki állhat meg ezen ítélet előtt, s ki maradhatna még utána is életben “ Jób. Bár-

mint érzi is a maga szorongatott helyzetében az isteni kegyelem kiszámíthatatlanságai, mégsem meri magára vonni Isten ítéletét.

„Hogyha most az én lépésimet megszámlálom és az én bűneimért ha elvesztesz és úgy mint egy csomóba az én vétkeimet bepecsételve, az én álnokságomhoz adod: Bizonyára a magas hegy is ilyen teher alatt leszakadna és a kőszikla is az ő helyéről elmozdulna!“ (Jób 14. Ki—18.) A büntudatnak lenti aggodalma, melyet sűrűn vált lel az a kívánság, hogy Isten „az ő igazságának serpenyőjével mérjen meg engem és menjen végére az én tökéletességemnek!“ (Jób 31. 6.) — hosszú ideig akadályát képezte annak, hogy a zsidóság a kegyelem fogalmát egy újabb és az ember ethikus érdemeinek figyelembevételére is alkalmasabb fogalommal váltsa fel.

Csak később, midőn az ember már a kegyelmet nem tartotta elég-ségesnek istenfélleme jutalmazására, következett be a *büntudat hanyatlása*. A zsidó, ki ezentúl már alá merete vetni magát az isteni ítéltnek és fel tudta tételezni, hogy érdemeket szerezhet Isten előtt, megkívánta azt is, hogy Isten ítélkezzék felette és ezen ítélet értelmében *válassza el* a jót a rossztól.

Az ember a bűnhődés rendszerének első reformja alkalmával csak a bűnhődés folyamatát helyettesítette az ítélet fogalmával, m ig a kegyelmet, mely *mint lényeges könnyítés* szintén a bűnhődés rendjéhez tartozott, továbbra is fenntartotta. Az *ítélet-rendszer* megalkotásának se volt más célja, minthogy általa az ember a kegyelem esetlegességeitől mentesítse magát. Az új ethizmus hive sem zárkózott el attól, hogy érdemeinek az új rend által való elismertetése után az ítélet koncepciójába a kegyelem fogalmát az *isteni elnézés formájában, beleillessze*.

„Igazságot cselekszi az Úr és ítéletet minden nyomorultaknak . . . Irgalmas és kegyelmes az Úr, késedelmes a haragra és igen kegyelmes . . . Nem a mi bűneink szerint cselekszik velünk és nem fizet nekünk a mi álnokságaink szerint. Mert mely igen magas az ég a földtől, olyan igen nagy az ő jóvolta az ötet főlökhöz.“

Az ember tehát a saját ethikai törvényeinek ellenőrizhető rendjét helyezi szembe az isteni kegyelem esetlegességeivel. Nem tudja többé megérteni, miképp lehet Isten közömbös ezekkel az ethikai törvényekkel szemben. Az emberi hit nem tudja többé fedezni az isteni kegyelem esetlegességeiből származó igazságtalanságokat és harcot indít az ethikai törvényeknek Isten által való elismertetése érdekében.

Az embernek ezt a harcot persze az ismeretelmélet fegyvereivel kellett megvívnia. Csak így remélhette, hogy sikerüli biztosítania Isten érdeklődését az ember és az emberek számára rendelt törvények iránt. A zsoltárok azon rendeltetésük mellett, hogy Istent dicsóítik, a legszigorúbb és leghatásosabb kritikát gyakorolják az istenfogalom felett és nagy gondolatgazdagságukkal az ismeretelméleti gondolkodás ébredését jelzik.

Szótanunk kell végűi még a *küzdelem* jelentőségének átalakulásáról is. Kz is egyike volt azoknak a fogalmaknak, melyeken a szkepticizmus legkönnyebben foghatott ki.

A zsidóság, mely az önmagunkban és önmagunkkal vívott küzdelemben, a bűnhődés rendszerének lelki harcaiba belefáradt, *megkívánja a küzdőtársakat és az ellenséget egyaránt.*

(90. Zsolt. 9—10.) „Annak okáért minden napjaink elmúlnak a Te haragod miatt, megemésztjük a mi esztendeinket, mint a beszédet. A mi esztendeinknek napjai hetven esztendő, vagy mennél feljebb nyolcvan esztendő és azoknak színejava is nyomorúság és fáradtság, mely mikor hirtelen elmúlik, elrepülünk.“ Es nem tudja az ember miért, mert utána jön a halál és semmi sem marad meg. A jótettek is elmúlnak, annál is inkább, mert hiszen az érdem csak az emberhez kötve létezik s az ember azért küzd csupán, hogy saját értékeinek fenntartása által életidejét megszolgálja. Hogyan küzdjön meggyőződéssel az életért, mely oly sanyarú, mint amilyenek a zsoltáriró festi és melyet a rossz, ki Isten törvényeivel sohase törődik, éppúgy megtalál, mint az istenfő. Az önmagával való küzdelem, a céltalan, önfentartó s senki által reá nem kényszerített és senkinek sem használó küzdelem a maga rideg fenségében, az embert elfárasztotta. Az ember könnyítés végett célokra vágyott, melyekért kedvvel küzdhet s ha már ezek hiányoztak, legalább ellenségre, ki ellen küzdeni s kin győzedelmeskedni lehet. *„Ar ellenség már nagy könnyebbség a küzdő számára, kit semmi sem fáraszt* ug. mint az önmagával való harc.

Ezek voltak azok a legfontosabb pontok, melyeken az ismeretelméleti szkepticizmus a zsidóság bűnhődés-rendszerét kikezdte. Ezekből indult ki az a hatalmas áramlat, mely végül az egész ethizmus felbomlását idézte elő s mely addig is állandóan enyhébb és az ismeretelmélet követelményeinek mindjobban megfelelő etnikai formák kifejlődésévé vezetett.

## XVI.

A bűn és bűnhődés rendszere, belső küzdelmeivel egy erősen pszihologizált ethizmus alapjait képezte. Az ember a jó és rossz közötti összes küzdelmeket önön lelkében harcolta végig. Az etnikai kategóriák kizárólag az ember saját szféráját jelölték meg és így nem voltak alkalmasak arra, hogy kiterjesszék őket a mindenség problémáira és felhasználják a teremtés vagy akár Isten fogalmának megmagyarázására.

Zsidó felfogás szerint az ethizmus arra való volt, hogy az embert, ki a mindenségből bűnbeesése által kiesett, újból visszavezesse a világ harmoniájába és a világ értelmének megismerésére. A morál tehát, melyet az ember, antropomorfizmusa következtében oly könnyen hajlandó az egész mindenség kötelező törvényének tekinteni, tulajdonképpen csak az emberi bűnnek megfelelő speciális orvosság, mely az embert a bűnhődés elvégzése után képessé teszi arra, hogy a mindenségnek, bűnbeesése révén elvesztett értelmét újból meglelje és a világharmonióba beleilleszkedhessek. A zsidó, az ethizmusnak ezen specialis emberi értelmét helyesen tudta méltányolni. Korántsem gondolt<sup>a</sup>ia, hogy az ethizmus merőben emberi értékelését az egész mindenség

magyarázatára használja lel. A gyerek se tesz egyebet, mint a túlzott antropomorfizmussal élő ember, midőn vörös üveget tartva szeme előtt, azt mondja, hogy ég a világ.

„Megromlásnak előtte felfuvalkodik az embernek az elméje: előtte jár a tisztességnek az alázatosság“ — mondták a példabeszédek (18. 12.), máshelyütt pedig ez áll: (3, 21.) „Szerelmes fiam, ne távozzanak el a te szemeidtől; — őrizd meg az igaz bölcsességet és a *szerénységet*“. Az ember sohasem feledkezett meg a maga helyéről a mindenségben s magának Philónak az ismeretelméleti gondolkodásban erősen benne gyökeredző filozófiája sem mondott egyebet, minthogy:

„A Genézis szerint az ember Isten képmására teremtett. Az ember azonban csak egy része a mindenségnek; valóságos és teljes képmása istennek csak az egész világ lehet.“ A zsidónak az a sajátos ismeretelméleti *szerénysége*, mely sohasem felejteti el vele, hogy az ember csupán egy része a mindenségnek. segítette Spinoza pantheizmusát is létrehozni és általában a pantheisztikus felfogást, mely eszerint egy leg-sajátosabban zsidó gondolkodás-formának nevezhető.

A zsidó az ethizmust tisztán emberi kategóriának tekintette s mint pszichologizált fogalomnak, ismeretelméleti létezését sem tulajdonított neki. A zsidóság ismeretelméleti igényeit teljesen kielégítette az a felfogás, mely szerint az ember a törvények megtartása folytán a mindenség értelmének végére juthat. Ehhez az ismeretelméleti megnyugváshoz az ut az cinizmuson keresztül vezetett. Így értékelődhetett át minden felkivánczó ismeretelméleti kritika az ethika kérdésévé, lévén a zsidóság felfogása az, hogy az ethikus kérdések megoldása egyúttal kulcsa a mindenség értelmének, azaz az ismeretelméleti megnyugvásnak is. Az ismeretelméleti kérdések ilyenformán épp oly kevéssé foglalkoztathatták a bűnhődésrendszer zsidóját, mint ahogy a vándornak sem engedik a nehéz út fáradalmai, hogy a cél gondolatban való kifestésével behatóbban foglalkozzék.

A zsidóság, mint látni fogjuk, végül még sem állhatott ellent a növekvő ismeretelméleti kriticismus követelményeinek. Az árja népeknél, melyek az ismeretelméleti világmagyarázatnak hódoltak, semmi akadálya se volt az ismeretelméleti antropomorfizálásnak. Az ethizmus kérdése az árjáknál sose mérkőzhetett fontosságban az ismeretelméleti-ekkel. Másként állott azonban a kriticismus dolga a zsidóknál, kik fejlett, szilárd hiten épült ethizmussal rendelkeztek s kik dacolni tudtak minden kritizmussal szemben. Itt az ismeretelmélet problémáinak a harcot az ethizmussal nyíltan felvenni, nagyon elhibázott lépés lett volna. A zsidóknál ugyanis nem válthatta lel hirtelen az ethizmust egy ismeretelméleti gondolkodás, noha a Prédikátor könyvében, melynek nihilizmusa veszedelmesen emlékeztet a buddhizmus nézeteire, ilyen korai kísérletet kell látnunk. Az emberi kategóriák tágítását, melyet az ismeretelméleti kriticismus legközvetlenebb következményeként ismertünk meg, a zsidóknál más úton, mint az etnikai kategóriák általánosítása, azaz a mindenség fokozatos ethizálása által, véghez vinni nem lehetett. Az ismeretelméleti kriticismusnak tehát, célja, az emberi kategóriák és az emberi hatáskör tágítása érdekében, alkal-



mazkodnia kellett, legalább is eszközeiben, a zsidóság körülményeihez. S a helyett, hogy jól irányzott ütésekkel az ethizmus leküzdését kísérte volna meg, arra számíthatott, hogy az ethizmus, mely minden ismeretelméleti kérdést rögtön felvetése után elnyel, végül is fel fog robbani, nem bírván el az ismeretelméleti problémákkal való túlfűtöttséget.

Így lett a zsidóknál az ismeretelméleti kriticismus érdekében tett első lépés, a mindenség ethizálása, ami egyértelmű volt az *ethikai fogalmak* egyidejű *objektíválásával*. Az ismeretelmélet, mely az ellenszegülő hatalmas zsidó ethizmus felett úrrá lenni nem tudott, beerte a szolga szerepével és arra törekedett immár, hogy ilyen minőségben mentől nélkülözhetetlenebbé tegye magát.

Ha-figyelem tárgyává tesszük, miként is ment végbe az ismeretelméleti térhódítás, úgy látni fogjuk, hogy az első lépés az *ethikai fogalmak* kiterjesztése volt. A kriticismus hívei bizonyára úgy gondolkodtak, hogy innen csak egy lépés vezet a szubsztancia szerepének betöltéséhez és ahhoz, hogy az *ethikai fogalmak* ismeretelméleti szempontból is helytállóká váljanak.

Az *ethikai értékelések* ezen kiterjesztését persze az ember először a természetben kezdte meg, mely kevésbé tűnhetett fel előtte érinthetetlennek, mint az Isten-fogalom. Az *ethikus fogalmak* kiterjesztését egyébként, mint azt az előző fejezetben kifejtettük, nagyban elősegítették az emberben élő eudamonistikus hajlamok is, melyekről már szintén szólottunk.

Az út tehát, melyen a kriticismusnak meg kellett indulnia, az *ethikai dualizmus útja volt*. A zsidóságnak, mely a száműzetésben perzsa uralom alatt állott, igen kedvező alkalma volt megismerkedni a perzsa vallás egyes fogalmaival. Ez a magyarázata annak, hogy a zsidó *ethikai dualizmus*, mely a zsidóság egész vallásfejlődésének legmélyebben gyökeredző következménye volt, a perzsa dualizmus régi, kifejlett formáit használta fel. Nevetséges azonban az a feltevés, hogy a perzsa vallással való megismerkedés adta volna az impulzust a zsidó vallásnak *ethikai dualizmus* alapján való megreformálására.

Az új problémák felvetése alkalmával, a *rossz*, a gonosz fogaima volt mindenekelőtt tisztázandó. A *íahveizmus* nézete szerint az ember volt minden rossznak a kútforrása. A *bűnbeesés* nem jelentette a *kísértés* fogalmának intézményesítését s arról sem lehetett szó, hogy a *kísértés* fogalmának meghonosítása által a *szabadság* fogalma megszűnjék, vagy csak el is homályosítsák.

A *szabadság* volt a záloga annak, hogy a *kísértés* ne válhassék a *bűnbeesés* értékét meghatározó *ethikai fogalom*má. Az embernek ugyanis *szabadságában* állott, hogy a *kísértésnek* ellentálljon. vagy annak engedjen. A *Genezisbeli kígyónak* tehát semmi értékmegállapító jelentősége sem volt. Nem volt az egy önálló erőforrás sem. inkább csak a *szabadság vehikuluma*. mintegy biztosítéka. A *kísértés* annyiban mégis hozzátartozott a *szabadság* fogalmához, hogy módot adott heroikus megnyilvánulásokra. Nem szabad a *kísértésekben*, melyek a

profétizmus irataiban oly sűrűn előfordulnak, egy második ethikai princípiumot, a rossz princípiumát sem látni. A profétizmus embere tebat a kísértést épp úgy *jognak* tekintette nagy lettekre, miként a szabadságot. Lassanként azonban csökkent az emberek hite. a kísértések mind terheesebbeknek tündek fel *s a bűnhődés lassan jogból kötelezettséggé, súlyos teherré értékelődött át.*

„Én bizonyára csak a nyomorúságokra készítettem elő, az én sérelmem mindenkor előttem vagyok. Én bizonynal az én hamisságomat hirdetem és szorgalmatos vagyok az én bűnöm felől. Az én ellenségeim pedig élvén, megerősödnek és megsokasodnak, kik engem méltatlanul gyűlölnék.“ (Zsolt. 38. 18—20.) A küzdelem hiábavalósága is súlyosan nyomott a latba. Minek küzdeni és nyomorúságot szenvedni, ha jó úgy sincs, ha az miben sem különbözik a rossztól és a tettek úgy sem érdem szerint bíráltnak el. Az emberi érzélemvilágunk, az eudámonizmus természetes kívánságának útján haladt tehát a nagy átalakulási folyamat: a jó és a rossz szétválasztása és az ethikus kategóriák fokozatos objektiválása. A rossz szétválasztásának kellett legelőször bekövetkeznie, mert az ember a rosszért gyötrődik elsősorban, s mert ennek kísértései háborgatják őt minduntalan a szabadság egyedüllétében.

A rossz bensőnkbe férközött anélkül, hogy az ember sejtette volna, mi is rejlik a paradicsom közepén égnek meredő tilalomfa mögött. Vajjon tudta-e Ádám és Eva, milyen is az ize a paradicsomi almának, milyen edességeket és keserűségeket, bódító álmokat és szörnyű lázakat rejt nedve, busa magában. Mindezt ne-m tudták, csupán az volt előttük ismeretes, hogy belőle enniük nem szabad. Ha Isten tudta, mit jelent az ember számára a paradicsomi tilalom megszegése, úgy kegyetlenség volt tőle az embert jobban fel nem világosítani a törvény megneemtartásának következményei felől. A bűnhődés zsidója azonban meg tudta érteni, hogy a törvény megtartása vagy elnemismerése egyedül az isteni autoritásba veteti hilen és a feltétlen engedelmisségen alapulhat és minden Istentől eredő további magyarázat, irányítás és segítség az emberi engedelmisség értékét rontaná le csupán. Csak később, midőn már az ember ennek a szabadságnak fenségét és kellemed többé átérezni nem tudta, vetette szemére Istennek a szabadság kiosztásában rejllő kegyetlenségét és kérte: „ne engedjed hajlani az én szívemet gonoszra és hogy foglaljam magamat hamisságnak cselekedeteiben.“ (141. Zsolt. 4.)

„Taníts meg engemet, hogy a Te akaratodat tegvem: mert én Istenem vagy Te.“ — mondja más helyütt a zsolttáíró. Zsolt. 143. 10.) Az ember nem követeli Istentől többé az emberi méltóság zálogaként a szabadságot, mely immár hitét is megrendíti és arra indítja, hogy Isten szándékait fürkésze. A kísértések és a kegyelem rendszertelensége, mint két malomkő örlik az ember lelkét, mely fáradni kezd és Isten közelségére vágyik.

Erről a közeledésről nem lehetett mindaddig szó, míg az ember érdeemesnek nem ítélte magát az Istenhez való fokozott közeledésre. Ezért szerette volna az ember a rossz helyét, ősforrását minél előbb önmagán kivid látni s Isten immár kegyetlennek tűnő tetteit, a kísértéseket s a

kegyelem rendszertelenségét valamilyen, etnikai szférától különálló világra hárítani. E két feltétel teljesítése után, mi sem állhatta már Htját annak, hogy Isten és az ember között hön kívánt közeledés létrejöjjön.

Erre az általános bűnbak .szerepre igen alkalmasnak látszott a perzsa Agro-Maynius alakja, mely a zsidó Sátánnal sok tekintetben hasonlóságot árult el. A perzsa és zsidó fogalmak között persze lényeges és igen-igen mélyreható különbségek állottak fenn, melyek a két nép merőben ellentétes gondolkodásában lelik magyarázatukat. A perzsa Agro-Maynius, az alvilágba letaszított fő isten volt, kivel Ahura-Mazda harcot kezdett s kit legyőzve a sötétségbe üzött. A két főisten között létrejött béke gyümölcse volt a létező jelenségvilág, a természet megalkotása.

A zsidó Istenfogalom, az abszolút ethizmus, a dualizmus ilyen formáját meg nem tűrhette. A zsidó Sátán mindvégig csak angyal maradt, kit Isten, Jehova hívott életre, hogy segítségére legyen a mindenség kormányzásában. Sátán azonban, ki revoltáló szellemet rejtett magában, fellázadt a teremtő ellen, mint ahogy azt a Vita Adami et Evae című pszeudoapokrif irat elbeszéli. E lázadás megszüntette Sátán mindenféle viszonyosságát a teremtéshez és a rossz széliemét végleg a szubsztancián kívüli életre kárhóztatta. A lent emiített pszeudoapokrif könyv szerint Azazel, vagyis Sátán, ahogy héberül nevezik, megtagadta az Istennek járó tiszteletet s midőn az angyalok a teremtés szerencsés befejezését hálaengésükkel és a teremtés dicsőítésével akarták megpecsételni, vonakodott a hódolatban résztvenni. Ezért tehát végleg kitaszított a teremtés szférájából és büntetésül lehetlenné tétetett számára, hogy elszigeteltségéből valaha is újból visszatérhessen a világharmónia körébe. A rossz szellem számára tehát nem csak a szubsztanciában való részesedés vált lehetlenné, hanem előtte még az ethizmusnak a szubsztanciális léthez vezető utai is örökre lezártak. Ezért a zsidó Sátán még az embernél is silányabb szerzet. Az embert ugyanis, sui generis az ethizmus határozza meg. Számára a bűnhődés rendszere lehetővé teszi, hogy megjavulhasson és ismét a szubsztancia részesévé válhassék.

De a Sátánnak nincs módjában a bűnhődés, mert ő a rosszat *válosztotta*. Isten is azért mért rá engedetlenségéért az embernél is szigorúbb büntetést, mert hiszen ő az emberrel ellentétben tisztában lehetett bűne következményeivel és módjában állott a parancsolatok értelme mögé tekinteni. *Ezért hiányzik a Sátánból a bűnhődés lehetősége*. A zsolttárok, melyek a vallás átalakulásának e kritikus idejében keletkeztek, világos és szabatos megfogalmazását adják a Sátán, azaz az *abszolút rossz* fogalmának: „A hitetlen szemléli az igazat és keresi őtet halálra.“ (38. Zsolt. 32.)

A zsidó Sátán, kinek számára a szubsztanciális lét elnyerésének minden lehetősége megszűnt, nem volt ura többé a rossznak, hanem Volgája, ki a rosszhoz van láncolva s így annak szféráját soha el nem hagyhatja. A leláncoltságot az sem enyhíthette, hogy „szemléli az iga-

zat". de nem kívánja, sőt üldözi. Hogy látva sincs érzéke a jó iránt, az még csak rettenetesebbé teszi rosszhozkööttségét.

A Sátán rossz princípiuma tehát, mely a mindenségből kiteszítva, a szubstanciával semmiféle közösséget sem tart lenn s semmilyen szabály vagy törvény alá nem tartozik, *a bűnhődésre képtelen bűnös, rettenetes alakját személyesíti meg.* Ez a Sátán, annak ellenére, vagy talán éppen annak folytán, hogy a mindenségből ki lett taszítva, ellensége minden létezőnek, mindannak, ami szubstanciális léttel bír, vagy arra bármily módon érdemessé válhat, mindenáron a mindenség harmóniája ellen tör. meg akarván erőszakkal semmisíteni Isten teremtését. Ennek a tervének keresztülvitele érdekében kísértette meg az első emberpárt is. melynek harmonikus boldog élete szemet szűrt neki, s melyet legkönnyebben eltántoríthatónak hitt. A Sátán azonban az ember bűnbeesése által sem érte el célját. Isten ugyanis meghagyta az ethizmus törvényei révén a lehetőségét annak, hogy az ember kellőképp bűnhődve, ismét elnyerhesse a szubsztanciális létet, vagy legalább is a szubsztancia megértésére és az utána való vágyakozásra ismét képessé váljék. Isten tehát az emberrel szemben határtalan kegyelemmel járt el. midőn lehetővé tette számára, hogy bűnhódhessen és bűne jóvátétele révén ismét beleillesszkhessenek a világszubsztanciába. Mindaddig, míg az ember bűnhődni és vezekelni képes, a Sátán, aki látja a jót és „keresi őt halálra“, elégedett nem lehet s felsőbb lénynek fogja érezni az embert. A Vita Adami et Evae is arról ad számot, miként igyekszik Sátán a paradicsomból immár kiteszított első emberpár vezeklését megzavarni és az embert még jobban, lehetőleg teljesen eltávolítani Istenétől.

A jó princípiuma is előkíváncsozott. A bűnhődés rendszere jó embert nem ismert. A jó az emberhez volt kötve s mint ilyen, csak az ember élete folyamán létezhetett. Az ember csak addig bűnhódhatik, amíg él, s az Istenfélelem is csak élő emberben székelhet. „Mert nincsen Te felőled a halálban emlékezet; a koporsóban kicsoda mond neked dicséretet?“ — kérdi a zsolttáríró. (6-ik Zsolt. 6.)

A jó. lévén egy pszichologizált fogalom, a halállal megszűnik. A jó fogalma különben is csak bűnhődés formájában, tehát merőben szubjektív formában képzelhető el a prófétizmus zsidója számára, übjekliválni kellett tehát, hogy ethikai princípium számára alkalmassá váljék. Minthogy azonban a „jó ember“ fogalma lehetetlennek látszott, a jó fogalma sem volt elképzelhető. Tudják, hogy Isten az ember ethikai értékelésével szemben közömbösen viselkedett és a rosszal épp oly kevésbé törődött, mint a jóval. A jót az embertől valahogy függetleníteni kellett, hogy objektíválása felé az ut megnyíljen. A jó számára tehát egy olyan hordozóról kellett gondoskodni, aki a maga állandóságával a jó megmaradását is biztosítja. Erre a feladatra legalkalmasabbnak Isten tűnhetett fel, aki ilyen módon *jó Istenné* lett, kinek a jóban érdeke van s aki legfőbb feladatának *az ember feletti ítélkezést* tekinti. Isten tehát ezentúl az egyedüli jó, kiben a jó princípiuma megtalálta a maga megszemélyesítőjét. Isten örül, ha az ember a jó utat választja s küzd a Sátán ellen, mint *ellensége* ellen. A jó

pedig ekként nemcsak szubjektív jellegétől szabadul meg és az elvi tisztaság fokát éri el, hanem függetleníti magát a haláltól is. A perzsa Micvana fogalmához hasonlóan alakult ki a zsidó felfogás is a jó megmaradásáról. Perzsa felfogás szerint ugyanis semmi jó sem vesz el, hanem összegyűjtetik és az emberiség közös érdemkincsének gyarapítására fordítatik. Az emberi érdem Istennél megmarad, és nála feljegyeztetik. Iízt a leifogást visszatükrözö kitételek a bibliában nagy számmal találhatók.

Láthatjuk tehát, hogy a zsidó dualizmus ethikai maradi mindvégig anélkül, hogy az ethikai dualizmusnak megfelelő ismeretelméleti dualizmus is létrejött volna. Az ismeretelméleti monizmus mindvégig érintetlen maradt, s a rossz *a semmivel, a tagadással volt azonos*. A teremtéshői sohasem juttattak a zsidók részt neki és tőle a szubsztanciális létet mindenkor megvonták, lényeges ellentétben állván tehát az árja felfogást képviselő parsizmussal, mely a rosszat a természet egy részének és az ismeretelméleti dualizmus egyik kategóriájának tekintette. A dualizmus ismeretelméleti magyarázatára a zsidóság sohasem hajlott, úgy, hogy azt végül is a kereszténység hozta csak létre.

Az ethikai dualizmus azonban már magával dualizmus voltával is haladást jelent ismeretelméleti követelmények szempontjából. Érdemei közé tartozik elsősorban, hogy Isten érdeklődését a jó irányban biztosította és a jó fogalmát objektíválás útján, függetleníttette az embertől, aki ilyenformán közelebb jutott Istenéhez. Nem kisebb eredménye a dualizmusnak az sem, hogy a Sátán fogalmának bevezetése által sikerült neki Istent, ha nem is ténylegesen, de legalább látszólag a rossztól tehermentesítenie és így a figyelmet elvonnia Isten további felelősségrevonásának kérdésétől.

## XVII.

Az ethikai dualizmus azáltal, hogy az ethikai értékeket objektíválta, ismeretelméleti jelentőségükben is emelte azokat. Isten ezentúl már hajlandó volt elfogadni ezeket az értékeket, anélkül persze, hogy a jó irányában különös érdeklődést, vagy a rosszal szemben ellenséges érzést tanúsított volna. Ő bíró volt csupán, ki a törvény szerint jár el. Ítékezve a jó felett érdeme szerint éppúgy, mint a rossz felett a bűn értelmében. Különben továbbra is“ a szabadság tiszteletét tartotta szem előtt és az ember ethikai állásfoglalását nem óhajtotta a maga részéről befolyásolni.

Isten mindeddig felette állott a törvénynek s reá, mint törvényhozóra nézve saját rendelkezései sem voltak kötelezőek. Ezentúl azonban már bíróvá lett, kinek ítékeznie kell. Bíraskodás közben persze nagyobb közelségbe kellett jutnia az emberhez, minthogy az igazságszolgáltatás olyan funkció, melynél a törvény a törvényhozóra éppúgy kötelező, mint az ítélet alatt állóra. *A törvény tehát Istent is köti már, aki saját törvényének alárendeltje lesz. Az embernek a törvény szerint kell eljárnia; Istennek viszont ugyanezen törvények értelmében kell az ember felett*

*ítélkeznie.* Az ember ilyenformán érdemeinek feltétlen elismerését kívánta és nem akarta, hogy továbbra is függjön az isteni kegyetlen esetlegességeitől. Isten a korlátlan, törvény felett álló úrból saját törvényeinek őrévé lett. Az újabb zsidó iratokban sűrűn találkozunk a törvény fogalmával „isteni bölcsesség” név alatt, ami csakhamar egyértelmű lett Isten megismerésével és az isteni hatalom legmagasabb megnyilvánulásával.

Jób még csodálkozik, hogy Isten oly sokat foglalkozik az emberrel és személyes haragra lobban az ember ellen, aki pedig igen nyomorult és gyöngé.

„Vájjon micsoda az ember, hogy ötét ily nagyrebetsülöd és a Te szívedet á reá veted. És hogy reggeli időben meglátogatód ötét és minden szempillantásban próbálad ötét?” (Jób 7. 17—18.) A zsolotáríró már arra is hajlandó, hogy Istennek az emberi értékekkel szemben tanúsított közömbösségében fogyatékoságot lásson, mondván: „aki a fület plántálta, avagy nem hall-e és aki a szemet teremtette, nem lát-e? aki a pogányokat megfeddi, nem fedd-e meg titeket és aki az embereket tudományra tanítja, nem tudna-e?” (Zsolt. 114., 9—10.) A hit tehát megkívánta, hogy ember és Isten egy és ugyanazon törvény oltalma alatt közeledjék egymáshoz. A törvénynek ez az újabb értelmezése és Istennek bíróvá tétele tárgyalanná tette az olyan panaszokat, mint amilyen Jóbé:

„Jól lehet az Isten nem ember mint én vagyok, hogy neki megfelelhetnék és ketten perbe állanánk. És nincsen mi közöttünk igazlító, ki az ő kezét közbevetesse mindkettőnk között.” (Jób 9. 32. 33.)

A törvény lett a kapocs ember és Isten között örök időkre? Isten eleget tett Jób kívánságának, mert ezentúl „az ő igazságának serpenyőjében méri meg” az embert.

A profétizmusban lefektetett ethizmust, abszolút ethizmusnak neveztük. Isten az emberi ideál megtestesítése volt s mint ilyen az ethikus ideálé is, minthogy az ember semmiféle értékelésnél az ethikus ideálok szem előtt tartása alól magát nem mentesíthette. Isten az ember számára mindaddig elérhetetlen ideál volt. Mindenki arra törekedett tehát, hogy az isteni tökéletességet lehetőleg megközelítse. Az ember annyira el volt telve az Isten után való vágyakozással, a róla való szemlélődéssel és végül az isteni tökéletesség elképzelése, mely saját emberi nagyságát tükrözte eléje, oly nagy élmény volt számára, hogy e csodák közepette megfeledkezett a maga jóvoltáról s saját szükségleteiről is. Ehhez az Istenfogalomhoz, mint a tökéletesség mintaképéhez hasonlítva magát, éreznie kellett minduntalan saját tökéletlenségét s a tökéletesülés abszurdumát. Isten volt az egyetlen értékmérő saját *emberi* értékei számára és Isten volt az egyetlen számára létező relativitás is. Az abszolúthoz való mérés pedig, az abszolúthoz (Istenhez) mért relativitás *abszolút értéket ad.* Égy. hogy a zsidó ethikai értékek eszerint abszolút érvényűeknek és értékűeknek tekinthetők. A zsidóság az abszolút. melynek elképzelése oly könnyű volt számára, nem abszolútnak megfelelő ismeretelméleti képzetekből vonta ki, hanem azt a tökéletesség, az abszolút utáni vágy ethikus hatása alatt fogalmazta meg. Ezt az ethikai meg gondolásokból eredő abszolútát hite tartotta fenn,

s látni fogjuk, hogy ez az abszolút Fogalom sokkal tartósabbnak bizonyult, mint az, melyet a mindinkább elhatalmaskodó ismeretelméleti kriticismus saját követelményeinek minduntalan eleget téve, alkotott meg és módosított lépten-nyomon, végigjárva a desantropomorfizálás és spiritualizálás minden lehetséges állomását. Az ismeretelméleti irány tehát képtelen volt bárminő abszolút fogalmat létrehozni, noha egész nagyképi gépezetének ez lehetett volna egyedüli érdemes célja. A folytonos kriticismusnak se lehetett egyéb értelme, minthogy az abszolút érvényességének ellenszegülő kétségeket leküzdje. Az emberi kétségek szaporítása, még az emberi megismerés diadalra vitele szempontjából sem jelenthet győzelmet. A kriticismus minden nagy hangon felmutatott győzelmi trofeuma. beleértve a tudomány „nagy eredményeit“ is. csak a know nothing vallásának hívő seregét erősíti. Az ember végtére is megunta az olyan példaképekhez való hasonlítgatást, melyek számára a megelégedettség érzését sohase hozhatják meg. Egy olyan példaképnek fenntartása, melyhez közférni. melyhez hasonlónak válni sohasem lehet, túl nagy lelki erőt kívánt volna meg. *Istennel szemben pedig az embernek érdemei sosem lehetnek.* Hiszen Istennek az ember jó cselekedetei nem használhatnak. „Én Uram vagy Te, noha semmi jóm neked nem használhat; hanem a szenteknek, kik e földön vannak és a becsületeknek, kikben vagyon minden én gyönyörűségem.“ (16. zsolt. 3. 4.)

*Az ember, aki immár érdemek után vágynak, kénytelen lesz Isten helyett az emberben keresni a maga ethikai mintaképet.*

„Mert Te éretted (Istenért) terheltetem gyalázattal és a gyalázat befedezte az én orcámat.“ Az Istenhez való hasonlítás csak gyötrelmet, gyalázatot és ki nem elégitett becsvágyat vont maga után. Az ember tehát ezentúl már embertársában kereste ethikai ideálját. Ehhez persze szükséges volt az is. hogy előbb a jó ember fogalma létrejöjjön, ami viszont csak a bűnhődésrendszer pszichológiai kötöttségének megszüntetésével s a jó objektiválásával vált lehetségessé. A zsoltórokban már számtalan helyen esik szó a *jó emberről*. A jó fogalmának, melynek mindezeideig csupán Istenhez viszonyítva volt értelme, ezentúl az emberi jóságához hasonlítva kell megállnia. Így a jó abszolút értelmezéséből relativ fogalommá sülyedt.

Elérkeztünk tehát ahhoz a ponthoz, melyen az ethizmus menthetetlenül *morállá* alacsonyodik le, s ezzel egyidejűleg az ethizmus érdekében való szolgálat *morális tanítássá* értékelődik át.

A jó ezentúl már nem csak Istenben van meg, s nem egyértelmű többé a tökéletességgel, hanem objektiválva, s isten személyétől függetlenül az emberben is feltalálható, továbbá feldarabolható, a maga állagában megszerezhető és elveszithető. Az ember a maga tökéletességében épp úgy részesülhet benne, mint Isten, aki az új értékelés szerint csak a viszonylag legjobb valaki, az. aki már olyannyira jó. hogy versenyen kívül áll s épp ezért a bírói tiszttség betöltésére a legalkalmasabb. A jó az embernek egy részét teszi csupán. S ahogy az ethizmus útján bárki hozzá juthat a jóhoz, épp úgy a gonosz útján el is veszítheti azt. Minthogy a jó ember elérhetetlen ideál maradt, mellyel a jóban való ré-

szesedés sem volt szükségszerűn egybekötve, meg kellett alkotni az ember számára valóságban elérhető okokat is.

Így jött létre az igaz ember fogalma. Az igaz jelző olyan embert illet meg, ki az isteni ítélet szerint, érdemei által vétkeiért kiegyenlítette. Aki tehát legalább is annyi érdemet tudott az isteni mérleg egyik serpenyőjébe helyezni, mint amennyi bűn annak másik oldalát nyomta. Isten „az ő igazságának serpenyőjében mérte meg“ ezentúl az emberi, mint ahogy Jób kívánta. A Dániel könyvében említett láthatatlan kezek is, melyek Nebukadonozor lakomáján megjelentek, ennek az isteni mérlegelésnek a: eredményét írták a falra, mondván: megmérettél és könnyűnek találtattál.“

Az igaz ember tehát, bár bűneit érdemeinek hatásaképpen el nem törölhette, ellensúlyozni tudta azokat az igazságosság fogalma szerint. A zsidó pedig az abszolúthoz mérte magát, s nemcsak Istenért küzdött, hanem versenyre is kelt vele. Inkább volt az abszolút Istenhez mérve rossz, mint „igaz ember“, kinek érdemei elismerést nyerne. Az etikus standart a jó ember lett. de valóságban beérte a zsidó az igaz. ember elnevezéssel is.

Az ember azért, hogy embertársaihoz mérte magát, a relatív etnikai értékek számtalan és kifogyhatatlan variációit hozta létre, melyeket mi összes eddigi és ezután lehetséges formáival együtt morál név alatt foglalunk össze. A jó, mely Istentől és embertől egyaránt függetlenített, egy alapítványféle lett, melynek Isten csupán patrónusa és hordozója. Ilyennek képzelték a perzsák is a Micvánál, melyet, mint az emberi érdek közös erkölcsi tartalékát. Isten is felhasználhatott az emberi méltóság érdekében kegyelmi ténykedéséhez, kegyelmet gyakorolva a bűnösön az egész emberiség azon érdemeire való tekintett el, melyek éppen a Micvánában vannak lefektetve és a bűnös bűneinek ellenértékéként Istennek rendelkezésére állnak. A zsidó iratokban arról az „isteni könyvről“, melybe Isler, az emberek bűneit és érdemeit írja be, sok helyütt van szó. A bűnhődésnek a Micvána értelmében való helyettesítéséről azonban a zsidóság mit sem tudott.

Az ember, miután embertársaihoz mérve érdemesnek bizonyult, nem kívánt már Istentől egyebet, minthogy érdemeit elismerje és azokat ítéletével szankcionálja. Ezt az elismerést abban látná az ember, ha Isten a jót elkülönítené a rossztól és ellentétes elbánásban részesítené a gonoszt és az istenfélőt. „Ne számlálj engemet a hitleneknek és a gonoszság cselekedőiknek közikbe.“ (27. ZsoH. 3.1 Valami sajátos pedantizmus fejlődött ki az emberekben az új, morálisnak nevezhető értékelések hatása alatt. Mindenki pontosan érdemei szerint való osztályozást kívánt. (26. Zsolt. 4. 5.) „Nem ültem együtt“ — igyekszik leszögezni a zsoltár író — „hivalkodó emberekkel és a csalárd emberekkel nem nyájaszkodtam. Gyűlölöm a gonoszoknak gyülekezeteket és a hitlenekkel együtt nem ülök.“

míg a bűnhődés rendszere a maga merőben belsőleges lelki folyamatával biztosíték volt a jó fogalmának mindennemű külsőleges magyarázatával szemben, addig az újabb irányzat, mely a jó objektív választ tűzte ki céljául, nem akadályozhatta meg többé a jó fogal-



mának külsőségekhöz tapadásul. Pszeudo-Ezsaiás. Ezekiel és a többi próféta nem egyszer szól a képmutatókról, kik jónak mondják magukat. „kiknek szíve azonban cselekszik hamisságot, ki képmutatás szerint cselekszik“. (Ézsaiás 32. 0.)

Azzal, hogy az emberiség a „jó ember“ fogalmát lehetségesnek ismerte el. kitette magát annak a veszélynek, hogy ezentúl magát bárki jónak mondhatta, ezen az alapon felebarátját lenézhetette, gyűlölhette, s ami még mind eunél is rosszabb, jogosultnak érezhette magát arra. hogy bárkinek *morált prédikálhasson*. Ezekiel próféta könyvének egy késői helyén már megtaláljuk világosan megfogalmazva a *morál* fogalmát, melyet az isteni akarat is szentesíteni látszik:

„Ha mondandóm a hitetlennek: te hitetlen halállal halsz meg: és nem szólodasz, hogy magát a hitetlent megőrizze az ő utától: ez a hitetlen az ő álnokságáért hal meg, de az ő vérét a te kezedből kívánom. *Ha pedig te meginted a hitetlent a: ő útjáról*, hogy abból kitérjen, és ki nem tér az ő utáról: az az ő álnokságáért meghal: *és a te lelkedet megmentetted*.“ (Ezekiel 33. 8. 9.) A morálpredikálás tehát mintegy ethikus köteletségévé lett az embernek. Természetesen akadtak sokan, kik a szálkát is meglátták felebarátjuk szemében, míg a sajátjukban a gerendát sem vették észre. Megindult tehát a morálpredikálás beláthatatlan és ki nem várható vége. A jó ember lehetősége és ideállá tétele értelmében, minden ember mondhatja már. én vagyok a jó és te a rossz, s megtorlatlanul prédikálhatja a morált, csak legyen módjában, hogy a másik füléhez jusson. Az ember tehát egy versenybe kezdett, a morális versenybe, melyet azonban mi jól megkülönböztetni kívánunk az ethizmustól.

Zsidó felfogás szerint Isten az élet javaival tünteti ki az istenfélőt, kit eszerint hatalmáról és elégedettségéről lehet megismerni.

A zsidó az érdemek elismerését, naiv romlatlanságával a természetes életjavakban, a hatalomban, egészségben és a hosszú életben találta meg. Az igaz embernek ezen javakban való részesedését pedig mindenkor a természet rendjével megegyező és vele szinte azonos minőségű eseménynek tekintette.

Ezzel a szerencsés és nagyszerű gondolkodással elejét tudta venni a zsidóság annak, hogy az érdemek jutalmazásának keresztény értelemben vett képzetei kifejlődjenek. Ezt a zsidó felfogást vallja Spinoza is Wilhelm van Blyenberghez írott egyik levelében (1665. jan. 28. Kirchner-féle gyűjt. 34. lev.): „Én Istent nem tekinthetem *bírónak*“, — mondja — „és ezáltal alkotásait is *minőségük* után (érdem) és nem az Alkotó *hatalma* után (jutalmazás!) értékelem és az a véleményem, hogy a jutalom, mely a jótettet követi, épp oly *szükségszerű*, mint a háromszög természetéből következő azon szabály is. melynek értelmében a háromszög három oldalának hossza éppen két derékszögnél egyenlő“.

A szükségszerűség hangoztatásával. Isten esetleges jutalmazási szándéka vagy az embernek ilyen jutalomra való aspirációja eleve lehetetlenné volt téve.

Noha a hatalmasok legnagyobb része, különösen az előkelőbb gondolkodásnak tartózkodtak az újabb morális koncepciótól, mégis akadtak azok között is olyanok, kik az újabb ethizmus keletkezése idejében jutottak hatalomhoz, és akik szíves örömet használták lel teinkétyüket morálprédikációk tartására.

Versengés állott be, mindenki igyekezett mentől nagyobb érdeket szerezni. S hiába emelték fel szavukat a jobbak: „No indulj ki a versengésre hirtelen, hogy valami illetlen dolgot ne cselekedjél a versengés után, mikor gyalázattal illet téged a felebarátod.“ (Péld. 25. 8.)

Az emberiség összetartása, egységes érdeke felbomlott és az emberi méltóság fogalma egészen új értelmezést nyert. A bűnhődés rendszere, mely mindenkit nemesítő büntudattal töltött el, az emberiséget egygé, egyetlen vezeklő táborra kovácsolta, melyen belül az erényi dobra nem verték s hol az igaz épp úgy vezekelt, miként a gonosz, megelégedvén azzal, hogy egyedül Isten tudja érdemeit és ismeri a rosszaktól való különbözőségét. A bűnhődés rendszerének istenfő embere a gonosztól sem kívánt többet, mint jómagától. Elvárta azonban, hogy *épp úgy* bűnhődjék, mint ő és igyekezék a bűnhődés szükségességének bensőséges tanát lehetőleg átérezni. A jót csak az háborította fel, ha a rossz nem akart tudni bűnéről és kevélyen élve még ki is gúnyolta az igazaknak bűnhődését.

A régi bűnhődés alapján álló zsidók elítélték az emberek egymás közötti versengését: mondván: „tisztességes az embernek felhagyni a versengést, valaki pedig bolond, magát belé elegyíti“. (Péld. 20, 3.) Amint látjuk azonban, az erős zsidók intései hasztalan hangzottak el. Az ítélet új rendszerének hívei versenyre keltek embertársaikkal és azon voltak, hogy mindjobban kidomborítsák és kiélezzék a különbségei jó és rossz ember között. Midőn ennek a kornak embere Isten előtt érdemeit felsorolja, következőképen szól:

„Szorgalmasan igyekezem a tökéletes útnak őrzésére, mikor én hozzám jövedesz, járok az én szívemnek tökéletességében az én házamban. Nem követek gonosz dolgot, a gonosztevőknek cselekedeteket gyűlölöm és azok az én barátim nem lesznek. A gonosz szívű ember távol léssen tőlem és a gonoszokat hozzám nem bocsájtom.“ '51. Zsolt. 2. 4.)

Istentől is megkívánja az ember, hogy ezentúl ítéletével peccételje meg a rossztól való elkülönítés vágyát. „Igazság és ítélet a te székednek helye“. (Zsolt. 89. 15.) mondja az egyik zsoltár, „mert Isten igazgató Bíró, ki egyet megaláz, mást felmagasztal“.

Ez volna az Ítélet koncepciója, mely mint látjuk, ki is elégíthetné az új követelményeket, ha az ítélet rendje a valóságos életben is meg erősítést nyert volna. A gyakorlatban azonban számtalanszor előfordult, hogy a jó továbbra is nagy kínokat szenvedett, míg az istentelen jól élt. Ez az anomália, melyet a bűnhődés rendszere oly könnyen magyarázott meg. Itt újabb elégedetlenség kútforrása lett. A Sálán kísértésével magyarázták ezeket az igazságtalanságokat. Ez a magyarázat sem volt azonban kielégítő s ebben az esetben is indokolt maradt az a kérdés, hogyan engedheti meg Isten a Sátán ilyenfajta garázdál-

kodását. Ezért szeretné a gondolkodás, ha Isten ellenségének ismerné el a Sátánt, kinek hatalma ezentúl egyesegyedül az emberre szorít-koznék s ki az emberi szabadságot használhatná fel kísértései számára. Isten különben sem láthat ellenséget abban a Sátánban, aki még ismeretelméleti léttel sem bír s a szubsztancia részesévé sem lehel, mint például a perzsa Agro-Maynius.

Az Ítélet tökéletlenségeinek nyugalommal való elviselésére int a zsoldáríró. mondván: „Ne bosszankodjál a hitetlenekre, se ne irigykedjél a gonoszul cselekedőkre, mert mint a fű hirtelen kivágattanak és mint a zöldelő fű. elszáradnak. Bizzál az Úrban és cselekedjél jól. lakozzál a földön és élj *hit által*. Gyönyörködjél az Úrban és megadja Neked a te szívednek kérését. Hadjad az Úrra a te utadat és bizzál Ő benne és Ő megcselekeszi. *És kihozza a te igazságodat, mint a világosságot és a te ítéletedet, miképpen a délt.*“ (37. Zsolt. 1. 6.) A lenti vára-kodás azonban, mely csak jámbor óhajtság maradt, s mint ilyen a bűn-tudatban találta meg egyedüli jogosultságát, végeredményben egy nem oldott kérdést takart el. melybe az ismeretelméleti gondolkodás szkepticizmusa bármikor beléköthetett és mint látjuk, belé is kötött.

Hiányosak lennének az ítélet rendszeréről szóló fejtegetéseink, ha kissé szemügyre nem vennők, mit is szólt Isten a reája kényszeríteti új szerephez, az az Isten, kinek alakját és egész jellemét a pró-féták oly színesen festették meg s aki éppen ezen kifejezeti egyénisége, önálló kezdeményezései, önkényű és törvények alá nem vonható szel-leme révén domborodik ki oly élénken képzeletünk előtt. Bizonyára csak kénytelen-kelletlen vállalta új szerepéi, mely kötelességévé teszi, hogy az emberek legapróbb-cseprőbb érdemeivel foglalkozzék és jelentéktelenül szennyes bűnöcskéivel törődjék.

Istennek ez a szinte dühös kellettensége tükröződik vissza a követ-kező szavakból: „Te pedig mégis azt mondtad: bizonyára én tiszta és ártatlan vagyok, csakhogy az ő (Isten) haragja rólam forduljon el! Íme én törvénykezem veled, mivel hogy azt mondd: nem vétkeztem.“ (Jeremiás 2. 35.)

A filozófus mennyire meg tudja érteni Isten sorsának sanyarú fordulatát. Isten, aki a tenger hatalmas hullámaiban gyönyörködött, erejét hegyek elmozdításán mérte s tekintetével a madár röptét követte, vagy a villám cikcakkos útját, kénytelen mosl az ember ügyes-bajos dolgaival és fogvicsorítva követelt igazságosságával törődni. Az ember a maga jelentőségét el akarja ismertetni Istennel és ezt úgy gondolja elérhetőnek, ha lerántja őt a morális értékelések hínárjába. Az ember követelődző lesz Istenével szemben, és szinte tetszeleg ma-gának azzal, hogy kétségeit hangoztatja és Istent, ezt a nagy urat. értelmének fegyvereivel pillanatnyi zavarokba hozhatja. Nem kell csodálkoznunk azon, hogy Isten zavarba jön. hiszen a bölcs is zavart lesz, ha egyedüllétében kutyák serege ugatja és csaholja körül. Az ember könnyen hajlandó elfelejteni, hogy minden szabály és kötele-zettség csupán az emberi értelem számára létezik.

„Adván :iz én elmémet mindazoknak vizsgálására és bölcsen való

tudakolására, melyek lesznek az ég alatt, ez a gonosz hiábavaló foglalatosság, melyet adott Isten az emberek fiainak, hogy foglalják magukat abban. (Préd. 1. 13.)

Az emberi tökéletlenséget el kellett ismerni. Be kellett látni: „hogyan az Isten mindent szépen rendel az ő idejében, m. ig. a világ fenn áll is, ad az emberek elméjébe (attól megválva, melyet az ember meg nem foghat *elméjével*) oly dolgot, melyet az Isten cselekszik kezdettől fogva.“ (Préd. 3. 11.) „Semmi bölcsesség nincsen, semmi értelem és tanács az Úr ellen.“ (Péld. 21. 30.) Vagy ezeket az igazságokat kellett átérezni, úgy, ahogy a bűntudattól eltelt profétizmus előtt lebegtek, vagy Istent az emberi értékelések fokozottabb elismerésére kérni fel. Nem volt tehát egyéb hátra, mint vagy feltenni, hogy Isten az ember sorsát látva, se érdemesíti őt jobbra, vagy felvenni az ismeretelmélet fegyvereivel a küzdelmet Isten megnyerése érdekében. Vagy a régi szabadságfogalom mellett kellett pálcát törni, vagy arra az útra térni, mely az emberi kiszolgáltatottságból indul ki. A mindeddig törvény felett álló Istennek, a törvény hatásköre alá való helyezése komoly veszéllyel fenyegette a transcendenciát. Minden erővel meg kellett tehát vériereni Istent azoknak, kik a zsidó vallás alapjait meg akarták őrizni. így jött létre lassan ként az az ellenáramlat, mely minden erejével arra tört, hogy a számára idegen ítélet-rendszert lehetetlenné tegye. A zsolttárok könyvéből világosan kitűnik a régi bűnhődésrendszer mérközése az ítélet újabb felfogásával. Az egyik zsolttárban (130. zsolt.) még fel-fel tör a régi bűntudat: „ha a mi bűneinket megtartod Uram, kicsoda maradhat meg“, de más helyen már felhangzik az új ige: (103. zsolt.) „nem a mi bűneink szerint cselekszik velünk és nem tizet nekünk a mi álnokságunk szerint: — *igazságot cselekszik az l'r és Ítéletet minden nyomorultaknak*“ Igen, tényleg „*minden nyomorultaknak*“. Az erősek, az előkelőek ugyanis nem voltak oly könnyen kaphatók az új morál számára, ezek megértették a törvényhozó Istent, aki a törvény felett áll és aki megtalálja a törvényen kívül is a maga örömei és gyönyörűségeit. Az urak megértették az *Úr istent*, és nem kívánták az *Atyát, a jó Istent, a Gondviselést*. Jób érezte mélyen, milyen kívánatos volna Isten szándékait jobban érteni, benne is éltek az ismeretelméleti kívánságok, de azért megértette még az Úr Isten elhatározását is. *Á szabad és erős ember megérti a szabad és erős Istent. „Vajha valaki azt cselekedné, mondj; — hogy az Istent tudná megtalálni, bemennék betölteni az én ártatlanságomnak mentő erősségeivel. Meghallanám, kicsoda beszédekkel felelne nékem és megérteném, mit mondana nékem. . . . De vájjon ha valakit ostoroz, kicsoda tilthatja meg őtet: valamit az ő lelke kíván, szinte azt cselekszi.“* A zsidók legjobbjai minden erejükkel tiltakoznak az ethizmus enyhítése ellen. Kitartottak teljes erejükkel a régi ethikus szigor mellett. Félték és tisztelték továbbra is az Istent, tovább akartak küzdeni szabadságuk érzetében, és bűnhődésre való hajlamukban vissza - utasítottak minden gondviselést, de még olyan gondolatokat is. mint amilyen: „Ne engedjed hajlani az én szívemet a gonoszra, hogy foglaljam magamat hamisságoknak cselekedetében.“ (141. zsolt.) Ezek az erőteljes opponálok. — nagyobbára az előkelőbbek, a születési arisztokraták.

szellemi nagyságok, főpapok és lótsztségeket viselők közül kerültek ki. Ezeknek a férfiaknak sem volt azonban könnyű a helyzetük. Gondolkodásuk át is át volt itatva a görög, nevezetesen platói filozófiával és a görög gondolkodás egész dialektikája, sőt a görög szkepticizmus minden kételye már ismeretes volt előttük. Annál csodálatosabb, hogy az ismeretelméleti gondolkodásnak ez a teljes ismerete se dönthette meg bennük a régi hit és büntudat alapjait. Ezek a férfiak, kik a görög filozófia legnemesebb képviselőinek iskoláiban megtanulták a gondolkodás legmélyebb lényegét, hol tudtak egyszersmind készülni ősi hitük védelmére is. minden ismeretelméleti iskolázottságunkat arra használván fel. hogy régi hitüket elmélyítsék s megvédjék, szembeszögezve éles elméjű fejtegetéseikkel az új tan rosszul kezelt csorba fegyvereivel.

A görög filozófián acélozott és élezett dialektikájukkal inkább készek voltak kételkedni mindenben, az egész jelenség-világban, magukban és az egész emberi gondolkodásiján, semminthogy Isten legszentebb személyét a kriticizmus bonckése alá engedték volna vonni. Megvédték minden erejükből azt a saját úri gyengeségeiket magában rejtő és visszautkröző Jehovát, aki még tudott gyönyörködni, mint ők. a teremtésben és aki még le tudta nézni az embert kicsiny bűneivel és erényeivel együtt. Nem engedték, hogy az ember kitárja isten előtt mindazt a nyomort, melyet szemérmesen rejtett el eddig Isten és az erősek előtt, csöndesen bűnhődve és küzködvé magában.

Egy elhatározó fordulattal önmaguk ellen fordították tehát az ismeretelmélet fegyvereit és harakirit ejtve magukon, elkezdtek harcolni *az ismeretelméleti irány ellen a: ismeretelmélet fegyvereivel.* Tudjuk, hogy ez a küzdelem öngyilkosságot jelent. Tudjuk a buddhizmusból<sup>^</sup> hová vezet, mit jelent az. ha a kriticizmus önmaga ellen fordul. Ez a végső felosztás, a nihilizmus biztos szimptomája.

A zsidóknál Kohelet prédikátor könyvében jelentkezett az ismeretelméleti iránynak ez a nihilizmusba hajló végső gesztusa.

Buddha mondja Az Alankaravalara-ban: „Ami értelmet a megismerés a dolognak ad, nem saját léte azoknak: változatos szavakban ki sem fejezhető és világosan mutatja, hogy a dolgoknak létük nincs/” A megismerés sem állhat meg abszolút érvénnyel. „Különbözik a felfogás egy szép nő kívánatos testéről egy vezeklőnél, szeretőnél és egy kutyanál. A vezeklő azt gondolja magában, egy halott test csupán, a szerető viszont, hogy érdemes a szerelemre, a kutya végül azt tartja, hogy jó eledel lenne számára“ — mondja a fenti irat.

Íme a jelenségvilág a buddhizmus szerint, époly kevésbé abszolút érvénnyel, mint a megismerés.

A zsidó prédikátor sem rest megtenni mindazokat a megállapításokat, amit Buddhától hallottunk. Minden létezőre, mindenre, amit az ember értéknek tekinthet, ő kimondja könyörtelenül a „Vanitatum Vanitas“-t. Mindent, ami alkalmas lehet arra. hogy Isten tökéletességének ellentmondjon, hiábavalónak jelent ki. csakhogy Istent mindentől elvonatkoztatva és minden kritika alól kivonva, sértetlennek nyilváníthatassa.

A platonizmus idealizmusa, mely a jelenségek látszatvilágától. a *ἔτι*-től választotta a jelenségek mögött rejlő örök lényegét, az *οὐβήτα*-t igen jó szolgálatot tett a prédikátornak, aki a jelenséglágról és az érzékeihez láncolt ember értékeiről kimutatta, hogy látszatok csupán, s Istent az *οἰῶσα*-hoz hasonlóan továbbra is érvényes és minden látszaton felül álló lénynek nyilvánította.

Ez az értelme a Prédikátor egész nihilizmusba hajló szkepticizmusának.<sup>1</sup> Az, hogy a zsidó szkepticizmusnak elsősorban az ethikai értékek ellen kellett fordulnia, abból is következik, hogy e nép érdeklődésének középpontjában mindig az ethikai kérdések állottak. Tudjuk már, hogy az ismeretelméleti irány, honorálva a zsidó gondolkodás tendenciáját, az ethikai dualizmus koncepciójával volt kénytelen megkezdenni térhódítását. A zsidónak az ismeretelméleti kriticismus elleni hadjáratban elsősorban az ethikai dualizmus fogalmaival kellett megbirkóznia. Így jött létre a Buddhizmus merőben ismeretelméleti témákon gyakorolt szkepticizmusa helyett, a Prédikátor szkepticizmusa.

Mínta csak Nietzsche hallanánk, a Prédikátor keserű szavait olvasva:

„Mert az embernek, *aki jónak láttatik az ő szeme előtt*, ad Isten bölcsességet és tudományt örömmel: a bűnösnek pedig ad foglalatosságot az egybegyűjtésre és az egybehordásra, hogy adja annak, *aki jónak tetszik* ő előtt. Az is hiábavalóság és az elmének gyötrelme.“ (Préd. 2. 27.) Ez reakciója már az objektivált ethikai értékeknek, melyekről a Prédikátor további véleménye a következő: (Préd. 3. 10.)

„Láttam ezt lenni foglalatosságnak, melyet adott Isten az emberek fiainak, hogy foglalják magokat abban: Hogy az Isten mindent szépen rendel az ő idejében, míg a világ fennáll is, ad az emberek elméjébe, *(attól megválva, melyet az ember meg nem jöghat elméjével)* oly dolgot, melyet az Isten cselekszik kezdettől fogva mindvégig. Megismertem, hogy nincsen hatalomba a jó, hanem hogy örvendezzen ki-ki és hogy jót cselekedjen az ő életében.“

*Szadduceusok* voltak ezek a zsidók, kik önmaguk ellen fordítva a szkepticizmus egész megsemmisítő fegyvertárát, egy szomorú nihilizmus határain vergődve és ajkukat összeszorítva hirdették: „dicsérem vala én először a megholtakat, akik megholtak volna, az élők felette, akik még élnek: de azután e kettőnél jobbnak láttatik vala az. Aki

<sup>1</sup>) Ez a zsidó szkepticizmus nem tekinti magát a legfőbb megismerés birtokosának és nem szól a legmagasabb bölcsesség nagyképi hanghordozásával, mely Pyrrhon óta a szkeptikusokat a legönteltebb és lehangosabb gondolkodókká teszi. Micsoda különbség Kohelet és Pyrrhon között? A Prédikátor rezignált szerénysége és a szkeptikus Pyrrhon-lanitvány Timon csipkedő támadásai között? A szkepticizmus egyedüli értékes eleme az állásfoglalás lehetetlenségének fájdalmas érzése és bizonyos rezignált szerénység. Ha azonban ez a szerénység hiányzik, s a szkepticizmus rendszert akar alkotni, melynek élére azt a mondást tűzi: „a szépszis u legmagasabb megismerés“, — úgy tüstént elviselhetlenné válik. A pyrrhonizmus, henegeése és szerénytelen agresszivitása folytán válik visszataszítóvá, míg Kohelet bölcsességének vonzóereje éppen a lemondással lelt szerénységen rejlik.

még nem volt. aki meg nem kísértette a gonoszsgot, mely a nap alatt léssen.” Préd. 4. 2. 3.) Ők hinni is tudtak Istenben, ki „attól megválva, melyet az ember megfoghat elméjében” örökké él a maga sohasem sejtett és soha meg nem ismerhető nagyszerűségében.

A mi csodálatunk Jehovának szól. kinek olyan erős. önfeláldozó hívei akadtak, mini amilyen a Prédikátor Kohelet és társai voltak, kik a szkepszis minden terhét viselve és a halált s a nem-létezést kívánva magukra, képesek voltak hirdetni:

„A dolognak pedig summája ez: *mindezeket hallván*, az Istent féljed és az ő parancsolatit megtartsad: mert ez az embernek fő dolga.“ (Préd. 12. 15.). míg ugyanakkor a gyengék táborából az előbbi szózáttal versenyre kelve, a másik kórus hangzott fel:

„Vessed az Crra a terhedet és gondot visel terólad; és nem engedi, hogy az igaz ember mindörökre háborgattassék.” (Zsolt. 55. 23.)

Ég és föld különbség e két tábor között. Hogy melyiké a mi rokonszenzünk, az nem lehet kétséges. A gyöngék azonban mindig többen vannak, mint az erősek és így az emberiség minden küzdelmének, sajnos, az érdemetlenek javára kell eldőlnie.

## XVIII.

A jó az ethikai dualizmus következtében objektíválódik. a rossz pedig az emberi szubjektumtól (hálva, a Sátán részeként a semmibe vész. A szubsztanciális monizmus a Sátántól megtagadta a szubsztanciális létezést. Ami a Sátáné volt. az a semmié volt és a megsemmisülésnek adatott át. Az ember oly mértékben lett a Sátán szolgájává, amilyen nagy volt éppen bűneinek száma és amennyire engedett a rossz csábításainak.

A rossz büntetése tehát a teljes megsemmisülés volt. „Az ő emlékezete elvész e földről és nem léssen ő nevezetben az utcákon: *Elkergetetik a világosságtól a setétségre és a föld kerekességéről kifiztetik.*” (Jób 18. 17—18.)

„Mind a halál, mind az élet“, ugyanis „az ember nyelvének hatalmában vagyon, amiképen ki-ki szeret azzal élni, úgy eszi annak gyümölcsét“ (Péld. 18. 21.) A jó és a rossz sorsa között azonban a kívánt különbség gyakran elhomályosult. A jó élete sokszor csupa nyomorúság volt, míg a rosszé ugyanakkor inkább megfelelt azoknak a fogalmaknak, melyeket a zsidók a jó életről alkottak. Bár a zsidók sűrűn hangoztatták, hogy a gonoszok élete halál, míg ugyanakkor a jók halála élet: mindezekre a vigasztalásokra hamarosan rációfolt a való élet. (Lásd Kze-kiel 18. 32.)

A jó élete, melyet a biblia sok helyen ígér, a valóságban nem sokan különbözött a rossz halálától, mellyel a zsidó iratok nem győzték eléggé az istentelent fenyegetni. A gonosz halála viszont nem is lehetett oly szörnyű, midőn csak a megsemmisülést jelentette, s ennek ellenében

mentesített minden további kintól, melynek a jó élete folyamán ki volt téve.<sup>1)</sup>

Az igazságosság helyes rendje azt kíváná, amit a zoltáíró is óhajt: „Akik megáldatnak ő tőle, e földet bírják és akik megátkoztatnak ő tőle. kigyomlálatnak.“ (37. Zsolt. 2.) Az ember megkívánja, hogy még e földön hozzájusson érdemeihez mért jutalmához, ahhoz az élethez, mely ha rövid is, annyi nyugalmat és szépséget nyújt a zsidónak. „Én pedig hiszem, hogy meglátom az írnak javait az élőknek földjében.“ (27. Zsolt. 13.)

A bűnhődés rendjének zsidója azonban hiába reménykedett fenti óhajának teljesülésében. Azzal pedig tisztában volt, hogy a rossz épp úgy meghal, miként a gonosz. A halál után pedig megsemmisülés következik, mely alig-alig adja meg a lehetőségét annak, hogy az ember az isteni igazságosság eredményeiről meggyőződhesse: „avagy megtudják-e a setétségben a Te csodálatos dolgodat és a Te igazságodat a feledékenység földjében?“ (88. Zsolt. 13.) A jó életének és a rossz halálának fenti, homályos értelmezésű tanára a való élet tehát igen gorombán récáfolt.

(Péld. 2. 21. 22.) „Járj a jóknak útvonalon és az igazaknak útjukat kövessed, mert az igazak lakják a földet és a tökéletesek megmaradnak abban. A gonoszok pedig a földről kivágattatnak és a hitetlenül cselekedők kiszaggattatnak abból.“ .lúggal kérdezhették ezután a zsidók, mi is a jutalma az igaz embernek, ki a büntudat és a tökéletesülés vágyának ostorai alatt nyög, míg „a gonoszok jó egészségben élnek, vénséget énrnek. ennek felette jó erővel bírnak, az ő magvok ő előttük magokkal egyetemben állandók és az ő unokáik is szemek előtt vágynak. Az u házuk békességes a félelemtől és az Isten vesszéje nincsen rajtok. Ragadják a dobot és hegedűt és az orgonáknak zúgásának (hűlnek. Csak a jóban viszik véghez az ő napjaikat, annak utána egy szempillantásban a koporsóban alá szállanak.“ Vájjon elhigyjük-e. hogy mind ez a sok szép és jó a gonoszok életének eesetelésére szolgál? Vájjon mi különbség lehet akkor az istenfélő és az istentelen sorsa között? Ezt a kínzó kérdést kellett a vallásnak megoldani.

A zsidó azon volt tehát, hogy valami különbséget találjon a jó és a gonosz ember sorsa között, valami eltérést, ami teljes érvénnyel és kivétel nélkül fennáll. Kutató tekintetét a legbensőbb lelki rezzenések sem kerülték el. Még azzal is megpróbálkozott, hogy elhitesse önmagával, hogy a gonosz élete félelemben telik el, míg a jó olyan, „mint egy bizakodó fia oroszlán“. Kifogyhatatlan volt az érvekben akkor, midőn a jó és rossz ember sorsának különbségeiről kellett szólnia és az igazságosság már amúgy is kompromisszumon alapuló fogalmát kellett megvédelmeznie, így jutottak a zsidók arra az ötletre is, hogy az igaz és az istelen ember halálának óráját összehasonlítsák. Ó szent, mélységes, csodás naivítás! Micsoda nemesség rejlik, ezekben a leheletszerű finom-

<sup>1)</sup> Lásd Henoch 94. 4. „Jaj nektek, bűnösök, kikel jölétük igaznak láttat, kiknek lelke azonban a bűnről tanúskodik.“



ságokban! „Láttatok-e vajjon, milyen nyugalom volt az igaz emberek vége? mert semmi erőszakosság nem találtatott rajta egészen halála napjáig. Alámerültek és olyanok lettek, mintha sohase léteztek volna és a lelkük szomorúság közepette szállott alá az alvilágba.“ Henoch 102. 10. 11.) Ilyennek testi Henoch az igaz ember végét, míg a gonosznak, miként az élete, úgy halála is rettegés és utolsó percei sem mentesek a félelemtől. Idáig jutott el a zsidóság a halál fogalmának kritikájában. Ez volt mind az az áldozat, mire a prófétizmus zsidója a halál és az igazságosság összeegyeztetése érdekében kapható volt. Milyen nemes naivitás nyilatkozik meg ennek az antagonizmusnak áthidalására irányuló törekvéseiben.

A zsidó büntudat különben is jelentős érveket tudott felhozni a jók megmaradásának elve ellen. A jók és az igazak a büntudat hatása alatt joggal kérdezhették, vajjon megérdemlik-e az örök életet. A büntudat tiltakozott mindennemű kitüntetés ellen. Ezra Jeremielt, Isten angyalát kérdi meg. Uram, parancsolóm, *de mi is tele vagyunk bűnnel.* Nem lesz talán mi miattunk az igazak szérúje feltartóztatva, a földlakók bűnei miatt?“ (4. Ezra. 4. 38—40.) A zsidó előtt, ki a bűnhődés rendszerét létrehozta, multhatatlanul fel kellett vetődnie ennek a kérdésnek. Nem állhatta ennek útját az sem, hogy az ítélet rendszere értelmében az isteni bíró feladata lett eldönteni az ember érdemesítésének problémáját, megtartani *az érdemtöbblet* szerint az igazat s elveszíteni a gonoszt, ki e mértéket meg nem üti.

A bűnhődésrendszer erősen pszichologizált jó fogalma érthetővé tette, hogy a szubjektum halálával a jónak is, mely hozzá van kötve, el kell enyésznie. A jó fogalma azonban az által, hogy objektívalódott, emancipálta is magát egyúttal az embertől. Nem volt tehát lehetetlenség többé, *hogy az embertől különválja, az ember halála után is megmaradjon.* A zsidó zoltáraiban sokszor panaszkodott: „nem a megholtak dicsérik az Irat, sem akik a föld alá mennek.“ (105. Zsolt. 17.) Az embert azt kínozza főképp, hogy a jó halálával együtt annak élete is, tehát egész munkásságának eredménye elpusztul és így az ember minden ethikus fáradozása kárba vész. Lehetetlen volt a zsidónak továbbra is azt hinnie, hogy a jó csak egy életre való. arra a rövid életre, mely elmúlik, „miképen a felhő.“ Az ember nem is annyira a saját személyének, mint inkább azoknak az erényeknek fenmaradását kívánta, melyek Istennek szolgálnak. Ezért a megreformált vallásnak első-sorban a jó fenmaradásáról kellett gondoskodnia. A jó megmaradásának problémája tehát, nem csupán mint az igazság fogalmának és az ítélet rendszerének egyik mellékkérdése, hanem a kísérő *érzelmi* motívumoknál fogva, mint elsőrendű nagy probléma is érdeklődésre tartott számot.

Az ember kezdetijén csak a hiábavalóság fájdalmas érzésének óhajtott ellentállni és megküzdeni azzal a felfogással, mely szerint e küzdelmes életnek minden eredménye a testi halállal együtt elvész. Így támadt a zsidó lelkében az az óhaj, hogy munkája halálát túlélje. A prédikátor Kohelet szkeptikus elmélázása érinti a fenti kérdést

is, jelezve, hogy a feltétel nélküli elmúlás tarthatatlan szigorúsága még az erős zsidókat is elkeseredéssel töltötte el,

(Préd. 2. 11. 12.) „Valamit kívánnak vala az én szemeim, meg nem fogtam ezektől azokat, meg sem tartóztattam az én szívemet semmi vígságtól. hanem az én szívem örvendezett minden én munkámmal gyűjtött jókban, mivel hogy ez volt az én részem minden én munkámból, tekintek minden dolgaimra, melyeket cselekedtek vala az én kezeim és az én munkámra, melyet szorgalmatossággal szerzettem vala: íme pedig ezek mind hiábalóság és léleknek gyötrelme, elannyira, hogy nincsen annak semmi haszna a nap alatt! *Mert nem léssen emlékezete sem a bölcsnek sem a bolondnak mindörökké;* mivel hogy amelyek immár vágnak, azok következő időkbén mind elfelejtetnek.“

Eddig csak a jó. az. objektivitátl s minden személyes vonatkozásuktól megfosztott érdemek megmaradásáról volt szó. A bűnhődés-rendszer reakciós újjáéledésével azonban a *személyiség kultuszának is hangot kellett adni.*

A Baruch-apokalypsztis már új szempontokból tekinti a kérdést. „Elpusztultak Izrael pásztoraí és a lámpák, melyek egykor világitottak, elaludtak és a források, melyekből ittunk, vízüket visszartották. Mi azonban sötétben maradtunk, a sűrű vadonban és a szómjathozó pusztában”. — panaszkodik Baruchnak az eléje járuló zsidóság. Ó azonban következő szavakkal vigasztalja hitsorsosait: „a pásztorok a lámpások és a források a törvényből veszik eredetüket és ha mi el is megyünk, *úgy mégis megmarad a törvény*“. Ez a felelet, mely egyébként vigasztalás is lehetett, az. emberek halhatatlansági igényeit már ki nem elégíthette. A nép a nagy csapások hatása alatt aggodalommal szemlélte, hogy nincsenek férfiai, kik. miként hajdan Mózes. Józsué és Illés, a nép segítségére lehetnének. A nagyok nyomtalan elmúlásán érzett keserűség vigasztalására szolgált Istennek Ezekiel próféta által közölt Ígérete: (37. rész.)

„És megtudjátok, hogy én vagyok az Úr. mikor megnyitom a ti koporsóitokat és kihozlak titeket a Ti koporsóitokból, én népem.“ Ezekiel egy mezőn jár, mely tele van Izrael elhalt nagyjainak földi maradványaival, csontokkal és hamuval. Itt ígéri meg Isten Ezekiel könyörgésére, hogy a csontokat össze fogja szedni és életre hívja ismét Izrael összes nagyjait. Ezek ki fognak kelni koporsóikból azon a napon, melyre isten Izrael népének összegyűjtését tervezi és melyen óhajtja, hogy minden istenfélő zsidó együtt legyen és Izrael betöltse hivatását azáltal hogy Istennek méltó népe lesz. Ezekiel könyvének emített 37-ik része allegorikus .színezettel bír és valószínű, hogy helyesebben magyarázzuk miszticizmussal telített szavait, ha Izrael koporsóin Babylon! értjük és feltesszük, hogy Isten Ezekielnek a babyloni fogságból való kiszabadítást ígerte meg. Erre vall a következő rész is: (37. 12.) „így szól az Úr Isten: íme én megnyitom a ti koporsóitokat . . . és *viszlek titeket Izrael földjére:*” Későbbi bibliahelyeken azonban már mindinkább elhalványodnak Izrael összegyűjtésének *népi* szempontjai, melyeknek helyébe csakhamar *az egyéni* értelemben vett elmúlás sajnálkozó érzése lép.

Az Ascensio Mosis című pszeudoapokrif iratban Józsué már Mózes halála lelett érzett szomorúságának olyan szavakban ad kifejezést, melyekből a halál érdemek iránti közönyössége épp úgy kihalatszik, mint az érdemes elmúlása felett érzett szomorúság.

(Móz. Asc. II. 4. 2.) ... minden halott nagyságához mérten kap sírhelyet e földön, de a te (Mózesé) sírod Napkelettől, Nyugatig és Déltől az Észak határáig terjed: az egész világ a te sírod. Elmégy Uram! Ki gondoskodjék most erről a népről, s ki fog könnyörülni rajta és vezetője lenni az ő útján.“

Az objektívált jóság megmaradásának lehetősége visszahatott a jó szubjektumainak megmaradására is. Noha a jóság a büntudat értelmében az ember kötelességévé tétetett és így kulim érdemesítésre igényt nem tarthatott, láthatjuk mégis, hogy Isten a jóért egyre jobban exponálja magát és még rokonszenvét sem tagadja meg tőle. Isten örömet lelte a jókban, kik törvényeinek őrei voltak és kiket „igazgató-bírói“ tiszténél fogva jutalmaznia kellett.

A „Jó ember“ megmaradt tehát. Isten nem engedte „hogyan az ő szenté rohadásra jusson“. — mint a zsolláríró mondja. (Ki. 10.) A lossz osztályrésze pedig a pusztulás, a mindörökre való elfelejtés lett.

A zsoltárokon kívül az apokrif iratok egész sora igazolja ezt az új fordulatot. (Lásd Psalt. Salom.)

„A bűnös pusztulása örökös

És senki se gondol rá, midőn Isten az igazukat felkeresi,

Ez lesz a gonosz osztályrésze mindörökre.

De akik az Urat tisztelik, fel fognak támadni az örök életre.

És életük világosságban fog eltelni, mely soha ki nem fogy.“

A tízhetes Henoch-Apokalypsis (Henoch könyve 91. rész) tizedik napjának elteltével: „lesz még számos Hét az örökkévalóságig jóságban és igazságosságban és a bűn ettől az időtől kezdve soha meg nem említtetik többé“.

Isten örül ezentúl a jóknak és halhatatlanságot biztosít nekik, hogy dicsérhessék őt. Gyönyörködik a hívek seregén; *a rosszak elmúlásán azonban nem szomorkodik*. A rossz megsemmisülése egész természetes jelenség, hiszen a rossz az által, hogy a bünt választotta, elvágta maga mögött a mindenséghez vezető egyetlen hidat, az ethizmus. a bűnhődés, sőt még az igazságosság útját is. (4. Kzra 00. 11. u. o. 137. 40.) „Hiszen azok a gonoszok már életükben hasonlatosak a párához, a tűzhöz hasonlóak, füstnek számítanak, égtek, izzodtak és kialudtak.“ A rosszak sorsával, mellvel Isten sem törődött, a zsidó nem tartotta szükségesnek foglalkozni. „Az igazak és a kiválasztottak azon a napon, (az ítélet napján) meg fognak menekülni és azután már az igazak nem fogják többé látni a bűnösök ábrázatát „Az igazak és kiválasztottak a földről fel fognak emelkedni és nem fogják többé szemeiket lesütöni és fel fogják öltöni a méltóság ruháit.“ (Henoch 62. 13—10.) Az igazak nem szeretik maguk előtt látni a gonoszt, ki tekintetüket sérti s harmonikus életüket zavarja. Nem óhajtják tehát a halhatatlanság mezőjén sem a gonoszokkal való találkozást. Nem hozna nekik semminemű elégtételt, ha a gonoszt a halálon iul is szenvedni látnák. Egy helyen ugyan Henoch 94 11.) az áll. hogy „az igazak azon a napon az *istentelenek*

*megszégyenítésére* fognak szolgálni“. Erről a megtiszteltetésről azonban minden zsidó szíves örömet kész volt lemondani. S ha vannak is olyan kitételek, melyek az igaznak túlvilági bosszújáról szólnak, ezekkel mindig szembe tudunk állítani ugyanannyi íráshelyet a bosszú kárhuzatos voltáról. „Örül az igaz, mikor látja a bosszúállást és lábait mossa a hitetlennek vérében. És azt mondja az ember, bizonyára vagyon az igaznak jutalma, kétségen kívül vagyon ítélő Isten a földön.” (88. Zsolt. 11. 12.) Henoch könyvében azonban már ez áll: (99. 11.)

„Jaj nektek, kik a ti felebarátotok vesztében reménykedtek, mert a pokolban éritek végeteket.“

Ezra 4-ik könyvének előkelő gondolkodású ízig-vérig szadduceus írója pedig arra inti felebarátját: (9. 13.)

„Te tehát ne törődj tovább azzal, hogy az istentelenekeket milyen kínok érik. hanem gondolkozz azon, miként jutnak megváltáshoz az igazak.“

Íme, ez volt a zsidó halhatatlansági képzeteknek legvégső fejlődési határa. A zsidóság ezen az úton tovább nem haladhatott. A halhatatlanság problémájának megoldását a régi vallásnak a halálról alkotott fogalmai is akadályozták. A zsidóság pedig jól tudta, hogy a halál, a teljes ismeretelméleti megsemmisülés bárminő megtámadása, csupán az élet szentségét rontaná le. A kereszténységnek kellett tehát jönnie, hogy a halhatatlanság fogalmát a zsidók által megjelölt ösvényeken ad abszurdum vezesse.

A *halál* nem csupán az ember életutáni sorsára nézve bír döntő jelentőséggel, hanem visszahat magára az életre is. Az elmúlás az élet leghaszontalanabb dolgait is a szentség dicsfényével vonja be. A zsidóknak, kik az élettel szemben mindig oly csodálatos megértéssel viseltettek, az *elmúlás szentsége* iránt is érzékkel kellett bírniok. A halál eltörlése az élet szentségének megsemmisítését jelentette volna, mindennemű elhalván vitása pedig az élet értelmének elhomályosítását. A zsidó tehát féltve őrizte a halál fogalmának érintetlenségét és pesszimizmusában meg volt győződve arról, hogy az élet egyetlen aktivitásra serkentő vonzóereje az elmúlás, az örök élet pedig egyértelmű lenne a kétségbejuttató, örök halódással.

A régi fogalomkör is ellene szegült a halál eltörlésének. A Shéol fogalmát sem lehetett egyszerűen eltörlölni. Az ember a halált kapunak sem tekinthette, mely a földi életet a túlvilági élettel köti össze. Nem hozhatta az életet és a túlvilági örökkévalóságot se oly közel egymáshoz, hogy a halál csak egy keskeny elválasztó falnak lássék. A halál fogalmát meg kellett őrizni és ezért a halhatatlanság sem volt elképzelhető más-ként, mint a *feltámadás*-formájában. A zsidó igyekezete hosszú ideig oda irányult, hogy a halál és a feltámadás közötti időtartamot elnyújtsa. s így a halált megóvjá az (hők élettel járó fogalomködösítéstől. Jób a feltámadást már „az utolsó ember”-hez. tehát mintegy az emberi nem kihalásához köti. mondván:

„Én is jól tudom, — hogy az én megváltóm él és az *utolsó ember a földből feltámad*. Továbbá minek utána a férgek az én testemet meg-rájják és minek utána felébredek: ebben a testben meglátom az istent.

Igyan önönmagam látom meg, nem más: s az én szemeim látják meg. minek utána az én veséim énbennem megemésztetnek.“ Más helyen az áll. hogy a Messiás feltámadása csupán akkor következik be, „ha az igazak száma betelt“. Mindezekből látható, hogy a zsidók a feltámadásra csupán az emberi nem hivatásának betöltése esetében számítottak és semmiesetre sem merték e fordulat bekövetkeztenek időpontját előbbre helyezni.

A Talmud a halált találóan az anya méhéhez hasonlítja, mely az életet a megtermékenyülés pillanatában felveszi, hogy ismét kiadhassa a szüléskor. (Synhedrin 11.)

Az ember feltámad, a koporsók felnyílnak, a Sheol visszaadja a lelkeket és akkor Isten eljön, hogy ítélkezzék a földiek felett. Mindenki, érdemeihez mérten fog az Ítélet alól kikerülni és vagy az örök életre jut. vagy megsemmisül.

A zsidó tehát, az emberi halál után következő sorsában két időszakot különböztetett meg. Az első időtartam alatt a Ruah a Sheolban. az árnyékvilágban tartózkodik *egészen az ítéletig*, addig a második fordulatig, mely a gonosz útját örökre elválasztja az igaz ember útjától.

Így sikerült összeegyeztetni a régi halál-fogalmat és a Sheol képzetét az újabb fellépő halhatatlansági szükséglettel. A zsidó minden igyekezete oda irányult ezentúl, hogy a Sheol periódusát mind hosszabbra nyújtsa és így megmentse a halál fogalmát attól az elsőkélyedéstől. mely az újjáéledés reménye következtében fenyegette. Minden igyekezete azonban csak viszonylagos eredményeket hozhatott létre, mert az újjáéledés legcsekélyebb reménye is megrontotta már a halál nagy és komoly misztériumát és azl a nemes pessimizmust. mely a profétizmus zsidóját jellemezte.

Kétségtelen azonban, hogy az utolsó ítélet szerencsés kiegészítése volt az ítélet rendszerének és megnyugtató megoldást jelentett *az igazságosság tökéletlensége következtében kételkedésre hajló lelkek számára*.\* Az élet többé nem cáfolhatott rá az isteni igazságosságra. A földi javaknak helytelen elosztása kétséget többé nem idézhetett fel. mert a földi szenvedések hittel való tűrése csak annál érdemesebbé tette az igazt a túlvilági életre, mely immár el nem maradhatott. Az isteni ítélet látszólagos tökéletlenségei *az emberi értelem előtt is* megnyugtató orvoslási nyertek az utolsó ítélet intézményében.

Az utolsó ítélet volt az ítéletrendszer nyitva hagyott kérdéseinek *zsidó* megoldása. A zsidóság Isten hatalmában bízott és *tőle* várta kétségeinek orvoslását. Az isteni utolsó ítélet hivatva volt Isten minden igazságtalanságnak látszó lépését, utólag helyesbíteni. A zsidóban nem volt semmi abból a bosszuérzésből. mely a keresztény túlvilági képzeteket fűtötte s melyet Nietzsche oly találóan nevezett el „Resentiment-befühl“-nek.

<sup>1)</sup> Lásd Henoch 92. 10. „Az igaz a halál álmából felébred és a bölcsesség felemelkedik és neki része lesz abban. Ezekután az *igazságtalanság* gyökerei kivágattnak és a bűnösök fegyver által mennek tönkre.“

Zsidó felfogás szerint Isten maga gondoskodóit az igazság elvének tökéletes keresztülviteléről olyannyira, hogy az utolsó ítéletkor, miid Henoch mondja — (53. fejj.) „ezek a hegyek nem fognak oly szilárdan állni, mint a föld az ő igazságossága előtt és a dombok olyanok lesznek, mint a vízforrás és az igazaknak nyugalma lesz a bűnösök szorongatása elől...”

## XIX.

A zsidót a jelen realitása sosem elégítette ki, s a múlt se kárpótolhatta kellőképp a jelen sivárságáért. A zsidó idealizmus tehát mindannak a vágyakozásnak, mit egyrészt a mostoha életviszonyok, másrészt pedig az ethizmus szigorúsága és küzdelmessége hívott életre, a jövőbe vetített képekben igyekezett kifejezést adni. Ezek a képek vigasztalták a zsidót a jelen és a múlt minden megpróbáltatásáért. Csak idealizmusának köszönheti a zsidóság, hogy a profétizmus bűnhődésrendszerének szigorúsága és a való élet csapásainak sora nem hajtott a kétségbeesésbe és nem fosztotta meg attól a naiv optimizmustól, mely egyedüli kútforrása minden *aktivitásnak*. A zsidó sors mostohaága minden más népet menthetetlenül a nihilizmus élettágadásába sodort volna. A zsidó azonban minden sorscsapás előtt a jövő képeiben keresett vigasztalást. Százszor szentek a zsidóságnak ezek az ártatlan álmai, melyekhez mindannyiszor vigasztalásért folyamodott, valahányszor testén az idegen hódilók korbácsait érezte, házának sercegő lángnyelveibe nézett vagy hite szörnyű válságait élte át. Mentől szomorúbbra fordult a zsidóság helyzete, annál élénkebben rajzolódtak eléje a jövő képei, melyeket feltve őrzött minden zavaró körülménytől, főként azonban a *beteljesedéstől*; mert volt érzéke a vágyak iránt és tudta, hogy minden beteljesedés a sivár valósággal egyértelmű és hogy a beteljesülés realitását inkább fogjuk nélkülözni, mintsem hogy vágyainkról lemondanunk kelljen.

A zsidónak, minthogy viszonylag csekély érdekek fűtték a jelenhez, a térképzetek iránt is feltűnően kevés érzéke volt. El kell azonban ismernünk, hogy az időképzetek iránt, melyek a térképzetekkel ellentétben, a jelenségvilág bizonyos fokú spiritualizálására alkalmasak, a zsidóknak feltűnően kifejtett érzékük volt. Az idő a vágyak országútja, míg a tér a kielégülés színhelye. A zsidók a vágyak útján járnak és nyílegyenesen tekintenek a távoli célok tele, míg a másik utón, mely előttük ismeretlen, egymást követik a megpihenésre csábító állomások.

A zsidó időbe vetített vágyainak megszemélyesítője a Messiás volt. Ezt a Messiást Izrael, vágyódásának minden elképzelhető tökéletességével felruházta. Nem volt ezekben a messiás-képzetekben semminemű rendszeresség. A zsidóság minden időben a maga legégetőbb kívánalmait ruházta át a Messiásra s lolta ki általa az idők végtelenébe.

Megvolt *minden kornak* a maga eszmei tartalmához mért Messiasa, melv hol népi, hol egyéni vágyakat testesített meg, hol pedig

éppenséggel mind a kettőt. De nemcsak minden kornak volt meg a messiásról alkotott külön felfogása, hanem úgyszólván minden egyes társadalmi réteg különböző tulajdonságokkal ruházta fel vágyainak ezt a viselőjét.

Már a prófétizmusnak is élénken kifejlett fogalmai vannak a Messiásról. S természetes, hogy a bűnhődésrendszer küzdelmeivel elfoglalt zsidóság messiásának a hön óhajtott nyugalmat és békét kellett hoznia.

„Akkor az igazságnak cselekedete léssen békesség, az igazságnak cselekedete, mondom, léssen csendesség és bátorság mindörökké. Mert lakozik az én népem békességnek hajlékában és bátorságos sátorokban, gazdag nyugodalmakban.“ (Ézsajás 32. 17—18.)

A próféták szerint a Messiás fogja megvalósítani a bűnhődésrendszer ideálját, az ártatlanság országát: *a béke ártatlanságát*, küzdő felek egymásralelését és a gonoszok megtérését, egyszóval azt a zsidó ártatlanságot, melyet a tökéletes megtérésnek, a bűnök teljes bűnhődésének kell megelőznie, mint ahogy a békének is csak az előzetes háborúk adják meg a jelentőségét. Az ember számára, aki bűnben fogantatik, az ártatlanság csak a bűnhődés útján való megtisztulás állapotát jelentheti. Meri mint Philo is mondja: „*και αν γαρ υ τέλειος γεννητός, ονκ εκγεύγει το άμαρτάνειν*“. „A tökéletes, ha megszületik, nem menekülhet a büntől.“ Az ösbűnnek a kereszténység által való eltörlése hozhatta csupán létre azt az ártatlanságfogalmat, melyet Jézus hirdetett és melynek szerinte élő példái a gyermekek.

A messiás-birodalom elkövetkezésekor: „A fejős tehén és a medve együtt legeltetnek, azok fiai együtt feküsznek és az oroszlán, mint az ökör szalmát eszik, és a csecsszopó gyermek az áspiskígyónak lyukában gyönyörködik és a csecstői elválasztott gyermek a baziliskusnak lukába dugja kezét. Nem ártanak és senkit el nem vesztenek az én egész szent hegyemen, mert teljes léssen a föld az Urnak tudományával.“ (Ézsajás 11. 7—9.) A prófétizmus szerint tehát a Messiás fogja meghozni a békét és a megnyugvást.

Később már az ethizmus változásához híven, a Messiásnak is az újabb ideálok érdekében kellett síkra szállnia. Az újabb vallás ítéletrendjének értelmében a Messiás jelentette immár az igazságosságnak végső, teljes keresztülvitelét. „És derekának övedzője léssen az igazság és veséinek övedzője az állhatatosság.“ (Ézsajás 11. 15.) A zsoltárok messiásképzetei is az igazságosság fogalmának értelmében alakultak ki. így jött létre az a nézet, hogy az utolsó Ítéletet Isten helyett annak megbízásából a Messiás fogja végrehajtani. (Lásd Ezra 4. VII. Lát.) Más felfogás szerint azonban Isten nem engedi át a bírói lisztet a Messiásnak, hanem maga fogja azt betölteni. Ezra 4-ik könyvének írója szerint Isten kijelenti: „Én általam és senki más által lettél teremtve, e szerint véged is én általam lesz és senki más által.“ (6. 6.)

A bűnhődésrendszer hívei a Messiás eljövételét az isteni kegyelem nagy, döntő megnyilvánulásának tekintették. Később azonban, az ítéletrendszer térhódításával párhuzamosan az a nézet terjedt el, hogy a Messiást *ki kell a zsidóságnak érdemelnie*. (Sanhedryn 97a. Aboda sara 9a.)

„A Messiás csak akkor jöhet el, ha a nép bűnhődik és ha a törvény teljesen be lesz töltve.“ Az ő eljövele lesz tehát az igazságosság befejezése, végső apoteózis.

A zsidó felfogás szerint a Messiás apától és anyától származik, s miként a többi ember, bűnben fogantatik.

A Messiás alakját, mint eddig láttuk, csak a zsidó vágyak határozták meg. Olyan volt ez a Messiás, mint egy fabáb, melyre a zsidóság, képzeletének legdúsabb ruháit aggatta. A ruhák alá kellett tehát életet lehelni és a Messiás alakját élővé varázsolni azért, hogy nagy szándékokat és tetteket tulajdonítsunk neki.

A Messiás a zsidók képzeletében hősként kezdett kibontakozni. Ő lett az a férfiú, aki felé csakhamar egész Izrael várakozással tekint és a ki hivatva lesz az ő vágyait megvalósulásba vinni. Ezentúl már nemcsak „az isteni dicsőség kedvéért részesül (a Messiás) tiszteletben, hanem azért is, mert az ő segítsége folytán népünkön az ellenség hatalommal többé nem bír, a zsarnok elnyeri büntetését, s a haza megtisztul az ellenségtől. Az ő élete pótolja a nép bűnöktől bemozgolt lelkét. Az ő vére és bűnhődésül szolgáló halála kedvéért menti meg az isteni gondviselés a még imént oly nagyon szorongatott Izraelt. (4. Makk. 20. 22.) A Messiás tehát mint „népi hős” lép fel, aki halálával népe boldogulását szolgálja. Messiás lesz *a nép megváltója*. Különös, hogy ennek a nemzeti hősnak jövőben remélt megszületésére csupán egy nép vágyakozása volt a zálog. Életéről és haláláról azonban oly élénk elképzelések fejlődtek ki a lelkekben, hogy mind in zsidó képzeletében a Messiás már mintegy testi létnél is nagyobb realitással élt. A zsidóság felkészült a Messiás születésének ünneplésére, még mielőtt az apa és az anya, ki őt szülni lenne hivatott, a világra jött volna. Noha a Messiás személyéről és életkörülményeiről a legeltérőbb fogalmak voltak elterjedve, minden zsidó megegyezett abban, hogy a Messiás csak „a héberek legjobbjá” lehet, mint ahogy azt Sybilla könyve is jósolta (5. 256.) Az egyik felfogás szerint a Dávid házából származó Messiás egy ellenállhatatlan hős lesz, aki Izrael ellenségeit egy utolsó nagy küzdelemben le fogja győzni és végül maga is el fog esni a harc folyamán. Ez a felfogás különösen a sadduceusok között talált erős visszhangra. A Krisztus utáni 3.-ik századból való „Philosophoamena” című irat szerint: *“ἐπειτα ἐτινασθήναι κατ’ αὐτὸν πολέμων ἐπισυναχθέντων. ἐν ἐκείνῳ τῷ πολέμῳ πεσεῖν τὸν Χριστὸν ἐν μαχαίρῃ.”* (9. 30.) Más felfogás szerint a Messiás egy szenvedő ember volt csupán, a szenvedés hőse mintegy, aki népéért a legnagyobb megaláztatásokat is elviseli és végül mártírhalt hal a törvényért. Ennek a nézetnek kedvezett a kor szelleme is, mely inkább értékelte a passiv erényeket. Abban az időben különben, mint azt Josephus is említi, a martyrium mindennapos jelenség volt. A szabadság is, mint az aktivitás előfeltétele, csak a sadduceusoknál talált elismerésre. S Rabbi Akiba sadduceus felfogásával szemben „minden Isten hatalmában áll, de a szabadság az embernek adatott” (Aboth 3. 15.), a farizeusok már azt kívánták Istentől: „Hajtsad az én szívemet a te parancsolataidhoz és ne engedd hajlani a tehetetlenségre.” (119. zsoli. 30.) Az esseusok



végül az isteni Gondviselés oltalma alá helyezték magukat, elismervén ezáltal a determinizmus elvét.

A szenvedő Messiás elképzelését minden időkre döntően befolyásolta az Ézsaiás könyvében található híres leírás, mely minden valószínűség szerint a babyloni fogságban, vagy még később jött létre: [53. 1--9.)

„Nem van neki formája, se ékessége; nézünk ő reá és nem vala kívánatos ábrázatja. Az emberek közölt utálatos és megvetett, fájdalommal teljes, beteges és olyan vala. mint aki előtt ember elrejtí orcáját és semminek állítottuk őtet. *De a mi betegségünkéi és a mi fájdalomainkat ő hordozta.* Jóllehet mi azt állítottuk, hogy megostoroztatott, megveretett és megnyomorítottatott Istentől „. A mi bűnünk büntetését szenvedő és ő kínoztatott; mindazáltal nem nyitotta meg az ő száját, mint a bárány mészárszékre vittetett és mint juh az őtet nyirok előtt, megnémult és nem nyitotta meg az ő száját . . . Es az istenteleneknek adá az ő koporsóját és a gazdagnak az ő halálát, jóllehet nem cselekedett semmi hamisságot, és álnokság nem találtatott az ő szájában.“

A megváltás népi fogalma mellett csakhamar fellépett az egyéni értelemben vett morális megváltás eszméje is. *Ez a megváltás azonban a zsidók szemében sohasem volt egyéb, mint egy távolraható vágy.* mely annál erősebben éledt fel a lelkekben, mentől keservesebben fájt nekik Isten haragja. A zsidók sohasem felejtették el, hogy a megváltás számukra csak egy vágy lehet, melynek megvalósulása azonban minden szükségyszerű következményével előttük idegen. A (anticum Rába inti a zsidókat. „ne kívánják a Messiás birodalmát tul hirtelen a földre”. Paulus pedig a zsidókhöz írott levelében 4. 7.) a megváltás problémáját tartva szem előtt, nem győzi eléggé hangoztatni:

„Quoniam ergo superest introire quosdam in illam, et il quibus prioribus annunciatum est, non introierunt propter *incredulitatem*, Herum terminat diem quemdam. *hodie*, in David dicendo. post tantum temporis, sunt supra dictum est: hodie sic vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra.” A zsidó gondolkodásával azonban éppen ez a „hodie“, ez a *ma* nem volt összeegyeztethető, „post tantum temporis“ a megváltás valóságga és ők megvallottakká lehetnek.

A megváltás fogalma számára az objektív lehetőségek meg voltak. A jó az ítéletrendszer szerint már megmarad, kedvéért még a gonoszok bűneit is elengedheti Isten. Ismeretelméleti szempontból pedig a megváltás ellen sem lehet már jelentős kifogást emelni. A perzsa Mievana Philonál már mint „*Ἰθαυπίζη?ήπετάζ*” szerepel. Az ismeretelméletileg tehetséges jó fogalmat azonban minden vonalon lehetlenné teszi a bűntudat, mellyel a megváltás fogalmát összeegyeztetni sosem lehet.

A bűntudat, mint látni fogjuk, mindvégig erősebbnek bizonyult a megváltás utáni vágnál és így könnyű volt a bűnhődésrendszernek győzedelmeskednie, ha olykor-olykor erőteljesebben lépett is fel a megváltás vágya a zsidó öntudatban.

A próféták sokszor panaszkodtak, miért nincs Izraelnek egy embere, aki „igaz ítéletet tegyen, aki igazságot teremtsen.“ Jeremiás próféta

meg van győződve arról, hogy egy igaz ember kedvéért Isten megkegyelmezne Jeruzsálem városának. (1. Ier. 5. 1.) Ezekiel pedig Isten szájába a következő szavakat adja: (Ezek. 22. 30.) „És keresek közülök valakit, aki a sövényt megépítené, és állana a törésen én előmbé a földért, hogy el ne pusztítanám azt, de senkit se találék.“ Ezekkel a pusztá óhajokkal szemben, melyek a csúnyán sanyargatott zsidók lelkéből kritikus időben fel-feltörnek, világos bizonyítékaink vannak arra, hogy a zsidóság tisztában volt a megváltás lehetetlenségével. Ezek az alább idézett íráshelyek megdönthetetlen erővel le fogják rontani az előbbi optatív formában kifejezett gondolatokat, melyek csupán olyan keserű pillanatokban keletkezettek, midőn a külső viszonyok hatása alatt a büntudat a lelkekben megingott.

„Ha ama három férjfiú léssen is a földön, tudniillik Noé, Dániel és Jób, ők az ő igazságukkal megszabadítják *csak a magok lelkeket*, azt mondja az Úr Isten.“ (Ezek. 14 14.) Egy másik íráshelyen pedig már világosan kifejezést nyer az a gondolat, hogy mindenkinek önmagáért kell bűnhődnie.

„Amely lélek vétkezik, annak kell meghalnia; — az igaznak *ő magán* léssen az ő igazsága és a hitetlenen *magán* léssen az ő hitetlensége.“ (Ezekiel 18. 20.)

*A megváltás mindenekelőtt lehetetlen a megváltóra nézve; mert hiszen senki sem nevezheti magát elég jónak ahhoz, hogy saját bűneinek bűnhődése után még mások, sőt esetleg egész Izrael bűnéért vezekelhessen.* Az pedig, hogy valaki mások megváltása céljából el-kárhozzék, ethikai nonsens és az egész bűnhődésrendszer fejtetőre állítása lenne.

A zsidó ahelyett, hogy megváltásra gondolt volna, még azt a kérdési is felvetette, nem fogják-e az igazak bűnhődésének eredményességét *az istentelenek veszélyeztetni?* „Nem lesz talán mi miattunk az igazak szé-rűje feltartóztatva, a földlakók bűnei miatt?“ — kérdi Ezra 4-ik könyvének sadduceus írója.

A megváltás lehetetlenségét a *megváltóra* nézve világosan fejezi ki a 49. zsoltár: „De az ő atyafiát senki meg nem válthatja, sem meg nem adhatja Istennek az ő váltságának árát. mert az ő lelkének váltsága *drága* és megszűnik mindörökké.“

A büntudat azonban nem csak a megváltó fogalmával áll ös.szegegyezhetetlen ellentétben, hanem *a megváltott fogalmát is kizárja.* Melyik zsidó volna kapható arra, hogy idegen tolakkal ékeskedjék, idegen fájdalmak árán szerzett nyugalmat élvezzen és idegen küzdelmek zsákmányában osztozzék. Idegen bűnhődéssel szerzett érdemek jutáimat egy zsidó sem fogadná el. A megváltás összes kívánatos következménye, sőt maga a feltámadás is, zsidó felfogás szerint csak *érdemel* jutalmazására szolgálhatott s sohasem vált egy olyan utilitarista gondolkodás kiinduló pontjává, mely a megváltottságában csupán vágyak kielégítését és bizonyos életjavak megszerzésének lehetőségét látja.

*Igy a megváltottság, minthogy idegen érdemek gyümölcseinek élvezését jelentené,* a zsidóság felfogása szerint *lehetetlenség* volt. Úgy

a megváltó, mini a megváltott fogalma tehát *a büntudat értelmében* lehetetlenség. *Ezt a lehetetlenséget nevezzük mi a megvallás kettős abszurdumának.*

Azoknak tehát, kik a megváltás vallását akarták megalapozni, új etikai elvekre volt szükségük. Világos az is, hogy akik már egyszer a zsidó büntudat magaslatára felemelkedtek, az új megváltáshitnek apostolai, vagy hívői sohasem lehettek.

## XX.

A zsidóság a mózesi törvények megalkotásával egy népi élet gyakorlatát foglalta írásba. Izrael sem kerülhette el viszont a többi népek sorsát és kénytelen volt előbb-utóbb az állami életre, melyre immár megérett, felkészülni. A templomnak a fogság után való ismételt felépítése jelzi Izrael állami törekvéseinek kezdetét.

A zsidóságot fűtő népi erők sokkal jelentékenyebbek voltak sem hogy ellene ne szegültek volna az államalkotás tendenciájának. A népi gondolkodás sohasem tudta az állami élet *öncélúságot* elismerni és egyre tiltakozott az ellen, hogy az állami étellel múlthatatlanul felszínre vetődő *társadalmi kérdések* kedvéért a mélyebb népi vonatkozások háttérbe jussanak. Sosem tudta a népi gondolkodás az államban látni törekvéseinek végső teljesülését. Az állami lét nem elégítette ki a népi ambíciókat, melyek ilyenképen arra kényszerültek, hogy kielégítésüket az államon kívül keressék. Az állam részéről mindig hiányzott a megérics a népi gondolkodás iránt. De a legnagyobb hiba nem a megérics volt, hanem az a türelmetlenség, mellyel az állam minden, az állami öncélúság rögeszméjével össze nem férő jobb törekvést üldözött.

Az állam tul mesterkélrt alkotmány ahhoz, semhogy hamarosan szembe ne került volna mindazokkal a naiv és mélyről feltörő népi erőkkai, melyek mesterséges korlátok közé nem szoríthatók. Ezek alatt a népi erők alatt elsősorban mindazokat a belső nézeteltéréseket és érzelmi erőket értjük, melyek a *kultúrát* képezik, s melyek az állam hatállaival mit sem törődve élnek megmásíthatatlan, mélységesen igaz életüket, így válik érthetővé az a látszólagos csoda is, hogy a zsidóság és a görögség, tehát éppen e két legkiválóbb nép került az erőteljes állam-eszmével rendelkező népek ígája alá.

A perzsa birodalom bukása után Nagy Sándor Syriát, mint tartományt, a győztes jogán birodalmához csatolta. Ugyanakkor a magas kultúrájú Görögország is kénytelen volt elismerni a nagy macedón hódító uralmát. Később pedig, midőn Nagy Sándor birodalma a Irónutódok gyenge uralma alatt összeomlással fenyegetett. Róma résen állott már, hogy alkalmas pillanatban a gazdátlan világhatalmat magához ragadja és az állameszmének fennmaradását továbbra is biztosítsa. A hódítás elvének diadala a népi eszmék felett, a legtitkosabb rugója annak is, hogy a szilárd, nagyrészt népi tradíciókon épült latin köztársaság római császársággá alakult át. A hódításhoz elsősorban az

állameszme feltétlen elismerése volt szükséges. Méltán mondták a zsidók a perzsa és a macedón birodalmak hatalmas szervezetének bukása láttára: „Egyik nép megalakul, a másik elpusztul, de Izrael örökre megmarad.” (Midrash a 36. Zsolt.-hoz.) Míg a győzők sorban mentek tönkre és váltották fel egymást, addig a győzelmi zsákmánynak tekintett görögség és zsidóság élte a maga népi életét, legyőzötte, de annál eredményesebben. A zsidóság az által, hogy idegen államok sűrűn váltakozó fennhatósága alá került, eredeti lakóhelyét minduntalan változtatni volt kénytelen. Különben is mint kereskedő nép. ha a gazdasági forgalomba be akar kapcsolódni, kényszerülve volt a főváros közelében elhelyezkedni. Sok zsidó telepedett meg tehát Babylonban ahol már a száműzetés óta nem egy olyan zsidó élt, aki vissza sem ment Cyrus alatt hazájába. A macedón fennhatóságot követő egyiptomi uralom alatt sok zsidó vándorolt Egyiptomba is és telepedett meg a görögök által erősen kolonizált Alexandriában. A görög és a zsidó kultúra nagy egybeforradása is itt kezdődött meg s nem mint sokan hiszik. Rómában, melynek kulturális jelentőségét az új kor történetírói erősen túlozzák. így keletkeztek a zsidó kolonizációk. Az ókor két legnagyobb népe lassankint beletörődött az idegen hatalmak gyámsága alatt folytatott életbe és a külső körülmények kényszerítő hatása alatt lemondott államlentartó ambícióiról. Megtanult csakhamar bizonyos közömbösséggel tekinteni az állami élt követelményeire, ami annál is könnyebben sikerülhetett neki. mert belátta, hogy népi létét állami szervezet nélkül, pusztán a lelke mélyén élő kultúrtartalmakkal is fenn tudja tartani. így tanulta meg a politikai-határok lebecsülését. Számításaiban mindinkább elhanyagolta az állami határokat és ott telepedett meg éppen, hol a legelőnyösebb megélhetés és kulturális boldogulás kínálkozott számára. A zsidóság tudatában volt annak, hogy kultúrája sokkal mélyebb és egyénibb semhogy azt az állami halárok kínai falával kelljen védenie az idegen kultúrába való beolvadástól.

Ez a megfoghatatlan, de annál pregnánsabb népi szellem, melyet kizárólag a népi élet hozhat létre, a nagy államok lakosait zavarba hozta. A hatalom birtokosai, kik a görög és a zsidó nép nagy kultúráját kezdetben csak csodálták, hamarosan megtanultak félni is e népek hatalmas életerejétől.

A zsidó és a görög ereje a külsőségekhez való alkalmazkodásban állott. Ezek a népek könnyen hozzá idomultak a legidegenebb környezethez is. s otthonabb érezték magukat a bennlakóknál. Sohasem panaszkodtak, nem tartottak a nyomorékokkal s mindig az urak és a hatalmasok oldalára állottak, kik közül nem egyszer tűntek ki. E népek legfőbb bűne abban állott, hogy idegen környezetben is meg tudták őrizni faji sajátosságait, melyek ápolásra sem szorultak és megmaradtak akaraton kivéd is a beidegzett és hosszú népi élet által edzett ösztönök révén.

A nagy államok, bármilyen erős vezető állott is élükön s a hazaiui erény bármilyen otthonos is volt körükben, a zsidósághoz vagy a görögöshöz képest, csak szervezetlen konglomerátumok voltak. A kolo-

nizált zsidót és görögöt kezdettől fogva bizonyos kultúrfőlény jellemezte, mely előtt végül a hódítóknak is meg kellett hajolniuk.

Így terjed el a híre a legyőzött kultúrnépek alattomos, földalatti munkájának. Alattomosaknak bélyegezték őket, mert anélkül, hogy a külső hatalom elnyerésére törekedtek volna, példátlan, szinte félelmetes hatást tudtak gyakorolni a győztes birodalmakra. S nem is lenne Tacitus a római császárság reprezentáns írója, ha „a földalatti munkájával” foglalatосkodó zsidóságot nem gyűlölné. Ezeknek a kultúrnépeknek elhíresztelt alattomosága azonban, a mélyről jövő eiők csendes munkálkodása volt csupán, mellyel szemben minden emberi hatalmaskodásnak, handabandázásnak és frázispuffogatlásnak hatástalanul kellett elhangzania. Seneca a zsidóság kulturális hatalmát következőkép festi (Augustinus: De civitate Dei VI. 11.):

„Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit, *victi victorious leges deter ant.* III; tamen causas ritus sui moverunt; maior pars populi tacit, quod cur laciat, ignorat.“

A görögök a művészetek és az irodalom, a zsidók pedig a vallás és az etizmus megújulásának érdekében „hoztak törvényeket a győztesek számára. A legyőzöttek szabtak törvényt a győzőnek!

A sovány népi tartalommal rendelkező Róma, midőn az ősrégi görög és zsidó kultúra felszívására vállalkozott, alaposan túlbecsülte erejét. Túlzott falánkságában hasonló lett a tömött libához, mely menlől több eledelt vesz magába, annál nehezkesebbé és életképtelenebbé válik. Két olyan kultúrát, mint a zsidó és a görög, büntetlenül nem lehetett elnyelni. A császári Róma már súlyos emésztési zavarokkal küzdött, melyek csakhamar halálos betegséggé fajultak. Konstantinápoly elestével már a római birodalom utolsó politikai támpontja is megdőlt. S ugyanakkor valahol Délfranciaországban új hangok törtek elő, egy szabadabb kultúra hangjai, melyek jól esnek a fülnek. Ha közelebbről figyeljük e hangokat, felismerhetjük bennük rég eltemetetteknek hitt kultúrák töredékeit. A római birodalom csak a melegház volt, melynek mélyén a görög és a zsidó kultúra, ezek a pompás virágok, az emberiség legvigasztalanabb telét, a keresztény középkort átaludták. A halottaknak hitt kultúrák tovább éltek a római világbirodalomban is és csak a kedvező alkalmat várták, hogy ismét előtörhessenek az emberiség csodálkozására. A zsidó és a görög kultúrák a legbarbárabb római iga alatt megtanulták azt, hogy természetlől fogva közös érdekeik vannak. Apolták is ezekéi lehetőség szerint és Bizánc, mint hajdan Alexandria, a zsidó és a görög kultúrák összeolvadásának újabb tanuja lett. A végső elválaszthatatlan egybeforradás azonban csak a Renaissance-al következett be. A renaissance a népi kultúra egy hatalmas hullámával árasztotta el Európát. Irodalom, művészet, de maga az élet is, magán és politikai vonatkozásaiban egyaránt, erről a feltörő népi szellemről tanúskodott. Most már sajnos tudjuk, hogy ez a hullám csupán rövid viszontlátást jelentett, mely az újabb szakítást még végzetesebbé tette. Róma pedig csak ezután győ-

zedelmeskedett igazán és végérvényesen a Görögország és Júdea által képviselt népi szellemen. Ennek a győzelemnek következményeit nyögjük ma is, és ezért vagyunk kénytelenek azokból a maradékokból tengetni életünket, melyeket a renaissance hagyott nekünk és ezért van oly kevés reményünk arra, hogy valaha is felvirrad újból a kultúrának.

E látszólagos kitérés után térjünk vissza fejtegetéseinkhez.

Az állami élet, vagy annak pusztá elismerése, múlhatatlanul felidézi a társadalmi kérdések egész özönét. A népet az egyének összességének neveztük, egyetlen feladataul pedig az egyéniség kibontakozásának mentől hatásosabb előmozdítását jelöltük meg. Az állam azonban azért, hogy öncélnak tekintí magát, az egyén és az összesség harmóniáját végzetesen megbontja. míg eddig, a népi élet folyamán, az összesség csak az egyént szolgálta, addig most egyén és összesség egymással szembe kerülnek és létrejön a *közösség* fogalma, mely külön öncélként, az egyén és összesség békéjének kerékkötője lesz. A nép tisztán egyéni megfontolásoknak és Lustgefühloknak, tehát merőben pszichológiai szempontoknak köszöni létét, az állam védelméhez azonban a legbonyolultabb politico-metafizikai kotyvasztékokra van szükség. Tagadhatatlan, hogy az embernek nemcsak belátása tiltakozik az állami élet boldogítása ellen, hanem legmélyebb és legmeggyőzőbb érzelmei is, melyeket — istenugyse — nem kell érdekeik helyes felismerésére tanítani. A nép egy naiv emberi egyesülés, mely abból az időből ered, midőn az ember még sokkal jobban el volt telve a maga felkívánczó kultúrérdekeivel, semminthogy politikai ideálok kifejtésével foglalkozhatott volna.

Az állami élet hatása alatt az egyéniség úgy érzi, mintha kismiszterek volna jogából. Hasztalan keresi jussát, mert amit kap, nem egyéb, mint egy-egy, nyeregbe jutott állami bölcselő tollából eredő filozófiai iendszer, mely természetesen nagy garral bizonyítja az egyén és az állam közös érdekeit és együttműködésük kívánatosságát. Mindezekre az erőszakos elméletekre azonban, melyekben nincs hiány, rácafolnak a tapasztalatok. Az államnak nem lehet érdeke, hogy egyéniségeket segítsen életre, hanem igenis az, hogy egy átlagos, középszerű típust neveljen, mely az állam segítségével fejében kész elismerni az állami öncélúságot. A nagy kapacitású egyéniség erői azonban múlhatatlanul lázadozni fognak az állam folytonos szárnyszegése ellen. Az államban rejlő abszurdumot, ha másként nem, hát pusztán jogilag is kellőképp megérthetjük. Tudjuk, hogy az állam, mely egyszer polgárainak védőjeként lép fel, másszor kész mint „jogi személy“ nemcsak versenyre kelni polgáraival, kik jól felfogott érdekeiket védik csupán, hanem kifejezetten polgárai *ellen* is fordulni, ha az ő „felsőbb érdekei“ úgy kívánják. Mi nem kívánjuk azt az előttünk mindvégig misztikus homályba merülő „felsőbb érdek“ kritikával illetni, mert azt tartjuk, hogy azoknak, kiket a természet ezer misztériuma (nyilván, mert nem tudnak hozzá felemelkedni) nem elegit ki, szükségük lehet egy ilyen állami „felsőbb érdek“re, mely képességeikhez van szabva, s melyért lelkesedniük éppen ezért könnyű. Minekünk tehát, megismételjük, nem e felsőbb érdek ellen van kifogásunk, hanem az úgyneve-

zett „állami gondoskodás ellen“, mely az állameszme leghívebb csatlósainak állítása szerint — csodálatosképen — jobban ismeri polgárai javát, mint maguk a polgárok.

Az állam a népnek és az egyénnek természetből rendelt összhangját megbontotta. Az állami élet bomlasztó hatása azonban csak bevezetése egy fokozatos társadalmi rothadásnak, mely elsősorban az osztályok és kasztok természetellenes és folytonos elégedetlenséget keltő elkülönülésében és egymástól való elzárkózásában nyilvánult meg. Mi nem is annyira az osztályszellemet, az osztályok megalakulását és fokozatos elkülönítését kifogásoljuk, mint inkább azokat a nem csupán felesleges, de kifejezetten káros *társadalmi értéktelődásokat*, melyek az erők ezen újabb *átcsoportosítását* tették szükségessé. A régi Izraelben is élt az osztály szellem, Indiában is fennálltak a kasztok, mégis igazat tudunk adni a prófétáknak és Buddhának, kik a fennálló osztálykülömbiségek ellen prédikáltak. Sose tudunk azonban annyira belátni az osztályszellem szükségességét, mint midőn az államélet Róma hatalomra jutásával egy eddig nem is sejtett fázisához érkezett el. Az osztályszellem mindaddig leküzdhető, amíg ellene *meggyőződéssel* szót lehet emelni. Ezentúl azonban, bármiként is fáj nekünk az elkülönülés, mely jobb időket látott társadalmi rétegeket a fokozatos elsekélyesedésnek tesz ki és önkényesen kijelölt határok közé szorít, mégis kénytelenek vagyunk méltányolni a zsidóság exkluzív szempontjait és belátni, hogy a korszellem iidott körülményei mellett, a zsidók egyebet nem tehettek. A társadalmi osztályokra való tagozódás volt a jobbak számára az egyetlen lehetséges védekezés az állami élet által teremtett helyzettel szemben. A legjobbban így érett meg a társadalmi elkülönülés gondolata, mely egyszermind a népi javak menedékvára is lett. Az állami élet első következménye a proletariátus megalakulása volt. A macedón, majd a római uralom alatt fejlődött ki Görögországban éppúgy, mint Júdeában egy mindeddig ismeretlen társadalmi osztály, a proletariátus. De míg Görögországban a demagógia hatalomra jutotta a csócséléket, addig a zsidóknál ezek uralmáról jó ideig szó sem lehetett.

A társadalmi lezülles megakadályozása és a történelmi zsidóság védelme érdekében a zsidó nép osztályokra bomlott fel.

A szaduceusok, — kiknek soraiban találjuk a főpapok nemzetiségéből származó főnemeseket és az udvar körül csoportosuló arisztokráciát, — szigorúan kitartottak a régi etika és vallás tradíciói mellett. A profétizmus bűnhődés-rendszerét az ismeretelméleti térfoglalás ellenére is teljes mértékben elismerték. Ők voltak a *bűntudat arisztokratái*. A szervenés előkelősége hatotta át lelküket; és ez nem csupán az arisztokratizmus öntelt hencségétől óvta meg őket, hanem exkluzivitásukat is szentesítette az önkritika és az önvádak özöne által. Az ismeretelméleti iránynak is csak a görög filozófia tanulmányozásával hódoltak. Plátótól tanulták el a gondolkodás finomságát, mely amellet, hogy egy nemes szkepticizmusra képesítette őket, meg is védte vallásukat a perzsa ethikai dualizmus hatásától. A halhatatlansági képzetek éppoly kevésbé találtak lelkükben talajra, mint a Messiásban való

hit: istent továbbra is a régi bűnhődés-rend «er (elfogása szerint képzelték, el és változatlanul hittek az isteni kegyelemben. Az általános érdeklődést keltő társadalmi kérdések özöne sem homályosíthatta el szemükben a régi etizms nagy problémáit, melyeket továbbra is megértéssel ápoltak s melyeket ezúton sikerült átmenteniük jobb idők számára. Törekvéseik emelkedettsége elég magyarázat szigorú exkluzivitásukra és érthetővé teszi, hogy miért voltak ellenségei minden prosTytismusnak. A szaduceusok exkluzivitásának megvoltak természetesen az árnyoldalai is. Bizonyos fokig szellemi és fizikai tunyaság jellemezte őket, mely sokszor a közügyektől való sztoikus elvonulásban és a nép érdekei iránt való közönyösségben nyilvánult meg. Ennek a tulfinomult szaduceusnak iskolapéldája Josephus. Igen valószínű, hogy a nemzeti ellenállás lanyha vezetésével vádolt Josephus bölcsebben és mélyebben látta népének sorsát és javát, mint ellenlábasai, egy Eleázár Her. Anania, Johannes Gishala, vagy a zelotizmus többi hőse. Feltételezhető, hogy Josephus, aki szóban és írásban a zsidó nép hagyományainak nagyszerűségét hirdette, nem cselekedett meggyőződése ellen, vagy éppen szánt-szándékkal népe kárára akkor, midőn a zsidóság nemzeti önállóságára nagy súlyt nem fektetett és az ellenállást, mellyel szemben a történelem kérlelhetetlen erőit érezte dolgozni, nem erősítette.

A legteljesebb elégtételt óhajtjuk adni neki s megértjük, hogy ő, akinek szemei előtt a zsidóság hatalmas kulturhivatása lebegett, nem látta Jeruzsálem feladásában a zsidó nép pusztulását, hanem csak egy olyan új korszak felvirradását, melyben „a legyőzöttek a győzteseknek törvényt szabnak“.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A cionizmusról megemlékezve, mindenekelőtt ki kell jelentenünk, hogy nála ártatlanabb mozgalmat ezidőszereint alig ismerünk. Éppen azért sem mellette, sem ellene nem óhajtunk állási foglalni s csupán néhány szempont felemlítésére szorítokunk.

A cionizmus célja, a zsidó állam rekonstrukciója, újból való megalapítása egyáltalán nem tartozik a lehetetlenségek közé. Sem a zsidó lélek összetétele, mint egyesek kimutatni szeretnék, sem a világpolitika erőviszonyai M zsidó állam megalkotást tervének lényeges akadályai (nem lehetnek. Tényekkel ellenkező állítás az, mely a zsidóktól az államalkotáshoz való „tehetséget“ elvitatja. De nyíltan megvalljuk, hogy ha a zsidó lélekben ez a hiány tényleg fenn is állna, akkor se látnánk benne a zsidóság lelki inferioritásának jelét.

A zsidóság leélte állami élelének idejét. Nem is kell túl mélyre tekintenünk, hogy a népek életében három igen jellegzetes korszakot különböztethessünk meg: a nomád harcos, az állami földművelő és az állami élet után következő szellemi lét korszakát, mely nagyobbára a kereskedelem és: könnyebb ipari foglalkozások felé tereli az ilyen népeket. (Lásd zsidóság, görögség).

Attila hun hordái tiszta—dunaközi táborhelyeikről végigseperték Európát, hogy nagy fejedelmük halála után nyomtalanul eltűnjének a világ színpadáról. Más népek, mint pl. a cigányok még ma is kóborolva járvák a világot, anélkül, hogy valaha is államot alkothattának. Ez a két nép, bármennyire is különbözik egymástól, mégis egyformán a népi kiválóság legalsóbb fokát képviseli. Ezen a fokon minden nép keresztülmegy, hogy később felcserélje nomád életét a békésebb állami étellel. A zsidóság a leg-



Az emberiség kultúrtörténete teljesen igazolt; ti szadduceusokat, az emberiség ezen legnagyobb emberpéldányait. Könnyű volt Buddha nak a kasztrendszer támadni a népi élet virágzásának idején, mondván: „A testet becsülni vagy megvetni csak a szellem tekintetéből kell mely benne lakozik. Az erények nem kérdezősködnek ti kaszt után.“

Teljes mértékben igazat adunk neki. Az erények nem kérdezősködnek a kaszt után, de annál inkább a bűnök. Az embernek minőségét ezek szabják meg. Aki az osztályrendszer elleni hadjáratban az erényekre tud hivatkozni, az jogosan támadja azt. Sajnos mi, kiknek szemei előtt a római császárság kora lebeg, nem tudunk mást látni, mint emberi aljasságot, mely legteljesebb mértékben igazolja a szadduceusok exkluzivitását. Philo, aki a szadduceusok sztoikus gondolkozásai kifejezésre juttatja, következőkép szól: „Ami csak rendetlen, tunya, hanyag és büntől terhelt, az a tömegeből ered, mellyel egészen felesleges érintkeznie annak, aki az erényes életre törekszik.“ De praemiis at poenis.)

Az esseusok sok tekintetben hasonlítottak a szadduceusokhoz. Ők exkluzivitásukban a fősúlyt már kifejezetten a faji és fizikai tisztaságin fektették. Szigorú tisztasági törvényeket állítottak fel, egymás között azonban bensőséges életet folytattak, közös ellátásban részesültek, közösen étkeztek és az egyes esseus kolóniák vagyona is a közös alapot

mostohább viszonyok között majd 1000 éven keresztül tartotta fenn állam épületét, amit meggondolhatnának azok a nemzetek, melyek fele ilyen hosszú állami élei után, a zsidóságtól az állam fentartására való képességét elvitatni szeretnék. A zsidóság persze állami életét sohse tekintette öncélnak és könnyen lemondott róla, midőn népi érdekeinek megmentése megkívánta azt. A zsidóság és a görögség, e két legnagyobb nép dicséretére legyen mondván, állami létüket éppen akkor adták fel, midőn a római császárság az államot öncéllá kiáltotta ki. Azóta általános a hit, hogy egy nép az állammal él vagy bukik. Pedig a zsidóság sorsa világosan bizonyítja, hogy ez a félelem indokolatlan ott, hol az állam nem mesterséges konzerválása csupán, rég elhall, ellenállásra képtelen népi erőknél.

A zsidóság most, mintha ismét visszakívánná az állami élet örömeit. S sajátságos, hogy ezt az együgyű vágyát épp azok az államok tüzelik, melyek legjobban tudják, hogy a kor legfőbb létkérdése éppen az állami lét mielőbbi likvidálása olyképen, hogy vele együtt a népi erők is el ne pusztuljanak. A zsidóságnak régebben lett volna Cionra szüksége, manapság azonban az állami élet visszaállítására öngyilkosság és a zsidóság érdekei ellen való cselekedet lenne, mely legföljebb Európa kárörömét hívná elő.

Mi leliát ezen okoknál fogva nem rajongunk a zsidó állameszméért. És éppen ezen megfontolások alapján nem is jósolunk neki nagy jövőt.

Sohase fognak a cionizmus mozgalmával együttérezni azok, akik a diaszpóra kulturhiválását átérzik, sem azok, kik az állami élet hanyatlását látják, s végül azok sem, kik bár szenvednek az elnyomás alatt, még sem tudják megtagadni Európához és az európai kultúrához való hozzátartozandóságukat. Nem is kell, úgy hiszem, erősítenem, hogy ezek éppen a zsidóság legértékesebb elemei.

Mindezek ellenére csak helyeselni lehel azt, ha a zsidóságnak van egy gyarmata, egy pihenőhelye, egy szegényháza, hová népének fáradtjai vissz térhetnek. Ilyen szempontból ennek a mozgalomnak (nagyobb!) jelentőséget tulajdonítunk, mini bármely egyéb zsidó jótékonsági akciónak.

<sup>1</sup> Bunouf: Introduction á l'histoire du Bouddhisme, 375-376. old.

gazdagította. Szigorú étkezési és tisztálkodási törvényeknek alapját az ősrégi nazireus fogadalom képezte, melyről már Mózes könyvei is szólnak, s melynek értelmében sem a hajat késsel illetni, se bort, vagy más szeszes italt inni nem szabad. Ezen szigorú megszorításokon felül még súlyos fogadalmakat is tettek, melyeket a legnagyobb pontossággal és komolysággal tartottak meg. A rendbe való belépésre a törvények legszigorúbb teljesítése képesített csupán. Az esseusok kereskedelmet, mint kapzsiságra vezető foglalkozást nem űzhettek és fegyvert nem foghattak. Josephus igen találóan jellemzi tanaiknak lényegét: (Bell. Jud. II. 3. 6.) *οργής ταμιαί οίκαιοι, ὑμῶν καχεκτικοί* „míg erős kedélybeli felindulásoktól tartózkodtak, egyszersmind a *haragnak igazságos kormányzói voltak.*“ Nincs tehát bennük még semmi a keresztyén szánalomból!

Láthatjuk tehát, hogy a szaduceusok éppúgy kitűntek exkluzivitásukkal és sztoikus elzárkózásukkal, miként az esseusok. A külső zavaró hatásokat csakúgy távoltartották maguktól, mint ahogy az önmegtartóztatásban és a szenvedélyek megfékezésében is előljártak.

míg a fent említett két osztály elzárkózottságával tűnt ki, addig a farizeusok továbbra is fentartották az érintkezést a néppel, melynek tanítói és szellemi vezetői lettek. Ilyenformán nemcsak az alsóbb néposztályokra, de az arisztokráciára is jelentős hatással voltak. Feladatuknak elsősorban az osztályellentétek lehetőség szerint való le-tompítását tekintették és mert tudták, hogy miben rejlik az osztályellentétek legmélyebb lényege, igyekeztek a köznépet magukhoz emelni. Ugyanakkor nem tévesztették szem elől, hogy számukra bizonyos exkluzivitás, tanítói szerepük ellenére is, elkerülhetetlen. Hiszen félniök lehetett, hogy a tömeg, ahelyett, hogy felemelkednék, a sűrű érintkezés folytán őket is a maga fertőjébe rántja le. Ezért a farizeusok is, bár tanították és vigasztalták a népet, igyekeztek magukat távoltartani a tömegtől. Ehhez mérten viselték a farizeusok a chaberim D<sup>OH</sup> nevet, ami annyit jelent, mint elkülönítettek. V<sup>elük szemben az ^1^Π DI? <sup>a</sup> köznépet jelentette.</sup>

Tanaikat általában az engedékenység és a megértés szelleme hatotta át és a farizeusok mindig elől jártak a nép lelki szükségleteinek méltánylásában. Ők voltak azok, miként Josephus is írja, kik a szabadság érdekében közvetítő álláspontot foglaltak el a szaduceusok és a nép között. Isten érdeklődését ugyanis a jó iránt nem vonták kétségbe, AZ esseusok gondviselés-fogalmának passivitásával sem értettek egyet és nem igyekeztek a szaduceusok rideg küzdelmeit és az ezzel kapcsolatos félelmetes szabadság-fogalmat a népre ráerőszakolni. Ők voltak a kezdeményezői és végrehajtói annak a vallás-reformációnak is, mely a bűnhődésrendszer helyébe az ítélet morális conceptionját tette.

Az osztályok megalakulásával kapcsolatosan a társadalmi ellentétek is kezdtek kiéleződni. A zsolnárió következőkép aposztrofálja hallgatóit: „Hallgassátok meg ezt minden népek: vegyétek eszetekbe mindnyájan földnek lakosai: Ti is mind közembereknek fiai és mind nemesebnek fiai: egyetemben a gazdag és szegény.“

A születési arisztokrácia problémája mellett kezdenek a gazdag és

szegény közötti ellentétek is mindjobban kidomborodni. Jézus-Sirach már e kérdés erős átéléséről tesz tanúbizonyságot, mondván: (13. 18. 19.)

„Micsoda egyetértés lehetséges a hiéna és a kutya között.

És milyen barátság a gazdag és a szegény között?

Az oroszlán vadasszákánya a vadszamar a pusztában;

És ugyanúgy szolgál a szegény is a gazdagnak legelőül.“

Vájjon kell-e a problémának ennél világosabb és kérlelhetlenebb felismerése? Darwin, Spencer, Marx s az újkori materializmus minden híve, úgy hiszem meg lehet elégedve a zsidó bölcs szavaival. Azóta se tudtak a zsidó megismeréshez sokat hozzátenni. De nem is annyira a probléma felismerése itt az életbevágó, mint inkább a vele szemben való állásfoglalás. Lássuk milyen álláspontra helyezkedik Jézus-Sirach a probléma felismerése után. (U. o. 13. 20.)

„Undorító a saját értékét ismerő ember előtt az alázatosság,

Éppúgy visszataszító a gazdag szemei előtt a szegény is.“

míg a modern gondolkodást teljesen lefoglalják és igénybe veszik az angol és a német materializmus által felvetett kérdések, addig a szaduceus Jézus Sirach már látja, hogy a társadalmi ellentétek nem érdemelnek több figyelmet, minthogy éppen felismerjük és világosan lássuk őket. Orvoslásukra azonban a zsidóság — hála bölcsességének — sohasem vállalkozott, talán azért, mert bőségesen el volt látva sokkal mélyebb és izgatóbb problémákkal.

Mit mondtunk, a farizeusok a másik két történelmi osztállyal szemben, nem adták fel a nép megjavítása iránt táplált reményeiket. A nép, ethikus küzdelmeiben elfáradt és így a farizeusoknak is, kik a nép morális igényeit akarták kielégíteni, a szaduceusok hagyomány-tiszteletével kellett magukat szemben találni. Ennek a küzdelemnek még egy jelentős fázisát szeretnők ismertetni, mielőtt a kereszténységnek, annak a kereszténységnek tárgyalására térnénk át, mely végleg azonosította magát a tömeg szempontjaival és ezeket a szempontokat szem előtt tartva, igyekezett — igen tévesen — a zsidóság lényegéhez közel-ferkőzni.

A büntudat fokozatos csökkenésének, melyről már az ítélet koncepciójának fejtegetése folyamán szóltunk, a törvény sorsára is hatással kellett lennie. Már könyvünk 13.-ik fejezetében kimutattuk a törvény és a büntudat között fennálló összefüggést. Itt csak hivatkozni kívánunk rá abban a reményben, hogy tárgyalásunk folyamán még lesz alkalmunk róla bővebben is beszélni. Jelezzük azonban már ezúttal, hogy a mindinkább megfogyatkozott büntudat a fáradtabb elemek szemében a mózesi törvényeket és az értük való küzdelmet mind szigorúbb színben tüntette fel. A törvények enyhítésére vágyakozó népesség tehát örömmel fogadta a törvények gyakorlatából kifejlődő *szokásjogot*, mely az által, hogy a gyakorlat szempontjait tartotta szem előtt, a törvény követése szempontjából lényeges *könnyebbséget* jelentett. A szokásjog a gyakorlathoz simult, s mint ilyen rendszeren sűrűbben visszatérő jogeseteket vett fel kebelébe. így lassanként nagy szokás jogi anyag halmozódott fel, mely az írott mózesi törvényekkel

szemben a szóhagyományt képezte és mely csakhamar *halacha* név alatt lett ismeretessé. A halacha leghivatottabb ápolói és terjesztői a farizeusok voltak, kiket a néppel való sűrű érintkezés és a nép szükségletének és lelkületének pontos ismerete is erre a szerepre predesztinált. Ők voltak a halacha gyűjtői és lelkes apostolai. A legnagyobb gonddal, szinte aprólékos, sokszor szörszálhasogató dialektikával magyarázták a törvényeket és gyűjtötték az egyes jogeseteket. Noha ez által a törvény iránti érdeklődést előnyösen befolyásolták, a zsidóság jobbjai körében törvényt magyarázó tisztükkel mégis erős ellenkezést váltottak ki.

A halacha meggyőződéses ellenségei sorában látjuk mindenk előtt a szadduceusokat, kik továbbra is a legridegebb álláspontot foglalva el, híven kitartottak az *írott törvény* mellett. A szabadság tiszteletével eltelt arisztokraták előtt gyűlöletes volt az élet legapróbb részleteire kiterjedő szabályalkotás, mely minden önálló elhatározást megakadályoz, a szabadság spontaneitását megköti és alkalmas arra, hogy az ember egész lelki életét mechanizálja. Az ember a sok szabály által lét funkcióiban is megkötvé érezhette magát s nem élvezhette többé a szabad elhatározás örömét és a felelősség felemelő érzését sem. Ilyenformán megérthetjük a prófétát is, aki nem győzi eléggé az emberi *képmutatást* pellengérré állítani (Ezsaiás 29. 3.).

„Mert azt monda az Úr: mivel hogy e nép én hozzám közelgett, szájával *ők* az ő ajkaikkal tiszteltek engemet: az ő szívek pedig távol vagon tőlem; és *amely tisztelettel tiszteltek enyémét, emberek parancsolatából tanulták azt.*“ A farizeusok tehát azért, hogy a halachát a végletekig fejlesztették, a kultusz külsőségessé tételéhez is nagy mérlékben hozzájárultak. Viszont tudták, hogy a népesség nagy részét csak úgy nyerhetik meg a törvények számára, ha az isteni törvények szigorát a halacha emberi parancsolataival enyhítik. A farizeusok a halachával nem is annyira a köznép érdekét kívánták szolgálni, mint inkább a törvényt, melynek a nép köréből mind több hivat igyekeztek toborozni. Még így sem kerülhették el azonban azt, hogy a zsidóság sírásóivá legyenek.

Míg a szadduceusok helyesen felismervén a tömeg kívánalmainak jelentőségét és az egész criticizmus turpisságát, sztoikus elzárkózásban és finom szkepticizmusban kerestek menedéket, addig a farizeusok nem s'supán a tömegkivánalmak, hanem az ismeretelméleti criticizmus előtt is hamarosan meghajoltak. Határozottan elítélendő a farizeusok túlzott és kritikátlan liberalizmusa és az a száraz kritikai szellem, mely a farizeusok gyakorlatában fejlődött ki, a rabbinizmus folyamán és a talmud irodalomban erősödött meg, s végül is az egész zsidóságra kiterjesztette sorvasztó hatását.

A szadduceusok minden erejükkel tiltakoztak az ellen, hogy a halachát a mózesi törvényekkel egysorba állítsák és küzdöttek a régi bűnhődés-rendszer érdekében a legerősebb ismeretelméleti támadásokkal szemben is. létrehozva azt az irodalmat, melynek gyöngyei, a példabeszédek, a prédikátor és Ezra 4-ik könyve.

A szadduceusok bár ridegen elzárkóztak minden újítástól, meg

tudták találni azt a formulát, mely a halachának, a bűnhődés-rendszer hívének szemében is bizonyos mértékben létjogot adhatott. A halacha ugyanis az által, hogy a törvények számát lényegesen megszorítja, nemcsak szokásokból eredő könnyebbséget jelent, hanem egyúttal a törvények híveinek egy újabb megterhelését is. A kvalitatív utón létrejött könnyítés ellensúlyozható a törvények kvantitatív szempontból való szaporításával. S tényleg a szaduceusok sohasem szűntek meg a halachát ebből a kvantitatív szempontból tekinteni és kiemelni a szóbeli törvények minden részletre kiterjedő rendelkezéseinek szigorúságát.

„Isten azért adott Izrael népének oly sok parancsot és tilalmat, hogy az magának sok érdemet szerezhessen.“ (Makkoth III. 16.) így magyarázták a szaduceusok a halachát, vagy ahogy Philo nevezte a *Απαρτοίσις των Προσβύτηρον-τ.* Philo, aki szintén a szaduceus álláspontot képviselte „De Justifia“ című munkájában azt mondja: „aki iratlan törvény mellett marad, az saját elhatározásából jövő buzgóságot áru el és ezért dicséretre méltó“.

A halacha kétféle magyarázatából az idők folyamán kétféle, egy szigorúbb és egy enyhébb gyakorlat fejlődött ki, mely végül is két külön törvényt magyarázó iskolához kötötte létét. Ez a két iskola alapítóinak és fejeinek nevét viselte. A szigorú szaduceus felfogás felé hajló törvényt magyarázatot Shammai iskolája tanította, míg az enyhébb szokásjogi magyarázattal Hillel hívei foglalkoztak.

Az esseusok, akár csak a szaduceusok, a szóbeli törvényt magyarázatból eredő könnyítésekre igényt nem tartottak. Ezt a nézetüket szigorú életmódjukon és a törvényhez való szoros ragaszkodásukon kívül azok a fogadalmak is bizonyítják, melyeket az esseusok saját elhatározásukból, elveikhez híven tettek. Fogadalmakkal igyekeztek életmódjukat minduntalan szigorítani és ilyenformán módot találni újabb vezeklésre és bűnhődésre; ezekkel az önkényes tehervállalásokkal is jelezve, hogy számukra a törvények *nem túlszigorúak*. „Az egyik Boraitában következőképp tanított: Rabbi Jehuda mondta: a régi jámborokban erős volt a vágy vezeklésül áldozatot hozni, de minthogy erre alkalom nem kínálkozott, mit tettek? felállottak és Istennek nazi-reus fogadalmat tettek, hogy Isten előtt *ez által is* áldozattal lehessenek adósak.“ (Lásd Jerus. Talm. Nedarim 5.) Ezt a régi szokást újították fel az esseusok. A zsidóság azonban a talmud más helyén tiltakozik a fogadalmak ellen, melyek büntudata szerint önteltségről tanúskodnak. Mert vajjon ki mondhatja magáról, hogy az isteni törvényeket tökéletesen betöltötte és hogy büntudata számára már újabb emberi törvényekre van szükség? A Talmudban áll az az intelem is, hogy ne tegyünk fogadalmat, mert meg-nem-fogadása esetén kettős bünt követünk el, egyrészt azért, hogy felesleges módon fogadalmat tettünk, másrészt pedig azért, mert ezt a fogadalmat megszegtek. „úgy tanították, ne szokjatok fogadalmakhoz, mert végül ez esküt is megsegíték.“ A szaduceusok tehát az esseusok fogadalmait végeredményben épp olyan feleslegeseknek találták, mint a farizeusok halacháját.

A farizeusok lettek a zsidó ethizmus tulajdonképeni sírásói és Hillel engedékeny törvénytárgyaló egyengette az utat Jézus számára, kit a kereszténység végül is annak az egyéniségnek ismert el, mely köré új tanait csoportosíthatja.

## XXI.

A fent vázolt közállapotok uralkodtak Izraelben, midőn naziréti Jézus megkezdte tanítását. Jézust is, mint a legtöbb nagy szellemet, az utódok félreértették és tanítását úgy magyarázták és gyümölcsöztették, ahogy éppen tudták. Jézus nagy tragikumát abban látom, hogy egy előkelő gondolkodású és természetből fogva mély kedély, közönséges durva környezetbe került, melyhez alkalmazkodnia kellett, vagy pedig elkészülnie a teljes megnemértésre.

„Eljött az embernek Fia, ki eszik és iszik és ezt mondjátok: im hol a dobozó ember és részeges, a Publikánusoknak és a bűnösöknek barátjok“ (Luk. 7. 38.) s ime előkelő gondolkodását, minden világmegvetését és nemes idealizmusát elvitte a részegesek, a Publikánusok és egyéb csócselék közé és azokat, kiket Tertullianus „extranei legis et Judaismi prophani“-nak nevez, törvényre akarta tanítani, „mert nem jöttem, hogy az igazakat hívnám, hanem a bűnösöket a megtérésre“, és naiv módon azt hitte, hogy mindezeket az embereket megnyerheti tanai számára és nem számolt azzal, hogy a tömeg az emberiség felemelésének gondolatával még annyira áthatott reformátort is könnyen belevonhatja a maga sekélyes gondolatkörébe. Jézus vállalkozása az emberiség megjavítására, kétségtelenül nemes elhatározásra vall. Az eredmény azonban nem lehetett más, mint az elbukás. Jézus kétszer halt meg, egyszer testileg, egyszer pedig szellemileg. S ha, tényleg örökké él, mint a keresztények hiszik, úgy bizonyára napról napra át kell élnie azt a szellemi halált, amit a meg-nem-értés és kigunyolás jelent. Azt a szellemi hagyatékot, amit ő hagyott vissza, nagyon kevés gonddal őrizte meg az emberiség. Még szemrehányást se igen tehetünk a mai emberiségnek, hiszen legközvetlenebb tanítványa', mint Péter vagy Lukács sem értették meg, Paulusnak pedig minden szava mintha csak a jézusi tanokból akarna gúnyt űzni. A pocsolóba vetett legszebb drágakő is csak bűzt és piszkos iszapot kavart fel. Jézus se kerülhette el a pocsolóba dobott drágakő sorsát. Mi, kiket Jézushoz egyéb nem fűz, mint a körünkben kikerült nagy embert megillető tisztelet, meg akarjuk adni Jézusnak azt az elégtételt, hogy tanait, melyek személyére is fényt vetnek, a valósághoz hiven rekonstruáljuk. Tanításainak hü magyarázata és az apostolok szándékos, vagy önkénytelen; félremagyarázásából való kihámozása, — előrebocsáthatjuk — Jézus személyére nézve csak kedvező eredménnyel jár. Szomorú, végtelenül szomorú, de egy nagy ember sem tudhatja, kik lesznek leglelkesebb hívei!

Jézus bensőséges lelkülete és mély kedélye mindenekelőtt a bűntudatért szállott síkra. Az ő fellépése egy hatalmas, gyönyörűen ke-

resztülvitt reakciót jelentett az ítélet- és igazságosság-rendszerrel szemben. A büntudatnak ez az újabb hulláma annál nagyobb értékkel bír számunkra, mert tudjuk, hogy az Jézus mély kedélyének és nemes gondolkodásának szubjektív jellegű következménye csupán. Hasztalan igyekszünk az új eszmearamlat gyökereit az eszmék fejlődésének menetében keresni Jézus büntudatát sem a vallásfejlődéssel, sem pedig születésénél fogva meg nem magyarázhatjuk. Szegény mesterember volt az apja és az anya is csak alacsony sorban élő asszony volt. Büntudata mely a kor szellemével oly élénk ellentétben állott, tisztán lelkületéből fakadt és spontán tört elő. Ez. az. egyéni vonás teszi tanítását kétszeresen értékessé.

Krisztus több ízben tiltakozik az ellen, hogy jónak nevezzék és általában azt tartja, hogy jó ember nincs és nem is lehet. „És íme egy ember hozzájárulván.“ — beszéli el Máté evangélista (19. 1(5. 17.) „monda neki: Jó mesterem! Micsoda jót cselekedjem, hogy az örök életet vehessem? És ő monda annak: Miért mondasz engem jónak? nincsen senki jó több, egy Istennél. Ha pedig be akarsz az életre menni, tartsd meg a parancsolatokat“

Ez a zsidóság legmélyebb lényegének hihetetlenül világos felismerése. A profétizmus bűnhődésrendszerének lényegét senki tömörebben üteg nem fogalmazhatja. Bármely szaduceus csak helyeselhetné Jézusnak fenti feleletét. S ne gondoljuk, hogy az említett biblia-hely az egyedüli, mely Jézus büntudataról tanúskodik. Márk evangéliuma megerősíti azt, amit Máté mondott. (Márk 10. 18.) Jézus tehát mély büntudatából kifolyólag lehetetlenségnek tartotta a jó ember fogalmát és tiltakozott az ellen, hogy bárki is jónak nevezze őt, mert „nincsen jó több. hanem csak egy, tudniillik az Isten.“ Ezzel a kijelentésével elvetette az ítéletrendszer egész relativ morálját és a bűnhődés rendszere, mely eddig kizárólag a szaduceusok védelmére volt utalva. Jézusban új védőre talált.

A jó ember fogalmának eltörlése az egész ítéletrendszerrel való szakítást jelentette. Vajjon ki tarthat érdemei folytán igényt a bíró szerepére, vetette fel joggal Jézus a kérdést. „Ne ítéljétek, hogy ne ítéltessetek. Mert aminemű ítélettel ítélték, olyannal ítéltek és aminő mértékkel mérték, olyannal mérnek néktek.“ (Máté 7. 1. 2.) Jézus az ítélet fogalmának kritikájával nem emelkedett oly magasságokig, mint a szaduceusok. Ő főképp az ítélet társadalmi szempontból való lehetetlenségét domborította ki és kimutatni igyekezett, hogy az ember sohasem vállalhat méltóvá a bíró szerepére. A zsidó azonban, kinek ítéletrendszeréből Isten bírói tisztje által az embernek embernek felett való ítélkezése is kiküszöböltetlen, az életprobléma kritikájába is jóval mélyebben hatolhatott be. Ő az embert már nem csak a bíró szerepére tartja méltatlannak, hanem azt is határtalan önteltségnek látja, hogy az ember ítélet alá meri vinni saját személyét. Jézus büntudata csak az ember bírói tisztje való alkalmatlanságát látta meg, a zsidó büntudat azonban már a peres fél szerepére sem tartja őt érdemesnek. Hogyan hívhatja ki a büntudat az Ítéletet, mely számára csupán kedvezőt-

lentül dőlhet el. Jézusnak az ítélet fogalmával szemben való állásfoglalását és a pusztán egyéniségéből kiáradó alázatosságot ínéig így sem méltányolhatjuk eléggé. Büntudata, minthogy a vallásbölcselet nagy problémáival semmiféle kapcsolatban sem állott, az ismeretelméleti térhódítással sem vehette fel a versenyt.

A büntudat újabb fellángolása, sajátságosképen nem az ítéletrendszer eltörlésére és az ethika szigorítására, hanem ellenkezőleg, annak enyhítésére vezetett. A jézusi büntudat által megdöntött ítéletrendszer *enyhítésére a bocsánat* fogalma szolgált. Nincsen olyan ember, gondolta Jézus, kinek ne lenne szüksége a bocsánatra. A bocsánat egyike azoknak a tipikus fogalmaknak, melyek elválaszthatatlanul egybeforrlak Krisztus alakjával. Kétségtelen azonban, hogy *ezen* fogalmak kialakulásának is voltak kultúrtörténeti előzményei. „Aki elfedezi másnak vétékét, keresi a szeretetet: aki pedig szemrehányja azt, elszakítja egymástól a barátságosokat is.” — mondják a példabeszédek. (Péld. 17. 9.) Jézus azonban már kifejezetten a bocsánatot hirdeti; — „Őrizzétek magatokat; ha a Te atyád fia vétkezzenik ellened, dorgáld meg őtét. és ha megtér, bocsáss meg neki. És ha egy napon hétszer vétkezik és egy napon hétszer tehozzád térend, azt mondván: Megbántam cselekedeteimet; megbocsáss neki.” (Luk. 17. 3, 1.) íme itt a bocsánat fogalma teljes értelmében.

Minthogy jó senki sem lehet, meg kell bocsátanunk egymás vétkeit. Legyünk engedékenyek egymással szemben, mert mindnyájan bűnösök vagyunk. Mi tehát kénytelenek vagyunk elismerni, hogy a bocsánat fogalmát a büntudat segítette életre. Be kell azonban látnunk, hogy ez az új fogalom következményeiben a büntudat hanyatlásának biztos jele volt. Mert vájjon lehetünk-e felelősségünk teljes tudatában ott, hol a bocsánatra mindig számíthatunk?

A zsidók iskolázottsága és kifürkészhetetlenül mélységes büntudata tiltakozott a krisztusi bocsánat ellen és nem mondhatott le arról, hogy a maga mély észrevételeit meg ne tegye.

Márk evangéliumában írva van: (2. 6—10.)

„Valának pedig ott ülven némelyek az írástudók közül, kik az Ő szívekben ilyen módon okoskodnak vala: mi dolog, hogy ez (Jézus; ilyen káromlásokat szól? *kicsoda bocsáthatja meg a bűnöket, ha nem csak egyedül az Isten?*“ Ez a kifogás nem volt alaptalan. Joggal kérdezhették a zsidók, vájjon az az ember, aki az Ítélobíró szerepére méltatlannak bizonyult, élhet-e jogosan a bocsánat gesztusával. Mert a bocsánatadás nyilván jog melyet senki sem érdemelhet ki. Jézus azonban már nem tudta a zsidókat a büntudat ezen szédítő magaslatára követni. A felelet, melyet a zsidók kritikájára ad, nemcsak szofisztikus gondolkodásról, hanem mondjuk ki őszintén, teljes meg-nem-értésről tanúskodik.

„Melyik könnyebb?“ — feleli a zsidóknak Jézus. — „Ezt mondanom-e a gutaütött embernek: Megbocsáttattak néked a Te bűneid, vagy ezt mondanom: kelj fel, vedd fel a Te nyoszolyádat és járj? Hogy pedig megtudjátok, hogy az ember fiának vagyon *méltósága* a bűnnek



megbocsájtására e földön, monda a gutaütött embernek: kelj fel. vedd fel a te ágyadat és eredj házadhoz. Akkor az felkele és elmene az ő házához. A sokaság pedig, mikor azt látta volna, elálmélkodék és dicsőíté az Istent, hogy *ilyen hatalmat adott volna a: embereknek.* (Máté 9. 8.)

míg filozófiai tájékozatlansága gyakran akadályozza Jézust a zsidó problémák megértésében, addig kedélyének szertelensége sokszor mély megismerésekre vezet. A szertelenségre való hajlam különben is benne van a zsidó néplélekben. Semmi sem idegenebb a zsidó számára, mint a görögök által kívánt aurea mediocritas. Ezen az alapon nevezte Nietzsche is barokknak a jézusi tanítást. Wilde pedig a kereszténységet a vallás romanticizmusának.

Ilyen barokk gondolat pld. az is, hogy Jézus a jótékonykodótól a titokban való cselekvést kívánja. Ez a kívánság tartalmát különben is társadalmi értékeléseknek köszönheti és élével főleg az emberi hiúság ellen irányul. „A bal kezed ne lássa, mint ad a jobb.“ — mondja Jézus. Nyilván értékkel bírt előtte a nyilvánosság ítélete, mert különben nem állította volna, hogy az, kinek jótéteményét látják, már elnyerte jutalmát. A társadalmi viszonyokból következik és a történelmi osztályok elzárkózása ellen irányul Jézus számos olyan mondása is, mely különben általánosabb és mélyebb kérdésekre világít rá. „Mert ha azokat szerettetek, — mondja egy helyen — akik titeket szeretnek, micsoda kedves - ségtek léssen ezért Istennél? Mert a bűnösök is szeretik azokat, akik őket szeretik.“ (Luk. 6. 32.) Ez a gondolat is csupán Jézus kedélyének mélységeiből fakad és semminemű fejlődésbe be nem sorozható. Ezt a nagy, gondolatmélységeket sejtető felfogást tette Kant is etikájának egyik sarkalatos pontjává. Sokan támadták Kantot ezért a szigorú elvéért, s még Schiller sem mulasztotta el az alkalmat, hogy „Anniuth und Würde“ című értekezésében mesterét néhány gúnyos megjegyzéssel ne illesse. Ezeknek a gondolatoknak felötlését a korszellemből hasztalan igyekezőnk megmagyarázni. A kultúrfejlődés legfeljebb csak jelzi, hogy a vallásalkotás klasszikus kora lejárt és elkövetkezett a romanticizmus ideje. A vallásfejlődésbe bele nem illeszthető jézusi gondolatokat azonban mégsem hagyhatjuk figyelmen kívül, mert ezek adják meg Jézus alakjának azt a bájít, melynek ellentálni az emberiség mindezéideig nem tudott. Jézus vonzóereje elsősorban szenvedélyességében rejlik. Hogy a szenvedélyesség nagy mértékben hat az emberek rokonszenvére, azt, úgy hiszem, senki sem vonhatja kétségbe. Jézus gondolatainak finom érzelmi árnyalása kifejezetten költői lelkületre vall. Érzelemlilága o kérérlhetetlen gyűlöltre épp úgy alkalmas, mint a legtúlzóbba alázat átérzésére. Meg kell azonban az igazság érdekében állapítanunk, hogy az érzelmek széles skáláját uraló Jézus a gondolkodás technikáját igen kevésbé ismerte s így az iskolázott farizeusok és szaduceusok iránt is ellenszenvvel viseltetett. Kétségtelen azonban, hogy ez az idegenkedése néni lett volna olyan erős, ha azoknak mélyenszántó gondolkodását követni tudta volna. Sokszor élt a költő jogával és nem egyszer folyamotozott, a zsidó bölcselők mélységés észrevételeire válaszolva, egy-egy jól

hangzó szenvedéllyel előadott szofizmához vagy egy szó és fogalom-ködösítésre alkalmas költői hasonlathoz.

A bocsánat kérdésében is a szertelenség jellemezte Jézus álláspontjai. „Ha megdobnak kövei, dobd vissza őket kenyérrrel.” „Ha megütik a balarcodat, tartsd oda a jobbat is.” míg az emberiség ezideig minden egyes emberrel szolidaritást vállalt és ezen az alapon minden emberi ítélkezést az emberi méltóságon esett sérelemnek tekintett, addig Jézus az; vallja, hogy minden dorgálás méltányos és az ember semminemű ítélet alól ki ne vonja magát, jöjjön az akár felebarátja részéről is. Jézus bizonyára elfelejtette, hogy az, aki felebarátja dorgálására kapható, a saját büntudatán és ezáltal az emberi bűnhődés méltóságán ejt menthetetlenül csorbát. A dorgálás fogalma csak azok részéről fogadható el és csak azok vigasztalására alkalmas, kiknek az alázatosság *nem önkényt* vállalt állásfoglalás, hanem társadalmi állásukból folyó kötelezettség.

Jézus nagy tévedése az volt, hogy mély kedélyéből előtörő tanait a csöcselék körében hirdette. Tévedését halálával pecsételte meg. A történelmi osztályok, érteve alattuk elsősorban a farizeusokat, szintén belátták az alsóbb népesség sorsával való foglalkozás szükségességét, de sohasem *azonosították* érdekeiket azokéval, és Jézussal ellentétben mindvégig meg tudták őrizni exkluzivitásukat. Az ítéletrendszer is, melyet a farizeusok a népnek a törvényben való részletése kedvéért alkottak meg, a zsidó történelmi osztályok szinte túlzott áldozatkészségéről tanúskodik. Jézust azonban, kinek lelkesedésre és mások lelkesedésének felkeltésére volt szüksége, nem elégíthette ki a farizeusok ellentmondásokkal telt élete. míg büntudata révén ellenezte egyrészt a farizeusok ítéletkoncepcióját, addig másrészt gyűlölt volt előtte minden exkluzív tartózkodásuk. A farizeusok képmutatása alatt, nem is utolsó sorban, azt a belső ellentétet értette, mely az ítéletrendszer liberalitása és a néptől való tartózkodásuk sztoicizmusa között fennállott. Jézus egész lelkülete az egyenes és egyenességükben szinte drasztikus megoldásokra termett. Szertelenségében és naiv optimizmusában azt hitte, hogy a megalkuvó és kompromisszumokkal élő farizeusok helyett egyenesen a tömeghez kell folyamodnia. Meg volt győződve, hogy a nyomorultak, adóbehajtók, kéjnkők és bélpoklosok és egyéb „extranei legis” vannak hivatva arra, hogy az ő kedélyének hódoljanak. Türelmetlen természetével nem érezte jól magát a gondolkodás szélcsendes berkeiben járatos zsidó bölcsek között és szívesebben prédikált a tudatlanoknak, kik lelkesedéssel hódoltak meg vonzó külseje, szenvedélyes beszédmodora és szertelen érzelmei előtt. A kivetettek és megalázottak ügyének felkarolása új és merőben forradalmi jelenség volt. Jézus a szenvedők ügyeit pedig nemcsak felkarolni tudta, de velük is érezett és ami a legcsodálatosabb, azonosította is magát velük.

Jézus pásztorhoz hasonlítja magát és leheli a kérdést, vajjon a pásztor, ha egy juh a nyájából elkallódik, nem megy-e annak keresésére és ha megtalálja, vajjon nem lesz-e az az egy kedvesebb neki, mint az összes többi meglevő. (Máté 18. 11. 15.) Az „extranei legis-

et Judaismi prophani” közé ment, prédikálni büntudattal telített tanait, melyek oly közel állottak a szadduceus felfogáshoz. Érthető, hogy az eddig elhanyagolt és meglehetősen magára hagyatott köznép Jézus meggyőződéses ügybuzgalmát lelkesedéssel és rajongással fogadta

Jézus antiintellektualitása kétségtelen. Bizonyos azonban, hogy az ismeretelméleti törekvések ellen való állásfoglalása nem az ismeret elmélet problémáinak felismeréséből és az azoktól való meggyőződéses idegenkedésből eredt, hanem csupán a laikus és költői inspirációkkal átítatott ember öntudatlan idegenkedése volt. a „kritika szórszálhasogatásaival” szemben. Jézus lelkileg a szadduceusokhoz állott legközelebb és ha véletlenül szadduceusnak *születik*, az egész emberi kultúrának ma talán más képe lenne!

Jézus szertelen egyéniségéből következik, hogy az írott törvényt. miként a szadduceusok is, könyörtelenül támadta. Az emberi érzések iránti tisztelete is tiltakozott a halacha ellen, mely az egész emberi érzelmvilágot elsorvasztja és mechanizálja. Az írott törvények azonban szentek voltak előtte és a köznépet is a farizeusok megkerülésével az írott törvény szavaira akarta tanítani. „Ne gondoljátok, hogy jöttem a törvénynek és a prófétáknak eltörlésekre. Nem jöttem, hogy eltöröljem, hanem hogy betöltssem.“ (Máté; 5., 17.)

A farizeusok írott törvénye ellen azonban következőkép hadakozik: „Vak Farizeus, tisztítsd meg először ami *belől* vagyon a pohárban és a tálban, hogy ami kívül vagyon, az is tiszta legyen.“ (Máté 23., 26.) Más helyütt pedig így fejezi ki magát: „Vak Vezérek, kik megszüritek a szűnyogot és a tevét pedig elnyelitek. (U. o. 23., 24.)

Jézus úgy számított, hogy a tömeget azáltal, hogy közéjük viszi büntudatának minden kincsét, fel fogja tudni emelni a történelmi osztályok színvonalára. Ő már nem engedékenységgel és a felső osztályok jól átgondolt igazságainak elismertetésével akarta a tömeget felemelni, hanem azt hitte, hogy ha ügyüket lelkesedéssel felkarolja, bennük az önérzetet is felkeltheti és ezúton egy mélyebb és igazabb megnemesülésvé képesítheti őket. Vájjon meddig tart még a reformátorok naiv optimizmusa?! Hány példa volna végre elegendő) ahhoz, hogy a tömeg felemelkedésre való képtelenségéről meg lehessen őket győzni? Az emberi társadalom egy fazekasműhely csupán, melyből az egyes emberek, mint a fazekak is. többé-kevésbé sikerülten kerülnek ki. Mint minden műhelynek, úgy ennek is megvannak a mérges és káros gőzei és természetes, hogy salak is van benne és sok a rosszul megformált és csempe edény. A reformátorok hasonlítanak ahhoz a fazekashoz. ki a salakot összegyűjti és újból összegyűrja, hogy belőle egy-egy új edényt formálhasson. Világos azonban, hogy új és új salak keletkezése így sem kerülhető el és ez a körforgás mindaddig tart, míg ember él a földön. Krisztus a népet a tiszta írott törvényre akarta tanítani. Ezen optimista törekvése folyamán mulhatatlanul szembe kellett kerülnie a farizeusokkal, akik az ítéletrendszer gyakorlatából kifolyólag sokkal jobban ismerték a nép képességeit. Jézus dicséretére legyen Mondva, hogy a farizeusokban többnyire az ítéletrendszer megalkotóit

látta és ellenük büntudata révén foglalt állást. Mert a farizeusok „kívül ugyan láttatok az embereknek igazaknak: de belül rakvák vagytok képmutatással és minden Isten törvénye ellen való bűnnel. Jaj nektek, képmutató írástudók és Farizeusok, *mivelhogy építitek a prófétáknak koporsóikat* és az igazaknak temetési helyét ékesgetitek“. (Máté 23., 28., 29.) Az ítéletrendszer valóban megbontása volt a régi prófétai bűnhődérendszernek. melynek Jézusban egy késői magános hive támadt. Milyen végzetes tévedés volt Jézustól, hogy nem állott a szabad-luceusok közé. kikkel, kedélyét és egész gondolatvilágát tekintve, oly közel rokon volt. Lehetetlen, hogy ha hozzájuk közeledni kívánt volna, körükben méltánylásra és megértésre ne talált volna.

Legjelentékenyebb tévedése azonban éppen abban állott, hogy kész volt nagyszerű egyéniségét a rosszaság, a korlátoltság és bűn közé ültetni, abban a hitben, hogy közelsége a tömegre intőleg fog hatni és fel fogja emelni azokat, akiket eddig a társadalom-kivetett magából. Mi. kik tisztelünk minden tévedést, mely a nagyság jelét viseli magán. Jézus csalódását is legőszintébben méltányolni tudjuk.

Sokszor szinte komikus jelenetek játszódtak le Jézus és legszemélyesebb hívei között. Tamás a tenger hullámainál megrémülve, elfeledkezik a hit minden vigasztalásáról. Ki felejtheti el Jézus megbocsájtó, de a kiábrándulás mosolyát sejtető szavait, melyekből a nemes élet-megvetés épp úgy kiérzik, mint a Tamás kislelkűsége felett érzett szomorúság. Mit érezhet vájjon manapság Jézus ott fenn. Isten jobbján, midőn a korlátolt tamáskodásnál csak a kispolgári kegyetlenség nagyobb? Most. midőn mindenki az ajtónálló Péter szerepére vágyik? Midőn mindenki érdemesnek ítéli magát arra. hogy felebarátai felett harsogó ítéletet mondjon, s midőn mindenki annak a mennyországnak kulcsára vágyik, mely soha, de sohase létezhetett!

Jézus egy szóval se mondotta, hogy ő a Messiás. Annak az osztálynak volt éppen szószólója, melynek leginkább volt szüksége a Messiasra s melynek a megváltásban való hitét a jelennel való elégedetlenség leginkább szította. A társadalom legalsóbb rétegeivel tartott fenn érintkezést és vállalkozott arra. hogy a gyengéket meg fogja vigasztalni: „Jöjjetek énhozzám mindnyájan, kik megfáradtatok és megterhelttetek és én megnyugosztlak titeket, *vegyétek fel az én igámat reátok* és tanuljátok meg tőlem, hogy én szelid és alázatos szívű vagyok és találtok nyugodalmat a ti leikeitekkel. Mert az én igám gyönyörűsége és az én terhem könnyű.“ (Máté 21., 28., 30.)

Jézus semmiképp sem tartotta magát Messiásnak. Őt csupán az a társadalmi réteg tette Messiássá, melynek megjavításán minden igyekezetével fáradozott. Jézust Messiássá, megváltóvá kiáltották ki, ahelyett, hogy követték volna olyképen. mint ahogy azt ő kívánta: „valaki engemet akar követni, tagadja meg magát, vegye fel az ő keresztyét és úgy kövessen engemet. Mert valaki akarja az ő lelkét megtartani, elveszti azt. valaki pedig az ő lelkét én érettem és az evangéliumért elveszti, az megtalálja azt“. (Márk. 8., 34., 35.)

Jézus gondolkodásából teljesen hiányzott a Messiás-hit. Ne gon-

doljuk azonban, hogy ez a hiány Jézus messiási önértetéből következett. Ő sohasem nevezte magát Messiásnak és hogy a messiási vágy sohasem hangzott el ajkain, az a szadduceusokkal rokon gondolkodásról tanúskodik csupán.

Jézus volt valószínűleg a legnagyobb csodálkozással és sajnálkozással eltelve, midőn a csöcselék őt Messiássá kiáltotta ki és királyként vonzolta végig Jeruzsálem utcáin. Bizonyára tiltakozott minden erejével az ellen, hogy őt, aki még a jó elnevezést is visszautasította, Márk 10., 18.) tökéletesnek nevezzék, s Messiásnak kiáltásák ki. Jézus nem a tömeg tiszteletére vágyott, hanem azon fáradozott, hogy a köznépet életmódjában és morális tartalmaiban magához emelje fel. Legmélyebb tragikumja pedig az volt, hogy a népnél, melynek *megjavítására* törekedett, nem tudott egyebet elérni, mint tiszteletet. A tömeg tisztelete határtalan volt és folyton nőtt. A köznép csakhamar benne látta vágyainak beteljesedésén a tökéletességei, a megközelíthetetlen ideált, a csodát, a királyt és végül az Istent. Nem fogyott ki a megtisztelő jelzőkből, csak éppen „az ő igáját” nem óhajtotta felvenni. Hogy ezáltal hozzá hasonlóvá váljék. A nép mindenkit tisztel, akit nem ért. Ezt a tiszteletet megszerezheti minden nagy ember, ha nem rest a tömeg közé elvegyülni. Jézus meghalt anélkül, hogy megértették volna. *Keservesen kellett megtanulnia, hogy a tömeg nem megértésre és fel-emelkedésre, hanem csupán tiszteletre termett.* A tisztelet még úgy szólván a tömeg legnemesebb lelki funkciója. Te is Jézus, már életedben kivettél részed a nép tiszteletéből, bizonyára fanyar lett tőle a szád. Most se lehet panaszkodni a tiszteletet illetőleg. Megértés? Azt azonban hiába keresz. Bizonyára Te sem vagy nagyon büszke legtöbb híved tiszteletére, lis ha ismerted volna, bizonyára igazat adnál a talmudnak, mely a tőle szokásos bölcsességgel mondja: „A jámbornak nem kedves bűnösöktől tisztelve lenni.” Sanhédrin 6., 4.) Te is bizonyára azt vallod, amit a bölcs zsidó: „a jámborok örülnek annak, hogy az emberiség általuk tiszteletben részesül”. Meg vagyunk győződve, hogy ennél Te sem óhajtottál többet, de kevesebbet sem.

Jézusnak még életében volt alkalma megismerni tisztelőit. Júdas pénzért eladja. Péter pedig háromszor tagadja meg elárulatása éjjelén. Ezekre pazarolta életét és ezekért halt meg. Életének minden megpróbáltatása azonban eltöri a halála utáni sorsának tragikumja mellett. Vájjon tudomására jutott-e, mi képen torzították el az utódok élete munkáját? Vájjon tudott-e annak a Saulusból átvedlett Paulusnak különös munkájáról? Ha tényleg találkozott Paulussal a damaskuszi úton, úgy az ezen találkozás folyamán elhangzott jézusi kérdésből: „Ouo vadis?”, mi a megütközés és a jogos felháborodás hanghordozását érezzük ki. Hogy Paulus ezt a találkozást milyen helytelenül értelmezte, azt nem csupán az apostolok cselekedeteinek könyvéből tudjuk, hanem saját bőrünkön is minduntalan érezzük.

A kiválók részéről jövő tisztelet felemelő, a nyomorultak tisztelete azonban lealacsonyítja a kiválót is. Volt-e tudomásod. Jézus, erről az igazságról? Ha nem volt, úgy fenn isten jobbján ülve bizonyára

van alkalmad meggyőződni róla és szomorkodni tanításaid csúfos félremagyarázásán.

Tévedésed nagy volt. A tömeget felemelni nem lehet, legföljebb csak elmerülni benne. Oly szigorú leckéztetést azonban tévedésedért még sem érdemeltél! . . .

## XXII.

Vájjon mi indíthatta Jézust arra, hogy tanait és nemes gondolkozását. "mellyel bátran a szadduceusok közé állhatott volna, a tömegegre pazarolta, mely romlott és tudatlan volt? Maradjunk még ennél! a kérdésnél és igyekezzünk kikutatni ezen korszakalkotó elhatározásának belső rugóit. Talán az a cél lebegett volna előtte, hogy minden embert az emberi méltóságnak megfelelő életre neveljen, hogy minden embert kivétel nélkül részeltessen azokban a megismerésekben és érzésekben, melyek az emberi méltóság zálogai. Súlyos megpróbáltatásokkal teljes élete folyamán bizonyára voltak pillanatai, midőn a juhok elszéledéseért nem a pásztort hibáztatta, hanem kész volt a bajt a juhok kóbor természetében keresni. Kizártnak tekinthető, hogy ne látott volna a farizeusok törekvéseiben és az egész ítéletrendszerben egy a tömeg érdekében tett kompromisszumot. Az osztálygyűlölet nem vakíthatta el annyira, hogy a farizeusok liberális törekvéseit el ne ismerte volna.

Kétségtelen, hogy Jézus a farizeus ítéletrendszer ellen nem csak a büntudat szempontjából foglalt állást, hanem előtte már azok az ismeretelméleti kifogások is felöltöztek, melyeket az ítéletrendszer tett lehetségessé, s melyek a farizeusok iránt érzett ellenszenvének és kritizáló büntudatának is erősítésére szolgáltak. Az ismeretelméleti kritika szempontjából elsősorban az érdekem földi jutalmazásának tökéletlensége felett érzett elégedetlenség jöhetett számításba. Ez annyira életbe vágó és érzésekre, szenvedélyekre felváltható spekulatív szempont volt, hogy azt, a mélyebb filozófiai gondolatmenetektől irtózó Jézus is, könnyen magáévá tehette. Jézusnak az igazságosság fogalmáról alkotott kritikáját az apostolok tökéletesbitették, kiknek elég idejük és alkalmuk volt intuitív gesztusain rágódni és az elért eredményeket végérvényesen biztosítani.

Jézusnak a nyomorhoz való vonzódása tehát egy bonyolult, de merőben lelki tény volt. Születésénél, hiányos teológiai ismereteinél, de főleg szenvedélyes és türelmetlen természeténél fogva nyelven találhatta meg a történelmi osztályokon belül az őt megillető helyei. Önálló, meg nem alkuvó természete és élesen kialakult egyénisége csakhamar megtagadóit minden közösséget a szigorúan megszabott szellemi tartalommal bíró uralkadó osztályokkal. Egyénisége védelmét a benn; ellenkezést mindjobban kiváltó környezet elől, az önkényes elvonulásban kereste. Jézus a pusztába vonult. Az ördög kísértései alatt se kell tán egyebet értenünk, mint egy szándékai és egyénisége feladására, csábító belső szöveget. Az elvonulás vágya lassan daccá izmosodott

benne mely végül is a fennálló értékrend artisztikus lenézésévé fejlődött. „Eképen az utolsók elsők lesznek és az elsők utolsók, mert sokan vannak a hivatalosak, de kevesen a választottak.” (Máté 20. 16.) Ez volt Jézus sajátos lelkiállapota, midőn állásfoglalása a hatalmasok irányában kialakult. Az elnyomottakat sokszor játszotta ki a hatalmasok ellen és mindenkor kész volt dicsérni őket az uralkodó osztályok rovására. Dacosan a nyomorultak pártjára állott, minduntalan kereste erőnyeiket, kényszerű alázatosságukba kész volt heroizmust belemagyarázni és még tanításukra és megnemesítésükre is vállalkozott csak azért, hogy azáltal a kevély hatalmasokat támadhassa és a körükben elismerésre nem talált egyéniségét a lealázottak révén diadalra vigye. Így folyomodik sok zseni és nagy egyéniség, az előkelő osztályok exkluzivitásától elriasztvá, egyéniségük elismertetése végett a tömeghez. Így lesz a zseni a tömeg vezetője és szószólója: és ez az oka annak is, hogy az igen kívánatos szellemi arisztokrácia helyett mindezideig csak szellemi proletariátus alakulhatott ki. Jézus Krisztus örök mintaképe a szellemi proletárnak.

A nyomor iránt érzett rokonszenv útján még egy lépést kellett csak tennie, hogy a hatalmast, a nyomor elismert erőnyi alapján is korholhassa. Jézus ezt a lépést megtette. S a hatalmasokat már nemcsak azért szidta, mert belőlük a lealázottak erőnei hiányoztak, hanem sajátosképen azért is, mert ezen hön kívánt erények felsősorban is az alázatosság kifejtésére hatalmaskodásuk szolgálatott alkalmat.

Jézus elég elhamarkodottan a hatalmasokat *a nyomor előidézésével* vádolta. Pedig a hatalmasokat másért, mint *a nyomor enyhítésének elmulasztásáért* joggal vádolni nem lehet.

A nyomorral szemben való állásfoglalása is tévedés volt. Hogy ezért a tévedéseért bűnhődnie kellett, azt már bővebben kifejtettük. Most csupán ezen állásfoglalásának pszichológiai motívumaira óhajtanánk kitérni. Célszerű lesz e célból véleményét a nyomorról összehasonlítani, környezetének, különösképen pedig a zsidó történelmi osztályoknak, állásfoglalásával. Jézus, noha szegénységben született, lelkületénél fogva nem tekinthető a nyomorból kinőtt embernek. Ő a nyomort önkényt vállalta, önkényt hajolt le a szenvedőhöz, megteremtve a nyomorral szemben azt az egészen új, tipikusan jézusi viszonyt, melyet *szánalomnak* nevezünk. Szánakozni csak valamilyen más sorsú ember felett lehet. A velünk megégyező sorsú ember feletti szánalmat többnyire ig'n nehezen választhatjuk el az önmagunk sors;; felett érzett sajnálkozástól. A szánalom *több* ahhoz, semminthogy a nyomorból fakadhasson, viszont kevesebb, semhogy az előkelő osztályok gondolkodásának alapját képezhesse. Az *emberi méltóság* eszméjének őrzése és ápolása a kiválóak és hatalmasok feladata. A szánalom szabályozta annak a Jézusnak a nyomorhoz való viszonyát, aki előkelő volt ahhoz, semminthogy a nyomor önelégteltségébe belesüllyedhetett volna, viszont elég proletár volt ahhoz, hogy az emberi méltóság érdekében valónak tartsa a nyomorultak sebeit fennen mutogatni és hír-

detni, hogy a gazdagok okozzák a nyomort. Jézus nem tudta elismerni leghivatottabb kiválasztó erőnek a természetet, melynek szilárd elvei az emberi méltóság legbiztosabb záloga. A természet erőpróbái a legalkalmasabbak a kiválasztás, osztályozás és selejtezés megejtésére. Az előkelő osztályok feladata nem is a természet végzéseinek megakadályozása, hanem az emberi méltóság érdekében mindannak a megtevéle, mi a természetűtötte sebek behegesztésére alkalmas lehet.

Hagyjuk egyelőre figyelmen kívül a szájalom társadalmi következményeit és nézzük csupán azt, milyen *értékeltolódásokat* idéz elő az emberi lélekben. A régi zsidóság legfőbb törvénye az emberekkel szemben való állásfoglalás terén a felebaráti szeretet volt. „Szeresd felebarátodat, mint magadat.“ Ez volt egyúttal az emberi méltóság legfőbb biztosítója is. Az ember szereti felebarátját minden különösebb lelki affekció nélkül. A szeretet nem is a lelki affekciót kell, hogy jelentse, hanem azt a tisztelethez legjobban hasonlítható érzést, mellyel minden emberben az egész emberiséget és az embert generis humánium becsljük. Már említettük, hogy a mózesi törvények szeretetfogalmát is a fenti értelemben kell magyaráznunk. Ha Jézus felfogása után kutatunk, el kell ismernünk, hogy ő is mindenkor a szeretet fentemlített értelmezése mellett foglalt állást. Hogy az emberi méltóságon alapuló szeretetet ismerte, arra nyomós bizonyíték, hogy igyekezett is azt elválasztani mindennemű személyes szimpátia-érezéstől: „Alert ha azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, micsoda jutalmát veszitek annak? Nemde a farkok is nem azont mívelik-e?“ (Máté 5. 46.) íme, Jézus már ismerte a problémát és megvédte azt, ahol veszélyeztetve látta. Szomorú látvány, hogy a társadalmi erőhullámok, melyeknek árába akarva-nemakarva belé kellett sodródnia, milyen erővel ragadták magukkal ahelyett, hogy ő maradt volna ura a helyzetnek. Nem kis keserűségünkre vagyunk kénytelenek megállapítani, hogy az evangélium tanulása szerint könnyebb uralkodni a tenger hullámain, mint a társadalmi erőkön. Jézus, akinek parancsszavára a háborgó tenger lecsillapította hullámain, nem tudott uralkodni a körülötte tomboló társadalmi erőkön, íme Jézus, aki szeretetet a személyes szimpátia-érezésektől féltette és tulzó modorában hirdette: „szeressétek ellenségeitek, nem tudott a nyomorral való együttérzése folytán eredő szájalom elől kiferüni. A nyomor felkarolásának vágya és az uralkodó osztályok iránt érzett gyűlölete, úgy látszik, elhomályosították éleslátását. Különbben nem értenék meg azt a tévedést, amit akkor követett el, midőn nem látta meg a szájalomban is azt az éppen gondosan került szimpátia-érzést, mely más személyes érzéstől semmiben sem különbözik és épp oly romboló hatással van az emberi méltóságból következő szeretetfogalomra, mint bármilyen rokoni vagy baráti érzés. így kerül szembe a zsidó szeretetfogalommal, melyet később már Kant is igyekezett szilárd meggyőződéssel, de kevés eredménnyel, felkarolni.

Jézus a szájalmat hirdette és át meg át volt hatva a szegények és nyomorultak iránt való szeretettel, ahelyett, hogy az emberi méltóság nagy ügye lebegett volna szemei előtt.



*Miért nem szerette Jézus a hatalmast, a kegyetlent, a gazdagot, aki gyöngédségre, szánalomra nem szorul és az emberi szimpátia-érzést sem idézi fel.* — kérdezhetjük joggal. Szerette volna a gazdagot, a hatalmast, az emberiség reprezentáns képviselőit, akik bizonyos méltányolták volna az emberi méltóság nevében való közeledését és akik nem ébresztették volna fel benne a szánalmat, azt a groteszk önsiratást, amit a szánalom apostolai, többnyire saját nyomorukra vagy talán csak a nyomói lehetőségére gondolva visznek végbe.

Jézus szeretete kétségkívül szem elől tévesztette az emberi méltóság követelményeit: mert különben megmagyarázhatatlan volna az a furcsa mellékíz, melynek felismerése után a krisztusi szánalmi szeretetnek nevezni joggal alig lehet. Be kell látnunk, hogy az a szeretet, melyet csupán a nyomor hív elő, s mely a hatalmasokkal szemben tüstént gyűlöletbe csap át. — igen szűkkeblű „szeretet”. További furcsasága ennek a szeretetnek az, hogy csupán azokkal szemben lép fel, kik rongyokban járnak, kiknek teste fekélyekkel van tele és kiknek közelségét rettenetes jakkiáltások hirdetik. Az emberi érzésvilágnak furcsa hanyatlását és kegyetlenségre valló dekadenciáját jelenti az a körülmény, hogy a szeretet érzésének felkeltésére már a *szánalom legerősebb izgató szereit voltak szükségesegek*. Nem nehéz bizonyos lelki perverzítást fellelni abban a krisztusi szeretetben, mely csupán Lázárokkal, gyerekekkel, tehetetlen ügyefogyottakkal és ördögösökkel tud együtt-érezni, míg az erős életrevaló -ember mellett többnyire a gyűlölet érzésével, de legjobb esetben is csak közömbösséggel halad el. Mit nevezünk lelki dekadenciának, ha a krisztusi szeretet nem? Nietzsche, aki a szánalom abszurdumát minduntalan hangoztatta, nyögte, köpködte és ordította a maga korszerűen pathológikus páthosszával. elmulasztotta azt, hogy akár egy összefüggő gondolatmenettel is bizonyítsa igazát. Nem sokban különbözik az ő tanítási módja attól a számárétól, aki vihar előtt ordít, mert érzi a levegőben az időváltozás nyomait, de megértetni, kifejezni magát nem tudja. Nietzsche, aki oly sok gyönyörű szó és mondat szerzője volt. végeredményben nem sokban lépte túl „az időjós számár“ szerepkörét.

A jézusi szeretetnek legkisebb hibája, hogy rokonszenvére csupán egyeseket, még hozzá nem mindig a legérdemesebbeket méltatta. A fő baj abban rejlik, hogy a jézusi szeretetnek, miként az éremnek is, két lapja van és az *egyesek* iránt érzett *szeretettől* az *egyesek* iránt érzett *gyűlölet* el nem választható. Minden személyes szimpátia-érzés mulhatatlanul ellenséges érzéseket vált ki belőlünk, legjobb esetben is azok iránt, akik rokonszenvünk tárgyának tényleges, vagy akár képzelt ellenségei. Minden szeretet, mely személyes szimpátia-érzésből jön létre, mulhatatlanul antipátiát szül mások irányában. A francia nyelv, mely egy pszichológiai finomságokra kiválóan hajlamos nép szókincsét foglalja magában, a *sentiment* szó mellett, mely az érzést jelenti, felismeri azt a lelki reakciót is, mely az emberben a szimpátia-érzés hatására létrejön s melyet ilyen értelemben joggal nevezhetünk *resentiment-nak*. Nietzschének az érdeme, hogy ezt a szót a francia ember közhasználatából kiemelte és egy kultúrtörténetileg je-

lentős lelki tény megm magyarázására és filozófiai megrögzítésére fordította.

A jézusi szeretet, mely a szánalomra támaszkodik, igen kétélű érzés. Ez a kétélűség bizonyítja leginkább, hogy nem az emberi érzés igazi mélységeiből, hanem csupán a felszínen fodrozódó és Proteusként változó *szenvedélyekből* táplálkozik. A krisztusi szeretet nagyfokú szánalmat foglal magában, de ugyanannyi gyűlöletet is.

Nem szabad tehát csodálkoznunk, hogy az evangélium rokonszenvet érez azzal a Lázárral szemben, aki a gazdag embertől, ki ellene mit sem vétett s kinek egyedüli bűne hatalma és gazdagsága, a pokolban megtagad egy vödör vizet, melyet rettenetes fájdalmainak é-szomjúságának csillapítására kér. Miért ez a gyűlölet a halimasokkal szemben, ez az engesztelhetetlen ellenségeskedés. Imdy még a halállal sem ér véget s mely még a túlvilágon is teljes erővel dühöng? Cinikus gúny hangzik ki Lázárnak a vízért könyörgő gazdag szavaira adott válaszából, oly vad csöcselék-düh. és olyan kegyetlen kinzásvágv. melyre csupán az emberiség legalja képes. (Luk. 16. 25. 26.)

„Monda pedig Ábrahám:<sup>1</sup> Fiam. emlékezzél meg róla. hogy te javaidat elvetted a te életedben, hasonlatosképen Lázár is az ő nyavalyáit: most pedig ez *vigasztaltatik*, te pedig gyötrettel, és mind ezek felett, miköztünk és tiköztetek nagy közbevetés vagyon, annyira, hogy akik akarnának ismét tihozzátok általmenni, nem mehetnek, sem pedig onnét ide nem jöhetnek.“ A legkegyetlenebb kárörvendő gúny rejlik Lázár imént idézett szavaiban, ami eléggé bizonyítja, mi-csoda „nemes“ forrásból eredt a krisztusi szeretet egész érzés-komplexuma. Mekkora gyűlölet lehet az. amely még a paradicsomi jólét berkeiben se tud lemondani arról, hogy ellenségeit kínlódni lássa!

Nem lehet tudni, meddig terjed ezen evangéliumi koncepcióban a jézusi meggyőződés és ahol kezdődik az apostolok alacsonyan járó gondolkodásának munkája. Bizonyos azonban, hogy Jézus azzal, hogy tanításait és élete művét a nyomorultakra alapította, végleg elvetette a kockát, s ha a nyomor hengegése tőle idegen is maradt és azt a sokszor aljas gyűlöletet, mely az evangéliumokból kiérzik. nem is táplálta lelkében, a megkezdett utón tovább haladva, hacsak hibáját idejekorán be nem látta volna, múlhatatlanul el kellett volna jutnia az evangéliumi gyűlölet elismeréséhez. A *jutalmazási rendszer* megalkotását nem kötjük Jézus nevéhez, kénytelenek vagyunk azonban elismerni, hogy annak nem csupán lehetősége, hanem kialakulásának szükségessége is a jézusi morállal már adva volt. Ha a Hartmann által találóan „Apotheose des Pauperismus“-nak nevezeti gondolatrendszer! nem is tulajdonítjuk Jézusnak, mindenesetre őt illeti a felelőség annal. a morálnak a kezdeményezéséért, melynek betetőzése a kereszténység minden ethizmust lerontó jutalmazás-rendszere volt.

<sup>1</sup> Az újszövetségnek egy igen kellemetlen szokása az, hogy a magaviseletlen és nekünk zsidóknak sokszor visszataszítóan idegen igazságát zsidók legjobbainak szájába adja és ezáltal igyekszik szavainak hitet szerezni.

Mielőtt a jutalmazás rendszerét tárgyalás alá vennők, néhány gyakorlati kérdést fogunk még szemügyre venni, melyek igen hasznos előtanulmányok lesznek a keresztény morál megértéséhez. Itt van mindenekelőtt a *jótekonyság* kérdése, mely igen alkalmas arra, hogy azt a mérföldes különbséget megláttassa velünk, mely a zsidó és a keresztény felfogás között fennáll. A szeretet mózesi és krisztusi értelmezése közötti különbség is teljes világosságában fog előtűnik állani.

A zsidó a jótekonyságot tekinti az egyetlen lehetőségnek az emberek természetűtől fogva adott egyenlőtlenségének enyhítésére. A zsidó egy pillanatig sem tagadja, hogy a természet egyenlőtlenül osztja el kincseit az emberek között. Sohasem tekinti azonban ezt az egyenlőtlenséget az igazságosság elvének szempontjából és így az emberi méltóságba vetett hite sem rendülhet meg. A zsidó ahelyett, hogy az igazságosság ismert szólamai szerint panaszkodni kezdene vagy a vé! >-ménye szerint méltatlanul előnyben részesített felebarátját ellenségének tekintené, mindig talál jogcímet arra, hogy magát a természettől előnybe részesítettnek tekintse és így a természet által ütött sebeket az emberi méltóság nevében behegessze és felebarátján segítsen. K z a zsidó jótekonyság.

Az ember zsidó felfogás szerint az emberi méltóság megszilárdításán munkál akkor, midőn a szegénynek ad. (Péld. 17., 5.) „Aki megcsúfolja a szegényt, *gyalázattal illeti annak megteremtőjét*, aki gyönyörködik másnak nyomorúságában, büntetlen nem leszén.”

Istent, mint teremtőt, a szegény és a nyomorult megteremtéséért felelősségre vonni nem lehet. Alert épp oly joggal panaszolhatná fel a ló is, hogy lónak és nem fejedelemnek született, Az emberi méltóság fogalmának elismerése merőben emberi érdek, amelynek ápolását is btentől függetlenül, az embernek kell intézkednie. Mindazonáltal az ítéletrendszer hatása alatt, Isten se szemlélhette tovább közömbösséggel a zsidóságnak az *emberi méltóságért* folytatott küzdelmét. A vallásfejlődésnek erről a fázisáról tanúskodik a következő biblia-hely is: „Kölcsön ad az Urnak, aki kegyelmesen ad a szegénynek: é.> az ő jótevényéért meglizeti neki.” iPéld. 19. 17.)

A zsidó ismeri és elismeri azt a felemelő“ érzést, mely az adakozót jótekonyságában közben eltölti: „*Jól és:cn ó magával a másnak adakozó férfin; megháborítja pedig a: ő atyjafiat a kegyetlen.*” (Péld. 11., 17.,I

A zsidó nem szégyenli a jótekonyságot, nincs is oka tehát eltitkolni adakozását. Továbbá, mert az adakozás aktusának személyes érintkezésből eredő pszichológiai megnyugtatását nem érzi, kerüli is azt és inkább az intézményesített jótekonysághoz folyamodik, melynél az adakozó és az adakozásra szorult, minthogy egymás előtt ismeretlenek maradnak, az emberi méltóság megsértésének ama kínjától is megszabadul, mely a személyes érintkezéskor mindkettőt el kell, hogy töltse, Jézus, midőn az adakozás titkosságát kívánta, bizonyára a tóránál való nyilvános adakozás *iránt* érzett ellenszenvéből indul ki.

„Egyik kezed ne lássa, mit ad a másik“, egyike a legfeleslegesebb szóhasználásoknak!

Az emberi méltóság szemmeltartására vall az az óvatosság is, melyre a zsidóság a jótékonykodót inti s mely hivatva van biztosítani azt, hogy az adakozásra szoruló ember önértében meg ne bántassék.

A zsidó szegényben van bizonyos szerénység és szemérem, mely egyedül onnan ered. hogy a szegény és nyomorult is az emberi méltóság törvényét ismeri el irányadónak maga felett. Belátja, hogy szegénysége és nyomora nem válik az emberiség javára, büntudata viszont kizárja, hogy saját nyomoráért bárki mást okolhasson. Szegénységét és nyomorát kész saját következményének tekinteni és ennek értelmében, mini bűnhődést viselni.

„Ne élj olyan életet, melyet könyöradományokból tartasz fenn. a koldusnál jobb akkor már annak, aki összegyűjtetik“ — mondja Jézus Sirach. (40., 28.) A példabeszédek pedig így intik a zsidót: „Mikor leülédesz enni az úrral, szorgalmasan reá vigyázz, micsoda étket adnak elődbe: inert kést vernél a torkodba, ha mértéktelen lennél.“ (Péld. 23. 1. 2.) Csak természetes, hogy az ilyen nyomorral jól meg lehet férni, s hogy az ilyen nyomor, szerénysége és szemérme állal, megnemesül. Hogy a zsidó ezt a szemérmet tisztelte és megértette, az nemes lelkületére vall csupán.

Jézus Sirach. a szaduceus, azt mondja egy helyütt fiához szóló tanközlteményében:

„Fiam. jótét alkalmával ne varrj senkire szégyenfoltot.  
És ne adj az adományozáskor szavaiddal okot a bosszúságra,  
Nem enyhíti-e vájjon a harmat a forró keleti szelet?  
Ilyenképen azok a szavak, melyekkel az adományt kíséred.  
többet érnek, mint maga az adomány.“

A példabeszédek tanúskodnak arról, hogy a gazdag zsidó a nyomorúságban sohasem talált gyönyörűséget. Péld. 17., 5.):

„Aki megcsúfolja a szegényt, gyalázattal illeti annak teremőjét, aki gyönyörködik másnak nyomorúságán, büntetlen nem lesz.“ Az apokrif iratokban pedig, mint már könyvünk 18-ik fejezetében emiítettük, nem egy Íráshely igyekszik a zsidók tekintetét, a pokol szenvedéseiről elterelni.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Itt van a helye annak is, hogy a koldulás oly jellegzetes jelenségéről néhány szót szóljunk, míg a zsidó a koldulásban a legrettenetesebb lealázkodást látja, addig az áráknál a koldulás erényszámba megy. A katolikus egyház a kolduló szervezetekben intézményesítette a koldulást, módot nyújtva a hívőknek arra, hogy a koldusok iránt érzett tiszteletüket e szervezetek útján nyilváníthassák. A koldusromantika is csak az árák szemében rokonszenves, a zsidó azonban a koldus illetén glorifikálására képtelen. A zsidó koldusra az árá azt mondaná, hogy szemtelen, tán azért, mert nem énekel, nem sír hamis könnyeket, kikészített sebeit se mutogatja s nem *szánalomra* alapítja jussát. A zsidó koldus nyíltan odanyújtja kezét jómódú hitsorsosa felé és a gazdag zsidótól távol áll a bizalmatlanság gondolata. A zsidó csalástól nem tart s sohasem gondolja azt, hogy a koldus, míg koldul, dolgozhatna. Tudja jól, hogy mielőtt egy zsidó koldulni megy, minden lehetségest megpróbál s a koldulás legvégső menekvése csupán. A zsidó tehát kolduló hitsorsosa iránt

A kereszténység azonban, Jézus utmutásai szerint, csakhamar végzetes változást idézett elő, Jézus megmutatta, hogy a nyomorra is lehet építeni és ezzel telkeitette a csőöselékbeii a dacot és a kegyetlen arcátlanságot. A kereszténység nem elégedett meg azzal, hogy a szegényeket és nyomorultakat pártfogásába vegye, hanem meg is indította a hatalmasok ellen azt a harcot, melyben a tömeg tehetetlenségét csupán aljas kegyetlensége multa felül.

A zsidó mindezeideig természetesenek találta, hogy az ember hatalomra vágyik és a hatalmat, földi jólétet, saját érdemei és morális kiválósága jutalmának tekinti. A kereszténység azonban egy sajátságos, túlzó modorára jellemző fordulattal a hatalmas és jólétben élő embert eleve bünösnek nyilvánította, aki ezenfelül a földi javak kéj» zeit világában is él. Ez nyilván az egész igazságosság és ítéletkoneepció fejtetőre állítását jelentette. A kereszténység felfogása szerint immár a nyomor és a nélkülözés az igaz ember külső ismertető jelei lettek. A kereszténység rövidlátása és filozófiai tanulatlansága sokkal nagyobb volt, semhogy csodálkoznunk kellene azon, hogy az okot és az okozatot felcserélte s csakhamar azt hirdette, hogy senki se lehet igaz, aki nem nyomorog és nem lesz önkéntes szegénységi fogadalmat.

Jellemzően világítja meg a keresztény felfogást Jézusnak a gazdag ifjúval folytatott párbeszéde. A gazdag ifjú kérdést intéz Jézushoz.

titkos bizalommal viseltetik. S ha a zsidó adakozik, nom száanalomból, hanem *kötelességből* teszi.

A zsidó koldus szerencsétlen. Számára a koldulás mindig égető kin marad, s sohasem válhat *foglalkozássá*, melybe éppúgy beleéli magát, mint bármely más mesterségbe. A zsidó, ha adakozik, nem érzi a jótétemény megnyugvását, miként az árja. s szinte a koldus kínos érzését éli át. Ö szó gyenli magát a koldus minden nyomoruságáért. Ez az önvádoló érzés azonban korántsem jelenti azt, mintha az adakozó önmagát okolná a koldus nyomoráért. Inkább valami — minden sztoicizmustól mentes — undorodás tölti el lelkét, mely mindannyiszor elfogja az embert, valahányszor valami nem kívánatos dologért senkit se hibáztathat.

míg az árjánál a koldusnak való adakozás mindkét félre, tehát úgy az adakozóra, mint a koldusra nézve megnyugtatóst jelent, addig a zsidó számára minden adomány egy nyomor tudomásulvétele s minden koldulás, ilyen nyomor előtárása a világ szemei elé, tehát az *emberi méltóságon* esett kiáltó sérelem. Éppen a koldulás jelentőségének egy ilyen magasabb; közös szempontból való átérzése hozza magával a zsidó sajátságos szemérmességet úgy az adásban, mint az elfogadásban. Itt persze nem arról van szó, hogy a zsidn hangosan és nyilvánosan adakozik és intézményesíti a jótékonytságot, ami egyébként Jézus előtt megvetendőnek tűnt fel, noha alapjában véve az adakozásnak ez a módja az adományra szorullak helyzetét lényegesen megkönnyíti és az emberi méltóság eszméjét a koldulás által való kegyetlen arculcsapás elől megkíméli. It a koldus és az adakozó *személyes* érintkezésére és ezen érintkezés folyamán fellépő lelki motívumokra gondolunk. Láthatjuk is, hogy míg az árjánál a koldussal szemben való jótékonytsá minden lelki emóció nélkül s legfőlebb a száanalom sekélyes, inkább megnyugtató, semmint felzaklató érzése mellett megy végbe, addig ugyanaz az aktus a zsidónál a legnagyobb idegenkedéssel, lelki felindulással és elégedetlenséggel jár mind a két fél részéről. A koldusnak adott alamizna a zsidónál valósággal tragikus aktussá válik, míg az árjában ugyanakkor csak valami idillikus hangulatot kelt.

hogyan tehetne szert az üdvösségre a keresztyén hit szerint. Jézus mindenekelőtt a törvény megtartását jelöli meg feltételül, midőn pedig a gazdag ifjú biztosítja Jézust a törvények legszigorúbb követéséről, így folytatja:

„Egy fogyatkozásod vagyon még: eredj el, valami marhád vagy, adjad a szegényeknek és kincsed léssen a mennyben: és jere, kövess engem, felvévén a keresztet.“ Márk 10., 21.)

Keresztyén felfogás szerint tehát a gazdagság fogyatkozás, s ahhoz, hogy vak ki jó legyen, szegénynek kell lennie. Jézus azonban nem csupán a gazdagok ellen lépett fel, hanem mindazok ellen is, kik a társadalom tiszteletében részesültek. A farizeusokat elítélte, mert: „Minden ő cselekedeteiket — csak azért cselekszik, hogy az emberektől láttassanak. És a lakodalmokban a fő helyet szeretik és a gyülekezetekben az előtűlést.“ (Máté 23., 5., 7.) A nyomor véleménye az úrról! A csőcseléknek hizeleg minden tiszteleltnyilvánítás. elfelejti azonban, hogy az, ami számára oly földöntúli örömmel látszik, az az ur számára a világon a legtermészetesebb. A szolga, vagy más alantas ember kész feltételezni az úrról, hogy ő az alulról jövő tiszteleltnyilvánításokhan tetszeleg, holott az igazi úr az alantasok tiszteletét észre se veszi és legfőlebb csak elmaradásán akad fenn.

Mi eddig is számos olyan mozzanatra hívtuk le a figyelmet, mely a keresztyénység és a zsidóság felfogásának eltéréseit mutatja. Most azonban még egy régi, de probléma-körünkre alkalmazva merőben új igazságra akarjuk felhívni a figyelmet, arra ugyanis: *hogyan az egyes nézetek értékelése alkalmával sohasem szabad figyelmen kívül hagynunk a személyt, kinek szájából a vélemény elhangzik.*

Hillelnek a világi javak iránt érzett megvetése a történelmi osztályok felfogását tükrözi vissza: „Mentől több hús“. — mondotta — „annál több féreg, mentől több jószág, annál több gond, mentől több asszony, annál több babona, mentől több rabszolganó, annál több paráználkodás, mentől több szolga, annál több tolvajlás.“ Ezt a véleményt azok a férfiak táplálták, kik a világi javak birtokában voltak. Az esseusok a saját vagyonuk felosztását határozták el, midőn a rendbe léptek és egy történelmi osztály alaptörvényévé a szegénységi fogadalmat tették. Milyen más ez a szegénységi fogadalm, mint a földönfutó Jézusé, vagy akár a vagyontalan apostoloké. A zsidók a jólét és a hatalom ormáról szállnak le a szegénység völgyébe és az esseusok készek lemondani minden hatalmukról, csakhogy egymás között szegénységben élhessenek. Jézus hívei könnyen a „savanyú a szőlő“ gyanújába keveredhetnek, innál is inkább, mert az a mennyország, melynek reményével minduntalan vigasztalódnak, korántsem mentes mindazoktól a „földi javaktól“, melyekről a földön csupán azért mondanak le oly nagy lelkűen, hogy a túlvilágon azokat annál zavartalanabban élvezhessék. Nagyon furcsa hallania a fülnek, hogyan hirdetik a világ javairól való lemondást azok, kiknek részük abban sohasem volt s akik még az arról való lemondás kísértésébe sem kerülhettek, egyszerűen azért, mert sohasem volt *miről* lemondaniok.

Mennyivel másképp hangzanak a Talmud és az Evangélium szavai, noha mindkettő végeredményben ugyanazt mondja.

Láttad-e már. — mondta Kabbi Simeon ben Eleázár, Rabbi Meir nevében — hogy az oroszlán terhet hord. a gazella esépel. a róka kereskedéssel foglalkozik, a farkas edényeket árul és mégis gond nélkül fentartják magukat. És miért lettek teremtve? hogy nekünk szolgáljanak. És miért jöttem én a világra? Hogy a teremtőnek szolgáljak. Ha pedig már azok. kik az én szolgálatomra rendeltettek, nem élnek gonddal, mennyivel kevésbé tartsam el magam én gonddal, ki a teremtő szolgálatára rendeltettem. Mi az oka tehát annak, hogy nekem gonddal kell magamat fentartani? Az én bűneim, az én gonosz magaviseletem fosztottak meg engemet az eleségmentől.“ (Kiddushim IV. 11.)

Milyen nemes hangzása van az erős zsidóság fenti kijelentésének. Mennyire más az érzésünk, midőn Jézus és a nyomor apostolai beszélnek a mezők liliomairól, melyek virágoznak és díszlenek, anélkül, hogy valaki ruházná őket. Mennyire lefokozza még ennek a szép hasonlatnak is az értékét az a körülmény, hogy olyan emberek szájából hangzik el, kik egész nap dologtalanul ödögnek az utcákon, kegyelemkenyéren élnek és soha tisztességes munkát nem végeztek.

A lemondás elengedhetetlen előfeltétele, — hogy legyen miről lemondani. Ott, ahol ez az előfeltétel hiányzik, a lemondás legjobb esetben is üres frázis.

A kereszténység világtagadása és földi javak iránt érzett megvetése, valami furcsa szegényszagot áraszt, mi a jobbhöz szokott embert igen kellemetlenül érinti. A kereszténység tőlünk idegen eszmeköre betetőzését abban a rendszerben találta meg, melyet mi jutalmazás-rendszernek nevezünk és mely a halhatatlansági vágyak figyelembevételével, az ember halálautáni sorsával is számot vetett már. Ezt az új morális koncepciót Jézus tanainak önkényes magyarázásával az apostolok alkották meg. Így tehát közvetlenül ők a felelősek azért a tanért, mely a zsidó vallás hosszú bomlási processzusának betetőzését és egyúttal az emberi ethizmus fejlődésének mélypontját jelentette.

A baj legmélyebb lényegét a Psalterium Salomonis című apokrif irat következő sorainál találóbban mi sem fejezhetnők ki (II. 11.):

„Erőnk legyen a zsinórmértékünk az igazságosság számára.  
Mert a gyenge mindenkor értéktelennek mutatkozik.“

### XXIII.

A kereszténység társadalmi kérdésekből fakadt és ezeknek igazolását jelentette. Midőn Jézus tanításait a kivetettekre alapította, ezzel kérdéseiket is elismerte és lekötötte magát mellettük. A társadalmi kérdések ébrentartása mindig az elnyomottak érdeke. Az alantas néprétegek gondolkozását ezért elsősorban a számukra létkérdést jelentő szociális kérdések foglalják le. Ez számukra lét és nemlét kérdése. Az alsóbb néposztályoknak a nagy ethikai koncepciók iránt érzékük

nincs. Minden kor, mely szociális kérdésektől hangos valamilyen alsóbb osztály előretörését jelzi. Az alsóbb osztályok a materializmusnak is fő támaszai. Látni fogjuk, hogy a *kereszténység éppúgy egy materialisztikus kort jelent*, mint ahogy korunk is már az angol-francia felvilágosodás óta, a nagy filozófusok minden igyekezete ellenére is, alapján véve a materializmus jegyében folyik le. A társadalmi kérdések a kor gondolkodásában elhomályosítják lassan a nagy etikai kérdéseket. Ez az egész folyamatot szeretném most ismertetni. Mint mondtuk, a zsidóság az emberi méltóság kifejezését látta a szeretetben: „Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat!” — mondja a törvény, mely szabálya a zsidó embertársához való viszonyának. Ezzel az idealisztikus felfogással éles ellentétben áll a kereszténység merőben utilitáris felfogása, mely az evangélium következő szavaiból is kiütközik (Máté 7. 12.: Luk. (3. ,31.)

Valamit akartok azért, hogy cselekedjenek az emberek tivatelek, azont cselekedjétek ti is azokkal: mert ez a törvény és a próféták.“ (Istenein, az ószövetség szellemének milyen otromba félreértése kell a törvény és a próféták illetén magyarázásához!.)

Itt van íme a nagy különbség a két felfogás között. A nyomorult a szeretetet prédikálja, mert szüksége van rá, *érdeke* fűződik hozzá. Nem lelki szükségletből kívánja a szeretetet, mint a zsidó, kinek a szeretetről való felfogását a Példabeszédek híven tükrözik vissza. „Aki pedig a szegényekkel kegyelmességet cselekszik, mely boldog az.“ (Péld. 14. 21.) A nyomorult a saját bőrén érzi a jótétellel, éppen ezért, midőn a szeretet után vágyik, nem is gondolhat másra, mint a saját bőrére. Hogy is ne prédikálná a szeretetet, midőn ez a számára kínáló egyetlen létalap.

Mindnyájunk előtt ismeretes, hogy a kereszténység milyen nagy fontosságot tulajdonított a *türelemnek*. míg a szeretetet a gyenge ember egyik létalapjának neveztük, addig a türelem volt a másik. Mi sem lehet tehát kézenfekvőbb a gyenge számára, mint azt a türelmet, melyre természetlől és helyzeténél fogva rá van utalva, erényné tenni meg.

Tertullianus. a kereszténység egyik legjelentősebb egyházatyja is, „De patientia“ című munkájában a türelem praktikus előnyeit igyekszik kiemelni (8. fejt.).

„Téged is azzal a szándékkal sértenek meg, hogy neked fájdalmat okozzanak: mert a sértő eredménye a sértett fájdalmában rejlik. Ha tehát az ő szándékait semmivé teszed az által, hogy nem esel szomorúságba, ennek következménye az lesz, hogy ő fog bosszankodni célja eltévesztésén. Akkor nemcsak sértetlenül fogsz kikerülni a dologból, mivel magában véve is meg lehetnél elégedve, hanem meg lesz az az örömed is, hogy ellenséged elszámította magát és *az ő bosszúsága téged biztonságos érzéssel fog eltölteni. Ez a haszon és az öröm, mit e türelem nyújt.*“

Íme csupán bosszúról és örömről van szó, a türelem asketizmusának és az önmegtartóztatásnak azonban nyoma sincs. Készek vagyunk elismerni, hogy az egyházatyák előtt a türelem idealisztikus magyarázata se volt ismeretlen. Mindazonáltal nem tagadhatjuk, hogy Ter-



tullianus. közönsége utilitarista-eudäimonistikus lelkületével számolt akkor, midőn idealisztikus fejtegetések helyett, örömről és haszonról beszélt csupán. Egy pillanatra se gondoljuk, hogy az egyházatyák: „cél szentesíti az eszközt“ elvét elismerték volna, s tisztában ne lettek volna azzal, hogy a haszonra és örömeire való hivatkozással elért türelem sose lehet egyenértékű azzal a türelemmel, mely magasabb idealisztikus meggyőződésekből fakad.

A kereszténység az „Apotheose des Pauperismus.“ Ne gondoljuk, hogy az apostolok az emberi nem felemelésére gondoltak. Még egyenlősítési törekvéseket sem tulajdoníthatunk nekik. Ne higgyük, hogy a kereszténység elnyomott emberi életerők és fejlődési lehetőségek védelmére vállalkozott, s netalán olyan kultúrértékek diadalrajutása érdekében szállott volna síkra, melyeknek az uralkodó osztályok kerékkötői voltak. Ne keressünk a kereszténységben valami morális ideált, egy nemes éltre való jogcímet, de még csak pusztá erőt se, mely ezt az új közösséget elismerésre méltóvá tehetné. Mindebből a kereszténység semmit sem tud felmutatni. A nyomor egyszerűen irigykedve nézi a hatalmat, melyre azonban sohasem vágyik. A hatalomhoz erő kell. A gyenge a világ legnagyobb hatalmával se tudna mit kezdeni. Nem küzd a hatalomért, melyre minden ember természettől fogva vágyik, hanem a nyomor mérgezett fegyvereivel támad neki minden életerőnek, melynek pusztá léte is vörös posztó a szemében.<sup>1</sup> A keresztény aszketizmust hirdet és lemondást a világ javairól, csakhogy a hatalmast megfossa életeszközektől. E mellett pedig markukba nevetnek azok, kiknek a lemondás végtelenül könnyű, a vagyontalanok és a gyengék. A *másnak* prédikált aszketizmus képezi a kereszténység taktikáját a hatalmasok és erősek ellen folytatott hadjáratban. Azok számára pedig, kik a fenti fogásoknak is ellent tudtak állni, hátra volt még az apostolok legvonzóbb csalátke, a *túlvilág*.

Jézus, Máté evangélista szerint, azt a tanácsot adja a gazdag ifjúnak: „eredj el, add el minden marhádat és oszto gasd szét a szegényeknek és kincsed léssen a mennyországban.“ Bár nem valószínű, hogy a gazdag ifjú el lett volna ragadtatva a fenti moráltól, bizonyára ő is elismerte annak hasznosságát. Meg lehetünk győződve arról, hogy az evangélium a hatalmasoknak adott tanácsaiban nem hagyta figyelmen kívül azt az evangéliumi elvet, mely úgy szól: „valamint akartok azért, hogy cselekedjenek az emberek tivelelek. azont cselekedjétek ti is azokkal.“ A nyomorultak öröme st lemondtak a földi javakról, mert hiszen úgy se tudtak volna mit kezdeni azokkal. Az erős élethez egyéb is kell, mint alkalom. Ahhoz születni kell. Az extranei légisek között akadt is néhány, ki a földi javakat értékelni tudta, az is könnyen lemondhatott azokról, gondolván, hogy a földi lét csak egy rövid állomás, s a túlvilág a maga hosszantartó jólétével többe t ér, mint a földi j a v a k

<sup>1</sup> Philo. Flaccusról írott könyveljen bizonyára korának viszonyait tartotta szem előtt, midőn azt írta: Aki természettől fogva zsarnok, de külső hatalommal nem rendelkezik, az igyekszik ármánnyal elérni gonosz szándékát.“

rövid élvezete. Az életet múltó epizódnak, rossz álomnak tekinteni nem volt nehéz annak, kiből az élet értékeléséhez szükséges érzék hiányzott.

A keresztények tehát érthető vágyakozással néztek a túlvilági élet elé. Tisztában voltak azzal, hogy a túlvilági örömök élvezéséhez csak valami csodás és fontos változás segítheti őket. A nyomornak meg kellett volna előbb tanulnia élni. A szegényszágnak mennyei illatát, a piszkos ruháknak hófehér leplekké, a főzelékes kerteknek pedig illatos virággyakká kellett előbb válniuk. Mindezt a csodát pedig a halál hívta elő. Milyen könnyű meghalni azoknak, akik sohse tudták mi az élet, milyen könnyű azoknak a martyrium, akik a halállal hón óhajtott jutalmukat nyerik el csupán. Hiszen a túlvilág az ő birodalmuk, melyben kincsekhez jutnak a szegények.

Ott kegyetlen boszuját ünnepelheti minden szegény. S Lázár ott röhögve mondhatja a gazdagnak: „És mindezek felett mi köztünk és ti köztetek nagy közbevetés vagy, annyira, hogy akik akarnának innét tihozzátok átalanni. nem mehetnek, sem pedig onnét ide nem jöhetnek.“

Vájjon miért vezeti az evangélium Lázárt a pokolba, hol a gazdag kínlódik? Vájjon a gazdag kínjainak növelésére vagy a Lázár iránt való kedvezésből? Valószínűbb a második feltevés.

Milyen más ezzel szemben a zsidó felfogás. A zsidóság az igazak felmagasztosulását a gonosz és a megvetendő elmúlásában látja és azt kívánja, hogy a gonoszok tűnjenek el az igazak szemei elől s ne szégyenítsék meg többé az emberi nemet. Henoch könyve is azt mondja: az igazak és kiválasztottak azon a napon (a megdicsőülés napján) megmentetnek és attól az időtől kezdve a bűnösök és a gonoszok ábrázatát nem fogják látni.“ (62. 13—16.) Ezra 4-ik könyvének írója pedig arra inti a zsidót: „Te pedig ne kérdezősködj tovább, hogy az istentelenek mikép kínoztatnak, hanem kutasd azt, miként váltatnak meg az igazak.“ (9. 13.)

A zsidóság már régen tudta, hogy a földi javak megosztása nem az egyes emberek morális érdeme szerint megy végbe. Ennek a mégis mérésnek forradalmi hatását azonban elegendőképpen ellensúlyozta a bűntudat és az isteni kegyelem fogalma. A zsidók a földi javak birtoklásának morális színezetet tudtak adni az által, hogy az életjavakat érdemek jutalmának tekintették. Ezzel viszont éles válaszfalai voltak önmaguk és a keresztények közé. kik bizonyos utilitáris-eudumonistikus nézőponttól sohse tudták magukat mentesíteni. A földi javak az isteni kegyelem legjelentősebb megnyilvánulásai voltak. Az idők folyamán azonban a bűntudat csökkenésével fordított arányban növekedett az emberek jutaloméhsége. s az a felfogás alakult ki. hogy minden'igaz embernek joga van a jutalomra. A földi jutalom elmaradásakor senki sem mondhatta ezentúl: bűnös vagyok, nem érdemlem tehát, az életet. A kereszténység, melynek végletekben való gondolkodása ismeretes, az érdemek és a földi javak kiosztása körül jelentkező rendellenességeket csenevész bűntudatával már (mely csakhamar ki is aludt), nem tudta fedezni. Így válik érthetővé a kereszténység gondolkodásában létrejött

fordulat, mely végül is az egész ótestamentumi életfelfogás felforgatásához vezetett. A kereszténység nézete szerint a hatalmas és a gazdag, *jó sohasem lehet*; s a gonosz, míg a jó a földön *méltatlanul* szenved. A morális standartet tehát végeredményben egy külsőséghez, a materialis javak birtoklásához vagy nélkülözéséhez kötötte a keresztény s ezzei is materialis szelleméről tett tanúbizonyságot. A keresztény gondolkodásnak szörnyű volt elképzelni, hogy a földi élet legyen az életjavak *végleges* eloszlásának színhelye, az a földi élet, mely tele van igazság-talanságokkal és melyből hiányzik minden büntudat.

Kell lenni tehát a halál után még egy fórumnak, mely ezeket a „nyilvánvaló igazságtalanságokat“ orvosolja és az életjavak élvezéséhez juttatja azokat, akiknek érdemetlenül csak szenvedés jutott ki a földön.

Ez rendben lett volna, nem értjük azonban, miért tiltják el a gazdagot és a hatalmasat (kevélynek hívják az evangélisták!) a mennyországától, melynek „exkluzív társasága“ után bizonyára nem vágyódnak túlságosan azok, akik az életben élni tudtak és akartak. A földön megkapta a maga jutalmát, — mondják a gazdagra. Meg vagyunk győződve arról, hogy ezen megokolás ellen a gazdagok sem tiltakoznak: mégis kellemetlenül eshet nekik, hogy van egy hely, a mennyország, honnan ki vannak zárva, mert nem tudjuk elképzelni, hogy tudván róla, életkedvükben kíváncsiak ne lennének rá.

A zsidó felfogás az ember osztályozását sohasem teszi függővé az életjavaktól, noha kétségtelen, hogy a földi javakat érdemek jutalmazásának tekinti. A példabeszédek már a következő megoldást adják: (10. 16.) „Amit munkával szerez az igaz, szerzi életre, az istentelennek pedig gazdagsága bűnre vagyon.“ A zsidó a földi javakat sohasem tekintette az általános megelégedettséghez vezető útnak. A boldogság, ez a tisztán árja fogalom, szótárából mindvégig hiányzott. A zsidó a földi javakat a kötelességérettől sohasem választotta el és sohasem szünt meg dolgozni és bűnhődni, hogy ezáltal az ilyenformán értékelt földi javakat kiérdemelje. A kereszténység azonban kevesebbre becsülte azokat annál, hogy dolgozzék értük, de többre, semhogy ne vágyakozzék utánuk. A keresztény túlvilág a boldogság színhelye, hol a földi javak élvezete korlátlan. Mindennek a boldogságnak elnyeréséhez pedig nem kell több, mint egy szegénységben, dologtalanságban eltöltött élet s legfeljebb óvakodás attól, hogy bármilyen aktivitás kifejtésével vagyonna, vagy hatalomra tegyünk szert és ezáltal a túlvilágra való jogainkat eljuttasszuk. Ki ne venné észre nyomban, hogy ez az egész vallásrendszer a gyengékre, a nyomorultakra és az élettől fáradtakra van szabva.”

Érthetetlen azonban előtűnik, hogy a szegények, kik a földi életei minden élvezetével „csúnya csalódásnak“ vagy éppenséggel merő értéktelenségnek tekintik, miért haragszanak a gazdagra és miért akarnak a halálon túl is bosszút állni rajta? Hogy lehet az, hogy a gazdag előtt a mennyország zárva van? „Jézus pedig monda az ő tanítványának: Bizony mondom néktek, hogy könnyebb a tevének által menni a tűnek a fokán, hogynem a gazdagnak Isten országába menni.“ Máté 19. 23. Márk 10. 25. Jézusnak ezt a mondását szívesen magyaráznók

Buddha felfogásához híven, aki azért értékelte a gazdag erényeit és istenfélelmet többre a szegényénél, mert több kísértésen is kell neki átmennie. „Mind a közönséges, mind az előkelő embernek nehéz, örök üdvösségre jutni, de az előkelőnek, kétségtelenül a legnehezebb<sup>41</sup> — mondotta Buddha. Ez egy gyönyörű magyarázat! a kereszténység egész rendszere azonban, sajnos, mind valószínűtlenebbé teszi a fenti magyarázatot. Alig-alig képzelhető el Jézus intelme a sajnálkozás hanghordozásával. inkább illik hozzá a Lázár ajkán is észrevett kárörvendő mosoly. Jézus, legjobb híveinek, az apostoloknak azt ígérte: „Mikor ülend az embernek fia az ő dicsőséges székében, ti is ültök tizenkét székekben és *megítéletek* az Izraelnek tizenkét nemzetiségét.” (Máté 19. 28.) íme, a túlvilági örömök betetőzése az evangélium szerint a „megítélés”. A paradicsomi boldogsághoz hozzátartozik az ítélkezés is azok felett, kik életükben gazdagok, hatalmasok, tehát a keresztény felfogás szerint bűnösök voltak

Természetes, hogy a keresztények kapva kaptak azon a morális rendszeren, mely a földi javakról való lemondást azoktól kívánta, kik sose voltak ilyenek birtokában s mely a túlvilágon élvezhető örömkön kívül még az „ítélőkön való ítélkezést” is kilátásba helyezte.

A martirium hihetetlen népszerűsége jelzi ennek az új keresztény morálnak közkedveltségét. Az emberek törték magukat a halál után, mely oly kívánatos változásokot idéz elő és oly kellemes túlvilági élet elnyerésére képesít. Mondanunk sem kell, hogy elől jártak azok, akik élni sem tudván, meghalni se fognak tudni soha. A meghalás heroizmusát az fűti, amit a halállal itt kell hagynunk, az az életvágy, melyet a halálnak le kell küzdenie bennünk és az a sötétség, mely a halálból «Jónk mered. De, hogy érezzék azok, akik élni sem tudtak, az élet marasztaló szavát s akik a túlvilági örömök reményére fektették egész életüket, hogyan borzongjanak meg a halál szelétől? A keresztény szíves-örömmel hal meg, s még csodálni vagy dicséرنivaló sincs ezen a jellemvonásán.

E martiriumokban az a legszomorúbb, hogy a keresztények abban a hiszemben követték el azokat, hogy Istennek vértanúhaláluk által gyönyörűséget szereznek. Elfelejtették azonban, hogy Isten a kétes értékű martiriumok hatása alatt, melyeknek eudamonisztikus-utilitáris tielme oly átlátszó, — szenved csupán.

Jellemző és bizonyos mértékben mentő körülmény, hogy voltak a kereszténység első századainak olyan férfiai is, kik látva a martirium-éhséget, felemelték szavukat e káros és értéktelen önmészárlással szemben.

Alexandriai Clemens (Strom. LIV. 481.) már tiltakozik a keresztény vértanúságok kinövéséi ellen: „Aki egy magában véve közömbös szó vagy érdektelen cselekedet végett a halálnak dobja oda magát, nem különb az öngyilkosnál.” Egyáltalán nem vall helytelen felfogásra, hogy a keresztény mártírokat az indiai gymnosophistákhoz hasonlíttja.

<sup>1</sup> Lásd Koppen: Religion des Buddha 131. oldal.

Basilides, a gnosztikusok legnemesebb gondolkozója, aki úgy születésénél, mint gondolkozásánál fogva ízig-vérig zsidó volt, a bűnhődés szempontjából emelt a martirium ellen kifogást. Mindenekelőtt tiltakozott az ellen, hogy a keresztények a martiriumot érdemnek és jutalomra jogosító tettek tekintsék. Igyekezete oda irányult, hogy a martiriumot, melyet elvileg elismert, a bűnhődésrendszerbe beleillessze. Ő a vértanúhalálban tehát csak a bűnhődésre kiválóan alkalmas gesztust látott. Szerinte a martirium csupán jog volt egy tökéletesebb bűnhődésre, melynek elmaradása azonban nem akadályozhatja meg a más utón való bűnhődést. A martirium alatt természetesen sohase a keresztény értelemben vett vértanúhalált értette, hanem azt a vértanúságot, melynek előfeltétele egyrésről az élet értékelése, másrésről pedig a halál utáni visszahozhatatlan elmúlás, s melynek örök mintaképe a Dániel könyvében szereplő három zsidó ifjú vértanúsága volt. Tertullianus a gnosztikusok ellen írott egyik vitáiratában (Scorpiac. iontr. Gnost. 10.) Basilides szájába a következő igen időszerű kérdést adja:

„An Dens Hominum sanguinem tlagitat? Maxime, si taurorum et hircorum récusát? Gerte peccatoris poenitentiam mavult. quam mortem.“

Vájjon tetszik-e Istennek a martirium; ideje volt végre ezt a kérdést felvetni. Nem hallgathatjuk el csodálkozásunkat afelett, hogy milyen közömbösen viselkedett Isten az embereknek róla táplált véleményével szemben. Bizonyára annyira megundorodott már az emberi nemtől, hogy még azzal sem törődött, milyen véleményt táplálnak felőle az emberek.

Szilárd meggyőződésünk, hogy Istennek a keresztény martiriumban öröme nem tellett. Isten nem óhajtotta *ezt* a martiriumot s szívesen magyaráznánk Tertullianus fenti szavaiba iróniát, ha nem lennénk meggyőződve arról, hogy ezáltal a szöveget teljesen meghamisítanók. Őszinte véleményünk azonban, hogy Istennek áldozatokkal való táplálása tekintetében a keresztény martir a *hircus* és a *taurus* után minőség szempontjából való hanyatlást jelent. Teljes mértékben méltányolni tudjuk Basilides. Glemens és még néhány jobb belátású férfiú azon erőfeszítését, mellyel a martiriumról való lemondás legnehezebb önmegtartóztatásának igyekeztek híveket toborozni.

Kifejtettük íme a kereszténység egész morális tartalmát, ha ugyan uzt a szocial-eudümonistikus-utilitarius felfogást, melyet a jutalmazás rendszerre jelent, morálnak lehet nevezni. A morál, a kereszténység életfelfogásában mélypontját érte el, melyen túl további hanyatlás már lehetetlen. A morál egész további fejlődése a jutalmazás és büntetés kérdésén fordult meg csupán.

A jutalmazási, illetőleg büntetési aktusok lefolytatására már úgy látszik, a földi élet sem volt elégséges, mert a keresztények ahelyett, hogy az emberi selejtes morális értékeléseket a halállal elfeledték volna s a természet nagyságában és mélységeiben igyekeztek volna elmerülni, a halál után is tovább folytatták azt a játékot, mely jutalmazás és bűn-

teles név alatt azon idő óta az emberiség egyik tú szórakozása. Arról, hogy a szociális kérdések végleg lefoglalják e kor érdeklődését, gondoskodott az a társadalmi réteg, mely a kereszténység segítségével igyekezett világtörténeti létét megalapozni. Az ő érdeke volt a szociális problémák ébrentartása és ő ezen érdekéhez mérten igyekezett is minden mélyebb problémát, azzal a megokolással, hogy az életet kevéssé érinti, vagy hogy az emberek jóléte nem függ tőle. mint érdektelet elvetni.

A prófétizmus bűnhődésrendszerét. az Ítélet rendszere váltotta le. a maga *érdem*-fogalmával. Ezt a büntudatot pedig folytonos hanyatlása folyamán a jutalmazás és büntetés rendszere követte. íz a rendszer, melynek végső megfogalmazása Paulus nevéhez fűződik, mint még látni fogjuk, az ethizmus végromlását idézte elő. Itt csak azt akarjuk leszögezni, hogy az új rendszer azáltal, hogy a jótetteket jutalomra részesítette és a rosszakat büntetéssel sújtotta, olyan jóvátehetetlen tévedésbe esett, mely az egész nagyszerűen felépített zsidó ethizmusra megsemmisítőleg hatott. Mert vájjon mentesnek érezheti-e magát a legjobb ember is attól a gyanútól, hogy jótettei nem jutaloméhség vagy legalább is büntetéstől való félelem eredményei? Antigonus Socho helyesen fejezi ki a zsidók aggodását az új rendszerrel szemben, mondván: „Ne legyetek hasonlóak a szolgálóhoz, aki a urát csak a jutalom végett szolgálja, hanem legyetek olyanok, akik a jutalomra való tekintet nélkül teljesítenek szolgálatot.“ IAboth 1 3.' A kereszténység azáltal, hogy a jutalmazás fogalmát elismerte, megfosztotta az embert attól a pszichológiai alaptól, melyen egy egészséges morál felépülhet. A legnemesebb lélek se lehet többé bizto> abban, hogy mikor fészkelődik lelkébe öntudatlanul is. a jutalomra való vágy és teszi jóteltét értéktelenné. Az ethizmus levegője végleg meg volt fertőzve a kereszténység jutalmazás-rendszere által. Többé senki sem lehetett már eléggé óvatos e veszély elől való védelemben.

A szociális kérdések uralma mindaddig veszélyeztetve volt. míg a régi ethizmus, hacsak maradványaiban is. fennállott és a büntudat a maga jogait minden pillanatban érvényesíthette. A társadalmi problémák apostolai joggal félhettek, hogy megoldhatatlannokká felfúj! szociális kérdéseik, a zsidó büntudat feléledése folytán, pillanatszerűleg kikapcsolódhatnak a közérdeklődésből.

A kereszténységgel a szociális kérdések is bevonulnak a vallás elismert problémái közé. Amit a kereszténység a vallással tett. ugyanazt tették a rómaiak a politikával. A társadalmi kérdés volt az a komplexum, melyet a népi életei élő és nagyobb mélységekbe látó görögség és zsidóság problémának soha el nem ismerhetett. Az ő tekintetük tovább ért ezeknél a kérdéseknél, melyek népi életük folyamán egyébként se vetődhetek fel. így érthetjük meg. miért találkozott a világ minden nyomorultja, kiközösítettje. kalandora és földönfutója a római birodalom empórumaiban. a római fórumon és a latin kikötőkben, nem sokkal később a keresztény kazamatákban. Szinte csodálnivaló lenne, ha a római állameszme és a kereszténység, ez a két rokon alakulat, meg nem találta volna egymást és be ne látta volna közös létérdekeit. A

ius gentium és a kereszténység egy és ugyanazon szellem eredménye. A misera plebs pedig, melyet Horatius „profanum vulgus“ név alatt oly joggal gyűlölt, elárasztotta Rómát, nyakába ült a patríciusoknak év csakhamar szerteszéledt az egész világon, ahova csak a római császárság hadiszekerei eljutottak. Ezek a felkapaszkodott római centuriók lettek ősapjai Európa későbbi fejedelmeinek és királyainak. A kazamaták papjaiból és apostolaiból pedig a római egyház püspökei és egyháziatyái kerültek ki.

A zsidó az ilyen prozelitákra nem vágyott és miattuk nem volt hajlandó lebontani ethizmusa kipróbált épületét. Sokkal több erőt érzett még lelkében, semhogy megsemmisíteni engedte volna magát, mint ahogy az ágat lenyesik, hogy valakinek mankóul szolgáljon. Egy zsidó sem volt hajlandó az öngyilkosságra, hogy testével másokat tápláljon, olyanokat, akik egyébként egy kivágott húsdarabbal be sem érik, hanem az egész test elrothadására várnak és csak a döghúst tudják élvezni, mint a keselyű.

A zsidó inkább félreállt s a nagy nyüzsgéstől és zajos handabandázástól távol, magába szállva, tőle megszokott szent bölcsességgel így szólott magában:

„Mind e dologban láttam, mikor gondolkodnám minden dologról, mely a nap alatt esik. *hogyan vagyon oly idő, melyben uralkodik az ember az emberen a maga kárával.*“ (Préd. 8. 9.)

#### XXIV.

Jézusnak az emberiségben való nagy csalódásáról már szólottunk. Midőn Jézus a tömeg közé ment, hogy tanításairól meggyőzze, nem tudta, hogy az fogja őt meggyőzni. Jézust, aki a csöcseléket akarta felemelni, mulhatatlanul el kellett, hogy nyelje a csöcselék. A megváltó halála után pedig éppenséggel semmisen állhatta útját annak, hogy a hívek Jézus tanait akként magyarázzák, amint nekik tetszik.

A krisztusi szeretet és a jutalmazási rendszer, mint láttuk, a csöcselékkel való érintkezés szükségszerű következménye volt. A vallás végleges összeomlása azonban csak Paulusnak, a kereszténység igazi megalapítójának fellépésével következett be. Ő volt az a férfiú, aki végleg behódolt a kor követelményeinek és kész volt vállalni és véghezvinni mindazt, ami egy új, a romokon felépülő vallás megalapozásához szükséges. A Jézus által megindított vallási forradalmat ő zárta le és ő biztosította az új vallás számára mindazokat a vallásos tartalmakat, melyeket a hosszú forrongás létrehozott.

Itt mindenekelőtt Paulus morális koncepciójáról kell szólnunk, mely, miként kétségen kívül megállapíthatjuk, egyértelmű volt az ethizmus végleges felbomlásával és a -sailás bukásával.

Már mondtuk, hogy a törvény a zsidóság felfogása szerint mindig csak a bűntudat egy részét képezte. A törvény csak tökélet-

len és hiányos kifejezése volt a zsidó büntudatnak, melynek határait azonban az értelem sohasem állapíthatja meg. Az ész mindig csak a büntudat után kullogott és annak hű csatlósa maradt. A törvény éppen csak arra volt jó, hogy legyen valami ésszerű szabály vagy ilyen szabályok valamelyes rendszere, melyhez a büntudat hozzákapcsolódhas-sék. A zsidók szilárd meggyőződése volt, hogy az ész, bármilyen fejlett, még se tud kifejezést találni arra a büntudatra, mely a zsidó lelkekben él s melynek az egész zsidó ethizmus, egy tökéletlen, habár emberi *értelem* szempontjából legtökéletesebb kifejezése.

Paulusnak, aki az ősbűn tudatát, a büntudatot akarta az emberek lelkéből kiirtani, objektívnálni kellett valamiképen a kérdéses lelki tartalmakat, hogy így kritikával illethesse azokat. így jutott Paulus arra a gondolatra, hogy *a büntudatot a törvénnyel azonosítsa*. „Mert a törvényig vala bűn e világon, a bűn pedig nem tulajdonítatik az embernek, mikor semmi törvény nincsen“ — mondja Paulus. (Róm. 5. 13.) Paulus gondolkodása világosan jelzi a büntudat csökkenését. Mert hiszen az ő büntudata csak a törvény betűjéig terjedt. Paulus óta a büntudat folytonos csökkenésben van, úgy hogy az emberi büntudat manapság már a legenyhébb törvények fedezésére sem elégséges. Ez a fokozatos csökkenés szinte évtizedről évtizedre megfigyelhető. Nincs az a törvény, melyet az emberek néhány év múlva a civilizáció vagy más hasonló mamnon nevében tulszigorunak ne ítélnének. A 100—200 évvel ezelő hozott törvények már szinte a barbárság érzését keltik bennünk, mely ellen egész bensőnk lázadozik. Ma már odáig jutottunk, hogy a hanyatló büntudatunk hálása alatt a legsúlyosabb bűnöst se merjük felelősségre vonni. A mai korból kiveszett a büntudat. Senkise vonható joggal felelősségre és senkise cselekszik felelőssége tudatában. A felelősséggel persze a heroizmusra való hajlam is kiveszett az emberekből. S a leginegszégynyitőbb, hogy a legelső gondolkodók is készek az emberiség nyilvánvaló morális elpuhulásában az emberi kultúra haladását és diadalát látni. Ha a mai ethikai demoralizáció okait keressük, elérkezünk a kereszténységhez. Régen a gyilkos vagy a tolvaj halállal lakolt bűnéért és a zsidók között senkinek sem jutott eszébe a bűnöst menteni és senki se ismert gonosztette számára enyhítő körülményeket. A materialisták közül sokan hajlottak arra, hogy a törvény régebbi szigorából az erkölcsök durvaságára következtesse, mint amely a szigorú törvényeket szükségessé teszi: senkinek se jutott azonban eszébe, hogy a régi törvények szigorát a büntudattal magyarázza. Ez a morális libertinage, mely az árja szellem térhódítását jelzi, jellemzi a kereszténységet is, ahogy Paulus fogalmazásában élénk tárul. A zsidó felelősség-érzet végkép megszűnt morális hatóerő lenni. A Veda Varuna himnuszának ismeretes szavai: „nem akaratunk volt, hanem csábítás“ — újból felhangzik Paulus leveleiben. Ugyanaz a zsidóságtól teljesen idegen hang üti meg fülünket. „Mert amit én cselekeszem, nem szeretem; mert nem azt művelem, amit akarok, hanem amit gyűlölök, azt cselekeszem. Most azért már nem cselekeszem azt, hanem az énbem-



nem lakozó bűn.“ (Róm. 7. 15. 17.! A zsidó szabadságfogalom a kereszténységgel teljesen megsemmisült. Paulus mindennemű felelősség alól mentesítette híveit. Ezzel szemben emlékezzünk csak vissza a Talmud szavaira: „Minden Istentől származik, de az embernek szabadság adatott.“ A zsidó ragaszkodik a maga örök antagonizmusához, mert tudja, hogy ezen fordul meg minden etikus értékelés és minden büntudat.

Paulus ügyesen használta fel a büntudat hanyatlását akkor, midőn a törvényt a büntudattal azonosította. Ezáltal számos alkalom nyílt meg előtte a törvény kritizálására. A kritika többé-kevésbé külsőséges okai közül jónéhányat ismerünk mái. A szadduceusok — mint mondtuk — a halachában a törvény erős megtépázását látták. Jézus pedig kifejezetten a halacha eltörlése mellett foglalt állást. Azok a szempontok, melyek Jézust ezen tanításában vezették, előttünk már szintén ismeretesek. Természetes, hogy a halacha kritikája a mózesi törvényekre sem maradhatott hatás nélkül. Jézus, az ismeretelméleti igényeknek hódolva, a mózesi törvények nem egy ismeretelméleti értelmezésére adott példát. Így pl. igen jellemző a szombatról való vélekedése. Szerinte „az ember a szombat ura“. Többé nem az ember van a szombatért, hanem megfordítva a szombat ünnepe rendeltetelt az ember javára. Később az apostolok már a mózesi törvény nem egy pontját tették kritika tárgyává; így többek között a megmetélkedés törvényei és az étkezési szabályokat is. A kereszténység a külsőségeken kezdte meg a hadjáratot a zsidók ellen. Ez amellet, hogy a hatásosabb, egyúttal a könnyebb módja is volt a hadakozásnak. A keresztény apostolokból hiányzott a szükséges képesség ahhoz, hogy a zsidó ethizmus nagy problémáit eredményesen kritikával illethessék. S szálnalmas tévedésnek estek áldozatul akkor, midőn azt hitték, hogy a zsidóság lényege az általuk felismert és bírálat alá vett külsőségekben rejlik.

Paulus tehát egy hosszú fejlődési folyamatot zárt le akkor, midőn kimondotta: „*ahol nincsen törvény, ott nincsen a törvény ellen való cselekedet is*“. (Róm. 4. 15., „I Ezek után már csak a törvényt kellett eltörlőlnie, hogy a büntudatot is végleg kiirthassa a lelkekből.

Paulus a törvény eltörlésére egy radikális megoldást keresett, melyet a *megváltás* fogalmában csakhamar meg is talált. A zsidóság régen kerülgette már ezt a megoldást, anélkül, hogy arra végleg rászánta volna magát. Paulus szerint Jézus Krisztus *megváltotta az ősbüntől az emberiséget*.

Nézetének támogatására felemlíti, hogy az ősbűnt, melyet csupán egy ember. Ádám bűnbeesése idézett elő. egy embernek is kell eltörlőlnie. Jézus érdemei és jótettei révén hatalmat nyert arra. hogy az emberiséget az ősbűn alól felszabadítsa. Jézus az egész emberiségért, az egész emberiség megváltásáért halt meg. Ezt a gondolatot fejezi ki Paulus a rómaiakhoz írott levelének ó-ik részében. A megváltásban való részesüléshez pedig nem kell egyéb, mint a *Krisztusban való hit*, melynek a kereszttség felvételében kell megnyilvánulnia: „Azt tudván, hogy

ama mi ő emberünk ő vele megfeszítettett, hogy a bűnnek teste meg-erőtlenüljön, hogy ezután ne szolgáljunk mi a bűnnek.“ (Róm. 6., 6) Az emberiség megszabadult tehát az ősbűntől, melynek megadással való viselése tette egyedül képessé etnikai megismerésekre. Az ember születésénél fogva, test szerint ugyan bűnös, de a keresztség lemossa bűneit úgy, hogy az alóla kikerült ember a keresztség ártatlanság mintaképe lesz. A keresztség ember ezentúl csak *vétkeket* kenethet el, melyekre azonban a *bűnbocsánatnak* számos módja kínálkozik. A felelősség eszerint a minimumra csökken.

A zsidóság, mint láttuk, az egész mindenség tökéletlenségéért vállalta a felelősséget s ezáltal egy jelentős ismeretelméleti teória alapjait fektette le. Szerinte az emberi megismerés hiányossága — beleértve eszközét, az érzékelést is — oka a mindenség tökéletlenségének, mely tehát látszólagos és csupán az ember számára létező. Az emberiség a világharmónia zavartalan élvezetében azért nem részesülhet s azért szenved a kétségek alatt, mert bűnéért, melynek egyedül ő az oka. bűnhődni kell. Ez a mindenség zsidó magyarázata.

Az ártják azonban saját ismeretelméleti tehetlenségüknek magyarázatát a mindenség tökéletlenségében keresik. Szerintük az ember a tökéletesség egyetlen kritériuma és lehetősége. A keresztség e két homlokegyenest ellenkező világmagyarázatot akarta összeforrasztani. Hogy ez mennyire nem sikerült neki, azt napról-napra mindjobban érezzük. Különben sem lett volna valószínű, hogy ez a két világmagyarázat, mely körül az egész emberi kultúra forog s melyet annyi hatalmas filozófiai szellem sem tudott összekovácsolni, a keresztség apostolokban talált volna emberére, azokban a férfiakban, kik a leg-elemibb kérdések félreértésével bölcséleti hozzá-nem-értésük kétségtelen tanúbizonyságát adták.

A megváltás, a zsidó ethizmus végső, teljes feloldását jelentette. Jézus a keresztségét „könnyű igának“ látta. S követésének alapfeltételül a vele való együttlészenvedést jelölte meg. Ő a keresztség viselésében egy szigorúságtöbbletet látott, egy újabb alkalmat a bűnhődésre. Paulus azonban ellentétben Jézus felfogásával, a keresztségben egy könnyebbséget, jogot látott csupán, s a megváltást a zsidóság minden ethikus terhe alól való végleges feloldásnak tekintette. Krisztus híveitől tetteket és szenvedést várt: Paulus azonban megelégedett már a hittel is. Szerinte keresztség az, ki Jézusban hisz, ami — véleményünk szerint — nem egyéb, mint a tisztelet egy megnyilvánulása. Erről a keresztség hit-fogalomról, melynek Paulus az apostola, még lesz alkalmunk bővebben szólni, itt csak azt akarjuk felemlíteni, hogy a Paulus-féle koncepciónak vonzóereje az extranei légiszekre igen nagy volt. Sokan voltak, akik a zsidó vallás ethikus küzdelmeibe befáradtak, még többen azok, kiknek ahhoz elegendő morális erejük sohasem volt. A keresztségben a zsidóság sőpredéke egy táborba került az ártják kiválóival. Nem akarok a zsidók számára érdemeket kovácsolni abból a tényből, hogy a legértéktelebb zsidók lettek az ártják faj tanítómesterei, csupán az ellen tiltakozom, hogy az ártják a zsidó vallás com-

jait. melyen vallásik épült, a zsidóság lényegének vagy netalán élet-céljának tekintsék. A kereszténységben, mely a zsidóság beteg testének mintegy lehámlott bőrrétege csupán, az árják a zsidóság egész gyógyuló testét kívánták látni. A keresztény teológusoknak ez a kedv me gondolata azonban legjobb esetben is csak tévedésnek minősíthető.

Egész természetesnek találjuk, hogy a zsidóság a megváltással, melyet mindenkor hön kívánt, a „beteljesülés“ pillanatában szinte megriadva állott szemben. Paulus hasztalan igyekezett meggyőzni a zsidókat arról, hogy Jézus a megváltó, kinek jönnie kellett, s akit a próféták is megjövendöltek. A zsidó számára a hön kívánt Messiás el-nem-ismerése kisebb ellentmondást jelentett, mintha a bűnhődés-rendszeréről hirtelen a megváltás rendszerére téri volna át.

A Messiás előre hirdetett elérkezésekor a zsidóságnak be kellett látnia, hogy mit jelentene számára, ha „a megváltottság nyugalomába“ bemenne és Paulus kísértéseire hajlanék.

A zsidók előtt világossá lett végre a megváltás kettős abszurduma. A büntudat ismét jogaiba lépett s megakadályozta azt, hogy a megváltottság Paulus által felkínált nyugalomát a zsidóság elfogadja. Már a 18-ik fejezetben beszéltünk a megváltottság lehetetlenségéről és a megváltó fogalmát, épp úgy mint a megváltottét. a büntudat értelmében abszurdnak jelentettük ki. Senki sem lehet olyan jó, hogy másokért bűnhódhessenek és senki olyan aljas, hogy másoknak bűnhődését saját bűne törlesztésére fordítsa.

„De reménylünk tifeleletek. szerelmeseim. — mondja Paulus a zsidókhoz írott levelében — ezeknél jobbakat, és az idvességhez közelebb valókat, ha így szólunk is. Mert nem hamis az Isten, hogy elfelejtkezzék a ti cselekedetekről és a *ti fűradtságos* szerelmeitekéről, melyet mutattok az ő nevéhez, hogy t. i. szolgáltatok és szolgáltok a szenteknek. Kívánjuk pedig, hogy közületek minden ugyanazon szorgalmatossággal megmutassa a reménységnek bizonyos voltát *mindvégig*. Hogy ne legyenek restek, hanem követői azoknak, kik a hitnek és békességes tűrésnek általa örökösök az ígéretekben.“ Zsid. 6. 10—13.) János evangélista Jézus szájába a következő szavakat adja: „nem akartok hozzám jönni zsidók), hogy életetek legyen.“ I.án. 5. 40.) Más helyütt pedig Jézus következőkép kiált fel: „Miért nem ismeritek (zsidók) szólásomat?“ V. ö. 8. 43.) János apostol szerint Jézus csodálkozik a zsidók meg nem értésén, holott mi ezt egész természetesnek találjuk. A büntudat, a régi kiirthatatlan zsidó büntudat állott a kereszténység és a zsidó társadalmi osztályok gondolkodása közé.

A zsidóság továbbra is megmaradt a Messiás-várásnál s ezt annál inkább megehetette, mert neki nem a Messiás által bekövetkezendő megváltás *beteljesedéseire* volt szüksége, hanem csupán a Messiásért és a Messiással való együttzenvedésre. A keresztényeknek, kik a Messiástól bűnük elengedését és a bűnbocsánatot várták, a Messiás *elismerésére* és a megváltás megtörtétere volt szükségük. A zsidók azonban a megváltásban csak újabb terheket láttak és törekvésük célja is a meg-

váltó típusának megőrzése volt csupán. Szemükben a megváltó eszméje a bűnhődés csodája volt megtestesítője valami különösen nagyszerű bűnhődésnek, melynek heroizmusában a nép is, melyből a Messiás kikikerül, részesedhetik. A zsidók tovább akartak bűnhődni a *Megváltó példájára, a Megváltó eljöveteleért*. A Talmud több helye tanúskodik erről a zsidó felfogásról. Az Aboda Sara szerint: „a Messias csak akkor jöhet el, ha a nép vezekel és a törvény tökéletesen betöltetik.“ A *Megváltó* típusának megőrzésén és a megváltó *kiérdemlésén*. mini újabb *terhén* van a zsidó Messiás-hit hangsúlya. Ezért várja még mindig a zsidó a Messiást és tekinti a Messiásvárást a bűnhődésrendszer egy pótlólag beillesztett részének es serkentő mo'ivumának. A Messiás-vágy ekként ps/i-hologizálva, minden zsidó lelkébe beedződött és így egy örökké óin lelki tartalommal magasztosult.

Az emberiség a bűnhődés szigorú rendjéből, megváltás révén kikapcsolódott. Míg a tökéletes ember a zsidók szerint egy elérhetetlen ideál volt. addig a kereszténység minden megkeresztelt emberben a legtökéletesebb ártatlanság mintaképét látta. A keresztiséget felvett embernek, miután az ösbűntől ilyenformán megszabadult, módjában állott vétkezni, vagy a jó úton haladva *erényes életet folytatnia*. Ha semmi egyéb, úgy maga az *erény* fogalma is kétségtelenül jelzi a zsidó ethizmus végleges pusztulását.

*Az erény ugyanis egy értékefelesleget jelent, melyet az ember morális cselekedetei útján hoz létre s mely a bűnhődés pszichológiai kötöttségétől mentes, másra átruházható, személytől elkülöníthető és a testi halál után is tovább élő pozitív jó.* A bűnhődés rendszerében minden jó csak saját bűneink bűnhődésére fordítatik. A kereszténység azonban végleg elszakítja magát a bűnhődésrendszertől és meg tudja alkotni azt a jófogalmat, mely mint felesleges értéktöbblet, a bűnök bűnhődése után is fenmarad. *Az erény a fölös jót jelenti.*

A *keresztény ethikai dualizmus* csak az erény fogalmával nyerte el intézményes elismerését. Addig ugyanis, míg Paulus végleg nem szakított a bűnhődésrendszerrel, a jó, mint a rossz mellett fennálló második princípium, sohasem érhetett el az elvi tisztaságot. A jó ember h csupán az erény, tehát a zsidó gondolkodástól merőben idegen fogalom révén lett ethikai fogalommal. Az erény fogalma a hullafolt az ethizmus testén, a végső felbomlás jele.

A zsidó ítéletrendszer még azt sem tudta elképzelni, hogy az ember ethikai érdemei felérhetnek bűneivel és ilyenformán, mint a mérleg két-karja egymást kiegyenlíthetik. A zsidó szemében még az ekként elképzelt *igaz* ember fogalma is elérhetetlen ideál volt. Hogy is ne lelt volna idegen minden olyan gondolkodás tőle, mely az emberi lélekben, a bűnök teljes bűnhődése után még egy érdemfelesleget, erényt tud látni.

Emlékezzünk csak vissza Jób szavaira: „A jót Istentől elvettük, ... nyomorúságot nem szenvednénk-e el? Mindezekben pedig Jób az az ajkaival nem vétkezik.“ (Jób 2. 10.) Ezt bármikor készek lehetünk elismerni. Elképzeltük-e vájjon az emberi büntudatnak Jób szavainál

mélysegebb kifejezését? Sajátságos, hogy mindezek után Jób könyvének írója még jónak látja megjegyezni, hogy „mindezekben Jób nem vétkezett.“ Ezzel az idézettel szemben álljanak itt Terullianusnak, a keresztény egyházatyák egyik legismertebbjének következő szavai: „Mennyi tér kínálkozik a türelemnek arra, hogy *Istent lekötöztetünk* tegyük.“ (A türelemről 15. fejelet.) Zsidó felfogás szerint az ember Istennek adósa, a keresztény azonban az erény által Isteni teszi adósává, kinek kötelessége meghajolni az emberi erény előtt és azt megjutalmaznia. Ha pedig az erény el nem nyerné kellő jutalmát, úgy a kereszténység kész azzal a magyarázattal, hogy Isten igazságosságában van a hiba.

A farizeusok ítéletrendszere még csak érdemeket ismert és Istent csak a bírói tiszt viselésére kérte le. A kereszténység azonban Istentől már erényeinek jutalmát várja és őt saját ítélete végrehajtására kötelezi akkor, midőn a büntetés és jutalmazás porkoláb-munkáját is neki osztja ki.

Az erény fogalma és a jutalmazás képzelete a kereszténység két legfőbb pillére. Az erény teremtette meg a jutalmazás-rendszer morális alapját. A zsidóság azonban, bár liberális vallásmagyarázatával egyre jobban közeledett a jutalmazás képzetéhez, megállott a fejlődés útján ott, hol az új rendszer végleges elismeréséről lett volna szó. Tudta a zsidó jól, hogy az új rendszer nyugalma a kétségek végleges feloldását jelentené, de tudta azt is, hogy ez a nyugalom a halál csöndjével lenne azonos.

A megvallás az emberi áitatlanság megvalósulását is lehetővé tette. Hiszen nem kellett egyéb hozzá, mint a keresztiség felvétele. Az áitatlanság keresztényi állapotában mindenkinek módjában áll a jó mellett *megmaradnia*, aki pedig ezzel az alkalommal nem él, az nyilván *szántszándékkal* áll a rossz mellé és ezért *gonosz*. Aki a keresztiségét *fel nem veszi*, az nem áhítzik az áitatlanság állapota után, tehát szintén gonosz. Azt hinnők, hogy a *gonoszság* fogalmához a *szabadság fogalmi* szükséges. Pedig a kereszténység a példa arra, hogy a gonoszság lehetősége egyáltalán nem függ a szabadság fogalmától. Gonosz az, aki szántszándékkal akarja a rosszat. A zsidó ethizmus dacára a szabadság fogalmának, *sohasem* ismerte el a gonoszságot morális jelenségnek. Bátran állíthatjuk, hogy a gonoszság fogalma a morális dekadencia biztos szimptomája. *Az erény és a gonoszság fogalma egy és ugyanazon szellem szülötte*. Ez a két fogalom jelenti a keresztény etnikai dualizmus intézményes biztosítását és végső lezárásait. A jó és a rossz fogalma elnyerte tehát azt a botorul vakmerő értelmezését, mely két ezredév annyi botlását fedezni tudta. Az erény és a gonoszság fogalma lett az etnikai dualizmus győzelmének végső záloga.

Aki a keresztiségét felveszi, annak a gonosz többé nem árthat, a keresztiségben elkövetett vétkek bocsánatára pedig, melyek a Sátán kísértéseiben elég magyarázatot lelnek, a keresztény vallások szerint ezer alkalom kínálkozik. Aki a keresztiségét fel nem veszi, az a keresztény felfogás szerint Sátán állandó kísértésének van kitéve, melynek ellentállni persze nem tud, s melynek következményeiért még bűnbocsánatot sem nyerhet.

A gonosz fogalma a szabadság fogalmától, mint látjuk, független. S míg a keresztény dualizmus az „erény“ és „gonoszság“ érdemét és rosszságát elismeri, addig ugyanezzel a megokolással küzd az ösbűn ellen, melyről — mint Paulus mondja — senki sem tehet. Ez az ellentmondás jelzi, hogy Paulusnak nem az ismeretelméleti tisztánlátás fektült a lelkén, hanem csak a zsidó ethizmustól akart megszabadulni és ezért ragadott meg minden fegyvert, mely tervének keresztülvitelében segítségére lehetett.

Igen tanulságos néhány pillantást vélni a szabadság és a felelősség közötti viszony későbbi alakulásaira is. Az így nyert tapasztalatok megerősítetik azoji állításunkat, hogy a kél fogalom létalapja egymástól végeredményben független.

Augustinus, az egyik legnagyobb keresztény, bár elismeri az indeterminizmus keresztény koncepcióját, a büntudatnak és a felelősségnek igen mély magyarázatát adja. Felfogása szerint az ember bűnbeesése révén elveszti szabadságát. Ezentúl „non potest, non peccare et non móri“ — mint ahogy ő mondja. Az ember csak halál után szabadul meg a concupiscentia-tól és jut abba a helyzetbe, hogy „non poterit peccare et móri“. Ezzel a magyarázattal, a determinizmus feniartása ellenére, a felelősség igen magas fokát érte el. Ebből a magyarázattól, mely biztosít bennünket, hogy senki az életben magát jónak nem mondhatja, hiányzik az az ellentmondás, mely a zsidó felelősségérzetet és büntudatot oly mélyé és vonzóvá teszi. Zsidó felfogás szerint az, akinek a túlvilági állapot vigaszul nem szolgál, életében már potest non peccare et non móri. csak éppen büntudata nem ismerheti el az ethikai tökéletesség ilyen fokát. Az ismeretelméleti lehetetlenség és az ethikus szükségesség közötti ellentét adja meg a zsidó i'thizmus mély tartalmát. Ez a nemes veretű antagonizmus Augustinus rendszeréből hiányzik. El kell viszont ismernünk, hogy Augustinus filozófiája, mely egyúttal a kereszténység legnemesebb formája, sok tekintetben a zsidó megismerések lényegéhez férközött. Ezt a filozófiát, melyből hiányzik minden aktivitásra való hajlam, kiegészítik a túlvilágról alkotott fogalmak, melyek lehetlenné teszik a túlvilágon a büntudatot és *szükségszerűvé* az életet a halálon túl. Mindezek a szükség-szerűségek ethikai magyarázat nélkül, pusztán isteni decretum absolution alapján jönnek létre

Most pedig vegyünk szemügyre egy olyan keresztényt, aki az indeterminizmus híve és állítsunk vele szemben egy nagy zsidó gondolkodót, hogy lássuk, miként állt ez determinista álláspontját. Ennek a sajtáságos fordultnak természetét jól megfigyelhetjük Spinoza azon leveleiben, melyeket egy keresztény gondolkodóhoz. Oldenburghoz intézett. (Lásd Kirchner-féle gyűjt. 24. 25 lev.)

Oldenburg ezt írja:

„Ön eltalálta gondolatomat, midőn feltette, hogy a dolgok sorsokozta szükségszerűségét azért nem szeretném elismerni, mert az az nények gyakorlására káros hatással van s a jutalom és büntetés értékét lerontja.“

El kell ismernünk, hogy Oldenburg mindazt az érvet felsorakoztatja. amit az indeterminizmus hívei hangoztatni szoktak. Szinte okunk van félni, hogy Spinoza se tud majd megfelelni ezekre a régi és kipróbált hatású érvekre. De lássuk íme a determinizmus hívének, Spinozának teletét és csodálkozzunk rajta:

„Őn ugyebár azt mondja, hogy az emberek tetteikért nem okolhatók, ha természetük szükségszerűségéből bűnöznek, nem magyarázza meg azonban, hogy milyen következtetéseket akar okoskodásából levonni, vájjon azt-e. hogy Isten nem haragudhatik az emberre, vagy hogy ilyenformán az ember méltóvá válik a boldogságra, tehát Isten megismerésére és szeretetére. Ha az előbbi lehetőségre gondol, úgy kész vagyok elismerni, hogy Isten nem haragszik, mert hiszen minden az ő akarata szerint történik. *Tagadom* azonban kifejezetten, *hogy azért mindenkinek üdvözülnie kellene;* mert felfogásom szerint az emberek, noha *bocsánatra érdemesek lehetnek, a boldogságot mégis nélkülözhetik és tokféle fájdalmat szenvedhetnek el.*“

A zsidó bűntudat íme független a szabadság kérdésétől. Láthatjuk, hogy *egy determinista, pusztán bűntudatára támaszkodva,* miként védheti a vallást és az ethizmust egy indeterminista ellen, kitől a zsidó bűntudat idegen. Spinoza tagadja, hogy az indeterminizmusnak mindenki üdvözülését kell maga után vonnia és ezáltal szembe kerül Augustinus túlvilági „non possumus peccare et móri“ állapotával, melyet el nem ismerhet. „*Tagadom, hogy ezért mindenkinek üdvözülnie kell*“ — mondja a nagy zsidó filozófus. A kereszténységtől mindvégig idegen maradt az a bűntudat, mely meggyőződéssel állíthatja, hogy „az emberek, noha bocsánatra érdemesek lehetnek, a boldogságot mégis nélkülözhetik és sokféle fájdalmat szenvedhetnek el“. Ez az a mondat, mely kizárólag egy zsidó ajkáról hangozhat el s mely a keresztényekkel. valahányszor hallják, borzongással és az értetlenség dühével iölti el. Ezért fogja Spinozát problémátlansággal. filozófushoz nem illő elfogultsággal vádolni az a Schopenhauer aki a keresztény skolasztikusok logikai tojástáncában oly nagy gyönyörűségét leli.

Spinoza fenti szavai a zsidó bűntudatnak elképzelhető legteljesebb és legellenállhatatlanabb kifejezései. A zsidó bűntudata nincs a szabadság fogalmához kötve, a zsidó nem csupán a „te tehetsz róla, viseld tetteid következményeit“ koncepcióját érti meg. hanem ki tudja mondani és át tudja érezni azt a felelősséget is. amelynek formulája így hangzik: „Nem tehetek róla. mégis bűnösnek érzem magamat és bűnhődni szeretnék“

A keresztény Oldenburg Spinoza mély fejtegetéseivel szemben csak a morális tettek értékéért való félelmének ad kifejezést és nem titkolja el. hogy ezeknek az értékeknek kritériumát jutalomra való érdemességükben látja.

A kereszténység felfogása szerint a tettek értékét a jutalom minősége határozza meg. Ez a nézet hamarosan maga után vonta az erények között fennálló különbségek figyelembevételét is. A főerények mellett a kereszténység ilyenformán már mellékerényeket is megkülönböztetett.

Azok persze, kik az erények között fokozatokat állítottak fel, a bűnök osztályozásától sem zárkózhattak el. Nemsokára tehát minden gonosz tett a pokol valamely kínzóeszközén méretett fel.

A kereszténység. néhány kivételtől eltekintve, megértés nélkül állott a zsidó ethikai mélységeivel szemben Kant etikájának. a zsidó tanokhoz való közelféközés ezen egyetlen komoly árja kísérletének is. szigorúsága folytán méltánylás és megértés nélkül kellett maradnia. Pedig Kant erőnek erejével azon volt, hogy a keresztény jutalmazás-rendszer eilen, melyben az emberi ethizmus önfelosztatását látta. fel vegye a küzdelmet.

„Denn so tugendhaft Jemand auch sei“. — mondja — „so ist doch Alles was er immer Gutes tun kann, bloss *Pflicht*, aber tun ist nichts mehr als das tun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist. mithin nicht bewundert zu werden verdient. *Viel mehr ist die lieatuiul.-rang eine Abstimmung unseres (Gefühls für flich)*. gleich als ob es etwas Ausserordentliches und Verdienstliches ware, ihr Gehorsam zu leisten.“.)

Hogy Kant etikáját az utódok, akik nein átalították rágódni ismeretelméleti rendszerén, milyen kevéssé méltányollak, azt bizonyítja Nietzsche is. kinek véleménye szerint Kant etikája nem i'gyéb. mint „ein Stück mittelalterliche Scholastik“. Mi azonban Nietzschevel szemben kénytelen vagyunk vagy Nietzsche Kant-ismereteit, vagy a skolasztikusokról folytatott tanulmányait hiányosaknak bélyegezni és megállapítani. hogy Kant etikája *igen-igen közel áll a zsidók legnagyobb ethikai megismeréséhez.*

## XXV.

A kereszténység véglegesen keresztül velle és lezárta az ethikai dualizmust. A fejlődés további menete megkívánta, hogy a lezárást jelentő keresztény ethikai rendszer *ismeretelméleti* biztosítékait elnyerje és az ethikai dualizmus nyomán az ismeretelméleti dualizmus is mielőbb létrejőjön.

Volt alkalmunk lépésről-lépésre nyomon kísérni azt a liberális irányú vallásfejlődést, mely Istent mindjobban az ethikai értékelések körébe vonta. Mentől inkább fogyóban volt az ember büntudata, annál jobban csökkent a közötte és Isten között fennálló távolság és annál méltóbbnak képzelte magát az ember az Istenhez való közeledésre. Valóban pedig annál méltatlanabb volt erre. A zsidó Jehova tragédiája éppen az volt. hogy minél inkább romlott a zsidó ethizmus. annál intenzívebben kellett érte sikra szállnia és annak gyakorlati megvalósításával foglalkoznia.

A profétizmus ideálja. Jehova, az ószövetségi iratokban erősen antropomorfizált formában jelent meg. Be kell azonban látnunk, hogy ez az antropomorfizmus merőben mithológiai jelentőségű, tehát en

<sup>1)</sup> Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Reel. 51. old., IV. Kapit.



deténél fogva naiv volt és ilyenformán a tökéletesség igényével sem léphetett Lel. A profétizmus zsidója meg volt győződve arról, hogy Jehova emberi képzetekhez való hasonlítása csak Isten tökéletlen *megjelölésére* lehet jó. sohasem hitte azonban, hogy ez által Isten mibenlétét *megmagyarázhatlan*. A kereszténység viszont az ismeretelméleti kriticismus hatása alatt, minden magyarázatot, melyet Isten bizonyítására, lel tudott hozni, jelentős győzelemnek tekintett. így merült annyira bele Isten magyarázásába, hogy kész volt egyik magyarázatot a másik ellen fordítani, elfelejtve, hogy Isten lényege minden ezen észgyakorlatok között menthetetlenül elsikkad. Egy Islenfogalom jelentőségét nem a róla alkotott fogalmak élénksége és pontossága határozza meg, hanem az irányában érzett tisztelet. A zsidók erősen antropomorfizált Jehovájukban is egy elérhetetlen tökéletesség ideált tiszteltek. A kereszténység azonban ismeretelméleti kriticismusának hatása alatt Istent spiritualizálta és felruházta mindazokkal a tökéletlen érlékekkel, melyeket az ember elég botorul saját lényé maradó részének tekuit. Ennek a tudatosan, tehát rafináltabban és tökéletesebben antropomorfizált Istennek tekintélye, ahelyett, hogy megnövekedett volna, csúfosan hanyatlani kezdett. Az emberiség, büntudata csökkenésével egyenes arányban, egyre követelőbb lett s hamarosan elismerésre, majd jutalomra, végül pedig Istennel való mindbizalmasabb viszonyra ítélte magát érdemesnek. Jehova ilyenformán kénytelen volt eltűnni, hogy az emberiség előbb bíróvá tegye, majd a jutalmazások és büntetések végrehajtásával tisztelje meg. Isten tragédiájának egyes felvonásait volt alkalmunk látni.

A kereszténység az embert a büntudat alól teljesen felmentette. A büntudat megszűnt élő hatóerő lenni: Paulus erény-fogalma pedig végleg rányomta a pecsétet erre a változásra. Az ember megváltott. Az emberiség, legmélyebb létalapját, azt a megismerést, hogy az embernek kell a mindenségben foglaltatott rosszért a felelősséget vállalnia, elvetette. Paulus az emberi felelősséget, melyet a zsidóság — *serviteur* > du péché, ahogy Pascal nevezi őket. — magára vállalt, ismét lerázta válláról, mii sem törődve azzal, milyen következményekkel s az értékek micsoda pusztulásával jár ez a gesztusa, mely semmiféle értékbeli kárpótlást nem nyújt azoknak, kiknek az emberi értékek sorsa szívéen fekszik. Paulus leszámolása a büntudattal a nehézségek olyan tömegét vetette felszínre, mely az egész emberi gondolkodást legmélyebb lényegében meg kellett, hogy rázza.

*Annak a felelősségnek, melyet Paulus az egész emberiség nevében ledobott vállairól, mulhatatlanul másvalaki vállaira kellett nehezennie. A felelősséget valakinek vállalnia kellett.*

A szubsztanciának eddig is három hordozója volt: Isten, az ember és a természet. Az ember, aki eddig vállalta a rosszért való felelősséget, felmondta ezt a nehéz szolgálatot. Nem volt tehát más hátra, minthogy ezentúl az ember Istent vagy a természetet vonja a rosszért felelőségre.

Sokan közbevetethétek, mi szükség volt mind erre az újabb fejlődésre, midőn a büntudattal együtt a felelősség fogalma is megszűnt ethi-

kus hatóerő lenni. Bár mindez igaz, a rossz ezentúl is fennállott és ha a rosszért való felelősség újbóli vállalását nem is *etikai* szempontok tették szükségessé, az ismeretelméleti kriticismusnak, melynek zászlója alatt az új vallás harcra indult, előbb-utóbb mégis eleget kellett tenni. A keresztények körében a büntudat már régen elvesztette etikai jelentőségét és csupán mint ismeretelméleti probléma maradt meg a köztudatban. Ilyen minőségében azonban inkább terhet, mint diadalt jelentett.

Jézus az embert megváltotta s ime mi lett ennek a megváltásnak az eredménye? Azt gondolnók, hogy miután mindenki jónak ítélte magát, elkövetkezett a béke és a kiengesztelődés ideje. Pedig tévedünk. Az emberre nézve a jóság magában véve nem érték s csak akkor lesz azzá, ha felbátorít bennünket arra, hogy másokat korholjunk, leckéztessünk és mindent rossznak ítéljünk. Ne gondoljuk egy pillanatra sem, hogy Paulus az ősbűn eltörlésével az etikai értékelések alól is felszabadította az emberiséget. Pedig Nietzschek is voltak bizonyára pillanatai, mikor Paulusról így vélekedett. Paulus léptette igazán életbe az etikai értékeléseket, olyan hatalmat tulajdonítva nekik, mely alól egy megváltó se szabadíthatja meg az emberiséget. A keresztényiség a morál atyja, neki köszönhetjük az etikai dualizmust és azt, hogy a jót a rosszra való vonatkozása nélkül többé elképzelni sem tudjuk.

Plotinos is megsokalta azt a türelmetlenséget, mely a keresztényeket eltöltötte s mely tetőpontját egyes gnosztikus szekták tanaiban érte el (Plotini ad gnosticos Liber, Ratisbonae 1832. 9. 1.): „Igyekezünk kell a lehető legjobbá válni, de nem szabad egy pillanatig sem hinnünk, hogy egyedül mi lehetünk jók, mert ezáltal még éppenséggel nem javultunk meg. Hinnünk kell, hogy más ember is jó lehet, hogy a Démonok is jók, még inkább az Istenek, kik ezen a világon élnek és a másik felé tekintenek, leginkább pedig a mindenség Irányítója és a legszentebb Lélek.“ A büntudat eltörlése az oka minden türelmetlenségnek. Más helyen (u. o. 16. c.) Plotinos a Marcionitákról, a legtürelmetlenebb gnosztikus iskola tagjairól, így nyilatkozik „*Μίταρηνοῖαι κόσμου, και οσεων, τῷ ἐν αὐτῷ, και των ἄλλων καλών*“ és elítéli a *λοισορευῖν ἰούτοις* A.

A keresztények azt hiszik, hogy Isten nagyságának kifejezésére az etikai értékelések a legalkalmasabbak s az isteni hatalmat úgy igyekeznek érthetővé tenni, hogy Istennek az etikai értékelések értelmében a legnagyobb hatalmat adják. A kereszténység Isten nagyságáról alkotandó fogalmát saját morális értékeléséhez méri. Tertullianus Isten hatalmat következőképp magyarázza Tanúság a lélekről 4. fej.): „Honnan eied a lélek természetes félelme Isten előtt, ha Isten nem haragszik? Hogyan kelthet félelmet az, akit megsérteni sem lehet? Mitől félünk általában, ha nem a haragtól? És honnan ered a harag, ha nem a bűnletés kívánságából? És honnan ered a büntetés, ha nem a hatalomból? És végül kié a legfőbb hatalom, ha nem az egyetlen Istené?“

Láthatjuk tehát, hogy a kereszténység könyörtelenül belevonja Is-

tent etikai értékelési körébe. Istent a büntetés és jutalmazás legfőbb urának és intézőjének tekinti és ebben a funkciójában látja az isteni hatalom legtökéletesebb megnyilvánulását.

Mi azonban Isten ítélkezésének tisztjében a legsúlyosabb és legkínosabb megkötöttséget látjuk. Az egész keresztény ítélet- és jutalmazás-rendszer végtelenül untathatta Jehovát, ki minden igyekezetével bizonyára azon volt, hogy ez alól a kötelezettség alól mielőbb felszabadíthassa magát. Soha, még a zsidóság fénykorában sem volt Jehova hozzászokva ahhoz az ellenőrzéshez és megkötöttséghez, melyre a keresztény jutalmazás-rendszer kárhóztatta és sose volt kénytelen oly süni érintkezést fentartani az emberekkel, mint a kereszténység idejében. Pedig régen nem kisebb férfiakkal volt dolga, mint egy Mózással. Dáviddal. Jobbal vagy Ézsájással. Képzeltük, milyen fokozott kin lehetett számára az érintkezés olyan emberekkel, mint amilyen Petrus, János vagy Tertullianus volt, hogy Paulusról ne is szólnunk. Nem nevezhető csodának, ha a zsidó Isten ilyen körülmények között megutálta az egész emberi nemet és csendes önszemléletbe, ahogy Valentinián nevezi, *εν'άουμοιζ εαυτών-<sup>ha</sup>* vonult vissza. Az isteni példa végleg igazolta az emberiség legjobbjainak magabazárkózását és szentesítette a sztoikusok *αυτάρκτηα*-ját, mellyel egyébként jelentésében teljesen meggyezett.

A zsidó történelmi osztályok felfogása a keresztények szempontjaitól lényegesen különbözőit. Láttuk már, hogy a szaduceusok miként igyekeztek a farizeusok és az esszeusok liberális vallásmagyarázatát és az ismeretelméleti követelményeknek tett engedményeiket, bölcs konzervatívizmussal ellensúlyozni. Ők mindvégig kitarítottak a bűnhődés rendszere mellett, mentesítették magukat az elselejtesedett moráltól és exkluzivitásuk folytán könnyen lávolarthatiák magukat azoktól az also néposztályoktól, melyek a keresztény morálban kedvüket lelték. A szaduceusok morálja sokkal inkább és bűntudatuk sokkal érintetlenebb volt, sem hogy megvetéssel ne fordultak volna el attól a keresztény moráltól, mely a bűntudat eltörlésével kezdte meg pályafutását. A keresztény materializmus viszont teljesen el volt foglalva a jutalmazás és büntetés új társasjátékával és így érzéketlen maradt minden nagyobb és mélyebb koncepció iránt.

A szaduceus mindig tisztában volt azzal, hogy az ethika nem öncél, hanem csak út, átmenet egy tökéletesebb állapot felé, melyben az embert többé etikai értékelések nem kötik. Az erény, ez a tipikusan keresztény fogalom, szakított az ethika negatív jelentésével s a morált kifejezetten öncéllá tette. A zsidó csak a bűnt ismerte és ideálja is egy olyan állapot volt, melyben az elkövetett bűnökért mindenki megbűnhődik s melyben a világharmónia helyreáll, a morális értékelések feleslegessé válnak és az ember elmerülhet a boldog világszemléletbe és a visszaszerzett örömeik ártatlan élvezetébe.

Az erény azonban a bűnhődés negatív értékeiből pozitív jót formák melyet az embernek máj érdemes gyűjtenie, s mely Istennek is gyönyörűséget okozhat. Azok a keresztények, kik erények egymásra-

halmozásával igyekeztek Istennek kedvében járni, elfelejtették, hogy a jóléti értékét csak addig jelenthetnek, inig bevallott bűnök bűnhődésére fordíttatnak, tehát míg büntudatból fakadnak. A keresztények érényekkel úgy jártak, mint a drágakögyűjtő, aki tudtán kívül értéktelen üvegdarabokat őriz. Hogy a zsidóságban voll érzék a morál feletti koncepciók iránt, arra világos példával szolgál a szadduceusok világnézete. Ők, miután a morált maguk sem tartották a legmagasabb értékelésnek, könnyen meg tudlak érteni azt, hogy Jehova is szívebben gyönyörködik a természetben, mintsemhogy az emberek apró-cseprő ügyeivel bajlódják.

Philon, a szadduceus gondolkodás legnagyobb lángelméje, felismerte isten szorongatott helyzetét és kész volt őt zavarából kiségiteni. Ez a filozófus, mint alább látni fogjuk, egészen más értékelésben találta meg Isten hatalmának bizonyítékait, mint a keresztény Tertullianus. Istenről már azt vallja: „ὁ τῶν ὑλῶν ῥοι — εἰλικρινί-ῖτατος καὶ κΜοαυφ νεοιατοζ, κριῖτάνν Τῖ ἀρετή.“ (De imindi opiicio í. 2. Mangey 1. k.i íme a mindenség értelme. *Isièn hatalmasabb, mint a: erény.* Ez természetes is, mert Isten valóságos birodalma ott kezdődik, hol az emberi moral hatásköre végződik. A morális kötelezettségeknek eleget téve, jutunk el a mindenség harmóniájába, melyből éppen az ősbűn által esünk ki s hol végre Isten nagysága is teljes egészében feltárul előttünk. Philó igyekezete oda irányult, hogy Istent mielőbb kiszabadítsa az emberi értékelések hálójóából. A morál a legemberibb értékelés. Hogy is kereshetnők morális értékelésekben Isten lényegét, midőn a morál csupán az emberiség megmentése érdekében felkínált segítség. Isten végtelen kegyelmének egyik jele, mint ahogy a profétizmus, minden ismeretelméleti okoskodás ellenére, régen megállapította.

Mindazok tehát, kik az új moráltól meggyőződésesen undorodtak, azon fáradoztak, *hogy Istent is kivonják a morális értékelések köréből.* A zsidó szadduceusok Isten hatalmát inkább e moráltól való elzárkózásban látták, mint a vele való intenzivebb foglalatoskodásban és bizonyára csodálkoztak azon, hogy Isten idáig is olyan érdeklődést tudott tanúsítani a folyton romló morál iránt. Philó szavai is: (De sacrificantibus. Mangey II. 201.) „ο ) γαρ ὕεμος ἀπειρον -al [νρμενβ Τ“λη\$ νάειν τῶν ἰ μονά καὶ μακάριοι,“ —noha egy általános emberi gyengeségre vonatkoznak, elsősorban azon keresztények ellen irányulnak, kik istennek minduntalan *eihikns* értékeléseikkel igyekeztek kedveskedni. A szadduceusok és a gnosztikusok nemesebb gondolkodóinak első dolga volt Istent az ítékezés kötelezettsége alól felmenteni. A zsidók ugyan hosszú ideig idegenkedtek attól a gondolattól, hogy Isten bármely hatáskörét másra ruházzák, később azonban, midőn belátták az ítékezés kinosságát és a zsidó ethizmussal való összeegyezhetetlenségét. beletörődtek a szükséges *kisebb* rosszba, az ítékezés átruházásának gondolatába. Az isteni ítékezés funkciójának átvételére senki sem lehet alkalmasabb a Messiásnál. Ezra 4-ik könyvének szadduceus írója (6. 6.) még Jehovának tulajdonítja az utolsó ítékezés jogát mondván:

„Egyedül én Isteni általam teremttettél, így tehát a véged is egyedül általam fog elkövetkezni.“ Ez a szaduceus író azonban nem ismerte még az evangéliumot, hogy ekként szólhatott. Philó már szívesörömet megbocsátja Istennek az ítékezés terén elkövetett mulasztásait, tudva, mi csoda teher lehet ez amúgy is számára. „Na végül is“ — mondja — „a jók szenvedni látszanak, elsősorban arra kell gondolnunk, hogy Isten, miként a hatalmas királyok is. csak nagyjából gyakorol felügyeletet és így minden egyes ismeretlen emberre nem terjedhet ki a figyelme.“ (Cfr. 644.) Aki így beszélhetett, az bizonyára nem látta az isteni ítéletnek a Messiásra való átruházásában, az isteni hatalom megszorítását. Hogy Philónak az isteni ítélekezéstről alkotott fogalmai, nem az ítélet igazságtalanságai által felidézett kétségek eloszlatására valók, annak bizonyítására le kell említenünk, hogy a zsidó büntudat ebben a kritikus korban sem fogyott ki. az újabb és újabb magyarázatokból. Hogy más példával ne szolgáljak. Basilidesnek egy büntudaton nyugvó és az újabb idők pszichológiai újításaival is számottevő magyarázatát említtem csak meg.

„Mert miként az. ki házasságtörést akar elkövetni, már házasságtörő, ha a tényleges házasságtörésre nem is kerül sor. Vagy miként az, aki gyilkosságot forgat agyában, már gyilkos, ha a gonosztettet el sem követhette, éppen úgy arra is, akit én ártatlannak mondok, ha szenvedni látom anélkül, hogy valami gonoszt elkövetett volna, azt fogom mondani, hogy gonosz és bizonyára valami rosszon tőri a fejét, mert mindent inkább elismerek, mitsemhogy a gondviselésnek valami gonoszát tulajdonítsak.“ ı Lásd Clemens Strom. TV. 12.)

Láthatjuk tehát, hogy a zsidóság büntudata tudott Tolna még az isteni Ítélet tökéletlenségeinek mentségére néhány magyarázattal szolgálni. ífátran állíthatjuk, hogy Philo fenti magyarázata sem volt ismeretelméleti szorongattatás eredménye, hanem a szaduceus filozófus legszemélyesebb meggyőződésének kifejezése

Legszemélyesebb meggyőződése készítette arra, hogy Isten morális kötelezettségein könnyítsen mindaddig, míg a zsidóság végleg le nem vehette azokat Jehova vállairól.

A Messiás ezentúl már nemcsak az utolsó ítélet idejét határozta meg, hanem annak végrehajtásáról is saját hatáskörében gondoskodott. János apokalypsise Messiást már világosan az utolsó ítélet végrehajtójának tekinti.

A Paulus által intézményesen megalapított kereszténység azzal, hogy az embert felmentette az ősbűn és a felelősség egy tágabb értelmezése alól. nem fejezte még be romboló munkáját. A rosszért való felelőségnek, melyet az ember lerázott válláról, mely azonban épp a kereszténység által objektívált formájában állandóan az emberiség szemei előtt lebegett, gazdára kellett valahol találni, annál is inkább, mert az ismeretelméleti kritizmus újabb és újabb hibák feltárással minduntalan üldözte a menekülő büntudatot. A rosszért vállalnia kellett valakinek a felelősséget. Minthogy pedig az ember felelősségvállalásáról szó nem lehetett többé, Istenre kellett hárítani a rosszat. A gondviselés

korlátlanul rendelkezett az emberrel: mi sem volt tehát kézenfekvőbb, mint az emberi bűnért a gondviselést okolni, A zsidó Isten, kit a zsidóság a bűnhődésrendszer nemesebb rossz fogalmáért sem vont kérdőre, nem vállalhatta a felelősségit a kereszténység megromlott, eisekélyesedett. öncéllá lett gonoszságáért, Epikur, az ismeretelméleti kritikának az isteni gondviselés tökéletlenségeivel szemben használt érveit következőképp foglalta össze: „Isten a rosszat a világból kiirtani vagy akarja, de nem tudja, vagy tudja, de nem akarja, vagy pedig se nem akarja, se nem tudja.“ (Lactantius; De ira dei 13. 19. Ks. Fr. 374.) Mentől jobban fogyott tehát az emberi büntudat és a lut. annál jobban zaklatták és vonták Istent felelősségre.

Philon mindvégig, teljes mértékben a zsidó ethizmus alapján állott. Számára a rossz mindig csak a tökéletlenséget jelentette, s sohasem egy önálló princípiumot. A legrosszabb embert is csupán nagy mértékben tökéletlennek, tehát olyannak tekintette, aki a tökéletes után a legminimálisabb vágyat érzi. A zsidó azonban az embert másképp, mint sui generis ethikusan. azaz a jó után vágyódva, elképzelni sem tudta. Ezért ismeretlen a zsidó előtt, a szabadságfogalom ellenére is a gonoszság, a szándékolt rossz, mint emberi kategória. A zsidó szemében a gonosz, ha valóban léteznék, se számíthatna embernek, mert szerinte az emberi nemet örök időkre az ethizmus. azaz a jó utáni vágyódás határozza meg.

Zsidó felfogás szerint a jó a tökéletességgel egyenlő, amit viszont az ember soha sem érhet el és csupán Istenben tisztelhet. A zsidó büntudat, mely ebből a meggyőződésből fakad, olyan tetteknek is megtalálja magyarázatát, melyek Paulust már régen arra a kijelentésre indították volna: „Quod. enim operor non intelligo: non erium quod volo bonum. hoc ago: sed quod odi malum, illud facio.“ Philónak pl. az akaratunk ellen való gyilkosságról az a véleménye, hogy noha a meggyilkoltat sajnálunk nem szabad, mert az bizonyára. iBasilides magyarázata érteimében) egy titkos bűnéért lakol, a gyilkost mégis felelőssé kell tennünk tettéért, annak ellenére, hogy az végeredményben csak egy isteni büntetés végrehajtása. Philó szerint tehát a gonosztevő Isten parancsára cselekedett, abból a célból, hogy tette által a meggyilkolt bűneit megtorolja és a „szükséges rosszal” a mindenség fenyegetett harmóniáját ismét helyreállítsa. (Lásd De Speialibus cfr. Mangey II. 319.)

A zsidók büntudatukkal tehát ezentúl is meg tudták volna védeni Istenüket és hitüket. A keresztény morál azonban Istent egyre szorogottabb helyzetbe hozta. Előrelátható volt, hogy Isten a keresztény eitnyt elismerni nem fogja és az emberiség mind tolaodóbb magatartását előbb-utóbb vissza fogja utasítani. Istent meg kellett menteni az emberiség tolaodó közeledésétől, mit a keresztények igen tévesen „az emberiség diadalának” tekintettek. Mi homályosíthatta el annyira a keresztények szemét, hogy nem ismerték fel törekvéseik helytelenségét és nem tudták előrelátni, hogy az ember Isten közelébe való feltolako-dása által, ahelyett, hogy magát értékben emelné, csupán Istent rántja le a részére méltán emelt piederstálról. A kereszténység. Isten nagyságában nyilván csak úgy tudott gyönyörködni, ha nem éppen tiszta lelkébe

zárja, hasonlatosan ahhoz az emberhez, aki egy drágakő szépségét csak úgy tudja elismerni, ha azt saját keblére tűzheti. A keresztényeknek az ideálok iránt semmi érzékük se volt, s így azt sem lehetett velük megértetni, hogy Isten nagyságát az emberektől való távolléte határozza meg.

Pedig Istent bátran hasonlíthatjuk egy tükörhöz, mely minél inkább közeledünk hozzá, annál bántóbban vetíti vissza fogyatkozásainkat, kis hibáinkat és csúnyaságunkat. Isten az ember tükörképe. Mentől inkább közeledünk hozzá, annál jobban húzódik a tükörkép is felénk, míg csak a tükröt áttörve nem egyesülünk saját tükörképünkkel s a tükörkép, melybe kivetítettük minden nemes tulajdonságunkat, hogy dicsőségünkre láthassunk, el nem tűnik szemeink elől.

Az emberiséget e katasztrófa bekövetkezésétől csak egy lépés választotta el. Az ember közvetlenül a tükör előtt állott: csak egy lépést kellett volna tennie, hogy a tükör csörömpölve hulljon alá és a tükörkép örökre eltűnjék az ember sóvár tekintete elől. A meredély széléről kellett az embert visszarántani. Az Isten-fogalmat kellett megmenteni. *Istent meg kellett váltani, kiszabadítani az emberi értékelések, a morális és ismeretelméleti kriticismus ölelése alól. Láthatjuk tehát, hogy az ismeretelméleti kriticismus nem csak az embert, hanem Istent is végső veszélybe sodorta.*

A Megváltó sem tekinthette munkáját mindaddig befejezettnek, míg Isten vállalról a morális értékelések terheit le nem vette. Az a szolgálat, melyet Jézus ezáltal Istennek lett. sokkal nagyobb, semhogy bőségesen meg ne magyarázná Jézusnak Istenné magasztosulását.

## XXVI.

Az ethikai dualizmus az Istenfogalom jelentős megpróbáltatását jelentette. A szkepticizmus sikerén felbuzdult emberiség azonban nem elégedett meg az ethikai érvekkel, hanem ismeretelméleti problémáit is az Istenfogalmon és a vallás egyéb fogalmain próbálta ki.

A reakciónak zsidó oldalról előbb-utóbb be kellett következnie. Alexandriai Philon volt az Isten megmentésére irányuló akció kezdeményezője. S mint már régen a Prédikátor korában, úgy most is Platon lett a szaduceusok és Philon legjelentősebb segítőtársa, egy magasabb világszemlélet védelmére indított harcban. Pláton tanainak ismerete és tanulmányozása régóta hagyománya volt már a zsidóság előkelő osztályának. S bizonyai a nem véletlen, hogy a zsidóság a görög filozófusok közül éppen a legnagyobb és legmagasztosabb gondolkodót tüntette ki érdeklődésével. Most, midőn az embert morális és ismeretelméleti értékeléseinek tökéletlenségéről kellett meggyőzni és bebizonyítani, hogy Isten megismerésére az „emberi méltóságot“ jelentő két értékelés alkalmatlan, mi sem lehetett időszerűbb, mint Plató idea-tana, mely az összes létező filozófiai rendszerek közül leginkább tudta magát függetleníteni a két emberi értékeléstől.

Platónnak sikerült először kimutatnia, hogy az ember értékelésével csak a jelenségvilágot közelítheti meg, ami nem egvéb árnyéknál (*οίαι* illetőleg csalóka képek sorozatánál (*ιδωλα*). A lényegyet azonban, mely az emberi értékelések elől örökre zárva marad, szerinte, minden igyekezete ellenére is csak megközelíteni tudja az ember.

A profétizmus Jehovája és a plátói *οὔσια* az emberiség két legabszolútabb fogalma. S míg a protétizmus a Jehova fogalmat, mint láttuk, tisztán ethikai értékelésekből szűrte le, addig Platont ideatanához az ismeretelméleti kriticismus segítette hozzá. Az emberiség két legmagasztosabb fogalma megdönthetetlen példája annak, hogy bármily úton halad is az ember, eljuthat értékelései tökéletlenségének egyedül igaz megismeréséhez. Philon nagyszerű filozófiai érzékével S elismerte, hogy az emberi értékelések mindenhatósága ellen a leghatásosabban úgy küzdhet, ha a Jehova-vallást, a profétizmus hagyományát a görög filozófia legmagasabb megnyilvánulásával, a plátóni világszemlélettel forrasztja egybe. Ez annál könnyebben mehetett végbe, minthogy a plátóni *ὄρωσ* *ὄρ* és a protétizmus Jehovája egy és ugyanazon klasszikus szellem szülötte volt. Mint már egyszer a Prédikátor korában, úgy most ismételtén a plátóni dialektika mentette meg a zsidó Istenfogalmat és ethizmust.

Az emberi értékelések számára Isten csak a teremtesen keresztül volt megközelíthető. A teremtes azonban egy látszatvilág volt csupán, melyet a világ igazi lényegétől, az ideáktól, meg kellett különböztetni. Az ismeretelméleti kriticismus a látszatvilág tényeire támaszkodva ostrom alá fogta az istenfogalmat; nem kellett tehát egyéb, mint erről látszatvilágról kimutatni, hogy az semmiféle abszolút megismerésnek alapja nem lehet.

A kriticismus minden érvét a természetszemléletből veszi, s az értelem, midőn magasabb, a látszatvilágtól mentes funkcióira hivatkozik, kénytelen elismerni, hogy ezek a magasabb megismerések Isten létezésének megdöntésére semmiféle elhatározó érvet sem szolgáltatnak.

A zsidó büntudat, a természet látszólagos hibáit is könnyen megfudta magyarázni. Szadduceus felfogás szerint a természet *csupán az ember előtt* tűnik fel tökéletlennek. Az ember ugyanis a világ zavartalan harmóniájának felismerésére az ősbűn hatása alatt egyszerismindenkorra képtelenné vált. Bűnhődésének lényeges részét képpezte az a kín, mit a természetben talált folytonos hibák felismerése okoz. Nem a természet a tökéletlen, hanem az emberi megismerés. Nem a természetnek kell tehát az emberi megismerés tökéletességéhez idomulnia, hanem éppen ellenkezőleg az embernek kell bűnhődése által a természet zavartalan állérését kiérdemelnie. A büntudatot azonban Paulus kiirtotta a lelkekből. S ezáltal nemcsak a büntudatból folyó magyarázatokat tette lehetetlenné, hanem az egyre növekvő kriticismusnak is számos új támadási lehetőséget nyújtott.

Jehovát a fenyegető veszélytől meg kellett menteni. A monizmus ez a transzcendencia volt az a két fogalom, mellyel a zsidó vallásnak állnia vagy buknia kell. A veszély az ethikai dualizmusban és az imma-



mencia fogalomban állott, a kibontakozásra pedig más mód nem kínálkozott, mint Istent a természetért felelőssé tenni, úgy azonban, hogy a természettel azért ne azonosíttassék.

Zsidó felfogás szerint a természetet Isten teremtette. Jehova *teremtő* munkája azonban lényegesen különbözött az árja természetistenek *alkotó* tevékenységétől. Zsidó felfogás szerint a mindenséget Jehova *hiány nélkül* a semmiből teremtette. Így tehát a keresztényvéig, midőn a mindenség hibáiért felelős tényezőt kereste, kénytelen volt elsősorban Istenre gondolni. Ha pedig Istent a rosszért felelőssé tenni nem akarta, úgy nem maradt más megoldás számára, mint a teremtés funkcióját egy istenen kívül álló faktornak tulajdonítani. A vallás a zsidó cinizmus bukása után múlhatatlanul vissza kellett, hogy süllyedjen a természet-vallás fokára. A természet tökéletlenségéért a felelősséget, melyet az ember tovább vállalni nem volt hajlandó. Istenre kellett róni. vagy pedig a természetet, a monizmussal szakítva. Istentől és a teremtés fogalmától elválasztani és önálló szubsztanciává tenni meg.

Philon csodálatraméltó éleslátással már előre megsejtette a fenyegető veszedelmet, melynek körvonalai a filozófus szemei előtt mind világosabban rajzolódtak ki. Noha Philo büntudata révén az egész fejlődő kriticismus elől még könnyen megvédhette volna a zsidóságot, kénytelen volt belátni, hogy ezzel nem tenne eleget filozófusi kötelességének és megalkotta azt a rendszert, mely adott körülmények között az egyetlen kínálkozó mód volt az istenfogalom megmentésére.

A profétizmus Jehova-fogalma. mint láttuk, egy sajátosság természetvallásból szűrődött le. Az Előhírnök, ezek a szinte minden mitológikus értelem nélkül való fogalmak, a többi természetszellemekkel ellentétben, természeti hatóerőket jelentettek és mint ilyenek, könnyen eggyé is olvadhattak a Jehova-fogalomban. Most, hogy Isten természetért vállalt felelősségének fentarthatóságáról és arról volt szó, hogy a teremtésben levő rosszai és tökéletlenséget Istentől valamiképen függetleníteni lehessen, az Elohim-fogalmak igen hasznos példákkal szolgáltak és megadták Philonnak a lehetőséget a Jehova-fogalom adott viszonyokhoz mért revíziójára.

Első dolga volt tehát Philonnak, hogy a Jehovában megszemélyesített isteni hatalmat az Előhírnökhöz hasonlóan *alkotórészeire* bontsa és ezeket külön hatóerökként *dvrattfig-n?k* nevezze. S mint-hogy számolt az árja fantázia követelményeivel, a perzsa Amesha Çpenta mintájára, a *δυνάμεις vknek* is kész volt mitológiai jelentőséget tulajdonítani. így lettek a *νημῆ-ig-ből* *ἀγγελοι*. Az angyalok Esten egyes funkcióinak elvégzésére rendelt szellemek voltak, akik egyúttal közvetítő szerepet is tölthettek be Isten és az emberek jelenségvilága között. Nevük is *langelos = hírnök — követ*) jelzi közvetítő szerepüket. Az angyalok pedig az isteni lényeknek már azért sem lehetnek részesei, mert rendelkezésükre csupán az isteni halalom egyes *részei* állanak. Az apokalipszisek, melyek ebből a korból valók. Istent egytől-egyig az angyalok seregétől körülvéve írják le. Míg a zsidó

apokalipszisek cherubimjainak száma még csekély volt. addig Philon theophániája már az angyalok egész seregét ismeri. Ez nem is csoda, mert valahányszor a kriticizmus egy újabb támadási pontot fedezett le Isten ellen, rögtön egy ángyal teremtett ott. hogy páncélmellével felfogja az emberi értékelések nyilait. Az ilyen ángyal tüstént át is veszi a kérdéses hibáért vagy tökéletlenségért a felelősséget és kész Istent azonhelyt megvédeni. Egy pillanatig sem szabad hinnünk, hogy Philon meggyőződése fedte volna az angyalokról alkotott tanát s bátran állíthatjuk, hogy Philon theophániája nem valóságos meggyőződésből eredt. Mert ha Philó meggyőződésének szavára hallgatott volna, úgy az angyalokra semmi szüksége sem lett volna. A büntudat ugyanis hatalmasabb minden angyalnál. Philon angyaltanát tisztán isten *védelmére* alkotta meg és ilyenformán ő lelt az első. aki *egy teológiai rendszert hozott létre, tehát kinek Istenbe vetett hitét Isten védelmével kellett bizonyítania.*

Az igazság kedvéért meg kell említenünk, hogy Philon theophániájának megalkotásakor sem a zsidóságnak, sem saját lelkének szükség léteire nem gondolt, hanem egyedül azokra az árjakra, akik büntudat hijján Jehovát egyre támadták s kiknek támadása elől. kötelességének vélte Istent megmenteni.

Philon azzal, hogy angyalokból vont élő falat Isten védelmére. fogalomködösítésre vállalkozott, melyet azonban készségesen meg tudunk bocsájtani neki. ha meggondoljuk, milyen nemes és a zsidóságra nézve milyen becses meggondolás vezérelte munkásságában és hogy theogóniája mennyire távol állott filozófiai meggyőződésétől és mennyire praktikus célokat szolgált csupán. Theogóniája révén sikerült is neki a kereszténység tobzódó ismeretelméleti kriticizmusát ideig-óráig korlátok közé szorítani és a zsidóságot ekként átsegíteni legsúlyosabb megpróbáltatásain.

A monizmust fenn kellett tartani annak ellenére, hogy az elhatalmasodó materializmus a természetvallási felfogás értelmében a fősúlyt időközben a teremtőről a teremtésre vitte át. Istent ezentúl csak a természetben akarták meglátni és tőle ezen az alapon a szubsztanciát is meg akarták vonni, hogy alkotó művésszé, a természeti szubsztancia alapítójává, formálójává degradálják. A természetvallások a szubsztanciát kivétel nélkül a természetben vélték feltalálni, melynek az Istenek csupán urai és formálói. A brahmánok Mahan Athmá-ja. a perzsa Zrwan Akarana és a platóni *κυκλειο* , illetve *χώρα* egytől-egyig ilyen természetvallási szubsztanciafogalmak. A transzcendencia! ilyen felfogások térhódítása következtében komoly veszély fenyegette. Az árja szellem, mely természetvallási hajlamánál fogva mindenképpen szubsztanciáiig létet akart a természetnek tulajdonítani, nem volt összeegyeztethető többé a zsidó idealisztikus monizmus azon tanáival melynek értelmében a szubsztanciális lét egyedül Istennek jár ki egyedül az ő jóvoltából terjeszthető ki teremtményeire. Természetvallási szubsztanciát az idealisztikus vallások Jehova-vallás platóni

Ideatan szubsztanciátogahával azonosítani, egyértelmű lett volna a természetvallások nivójára való menthetetlen lesüledéssel. Ez volt a monizmust fenyegető főveszély. Ugyancsak lehetetlenség volt a teremtésben kifejezett minden szubsztanciát magában foglaló transzcendenciát a természet-isten merőben akcidens és szubsztanciátlan lényévei összeegyeztetni.

Philon minden lehetői elkövetett, hogy ezt a szakadást megakadályozza. Vállalkozott a legbarokkabb teológiai rendszerek megfogalmazására és a leghetetlenebb dialektikus tornákra is, csakhogy a monizmust megmentsse. Hasztalan magyarázta bele az ószövegség szövegébe a legkülönbözőbb filozófiai problémákat és telítette a zsidó történelmet és a patriarchák köré fonódó mondanakört a legsúlyosabb szimbólumokkal, hiába igyekezett az *Isten-fogalmat* az újabb ismeretelméleti követelményekre való tekintettel *spiritualizálni* és elvontabb logikai absztrakciókhoz elegendet tenni; a zsidó vallást a régi nagyságában és mélységében megalkuvás nélkül biztosítani többé nem lehetett. Megható és nagyszerű Philonnak ez a küzdelme, kilátástalansága ellenére is. El nem vonulni és a legmeddőbb munkára vállalkozni akkor, midőn minden jobb szél-ier elhallgat, a legnagyobb önmegtagadás és a legheroikusabb vállalkozás volt részéről. Fentartani a jogot a teljes és mindent átfogó megismerésre akkor, midőn az ilyen megismerésnek a legtöbb akadály áll útjában, a legnagyobb tettek egyike, melyért Philon méltán megérdemli, hogy őt az emberiség néhány legelső filozófusának sorában említsük meg. Hatásában szinte példátlan az ő munkássága. Hogy milyen nagy és világosan látó elme volt, annak talán legvilágosabb bizonyítékát Plafonról alkotott véleménye képezi. Senki az utódok közül nem férközött olyan közel ehhez a görög filozófushoz és általában a görög szellemhez, mint Philon, aki mögött egy régi arisztokratikus hagyomány állott.

Kétféle emberi értékelési módot különböztetünk meg: az ethikai és az ismeretelméleti értékelést. Az emberi nagyságnak azonban nem ezek a legmagasabb lehetőségei. Az ember akkor emelkedik legmagasabbra, midőn ezeknek az értékeléseknek tökéletlenségei belátva és ezeken túlkiváncozva, keresi az abszolútumot. Erre a törekvése összesen két példával szolgált az emberiség. Ezen igyekvések egyik kétségtelen eredménye volt a Jehova-fogalom, mely, mint láttuk, tisztán ethikai megfontolásokon épült fel és jelentőségét is az ethikai értékek fölé való L-melkedésének köszönheti. A profétizmus sohasem törekedett arra, hogy Jehovát ethikai törvényszerűségek körébe vonja és mindig megalégedeti a *kegyelem* fogalmával, mely Jehova ethikafelettségének minden időkre legkétségtelenebb bizonyítéka. Isten legfőbb hatalma tehát a kegyelemben, az ethikai törvényszerűségeen való felülemelkedésben állott. Ez is világos jele annak, hogy a zsidóság sohasem tekintette az ethizmust végcélának, sem öncélának, miként a kereszténység, melynek alapítója Paulus az erényfogalom megalkotásával hosszú időkre megvetette a morál öncélúságának alapját.

A Jehova-fogalomhoz hasonlóan magas megnyilvánulása az emberi szellemnek a platói rendszer középpontjában álló *ἄνωτος ὄν*. Ez a

fogalom, ellentétben a Jehova-fogalommal, az árja gondolkodásra jellemzően, ismeretelméleti világmagyarázathból nőtt ki. Platon a gondolkodás és az emberi megismerés hiányosságának felismerése lévén lett filozófussá s így mindenkor arra törekedett, hogy a jelenségvilágot, az emberi megismerések szféráját áttörve, eljuthasson a dolgok lényegéhez, az ideákhoz, melyek szerinte elsősorban az emberi megismeréseivel való felülemelkedéssel elérhető abszolútumot jelentik. A *γενεις*, a jelenségvilág, a platói rendszerben mindenkorra elválasztott az *ονοια-tól*. Ezentúl a jelenségvilág nem részesült többé a valóságban, a *το* *ωρ*-ban. Hanem csak utánzatként (*ομοιώματα, μιμήματα*) szerepelt a valóságot jelentő *ιοεα-k* mellett. A *γενεβις*, Herakleitos örök változása nyomán csak a leendő, az állandóan képződő és változó jelenségvilágot jelentette: a létező, *τέλειος* névre azonban csak az *ονοια* tarthatott igény\*. Ehhez a megkülönböztetéshez híven a jelenségvilágról mindig csak *véleményünk*, (*ύξα* lehet, de biztos *tudással, επισήμη* csak az ideákról rendelkezünk.

A platóni ideák igazi nagy jelentősége éppen a szubjektív ismeretelméleti értékeléseken való felülemelkedésükben rejlik. Platon az *επιστήμη* kategóriáját nem azért alkotta meg, hogy ez által η <)όξ« mellett egy második ismeretelméleti lehetőséget teremtsen és így az emberi megismerést kettéválassza, hanem azért, hogy általa az emberi megismerés elégtelenségét bizonyítsa és ezt a véleményét egy magasabb kategória megnevezésével is alátámassza. Az epizléme nem szorosan véve ismeretelméleti kategória, inkább csak jele a magasabb megismerésre törekvő ember vágyának. Ezt bizonyítják a Phaidrosban foglalt következő szavak is (250. A.): „*όταν τι τών εκεί ομοίωμα ιοωαιν εκπλήττονται καιούκεΟ' αυτών ἄγνονται.*“ „Ha valamit meglátnak (az emberek), ami a másik világhoz hasonló, megrendülnek és önkívületbe esnek.“ Az *επιστήμη* fogalma alatt tehát már Platon sem értett közönséges megismerést, melyre nézve netalán a logika szabályai lennének mérvadók.

A platóni ideák megalkotásánál sohse a ratio cognoscendi. hanem mindig a ratio essendi volt a lényeges szempont.

Az árja szellem, mely ezen ideák megalkotásával a zsidó Jehovához hasonló jelentőségű fogalmat hozott létre, az ind vallásfejlődés folyamán megmutatta, hogy merőben ismeretelméleti jelleggel bíró gondolkodása ellenére is él benne a vágy, hogy az emberi megismerések fölé emelkedve, egy ezektől független abszolút fogalmat teremtsen meg. A brahman az ismeretelméleti irányt oly túlzóan követte, hogy az emberi megismerést szubjektumhoz kötött formájában tette meg szubsztanciának. Ez a merőben szubjektív jelentésű ismeretelméleti fogalom volt a brahmanaszpatic. az ima urának fogalma, melyet azonban később a kritizmus hatása alatt épp úgy objektíválni kellett, miként a zsidó ethizmus fogalmait. A megismerés könnyen kételkedhetik önmagában s az emberi lélek az ilyen kételkedéseknek könnyen ad helyet. A brahmanaszpatic is elvesztette ilyentorján pszichológiai vonatkozásait és Brahmává objektíválódott. Ami

nem jelent egyebet, mint az *objektívált megismerést*. Aristoteles ugyanígy nevezte Platon ideáit. véleménye azonban tévedésen alapult. Platon tudniillik nem az *επιστήμη*. A tette meg szubsztanciának, hanem az *ἰδέα*-kat, melyeknek szubsztanciális léte a megismeréstől (*επιστήμη*) független. Az *ἰδέα* nem az *ἐπιστήμη* objektíváiója. tehát nem olyan, mint a brahmaniszpatiból objektívait Brahma. A platoní *ουίεί* megáll megismerés nélkül is. Az ember a lényeket csak az *οεπιστήμη* által közelítheti meg. elérni azonban sohasem tudja. Az *ονοία* épp úgy megáll az *επιστήμη* nélkül, mint ahogy a *γένεσις* a *όζα* nélkül.

A brahmanizmus soi sa igen-igen hasonlítóit a zsidó vallás hunyaN lásának már ismert folyamatához. Itt is, ott is a szubjektív fogalmak (bűntudat, brahmanaszpali) fokozatos objektíválódását, mint a kritizmus első jelét figyelhettük meg, majd az ezt követő kiábrándulást, mint a gyógyulás első szimplómáját. Az ind vallásfejiődés végzte az lett, hogy az emberi értékelések tökéletlenségét csak későn ismerte iel. s midőn végül megtalálta a helyes utat. hiányzott már belőle a helyesnek felismert ut követéséhez szükséges erő.

Végzetes nehézséget okozott az is, hogy bármint igyekezett a brahmanizmus szubsztanciája elszakadni szubjektív értelmétől, oly tökéletesen mégsem tudta ezt elérni, hogy szubjektív jelentésének teljes pusztulása után még objektív jelentőségében fenmaradhatott volna. A szubjektumnak az ind gondolkodásra annyira jellemző, nagy tisztelete indította a brahmánokat arra, hogy az emberi értékelések semmiségét belátva, kétségbeesésükben végül kimondják a nihilt.

*Jellemző, hogy a Brahmanizmus, bár «α emberi egyéniséget tekintette az egyetlen értéknek és a szubsztancia egyetlen birtokosának, mégsem elégedett meg azokkal az értékelésekkel, melyekkel a szerinti mindenhaló emberi lélek rendelkezik.* Sokkal szilárdabb volt azonban a brahmanizmusnak az emberi megismerésbe vetett hite. semhogy annak értékeléseiből kiábrándulva, valamelyes remény még fenmaradhatolt volna egy lehetséges megismerés számára. Ezért kellett mu!-hatatlanul Buddhának jönnie. Az indek inkább lemondottak minden értékelésről, semhogy az emberi értékelések határain belül kelljen maradniuk. Tanulságos és igen mély az ind népnek ez a belső tragédiája.

A Brahma is, ki az embert tette meg egyetlen érdemes ideálnak, s az egyetlen létezőnek, kénytelen volt előbb-utóbb az emberi tehetetlenséget elismerni. Ezt a megismerést azonban nem tudta már összeegyeztetni az emberről alkotott megtisztelő véleményével s így arra az állaspontra kellett helyezkednie, hogy a legfelsőbb megismerés az embert már saját emberi szférájából emeli ki. Lehet, hogy igaza is volt. habár kétségtelen, hogy erre a barokk felfogásra egyedül végletekig kiélezett világszemlélete kényszerítelte. A brahman ideál az arhát volt. Bár ez a fogalom nyilvánvalóan ellentmondást jelent, ez az ellentmondás még ilyen kiélezett formájában is egyszerű és tiszteletre méltó.

„A legfelső fokon áll az arhát“ — mondja a Dhammapadam — „ki azon az úton jár, melyet sem a Gandharvák. sem az Isiének nem ismernek: érzékei nyugalomra jutottak, ő *legyőzte a hajlandóságot*

*minnd a jóra, mind a rosszra*, nem kívánt meg többé semmit. sem itt, sem az égben és elhagyott minden lakást, mint a flamingó, mely a tavat odahagyja.“ (Lásd ford. Weber A.)

A zsidó a maga klasszikus egyszerűségével és tisztánlátásával az emberi értékeléseket is igen jól meg tudta becsülni, anélkül, hogy azt keifített volna hinnie, hogy az ember legmagasabb lehetőségeit ezek az értékelések jelentik s anélkül, hogy az ezeken való. felülemelkedést az emberi nem keretén belül lehetségesnek, sőt kötelességszerűnek ne tar^ totta volna.

Philon De mundi opilioio címü könyvében (I. 2. Mangey K. 1. köt.) így szól:

„ó των όλων ρονς — ειλικρινά τατοζ και άκρακ)νέοιατοζ, κρείττων ή άρετη και κρείττων ή επιστήμην και κρεάτων η αντο το αγαϋόν και α ντο το καλόν!“

„A mindenség értelme a legtisztább és a legfeinégesebb, hatalmasabb mint az erény és nagyobb, mint a belátás és eresebb. mint maga ti jó és a szép/

Ez az emberi belátás számára elérhető legfőbb igazság. Ezen megismerés után az embernek egyéb tennivalója, mint amit Philon is tanácsi, l, alig lehet.

„Aki tehát Istenbe« egész Jelekkel hisz“, — mondja De praemiis ac poenis címü könyvében (Mangey II. 412.) — „az felismerte minden mulandó és minden teremtmény bizonytalanságát, még pedig nem csupán érzékei, hanem értelme szerint is. Ezen erők mindegyike csak egy szűk körön belül hat. az egyik (az értelem) a megismerhetőt kutatja és célját az igazságban látja, a másik a láthatót keresi és célja csupán a jelenségvilág. Az utóbbi bizonytalansága magától értetődik. De a lélek is, mely a valóságot és az önmagával mindig azonost megismerni véli, sokszor esik tévedésbe. Mert míg a részletek határtalan tömegével kell bajlódnia, hogy az általánost megtalálhassa, addig kifogy az ereje és elfárad mint a bajnok legyözve az ellenfél túlerejétől. Ha azonban sikerül valakinek a festet és a látszatvilágot túlszárnyalnia és ilyenformán egyedül istenre építenie szilárd meggyőződéssel és megingathatatlan hittel, úgy az valóban boldog és háromszor szent.“

A zsidóság le tudta rázni magáról az emberi értékelések jármát. Etnikai, valamint ismeretelméleti értékeléseken felülemelkedve száll a magasba a szabad tekintetű zsidó imája. Büntudattól eltelve, megtisztult lélekkel tekinthet mindenkor Istenére, akit tisztel, mert az iránta érzett tiszteletben önönmagát becsüli meg s akivel szemben alázatos, mert tudja, hogy az irányában tanúsított minden alázat és távolságtartás csupán önnön értékeit gyarapítja.

## XXVII.

Philon theológiai rendszere csak ideig-óráig tartóztathatta fel a liberális vallásmagyarázat által szisztematikusan előkészített katasztrófát. Isten is menekülni igyekezett és minden igaz híve aggodással kísérte Jehova nagyszerű elvonulását, isten kész örömet ismert el Jézust



Platon nem hiába fejezte ki világosan Phaidrosában az ideák fogalmakon túlmenő abszolút jellegét, mondván (cap. 48.):

„Mint hogy ilyenformán el kellett keserednem afelett, hogy a lényeket meg nem ismerhetem, úgy véltem, óvatosnak kell lennem, nehogy engem is olyasmi érjen, mint azokat, akik napfogyatkozás alkalmával a napba néznek, hogy azt megfigyelhessék és eközben tönkre teszik a szemüket, hacsak el nem határozzák magukat arra, hogy a nap tükörképét a vízen vagy valami ehhez hasonló elemen figyeljék meg. Mindezt átgondoltam és félelem fogott el amiatt, hogy lelkem teljesen elkáprázná, ha a dolgokat a maguk valóságában látnám meg és minden egyéb érzékemmel felfogni igyekezném. így tehát leghelyesebbnek találtam, lia a fogalmakhoz folyamodom és általuk igyekszem a létező igazságát megközelíteni.“

A Phaidros ezen gyönyörű soraiból kiviláglik, hogy Plátón a fogalmakat csupán tükröknek, egy végtelen víztükörnek tekintette. *melyben egy szemernyi sincs a napból.* A nap csak ráveti fényét a víztükörré, mely viszont — hálából talán — visszatükrözi képét, amellett azonban a szubsztancia birtokosa továbbra is a nap marad, azaz a hasonlat lényegét tekintve, az *ovúia*. az ideák, melyek a fogalmakban, mint a nap a víztükörben, csupán tökéletlenül tükröződnek vissza.

Ezekből a példátlanul mély sorokból kitűnik az is, hogy Platon az abszolút után való kutatásait nem a fogalmakon kezdte, hanem csak midőn az abszolút felé fordulva, belátta, hogy hasztalan igyekszik annak megismerésére, fordult a fogalmakhoz, mint a napvizsgáló. ki belátván a napbeteintés lehetetlenségét, „csalódottan“ a víztükörbe néz. mely valamiképen mégis vissza tudja adni a nap fényét és színét, miként a fogalmak is a lényeg egynemely tulajdonságát.

A keresztény gnosztikusok azonban és a Platon-követők általában igen keveset értettek a nagy görög filozófus metafizikájából. Őket csak Plató kriticismusa s a könyvein méltán csodált dialektika vonzotta. Nem volt semmi érzékük az ideákban foglalt abszolút felismeréséhez, és nem lévén módjukban az ismeretelméleti szempontokon felülemelkedni, Platon megértésének kulcsát is „az értelem képességei felett érzett csalódásban“ s nem az „árnyékvilágon való tulemelkedés hitében és vágyában“ látták. Azt hitték, hogy mesterük intencióit leghívebben úgy szolgálják, ha megpróbálkoznak azzal, hogy az ideák Platon által is hasztalan keresett intellektuális megfelelőjét felkutatásák. Ha az ideákat az ész számára meg lehetett volna hódítani és a *λόγος-t az ἰδέα-k* kifejezésére alkalmassá lehetett volna tenni, úgy azt Platon bizonyára nem mulasztotta volna el. Ő azonban világosan látta, hogy a *λόγος* -nak az ideák színvonalára való emelése által csupán az ideákat sorozná be az ismeretelméleti kategóriák közé.

A gnosztikusok, kiknek működését még lesz alkalmunk ismertetni. Platon tanait, melyekre minduntalan hivatkoznak, a legotrombábban félremagyarázták. Két legfontosabb tévedésük közül az egyik az volt,



hogy Pláton tanaiba belemagyarázták a dualizmust, a másik pedig, mely egyúttal a plátói lényeg félreértését jelentette, az ideáknak ismeretelméleti fogalmakká való degradálása volt.

Platon monizmusa minden kétségen felül áll. hiszen a görög filozófusok ezen legnagyobbika még a *μη ὄν* létezését sem tudta megnyugvással elismerni. Tehát még a semmiről, a nemlétezőről sem akart tudni, nehogy a féltve, őrzött monizmus, tisztaságából valamiképp veszítsen és élete végéig ingadozó álláspontot foglalt el arra nézve, hogy vájjon *μη* -t légüres térnek tekintse-e ( *ὄσα*), vagy pedig egy pozitív szubsztratumnak (*ἐκμαχέειον*). Aristoteles különben Platon szájába a *χώρα-μικ* következő magyarázatát adja (Aristoteles Phis. p. 52. A.): „*τρίτοι' οε αν υσρογ ον το τψ χόρ^ αεί </&όραν ον Ηροσοεχόμενον, εὐ παν δε παρέχον δσα εγει γενειοιν τιάσιν.*“ „Harmadik nemként örökké fennáll a tér, mely még az elmúlás alól is fel van mentve, és mindannak, ami keletkezik, helyet ad.“

Ilyen szigorú filozofikus monizmus még a zsidók előtt sem volt ismeretes. Ők ugyanis ismerték és elismerték már a *μη* or-t. amire azonban kétségenkívül csak a monotheizmus koncepciója kényszerítette őket. A monotheizmus sarkalatos pontja volt az összes erőknek egy személyben, a *teremtő személyében* való összevonása, mely viszont éles ellentétben állott az árja természetvallások és az ezekből eredő platóni filozófia immanens monizmusával. A platóni ideák előmlenek az egész világon, melynek minden dolga egyformán eredendő részese az ideákba foglalt lényeknek. Ezzel szemben a zsidó felfogás Jehova kezébe összpontosította az egész lényeket, minden létezőt, hogy ezáltal is biztosítsa a teremtés aktivitását és ennek az aktivitásnak heroizmusát. Míg a transzcendencia és a teremtés fogalmai tehát *a semmi elképzelése nélkül* alig állhattak meg, addig az immanencia-fogalom, mely az árja szellemre oly jellemző s mely a platóni ideákban is kifejezésre jut, könnyen elkerülhetővé tette a semmi, a nemlétező fogalmának megalkotását.

Később, körülbelül a gnosztikusok működésével egyidőben, a kabbala, átérzve a fentvázolt ellentmondást, azon fáradozott már, hogy a transzcendenciát. a platóni fogalmak mintájára, a semmi, fogalma nélkül alkossa meg.

„Mindaddig, inig isten a mindenséget ragyogó fényével eltöltötte,“ — vélte a kabbala — „a teremtés lehetetlen volt; ha tehát Isten ön-önmagán kívül életet akart teremteni, előbb a sajátját képező világosságot kellett önmagában összevonnia és ezáltal ellentétül egy üres tért létrehoznia, mely a neki kölcsönzött isteni világossággal ezután telik csak ineg s egyben a teremtés helyéül is szolgál. Ar *any (ig eszerint nem valami valóban létező, hanem az önálló lét fejlődésének szükségszerű következményekép Istentől eredő ellentét tehát, az istenségen kívülálló valami*“.<sup>1</sup> A kabbala felfogásához hasonló fogalmakat alkotott néhány gnosztikus is. így pl. a zsidó Valentinianus. aki a *τελερώμα τοῦ*

<sup>1</sup> Lásd Neander: Christliche Gnosis 220.

*θεου*-kon kívül már az ezeken kívülálló *κεί'οἱ*-t. a nemlétező fogalmát is ismerte.

Az a Platon tehát, aki a semmi fogalmát sem ismerte el azért, mert az a monizmuson ejtett csorbát jelentene, hogyan képzelhette volna el a szubsztanciális dualizmust olyan értelemben, mint ahogy azt a keresztény gnosztikusok hirdették? Midőn Platon egy helyen (Polit. 177. \. \ az *εἰλιχρινώς* oV-t, a „nyilvánvaló létezőt” megkülönböztette a *μί-Χ'μη ὄν* -től mint nemlétezőtől és e két kategória közé harmadiknak a jelenségvilágot ékelte, mint amely mindkettőből van összetéve, kétségtelenül ismeretelméleti szempontokat tartott szem előtt. Ebben az esetben nyilván ismeretelméleti kategóriákat óhajtott adni s ezúttal a ratio cognoscendit a ratio essendi fölé helyezte. Aristoteles, mint a Plató által megkezdett görög filozófia folytatója és bizonyos tekintetben lezárója, a *μη ορ* fogalmát, mely Platón élete végéig kísértette, kifejezetten eltörölte már s ezáltal a hagyományos görög monizmust végleg biztosította. Szerinte az abszolút nem létező, *σείσις καὶ ἀνίη* nem állhat meg, s csupán a *σβρησις ατα συμβεβηκός*, egy relativ nemlétezés ismerhető el. (Aristoteles Phis. I. 9. P. 192.)

Ennyiből állott a görög hagyomány. Lássuk tehát, mit műveitek ezzel a kulturkinccsel a keresztény gnosztikusok!

A keresztény gnoszisz abból az alaptévedésből indult ki, hogy a platóni kategóriákat szubsztanciális kategóriáknak tekintette; noha Platon csak egy szubsztanciát ismert el, melynek megjelölésére viszont a gnosztikusok egyik kategóriája sem volt alkalmas. Ezen kölcsönös tévedések s két malomban való őrlések folytán a szubsztanciális kategóriák hihetetlen összevisszasága jött létre, mit a gnosztikusok tanulatlansága csak még inkább súlyosbított.

Vegyük kissé szemügyre a gnosztikusok alapelveit és igyekezzünk közös törekvéseiket, ha ugyan ilyenek felfedezhetők, vázolni.

A gnosztikus szekták kivétel nélkül legalább is három kategóriát különböztettek meg. Ezeknek tévesen, de abban a szent meggyőződésben, hogy ezáltal Platon törekvéseit követik, szubsztanciális létezés tulajdonítottak. Az egyik, *ἀλλή*, az élő hús, mely (*σαοξ*), azonban szerintük minden magasabb megismeréstől mentes lett volna, a platóni *γενεσις*-nek megfelelő kategória. Ezzel szemben állott az *ονμου, το ωί*, ahogy Platon után a magasabb szubsztanciális kategóriát nevezték.

Az ember a platóni *μῖξις*-nek megfelelőleg, a középhelyet foglalta el a két kategória között. Ilyenformán lényegileg is különbözött a fent emített kategóriáktól, melyeknek mindegyikéből, úgy a *ὕλη-ot*, mint az *οψαία-ból*, volt benne valami. A gnosztikusok nem elégedtek meg mindvégig a fenli kategóriákkal, hanem rövidesen a *μῖξις* számos fajtát különböztették meg aszerint, hogy az egyes emberekben a *ψή* és az *οἴου* milyen arányban foglalattik. Így keletkeztek a *μῖξις* különböző fajtái, melyek tehát egytől-egyig egy-egy pszichológiai típusnak feleltek meg. A késői gnosztikusok már négy különböző szubsztanciát ismertek és a dualizmus csakhamar trializmussá, majd tetralizmussá alakult át. Így

lett eleinte a *ψύχη* és az *οὐσία* mellett önálló szubsztanciális kategória a *ψύχη*, míg végül a három kategóriához negyediknek a *ἔννιον* nem csatlakozott.

A gnosztikusok kategóriáit a platoniakkal szemben legtalálébban úgy jellemezhetjük, ha a gnosztikusok fogalmait, egy kémiai hasonlaltal élve, vegyületeknek nevezzük. Plafonéit pedig ugyanakkor keverékeknek. A filozófiai tanulatlanság és a fogalmakkal való handa-bandázás előrelátható következménye a fogalmaknak ez a haszontalan és kifejezésnélküli megszorodása volt. A dualizmus, mint a kriticizmus által propagált céltudatos törekvés az emberiségnek szubsztanciális egységre való legmagasabb igyekvését gyáván elárulta. Világos, hogy az egység fentartása iránt érzett fokozatos közömbösségnek előbb-utóbb olyan filozófiai lustasággá kellett fajulnia, mely végül az emberi gondolkodás nagyfokú hanyatlását és a fogalmak antifilozófikus megszorodását vonta maga alá.

Hogy ez a hanyatlás milyen hamar bekövetkezett, arra nézve a gnoszticizmus néhány százados élettartama elegendő bizonyítékkal szolgált. Tertullianus apologetikus irataiból világosan kitűnik, milyen nehéz küzdelmébe került az egyházatyáknak, hogy a dualizmust a sokelvűség tobzódása ellen biztosíthassák. „De anima“ című munkájában (10. és III. fej.) az elérhető cél, a lélek (az egyik létező kategória!) egysége érdekében, már azt is hajlandó elismerni, hogy az érzések és érzéklések az anima funkciói, a 18-ik fejezetben pedig kész kimondani, hogy az intellektus az anima lényegét ki nem merítheti, hanem annak egyik, habár kétségtelenül az érzéklés felett álló magasabb megnyilvánulása csupán. Utóbb még a névre vonatkozólag is kész engedményeket tenni és a 12-ik fejezetben hajlandónak mutatkozik arra is, hogy a lelket mensint k, vagy akár *νοῦς-<sup>nak</sup>* nevezze s így intellektuális karakterét, a gnosztikusok felfogásához híven, elismerje, csak hogy ez által a lélek egységét, mint az anyag mellett fennálló másik kategóriát lényegében megmentse.

A dualizmus koncepciója volt tehát a keresztény gnózis egyik nagy tévedése. A másik fő botlása, mint már mondtuk, abban állott, hogy minden áron az *οὐσία*-nak megtelelő ismeretelméleti fogalom megalkotására törekedett. Ezen törekvéséhez híven a szubsztancia különböző alakulatait, illetve részeit is (contradictió in adjecto, melyért a kereszténységet, illeti a felelősség!) mindjobban telíteni igyekezett ismeretelméleti tartalommal, *πλεοσείν*, és így jutott el azokhoz a különböző ismeretelméleti kategóriákhoz, melyek közül mi csak néhányat: *λόγος*, *σοία*, *νοῦς*, *έννοια* — emiitünk meg. Később a gnosztikusok már annyira megszokták ezeket az ismeretelméleti kategóriákat, hogy a természetvallás követelmenyeihez mérten, meggondolás nélkül mithologizáltak azokat s megfordítván a vallásfogalmak természetes kialakulásának sorrendjét, megalkották a *λόγος σπερματικός*, illetőleg *λόγος τομέύς* fogalmát. Bizonyára azt remélték, — habár tévedésük kézenfekvő — hogy a lényeg fogalmát, melynek jelölésére a zsidó a Jehovát, a görögség pedig az ideákat rendelte, illetéknépen megmagyarázhatják.

Már Plotinos is, az új platonikusok iskolájának legkiválóbb gondolkodója megsokalta a gnosztikusok ismeretelméleti fogalmainak nagy számát. Irenaeus pedig már világosan látta az ismeretelméleti, törekvések abszurdumát, mondván: „amint egyszer túlmegyünk Istennek, mint a Teremtőnek fogalmán, ugyanazzal a joggal, mellyel az ég és a föld fölé egy Pleromát helyezünk, egyik Pleromát halmozhatjuk a másikra végtelen sorban.“ Be kellett előbb-utóbb látni, hogy Isten lényegének, az *oflaicc-nak* a *πέρωμα-k* által való megközelítésére törekedni, lehetetlen és meddő dolog.

Platónnál éppúgy, mint a többi görög filozófusnál is az etnikai kérdések igen alárendelt szerepet játszottak. Igaz ugyan, hogy Platon az *ovoiá* hol a jóval, hol a széppel azonosította, sose tulajdonított azonban ezeknek a kategóriáknak, bárminő más kategóriáknál nagyobb fontosságot; ismeretelméleti jellegükről sem felejtkezett meg soha, s mindvégig pusztá fogalmaknak, *Joξ«-knak* tekintette azokat, elismervén per se mindenkor a mögöttük rejlő ideát.

A görögök hasztalan vágyakozása az ideák, az abszolút megismerése után, akárcsak a zsidóké, sohasé robbant ki elkeseredésben.

A görögök, noha az ideák világának elérhetetlenségével tisztában voltak, mégsem hajlottak a világtagadásra. Lelkületük sokkal művészbibb és mélyebb volt, semhogy pesszimizmusuk oly patetikus fordulatokra regadta volna őket, mint amilyen pl. az indek nihilizmusa. A beteljesedés sokkal kisebb szerepet játszott gondolatvilágukban, semhogy ennek lehetetlensége magát a vágyat is kiölhette volna belőlük, vagy hogy a magasabb megismerések életük szabad nyilvánításában akadályozhatták volna őket. Az élet teherbíró erejével, mint szülelett művészek, tisztában voltak és sokkal jobban tisztelték ítz életet semhogy ne igyekeztek volna azt, a túlzott megterheltetésektől megóvni és így annak szabad szárnyalását biztosítani. A görögök nem felejtették el sohasem a csalódás művészetét és készek voltak mindig újból és újból csalódní, csakhogy az életet, melyet oly meggyőződéseesen tiszteltek és élveztek (ami számukra egyébként egy és ugyanazt jelentette). ez által megmenthessék. Ez volt naivitásuknak, azon naiv pesszimizmusnak főforrása is. mit a görög szobrok ajkait ékesítő mosolyban annyira csodálunk.

Az árja szellem azonban sok helyütt kivénült már a görögökre oly jellemző naivitás korából; ennek a kivénülésnek köszönhetjük azután az árja élettágadás különböző formait. Ez az élettágadás azonban, mely mindenkor a fáradtság biztos tüneteként jelentkezik, lényegesen különbözik a zsidó asktétizmus küzdelmekkel teljes megnyilvánulásaitól. A zsidó asktétizmus, mint részletesen kifejtettük, épp úgy a csalódní tudás naivitásából sarjad, mint a görög életművészet, mellyel e szerint a legszorosabb lelki rokonságban áll. A zsidó életfelfogása az élet becsléséből indul ki és soha semmiféle élettágadással és az élet értékeiben való kételkedéssel összeegyeztethető nem volt. Az asktétizmus az életről való lemondást jelenti, de arról az életről, melyet értékesnek ismerünk el. Ennyit a zsidó asktétizmusról ezen a helyen!

Az ind Buddhizmus azonban a Maya csalásai által való végleges ki-táradás következménye volt. A kereszténység, noha nem vonta le oly szigorú logikával az összes levonható következtetéseket, mint a Budd-hizmus, mégis minden ténykedésében ugyanannak a fáradságnak biztos jeleit viseli magán. Hiába tiltakozik Tertullianus (Apologeticon 42.): „Mi (keresztények) nem vagyunk Brahmanok, vagy ind gymnoszofisták, erdőlakók és erdőkerülők”, mégis azoknak vagyunk kénytelenek iga-zat adni. akik ellenkező véleményükkel Tertullianus ezen védekezését kihívták.

A gnosztikusok  $\psi^i\eta$ -je. húst, az életet, a szenvedélyeket és az ösz-tönöket jelentette. A magasabb életre azonban a gnózis szerint csak az ész képesít azáltal, hogy a  $\psi^i\eta$  minden tartozékával együtt leküzdí. Platon az ő ideáival és azoknak a genezistől való megkülönböztetésével nem akart semmiféle praktikus célt szolgálni. Világnézete nem en-gedte volna meg, hogy minden szint, formát és illatot, szenvedélyt és életkedvet a genezisnek, a mulandó látszatvilágnak tulajdonítson, netalán azért, hogy a keresztény gnózis példájára az ideákat a ködös, terjengős semmi attribútumaival ruházza lel és a végtelenség és örökkévalóság fogalmi kódéba burkolja.

Platon kifejezetten *ovuti*-nak s *r-ij)0Áa-m\k* nevezte a genesis-t, tehát olyan képek sorának, melyek csupán igen tökéletlenül fejezik ki mindazt a formát, vonalat és szint, mely az ideáknak sajátja. Szerinte tehát a genesis csak tökéletlen árnyképe a minden életpompában tűn-döklő ideáknak.

A keresztény gnosis azonban, Platon intencióival homlokegyenest ellentétben az élet minden attribútumát a genesisnek megfelelő  $\nu\lambda$  fogalmában gyűjtötte össze. Az így elképzelt  $\nu\lambda$  pedig értéktelennek nyilvánította s minden magasabbrendű életre törekvő embernek köteles-ségévé tette, hogy azt lehetőség szerint leküzdje magában. E küzdelem-ben elért sikerekhez mérten az emberek különböző fajtáit, a  $\iota\chi\kappa\omicron\iota$ , a  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\iota$  és végül a  $\nu\omicron\beta\iota\kappa\omicron\iota$  pszichológiai típusát különböztette meg. A gnózis szerint a legnagyobb megismerést, az  $\epsilon\nu\nu\omicron\iota$ -i, a lehető legjobban meg kellett közelítenie annak, aki a lényeg, a  $\mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\omicron\varsigma$  (mély-ség) illetőleg a  $\alpha\acute{\iota}\eta\eta$  (hallgatás) meglátására törekedett.

A csendes szemlélődés, az önmagába mélyedés,  $\nu\delta\eta\mu\eta\delta\iota\varsigma$   $\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$  volt a gnosztikusok ideálja, mely igen hasonlított a sztoikusok  $\alpha\nu\tau\omicron\chi\epsilon\iota\alpha$ -jához. Természetes, hogy az az Isten, ki ebből az életfilozófiából, ebből az élet- és természettagadásból nőtt ki. nem lehetett valami világos, beszédes és mosolygó Isten, mint amilyen például a görögök Apollója, a görög racionalizmus szülötte volt. A Platon hatása alatt létrejött ke-iesztény racionalizmusnak, a sors különös iróniája folytán, pályafutását a sötét mélység ( $\beta\upsilon\delta\omicron\pi$ ) és a homályos hallgatás  $\alpha\acute{\iota}\eta\eta$ ,  $\nu$  istenfogalmának megalkotásával kellett befejeznie.

A gnosztikusok racionalizmusa semmiféle magasabb életlehetőségre sem tanított meg bennünket. A görög  $\alpha\omicron\epsilon\tau\eta$ -nek mindig volt valami intellektuális zamatja s a görög, a szenvedélyektől való megtisztulással, mint az erény elmaradhatatlan járulékaival, mindig valami racionalis-

tikus világosságot és derűt kötött össze. A kereszténység azonban, mint az aristotelesi filozófiában intézményesített formakultusz reakciója, minden formát kiűzött a világból s a lényegnek is csak a *βῦθος*-t és a *ἀίη*-t ismerte el. A hallgatás és a végtelen sötétség lett a lényeg, míg minden, ami élő volt, ezentúl mocskosnak és földhöz tapadtnak számított. Ez volt a görög racionalizmus hatása a kereszténységre! Amellett még csodálkoznunk sem szabad azon, hogy az első keresztények az életet megutálták, hiszen csak önmagukra kellett tekinteniük, hogy végleg nagy idegenkedést érezzenek minden életmegnyilvánulással szemben. Esetlen és formátlan volt minden tettük és minden eltorzult a kezükben, bármihez is fogtak, bármiről is gondolkodtak.

A szüzesség és az indulatoktól való tartózkodás jellemzi az első keresztényeket. A nemi vonatkozások, mint minden élettagadó világnézet kialakulása alkalmával, most is problémává dagadtak. Az ember ugyanis, miközben nemi ösztönének leküzdésével foglalkozik, ezer alkalmat talál ennek az életösztönnek közelebbi tanulmányozására, amire erős, aktív élet folytatása mellett bizonyára sohasem támadna kedve. Amellett az ember joggal vetheti fel a kérdést, miért gyarapítsa a *ἰού*-t, a hus birodalmát szánt-szándékkal, midőn ezáltal csak a bajt és a kint fokozza s a bűnt támogatja.

Valentinianus iskolájának, az egyik legnagyobb gnosztikus szektának egész világnézete a nemi problémán fordul meg. A valentiniánusok szerint a lényeg a *nemtelen szubsztancia*, az *ἀρρηίοληλυ*, mely nincs alávetve a párosodás, a *οὐζνγία* törvényének. Valentinianus tehát a lényeghez való közelférkőzést a *οὐζνγία* alól való felszabaduláshoz, vagyis a nemi önmegtartóztatáshoz kötötte. Augustinus, a valentiniánusok nyomán kialakult egységes keresztény világtagadás következményeitől megrettenve így kiált fel: „Quo modo substitet genus humanum, si omnes fuerint continentes?” (De bono viduitatis cap. XXIII.) Ezzel a félelemmel szemben a zsidó életigenlés mindig megtalálta az erőt ahhoz, hogy a nemi probléma ellenmondásait életerős naivitásával át-hidalja. A talmud egyik helyén áll: (VII. Aboda Sara, I. 1. fok 5. a.) „Gyertek, hadd legyünk elődeinknek hálásak, mert ha ők nem bűnöztek volna, úgy mi most nem lennénk a világon. . . Feltehető ugyanis, hogyha nem követtek volna el bűnt, úgy gyermekeket sem hozhattak volna a világra. De a törvény úgy szól: legyetek termékenyek és szaporodjatok . . . Menj és mondd nekik, térjenek vissza sátraikba, a közönség örömeihez . . .”

A Demiurgos, mint a *γένησις* alkotója, ura egyúttal a *ῥή* egész birodalmának s felelős a teremtésért és minden földi életért. *A keresztény gnosis azonban azáltal, hogy egy sajátos fordulattal a rosszat a természettel azonosította, a rossz ellen való küzdelmet is a természettel fokozatos leküzdésével tette egyenlővé.* A keresztények ebből a gondolatmenetből kiindulva odáig mentek, hogy a Demiurgost Ádámmal azonosították. Ez a gondolatmenet nyújtott egyébként Marcionnak is lehetőséget arra, hogy a zsidóság iránt érzett gyűlöletében magát kitombolhassa. Marcion szerint a mózesi törvények csupán a teremtésre vonat-

kozhattak és ilyenformán azokat csak a bilikusok ismerhették el. Túlzásaiban végül odáig ragadtatta magát, hogy zsidó eredetük miatt az evangéliumok érvényességét is tagadni kezdte. Jehovát nem csekély gúnyval a Demiurgossal azonosította azért, hogy saját szavai szerint, eleget tehessen mindazoknak, kik Jehova teremtői minőségének továbbra is fontosságot tulajdonítanak. Egy lépés kellett mindehhez, hogy Jehova Sátánná váljék. A marcioniták ezt a lépést megtették és ezzel fenkölt céljukat bizonyára el is érték!

A teremtés lebecsülése tehát hamarosan olyan méreteket öltött, hogy miatta már az egyházatyák is joggal aggódni kezdtek. Tertullianus, aki a veszélyt meglátta, teljes erejével felvette a küzdelmet Valentiniánus élettágadásával éppúgy, mint Marcion azon törekvésével szemben, hogy a teremtés gonosszá bélyegzése által, egy csapásra két legyet találván el, egyrészt a keresztény élettágadás alapjait fektesse le, másrészt Jehovát is egyszersmindenkorra lehetetlenné tegye.

„Impudentissimae Marcionitae“ — kiált fel Tertullianus — „Convertuntur ad destructionem operum creatoris. N imirum, inquit, grande opus et dignum Deo mundus! (Contr. Marc. I. 13.)

Antignosztikus vitairataiban pedig nem kevés gúnyval hadakozik a gnosztikusok zűrzavaros és nevetséges rendszerei ellen, melyek olyan elviselhetetlenül kuszák és tartalmatlanok, hogy még Tertullianus szatirikus előadásmódjában sem nevetésre, hanem inkább elszörnyűködésre és az emberi gondolkodás sorsán való elkomorodásra készítetnek. Ismeretelméleti, metafizikai, etikai fogalmak és egy materiális természet szemlélet fizikai képzetei hihetetlen összevisszaságban keverednek össze a gnosztikus iratokban a különböző népek mithoszaival és szinte az etnográfia körébe vágó szokásaival. Kél oly nagyszerű és lezárt kulturkomplexum összeütközése, mint a zsidó és a görög, még nem magyarázza meg azt a bábeli zűrzavart, mely a kereszténység első századait jellemezte. Két ember nem értett egyet ebben a korban, melyben, ha akadt volna is nagy szellem, amit bár jogunkban áll kétségbevonni, bizonyára menekülve vonult volna el magányába, hogy bevárja halálát. A kis, zavaros és torz elmék kora volt ez, melyekről Tertullianus sem tudott másképp, mint a gúny hangján megemlékezni. Ez az egyházatyá egyébként, aki saját rendszerét csupán gyöngé érvekké és inkább szofisztikával, mint mélyreható gondolatvezetéssel tudta támogatni s ki még így sem adott mást, mint legfeljebb az evangéliumoknak egy szörszálhasogató értelmezését, szatirikus hangon megfogalmazott vitairataiban igen éles megfigyelőnek bizonyult s nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a gnosztikusok gondolatvilágát olyanok is megismerhették, akik a gnózis eredeti tanulmányozásától jogosan irtóztak.

„Contra Marcionem“ című polemikus iratában határozottan ellenszegül az istenfogalom szétválasztásának és hevesen tiltakozik az ellen, hogy a Demiurgost Istentől független hatáskörrel ruházzák fel. Szerinte ezáltal csak a fogalmak egy felesleges megkettőzését érnék el s csupán a teremtést, melynek jóságáról eddig mindenki meg volt győ-

zódve, diszkvalifikálnák. Ő tehát ilyenformán semmi akadályát sem látja annak, hogy a régi zsidó Isten, kit a gnosztikusok a teremtéstől csupán mesterségesen idegenítettek el, újból szavatosságot vállaljon a természetért. Marcion azonban Tertullianus érvelését nem fogadhatta el, mert tudta, hogy ezáltal a kereszténységet, melynek még egész tartalmát úgyszólván a zsidóságtól való elkülönülés elve adta meg, önálló létezésének leglényegesebb jogcímétől fosztaná meg.

(Contr. Marc. I. 9.) „Mindenekelőtt vájjon mit jelentsen az” — kérdi Tertullianus — „hogy míg egyrésről Istent elismerjük és őt ezen elismeréshez mérten a teremtés és az elsőlegesség attribútumaival ruházzuk fel, másrésről nem akarjuk belátni, hogy a másik Istent is csak ugyanazzal a mértékkel mérhetjük, mely, mint már láttuk, egyedül alkalmas Isten megismerésére? Mindaz, ami előbb való nyilván az utóbbiak lényét határozza meg. Problémául két Istent állítanak elének, egy ismerőt és egy ismeretlent. Az ismerőre vonatkozólag minden tudakozódás felesleges. Kétségen kívül áll létezése. Mert bizonyára nem lenne közismert, ha nem léteznék. Ezzel szemben az ismeretlent illetőleg kétségek merülhetnek fel. Lehetséges, hogy soha nem is létezett, mert feltehető, hogy ellenkező esetben már azelőtt is ismeretes lett volna. Ami felett tehát ismeretlenségében tanakodni lehet, az mindaddig bizonytalan is marad és alkalmasint nem is létezik mindaddig, míg a bizonytalanság tart.”

A gnosztikusok kettős Istensége tehát, mint már azt Tertullianus is igen helyesen megállapította, a pogány többistenimádás nivójára való lesüljedést jelentette, ami kétszeresen kifogásolható volt akkor, midőn az emberiség a filozófiai kriticismusnak óhajtván eleget tenni, a fogalmak leegyszerűsítését és lehetőleg egységes elvre való visszavezetését tűzte ki céljául. A kereszténységnek a pogányokra gyakorolt fő vonzóereje a zsidó monotheizmus átvételében rejlett. Az a vallás, mely fennen hirdette monotheizmusának felsőbbségét és kárhoztatta a pogányok többistenhitét, tekintélye elvesztése nélkül nem alakulhatott át maga is többisten-hitté. A „pogány népek“ (keresztény fogalom) többisten-hitének meg lehetett az a mentsége, hogy naiv mithológikus gondolkodás eredményeként jött létre; mivel mentsük azonban a kereszténység kettős, majd hármastenségét, mely csupán nyakatekert, szinte megemészthetetlen spekulációk eredménye volt? Tertullianus következőképpen érvel a gnosztikusok kettős istensége ellen (Contr. Valent. 3.): „Egy sereg Isten mellözése után egy másik többisten-hitet tanítani nem jelent egyebet, mint egy ismert uralmát egy ismeretlenével felváltani, a világoasságból a homályba bukni vissza és a hit alapjai ellen vétetni.”

A monianista. Tertullianus sem tudta azonban semmivé tenni Marcionnak és gnosztikus társainak az árja gondolatvilágban oly mélyen gyökeredző támlásait. A kalholikus egyház sem tett a szentháromság istenfogalmának megalkotásával egyebet, mint hogy a gnosis és Tertullianus montanizmus között kompromisszumot létesített. A hármastenségek egysége, az Unió mystica, immár kielégíthette az amúgy is kompromisszumokra hajlamos keresztény kedélyeket.



Végigkísértük tehát olvasóinkat a keresztény racionalizmus istenképző tevékenységén és rámutattunk arra, milyen eszközökkel harcolt s milyen eredményeket tudott kivívni magának.

A. kereszténység egész kínos és vajdó evolúciója, mely annyi salakot vetett ki magából, édes kevés igazi eredményt tud felmutatni. Ami újat hozott, az sem nagy érték, úgy hogy bátran mondhatjuk Horátius-sal: „Parturiunt montes et nascetur ridiculus mus.“

Az elért eredmények közül mindenekelőtt a *szubsztanciális dualizmus* említendő meg, melynek otromba és mégis keresztül-kasul meszterkelt teóriájáról mindenki el lógja ismerni, hogy Piáló vagy a Jehovavallás monizmusa után csúfos hanyatlást jelent.

Tertullianus *animája*. az egyik szubsztanciális elem végleges megfogalmazása, világosan jelzi a *természet-vallási eredetet, nélkül*, hogy valamit is annak naivitásából át tudott volna menteni a kereszténység számára. A testet, a másik szubsztanciát a patrisztika nem tekintette többé Sátán székhelyének, Tertullianus pedig a testben is előbb-utóbb már Isten teremtményét kívánta látni. A hús, mely ilyenformán megnevesült, igazi jelentőségre csak azáltal tett szert, hogy azt Jézus is földi megjelenése formájául választotta. így indult meg a dokelizmus vitája. Martion ugyanis, ki a *γέροντος*-t Sátán birodalmának nevezte, nem akarta elismerni Jézus inkarnációját sem és így tagadta az evangéliumok egész tartalmát, beleértve Jézus szenvedéseit is. Tertullianus azonban ragaszkodott az evangéliumokhoz és fennen hirdette a Jézus inkarnációjából folyó tragikumot. Ehhez képest el kellett ismernie a húsnak isteni eredetét és azt kellett immár tanítania, hogy a hús bár alacsonyabbrendű szubsztancia, éppúgy isteni eredetű, mint a lélek, melynek az erényes élet kedvéért az előbbit csupán alá kell rendelni.

A másik eredmény a keresztény Istenfogalom volt, melyet a mindenható római egyház a *szentháromság* névvel illetett. A kereszténység előbb felbomlasztotta a zsidó monotheizmus egységét, hogy aztán a közhangulathoz alkalmazkodó spekulációval ismét összeilleszthesse azt. Atya, fiu és szentlélek a hármasság misztikus alkotórészei. A szentlélekben a keresztény, illetve árja immanencia-fogalom biztosítékát kell látnunk. A szentlélek, mely Istent és embert egyaránt áthatolt, az istennel való pszichológiai érintkezést is lehetővé tette. Tartalmát a Paulus-féle hit és a János evangéliumában intézményesített szeretet adta meg. Ezek a lelki tartalmak szolgálták a keresztényeknek első jogcímül az Istenhez való közeledésre is. Ezen közeledés révén való felemelkedés közben, melyet épp oly joggal sülyedésnek is nevezhetnénk, az intellektualizmus szédülete fogta el őket, melynek drasztikus hatását a gnoszticizmus élénken példázza. Ezen a szédületén keresztül jutott el a kereszténység a Tertullianus-féle agnoszticizmusig, végül pedig az azzal való kompromisszum révén a szentháromság istenfogalmához.

A kereszténység menthetetlenül visszahanyatlott a természetvallás fokára anélkül, hogy annak előnyös vonásaiból akár egyet is megőrzött volna. A brahmanizmus is érezve intellektualizmusa végét, természet-

vallási fogalmakkal igyekezett felfrissíteni a criticizmus által szárazra facsart istenfogalmát. Így jött létre a késői brahmanizmus Trimurti-fogalma, melynek tartalmát a Védavallás három legtermészetibb jellegű istene adta meg. (Lásd 8. fej.) Ezt a próbálkozást még mithológikus eredete révén menteni tudnók, mert feltételezhetjük, hogy mögötte régi néphit húzódott meg. A keresztény katolikus egyház azonban minduntalan misztikumról beszél, holott misztikusnak nevezett istenfogalmának egyes komponensei, mint az az egész világ előtt ismeretes, néhány nem éppen legelőkelőbb gondolkodó nem éppen legvilágosabb agyában születtek meg. Sem élő néphit, sem történeti tradíció ezeket az istenfogalmakat nem igazolja.

Tőlünk teljesen távol áll a szándék, hogy a katolikus szentháromságot kritikával illessük. Kénytelenek vagyunk azonban csodálatunkat kifejezni a katolikus egyház azon bátorsága felett, melynek akkor adta fényes tanújelét, midőn olyan mesterkelt és alig néhány évtizedes múlttal bíró fogalmakra, mini amilyenek a gnosztikus istenfogalmak, merte vallását alapozni. Ha kissé szigorúbbak akarnánk lenni, a hívek hitének erős próbátételét, sőt egész lelkiületüknek lebecsülését is láthatnók a katolikus egyház ezen könnyelműségében.

Mi azonban nem élünk a kritika jogával és annak örülünk csupán, hogy az egyház, mely híveitől is csak hitet kíván, nem telte kötelességünké mindannak a sok álokoskodásnak megismerését, ami a gnoszticizmus neve alatt ismeretes és amire multhatatlanul szükségünk lenne akkor, ha a katolikus istenfogalom részletesebb kritikájára vállalkoznánk.

## XXVIII.

A keresztény vallás megalakulásának egész evolúciója az ismeretelméleti kritika jegyében zajlott le. A gnoszticizmus' az egész árja fajra oly jellemző ismeretelméleti irányt vitte ad absurdum, példáját adva annak, milyen következményekkel jár az árja ismeretelméleti világszemlélet abban a jobbik esetben, ha a nihilt elkerülnie sikerül s a kompromisszumok útjára tér. A kereszténység azt, hogy kompromisszumokhoz még volt ereje, egyedül a zsidó ethizmusnak köszönhetette, melynek, ime, még lehullott morzsái is csodákat műveittek.

A keresztény egyházatyák, belátva az ismeretelméleti törekvések csődjét, egyhangúlag támadni kezdték a gnoszticizmus komikumig túlzott racionalizmusát. Maga Tertullianus is, kít a gnóizishoz még jó néhány szál fűzött s ki nem egyszer élt a szofisták módszerével anélkül, hogy a szofisták szellemességét megközelítette volna, előbb-utóbb már minden erejével a gnoszticizmus hatása alól való felszabadulás szükségességét hirdette. Az az iskola pedig, mely az „ujplatonikus“ nevet Platon viszonylagosan helyesebb értelmezésével érdemelte ki s melynek feje Plotinos volt, java erejét a gnoszticizmus tulhajtásai ellen való küzdelemre fordította. A kereszténységet, mint minden materialisztikus világnézetet, előbb-utóbb utól kellett hogy érje végzete, a féktelen criticizmus halálos csapása.

Korunk sem különbözik sokban a kereszténység szóbanforgó korszakától. A 18-ik és 19-ik század materializmusa után, elérkeztünk ma egy időponthoz, mely megdöbbentően hasonlít a keresztény gnoszticizmus korához. Korunk semmivel sem egészségesebb annál: most ugyanazt a tehetetlen vergődést látjuk, a hit és az életerők ugyanolyan megcsappanását, régi kultúrák ugyanolyan pusztulását, mint amilyen a keresztény gnózis korszakát jellemezte. A fordulat előrelátható. Mint annak idején, úgy most is múlhatatlanul egy erőteljes reakciónak kell bekövetkeznie. Egy elkövetkezendő mtiintellektualizmus, mely az érzéseket eredeti jogaihoz hozzá fogja segíteni, előrevetí már árnyékát. Kritikus időket élünk; kétségbeesésre azonban nincs okunk, mert ha a legrosszabb eshetőséggel számolunk is, csak egy újabb „keresztény középkor“ elkövetkezésétől kell tartanunk, melyen az emberiség végeredményben mégis csak átverekedne magát. Kétségtelen azonban, hogy az emberiség számára nem lehet közömbös, vajjon egy ilyen súlyos megpróbáltatás elől megmenekülhet-e vagy sem. Mi, akik e veszély elhárítására erőt érzünk magunkban, főként egy kultúr-történeti processzus megismétlődésétől tartunk s ehhez képest teljes erőnkkel azon leszünk, hogy az emberiséget, mely előtt annyi lehetőség áll nyitva, új és még eddig járatlan utakra vezessük és így egy megismétlődés unalmától megszabadítsuk.

Minden jel arra vall, hogy az intellektualizmus hosszú időre letűnni készül. A neokantisták és a fenomenológiai iskola néven nevezett pszichológiai szekta túlzott ismeretelméleti idealizmusa igen-igen hasonlít a brahmanizmus és a gnoszticizmus legtulzóbb tanításaihoz. A racionalizmus elkerülhetetlenül közeledik egy dicstelen vég felé. Jó lesz mielőbb szakítani vele és nem bevárni, míg ez a vénülő, habár kétségtelenül érdemeket szerzett eszmeirány a gnoszticizmushoz hasonló szenilitás hóbortjaira adja magát és így az utókor tiszteletét is eljátsza. Kár lenne a hurokat a végsőkig feszíteni és bevárni azt az időpontot, midőn már csak a legdrasztikusabb eszközökkel védekezhetnénk a racionalizmus tulhajtásai ellen. Mert jegyezzük meg, a nihilizmus halálos csendjén, vagy a gnoszticizmushoz hasonló haláltáncokon kívül egyéb jövőre, a racionalizmus útján, kilátásunk nem lehet.

Az akarattal, valamint a voluntarizmus összes lehetőségeivel Schopenhauer, Hartmann és a múlt század pesszimistái végleg leszámoltak már. Egy ut áll még nyitva, a szenzualizmus útja. Igaz, itt is torlások merednek elénk, ezek azonban veszedelmesebbeknek látszanak, mint amilyenek a valóságban. Ezen az utón járt ugyanis a materializmus, mely végleg kompromittálni látszott minden szenzualizmust. Úgy, hogy korunk embere szenzualizmus alatt már el se tud képzelni mást, mint az embernek természetfilozófiai értelemben vett mechanizálását. Darwinra, Lamarckra, a kiválasztódás törvényére és az állattá alacsonyító ösztönökre gondol mindenki a szenzualizmus szó hallatára, legjobb esetben pedig egy Hartley vagy Condillac mechanikus pszichológiájára. Magának az annyira csodált Bergsonnak egy szenzualisztikus idealizmus megalapozására irányuló kísérletei sem nevezhetők újaknak,

legfőljebb annyiban, hogy elődeivel ellentétben, kik megelégedtek a természettudomány vagy a pszichológiai idealizmus érveivel, ő mindkét lehetőséget egyszerre kihasználva lett kísérletet az érzésekbe foglalt filozófiai titkok felderítésére. A természettudományi megfontolásokból eredő *instinct* fogalmának, a Schopenhauer által megfogalmazott genialis alkotóerőkkel, a mindkettőben megnyilvánuló teremtőerő alapján való összekapcsolása, noha a természettudós szemében indokolt lehetett, otromba lépésnek kellett hogy feltűnjék az idealizmusra, vagy akár esztéticizmusra hajló fők előtt. Ettől a fogalompárosítástól tehát, mely kétségtelenül ügyes ötlet volt akkor midőn a szenzualizmus két irányban való szétszakadással fenyegetett, ismeretelméleti, illetőleg ethikai fogalmainak újjáértékelését az emberiség hiába várja. Ezekről a kudarcoktól és tévutaktól való idegenkedés a fő indítóoka annak, hogy az emberiség jobbik fele vakon az intellektualizmus karjaiba veti magát. Az idealizmus a racionalizmussal még mindig elválaszthatatlanul össze van forrva, annak ellenére, hogy manapság már az utilitarizmus hídján keresztül igen kényelmes út nyílik a racionalizmus birodalmából a materializmus területei felé.

A mai káoszról az egyetlen világosságot sejtető kivezető út a *szenziudista idealizmus*, mely bár ma még ellentmondásnak látszik, bennem már jelentős és győzelemmel kecsegtető filozófiává érlelődött. Egyik fő törekvésem és legközelebbi feladatomból lesz, hogy a kibontakozást ezen az úton megkezdjem és ezáltal a filozófia egy jobb jövőjének alapjait fektessem le.

Az emberi érzéseket a kereszténység racionalisztikus kritikája és materialista-utilitarius szempontokon nyugvó társadalom-elmélete, mint alacsonyabbrendű lelki funkciókat ismerte el csupán. Ha a kereszténység materialisztikus életfelfogása mellett más érv nem is szólna, az érzések ezen lebecsülése elegendőképpen tanúskodna mellette. A keresztény morál a vágyak, a lelki és fizikai szükségletek lehető lefokozását hirdette. S mindig csak a vágyak szaporodásában és a szenvedélyekre való hajlamosságban látta az ártatlanság, a boldogság akadályát. Jézus ugyanazt a leegyszerűsödést, a vágyaktól és természetes igényektől való tartózkodást hirdette, mint amire később Rousseau, a természethez való visszatérés apostola is gondolt. Jézus példálózása a mezők liliomairól és Rousseau felhívása „retournons à la nature”, egy és ugyanazon lelkiforrásból táplálkozott. Csodálatos, hogy míg az érzéseknek. A szenvedélyeknek megfékezésére mindig akadt intő apostol, addig az ész tobzódása és visszaélései ellen senki se mert mindeddig eredménnyel sikraszállni. Az ész követelményei mindenki előtt legfőbb követelményként számítottak és még a zsidók s a görögök között is alig akall valaki, aki az érzések védelmére kelt volna s egy, azoknak elégtétellel szolgáló filozófiát alkotott volna. Az emberiség boldogulási akadályát mindenki a szenvedélyek és vágyak kielégítetlenségében látta és még a materialista utilitarizmus se volt rest egyet rúgni az érzéseken azzal a kijelentésével: Hja, a vágyak kimeríthetetlenek, minden egyes vágy (vagy ahogy ők nevezik, „szükséglet”) kielégítése csak ezer újabb szükségletet terem! Én azonban nyíltan kimondom,

hogy az emberiség boldogulásának sokkal nagyobb és veszedelmesebb akadálya az ember intellektuális mohósága. Az ember azt hiszi, hogy minden racionalista érv, a logika bárminő gazdagodása az emberiség számára tiszta haszon és elfelejti, hogy minden újabb úgynevezett igazsággal csak a szkeptikusok malmára hajtja a vizet. Mentől vadabbul dühöng a racionalizmus, annál megelégedettebben mosolyognak a szkeptikusok és a nihil mindenfajta hívci. Tudják, hogy a végső szó az övék és biztosak lehetnek dolgukban. Nem a vágyak és a szenvedélyek, hanem a racionalizmus, az észnek való feltétlen behódolás, a legfőbb akadálya az emberiség boldogulásának. Ne az érzések megszorítására törekedjünk, hanem szüntessük meg az ész örült tobzódásait, s akkor csodálkozva ébredünk majd annak tudatára, micsoda kincseket hanyagoltunk el mindeddig az érzésekkel szemben való mostoha bánásmódunk által. *Az ész túlhajtásait kell megakadályoznunk és szakítanunk azzal a nézettel, mely az észben látja az egyetlen emberi értéket.*

A kereszténységre visszatérve, megállapíthatjuk most már, hogy morális koncepciója, a szenvedélyek, azaz az emberben lakozó rossz ellen való küzdelmen alapszik. A szenvedélyek útján közeledünk a *βλη* birodalmához és gazdagítjuk a Demiurgost. A kereszténység jelszava: *küzdeni az ember felemelkedésének egyedüli akadálya, a természet ellen.*

A zsidóság azonban, mely a természetet jónak és tökéletesnek ismerte el és az embert is csak annyiban tekintette rossznak, amennyiben a természet harmóniájából kiesett és a természet tökéletességének megismerésére képtelenné vált. az ideált is az ösbűn bűnhődésében látta s arra törekedett, hogy a természet harmóniájának ismételtlen való helyreállítása által annak visszazserzett nagyszerűségébe elmerülhessen. A zsidó küzdelmet tehát illetéknépen fogalmazhatnók meg: *Küzdelem a természetért az ösbűnnel.*

A kereszténység nagy, szervesen felépített racionalista kriticismusa tehetségtelen férfiak gondjaira bízva, előbb fejezte be pályafutását, mintsem várni lehetett volna. A reakció hamarosan bekövetkezett, még pedig olyan erővel, hogy az emberiségnek egy évezrednél több idő kellett ahhoz, hogy ezen beteges reakció hatása alól felszabadíthassa magát. Ez a reakció, mely általánosnak bizonyult, a felületesebb szemlélőben azt a hatást kelthette, mintha az ekként létrejött antiintellek tualizmus, melyet „keresztény miszticizmusnak“ is neveznek, a kereszténység alaptanításaihoz tartoznék. Bizonytal megbotránkozást fog kelteni manapság minden olyan okfejtés, mely a kereszténység racionalisztikus eredetére mutat rá. Mi azonban az ilyen közhangulat által istápolttévé előt sem hajthattunk fejet s részletesen s megdönthetetlenül rámutattunk a kereszténység racionalista eredetére. Most még annak a miszticizmusnak kifejtése van hátra, melyet a fajteória apostolai elhamarkodott generalizálással az egész árja fajra jellemző sajátágnak kiáltottak ki.

<sup>1</sup> Philo is az erényes életnek három fokút különböztette meg: 1. az *ἀσκησις*-t az önmegtartóztatást, 2. a *μαθήσις*-t a megismerések útján való önfegyelmezési és végül 3. a *θεωσις*-mely szerinte azonos a természettel, a természeti ártatlanság állapotával.

Habár a gnoszticizmus ellenhatásaként bekövetkezett fordulat Tertulliaims nevéhez fűződik, ennek előkészítése és lehetségessé tétele tulajdonképpen Philon érdeme volt. Philon, mint tudjuk, már az ismeretelméleti kriticismus ellen való állásfoglalásából kifolyólag is. minden erejével küzdött azok ellen, kik Istent ismeretelméleti fogalomká akarták lefokozni. Ezek a törekvések, melyek mind kíméletlenebbek lettek Isten irányában, bántották a transzcendenciához és a prófétizmus távoltartásához szokott szaduceust. Istennek az emberi fogalomalkotás tolokodása elől való megmentése érdekében alkotta meg Philon *negatív teológiáját* is, s állította ennek szolgálatába egész angyaltanát, mely, mint láttuk, nem az Istenfogalom egységének megbontását, hanem éppen ellenkezőleg annak védelmét célozta. Philon Istent *ἔπιτοιας -nak* nyilvánította, tulajdonságnélküli lényegnek, melyhez csak a hit *πίστις* által közelíthetünk. Szerinte a hit a. *τιν ἄρβτωι' βασιλις*, az erények fejedelme. Észreveszi már az ész hiányosságát is és tudja, hogy az intellektus, mely „számtalan részlettel kénytelen foglalkozni“, a dolgok lényegének, a világ nagy egységének felismerésére képtelen. A hit az egyetlen megismerési mód, mely a lényeghez közelvezethet bennünket s a legfelsőbb megismerés boldogságát megszerezheti számunkra.

„Ha valakinek sikerül“ — mondja egy helyen „mindent, ami testi és látható, túlszárnyalni és egyedül Istenre építeni, szilárd elhatározással és megrendíthetetlen hittel, az valóban boldog és háromszor szent“. A Talmud is Philót látszik követni akkor, midőn megismerve az Tsten megjelölésére rendelt jelzőket, az Istennek adható legnagyobb tiszteletet a hallgatásban, a megnevezéstől való tartózkodásban látja. A (>5-ik zsoltár 2-ik részére következőképpen utal a Talmud: „Isten tiszteletére szolgál) legszebb dicséret a *hallgatás*: mely hasonlatos egy mérhetetlen becsű gyöngyhöz; *aki dicséri Istent, a: már bírálja is.*“ (Jerusal. Talmud Fol. 55. b. IX. 1.)

íme, milyen utakon járt a zsidóság ugyanakkor, midőn a kereszténység a gnoszis tobzódó kriticismusának hódolt!

A miszticizmus a megismerésnek egy olyan formája, mely az emberi értékelések tökéletlenségével számol, a szavak relatív becsét belátja s a szavakkal való takarékoságra tanít bennünket. A miszticizmus a hallgatás művészete, a megsejtetések kultusza és a pietás egy neme. mely az általa elismert értékeket a logika és szolgahada, a szavak elől megmenteni igyekszik, s moly nyíltan vallja, hogy egy-egy érzés, egy belső rezonancia jobban megértet velünk sok mindent, mint a legnagyobb ékesszólás. A miszticizmus szerint a leghalkabb vágy nagyobb realitással bír, mint a legegetrengetőbb hőstett. Mindezt a 3>első szubtilitást azonban hiába keresnők azoknak az első keresztényeknek lelkében, kiket egyrésztől nyers hatalomvágy, másrésztől a racionalista kriticismus számára való érvkovácsolás foglalt le.

Nem véletlen tehát, hogy a miszticizmus is első világos megfogalmazását egy zsidó filozófus által nyerte. Philon negatív teológiája volt az alapja az egész későbbi miszticizmusnak, melynek értelme egy ez-

redév félreértései után, végül a kereszténység előtt is megnyilatkozott. Ehhez a megismeréshez azonban, mint látni fogjuk, az árja faj csak nagy kerülő utakon jutott el.

Nem szabad elfelejtenünk, hogy a keresztény gnoszticizmus máiregen túllépte az egészséges racionalista fejlődés határát. Nem is kell tehát csodálkoznunk azon, hogy a rendkívüli körülmények rendkívüli eszközöket kívántak. Egy túlzás csak újabb túlzást válthat ki, így az az árja szellemnek is, mely romantícizmusra, elhatározó gesztusokig mindig hajlamos volt, a megrázkódtató fordulatok során kellett átmennie.

A zsidóság azonban, minthogy ismeretelméleti kritikizmusát mindig mérsékelni tudta, nem volt kénytelen oly drasztikus ellenszerekkel élni, mint a kereszténység, mely még a gnosist is helyeslésével tudta kisérni.

Tertullianus, aki hajlandó volt felvenni a harcot a keresztény kritikizmus túlzásaival szemben, nemcsak közönségének szélsőséges racionalizmusával, de saját intellektualista hajlamaival is kénytelen volt megküzdeni. Ezek a súlyos belső és külső ellentétek idézték fel benne mindazokat a kétségbeesett és barokk törekvéseket, melyek a keresztény antiintellektualizmusra annyira jellemzőek. Ő volt az első, aki elfeledkezve arról, hogy az imperatív forma elveszi a spontaneitás illethetlenségét, *az észhez szólva, tehát szándékosan törekedett a miszticizmusra*. Aki a hit boldogító érzését észokokkal igyekszik támogatni, mint ahogyan Tertullianus is tette, az csupán a gnosis felett érzett elkeseredéséről és a racionalizmus hiábavalóságáról való meggyőződéséről tesz tanúságot, sohasem azonban egy eredeti, a priori meggyőződésről. A hitet észokokkal magyarázni, a hitre az éssen keresztül, a célszerűségi szempontok hangoztatásával hatni: a kereszténység egy sajátságos ellentmondása.

Tertullianus Jézus isteni eredetéről értekezve, így szól: *D e carne Christi 5.) „Credibile est, quia ineptum est, certum est quia impossibile.“* Ez a néhány szó nem jelent kevesebbet, mint a keresztény antiintellektualizmus intézményes biztosítását. Ilyen kijelentést igazán csak a legvégső veszély indokolhatott. úgy hiszem, mindenki érzi, milyen távolság választja el ezt a keresztény koncepciót Philon spontán miszticizmusától. Micsoda végzetes csőd érthette a kritikizmust, hogy Tertullianus ilyen végső megcsömörlést eláruló szavakra ragadtathatta magát: *Certum est, quia impossibile*. Az ész micsoda lebecsülése, micsoda jól megérdemelt megvetése kellett ahhoz, hogy valaki a bizonyos kritériumát a lehetetlenségben, az ész szabályaival való teljes ellentmondásban lássa? Tertullianus sajátságosképen nem a hitben, *Jihmgben* látta a bizonyosság kritériumát, hanem a *lehetetlenségben, Credo, quia absurdum*. Ezekben a szavakban foglalták össze az utódok Tertullianus filozófiáját. Ez volt a végetekbe vitt ismeretelméleti kritikizmus szükségszerű reakciója. Az ész úgy kompromittálta magát, hogy Tertullianus kénytelen volt minden vele való közösséget megszüntetni. Ő volt az atyja a kereszténység antiintellektuális irányzatának, melyet azonban mindennek inkább nevezhetünk, mint miszticizmusnak. Az az intellektualizmus persze, mely a Tertullianus filozófiájában felismert szempontokon alapszik, a miszticizmus névre igényt nem tartott. A kereszténységnek hosszú iskolát kellett előbb végigjárnia, míg

a Philon által inaugurált miszticizmusra éretté vált. *A kereszténység intellektualizmusa nem miszticizmus, hanem csak agnoszticizmus.* A miszticizmus főforrásai pedig az evangéliumok és a bennük foglalt zsidó mitoszkinés, mely végül meghihlette és misztikus szemlélődésekre indította a kereszténységei is.<sup>1</sup>

A keresztény *agnoszticizmus* közelebbi megismerése kedvéért nem árt lapozgatnunk Tertullianus irataiban. Meg lógunk döbbsenni azokon a száraz, részint utilitárius, részint materiális, részint pedig egy megromlott racionalizmus szempontjait hangoztató fejtegetéseken, melyek e könyvek lapjait kitöltik. Ez a számunkra idegen hang, nem-csupán Tertullianus szellemével, hanem annak a közönségnek a lelkiületével is megismertet bennünket, melyhez fejtegetéseivel fordult.

„Egyesek, a filozófusok által összehordott anyagot felhasználva — panaszkodik Tertullianus „nem átalották a mi fiatal intézményünket az egyes filozófiai tantételeknek megfelelőleg meghamisítani és így hatalmas országutunkat számos görbe és felismerhetetlen ösvényre osztani.“ (Apologetikon 47.)

Még csupán egyet említünk fel azon számtalan példák közül, melyek Tertullianusnak az árja ismeretelméleti túlzások ellen való viaskodása mellett tanúskodnak. Szinte megszépül ez a különben a komikum határát érintő küzdelem, midőn Tertullianus a megváltó szenvedését és Jézus csodás halálát védi a kriticizmus elől, mondván: „Te az emberiség legnagyobb gonosztevője, hiszen te Isten gyilkosát menteted! Mert ha Krisztus nem szenvedett tényleg, úgy bizonyára nem is volt miért szenvednie. Könyörülj legalább a földkerekség ezen egyetlen reménységén. Miért tagadod a hitnek oly szükséges gonosz-tettet! Bármilyen legyen is rajta, ami Istenhez nem méltó, az mind csak a mi előnyünkre szolgál. Az én dicsőségemet gyarapítja csupán, ha az én Uram Istenem miatt nem engedem magamat zavarba hozni. „Aki miattam szégyenkezni fog“ — mondja ő, — „az nekem is szégyenemre fog szolgálni.“ (De carne Christi 5.)

Ez az íráshely szenvedélyes hangjával és végsőkig feszített elkeseredésével jellemzően világítja meg azt a megcsontosodott fáradt racionalizmust, mellyel Tertullianusnak küzdenie kellett.

A reakció persze még Tertullianus romantikus koncepcióján túlmenő tévhajtásokat is hozott létre. A babona, a szellemidézés és varázslás soha sem örvendett olyan elterjedtségnek, mint abban az időben. Az agnoszticizmus, az ember tudatalatti életére terelte az érdeklődést. S akadtak olyan bölcselők, akik már a mantizmust tartották a megismerés egyedüli lehetőségének. Platon munkáiban is található sorok, melyek rá utalni látszanak, ezeket azután nem győzték a maníkus szekták felfogásuk igazolására hangoztatni.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Később a középkorban is ez a kandi, a közvetlen értelmi megismeréssel kacéerkodó, majd a költői meglátás, majd a vallásos hit afropocenzizmusára számító miszticizmus jellemezte a kereszténységet; míg a zsidóság már Philo korában a hallgatás miszticizmusa mellett foglalt állást.

<sup>2</sup> Ilyen pl. a Phaidros következő néhány sora: (250. A.), *δταν τι τμη ομοιωμα τωω ήντωνκα και ονκ ε'ι' άντοι' γιγνονται.*“



A pszeudo-clementinus homíliák már nyíltan fellépnek a mantizmus ezen túlhajtásai ellen mondván: „A jámborok igazsága a bennünk lakozó tiszta szellemből tör elő. Ez az igazság azonban *nem az álomban keresendő*, hanem annak birtokába az igaz ember tudatosan és belátása révén jut.“ „w γαρ r-vaéfk em/vτω και χαῖραρμ αναβλῦζει no ry το ἄληθῆς ὄν/, ονειρφ σπον.ἠηρομενον, ἄλλ'α αννεαι ἀγαθοῖς et ,ομενό.!”

Az érzést a kereszténység már régen kompromittálta s most, hogy a kriticismus csődje is bekövetkezett, a keresztények többsége feltétel nélkül a mantizmus karjaiba dobta magát. Egy bosszú keresztény középkornak kellett előbb lefolynia, s a féktelen mantizmusnak (keresztény miszticizmusnak!), a gnoszticizmusra, illetőleg a brahman dogmatizmusra emlékeztető megcsontosodott kriticismussai (scholaszucizmus!) kellett váltakoznia, míg a renaissance iatalmas szellemi mozgalma ebből a rettenetes nosztalgiából az emberiséget ismét életre nem rázta.

Több, mint ezer év kellett ahhoz, hogy a Tertullianus-féle agnoszticizmus kitombolhassa magát és egy egyensúlyozottabb világnézet az igen-igen kompromittált racionalizmust ismét az öt megillető jogokhoz juttassa. Csupán *Pascalnál* találkozunk újból azzal a klasszikus lelki egyensúlyozottsággal, mely a görög és zsidó gondolkodásra annyira jellemző volt, s mely ismét jogaiba léptette az oly régen nélkülözött harmóniát az ész és az érzéseken nyugvó hit között. Pascal volt az első meggyőződéses békítő az ész és a hit között s így az első, aki az ;gnoszticizmuszal szakított, s a klasszikus szellemet a kereszténységen belül meghonosítani igyekezett.

„Ily a trois moyens de croire, — mondja Pascal — la raison, la coutume, et l'inspiration. La religion chrétienne qui seule a la raison, n'admet pas pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration: *ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume; au contraire, il faut ouvrir son esprit au preuves par la raison*, et si conformer par la coutume; mais elle veut qu'on s'offre par l'humiliation aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet: Ut non evacuetur crux Christi, (I. Corinth. I. 17.)“ (Pensées II. 17., 52.) Pascalnak ez a néhány sora a kereszténységnek egy újabb lehetőségét veti fel. Nem sajnálhatjuk eléggé, hogy Pascalnak hatalmas egyéniségéből feltörő eszméi az utódok lelkében mélyebb gyökereket nem vertek. A Port Royal vallásbölcselei már nem sokat törődtek Pascal „*inspiration*“-jával, annál nagyobb örömeikre szolgált a „*raison*“-nak adott minden elégtétel, mely lehetővé tette számukra, hogy ismét megindulhassanak a kriticismus azon útján, melynek a jansenizmuson keresztül végül Calvin és rotterdami Erasmus igazolására kellett vezetnie.

A zsidóság természetesen a hit és az ész közötti ellentét problémáját nem ismerhette. Ez a hiány azonban fogyatkozásnak épp oly kevéssé tekinthető, mint ahogy ez az ellentéteesség sem nevezhető valódi problémának. A zsidóságnak, mely sohasem értett egyet az ismeretelméleti kriticismus túlhajtásaival, nem volt az agnoszticizmus túlzásaira

és ebből folyólag a hit és az ész ellentétességének problémájára sem szüksége. Zsidó felfogás szerint az ész igen jól megfér a hittel. A klasszikus szellem, mely a zsidóságot eltöltötte, megtalálta a módját annak, miként lehet ezt a két megismerési lehetőséget egymás segítségére és kiegészítésére felhasználni. A zsidóság, valahányszor ezt a harmóniát egy erőteljesen feltörő kritizmus túlzásainak veszélye fenyegette, mindannyiszor megtalálta azt a koncepciót, mely a veszély elhárítására alkalmas. Három ilyen jelentős perióduson ment keresztül a zsidó vallás. Ugyanazt a védelmi harcot küzdötte végig a zsidóság minden egyes alkalommal, habár mindig új és új eszközökkel. Szinte kifogyhatatlan volt új és új érvek megalkotásában és nem kevés dicsőségére szolgál, ha megemlítjük, hogy ezen küzdelmek folyamán sohasem a dogmák kipróbált fegyvereit vitte harcba, hanem mindig megtalálta a módját, hogy ellenfeleit, azok nyelvén szólva és a kérdéses kor szellemének megfelelő érvekkel győzze le. A zsidóság igazságai sokkal mélyebbek, semhogy megvédésük érdekében dogmatizmusra volna szükség. A zsidó sohasem bújik dogmák, porlepte szavak mögé, mert igazságai az ember örökké élő lelki mélységeiből táplálkoznak.

„A dolognak summája ez: mindezeket hallván, az Istent féljed és az Ő parancsolatait megtartsad, mert ez az embernek fő dolga“ — mondja Kohelet. a Prédikátor könyvének írója, aki miután a görög filozófia tanításainak hatása alatt szkeptikussá vált, minden dialektikai tudását arra fordította, hogy Istent, akár az emberi értékelések lerombolása árán is, megmentsse. Az Istenfélelem és a parancsolatok között egy jelentős „és“ szócska áll.

Philon esetében ugyanez a fordulat ismétlődik meg, természetesen a kor szellemének megfelelő formák között. Ő a jelentősen erősödő racionalizmus hatása alatt már Istenre is kénytelen kiterjeszteni a kritikát, ami alól Kohelet még felmentve érezhette magát. Kénytelen volt ezt a lépést is megtenni, csakhogy utána kijelenthesse: ime az ész gyenge és alkalmatlan Isten megismerésére.<sup>1</sup>

Az újkori racionalizmus felvirradása a zsidóságot harmadszor is sorompóba szőlította. Descartes racionalizmusának, a cogito ergo sum hitvallásának egyre több hive támadt, úgy, hogy a zsidóság is hovatovább kénytelen volt állást foglalni ezzel a feltörekvő filozófiával szemben. Spinoza amellett, hogy ennek a racionalizmusnak egyik legjelentékenyebb támasza lett. Ethikájában a zsidó vallás és istenfogalom számára olyan védvart tudott emelni, melyben azok a hosszútartamú újkori racionalizmus legszívósabb támadásait is könnyen kivédhették. De emendatione intellectus című értekezésében ő is azt a legsajátosabban zsidó, klasszikusnak is nevezhető felfogást vallja, mely szerint a hit és az értelem, mint két merőben emberi kategória között, minden ellentét lehetetlen. A hit kétségen kívül erősen túlbecsülte az értelmet akkor, midőn azt ellenfelének ismerte el. A hit és értelem ellentéte, véleményünk szerint, egyedül az árják ismeretelméleti irányú

<sup>1</sup> Lásd Philo: De praemiis ac poenis Mang. II. 412.

gondolkodásában leli végleges magyarázatát. Spinoza akkor is a zsidó szellemhez híven cselekedett, midőn tartózkodva minden, Paulusnak hitről szóló tanához hasonló filozófiáról, a hitnek szubsztanciális tartalmát sem tulajdonított. Noha a hit kétségenkívül alkalmasabb az értelemnél az abszolút megközelítésére, mégis hibát követnénk el, ha a hitet a szubsztanciával azonosítanánk. Descartes nem sokkal kisebb hibát követett el akkor, midőn kimondotta: *cogito ergo sum*, mint midőn Paulus megalkotta a hitről szóló tanát, melyet mi Descartes mondásának analógiájaképpen bátran foglalhatnánk ekként össze: *Credo, ergo sum*.

Spinoza helyesen cselekedett akkor, midőn szigorúan tartózkodott attól, hogy valamilyen emberi kategóriának szubsztanciális tartalmat tulajdonítson.

„A második fajta megismerés, — mondja egy helyen — nem figyeli a dolgokat, hanem a dolgok lényegét igyekszik felfogni az értelem által; értelmi meggyőződés útján válik továbbá ismeretessé előttünk, hogy ennek vagy annak a dolognak így és nem másképp kell lennie. Ezzel szemben a végső megismerést (*cognitio intuitiva*) nem értelmi jellegű meggyőződés révén, hanem egyedül a dolgok *megérzése* és *átélvezése* által érhetjük el.“

A zsidó, bár az értelmet a legfelső megismerésre alkalmatlannak tartotta, mégis elismerte az értelem megismerés szempontjából való jelentőségét. Ez az állásfoglalás annál jellemzőbb a zsidóságra nézve, mert, mint ismeretes, a kereszténység az értelem tökéletlenségéből azt a következtetést vonta le, hogy a gondolkozásnak mindennemű abszolút megismerésre alkalmatlannak kell lennie. Ehhez mérten a bölcseséget, a tanultságot és az értelem törekvéseit lenézte és fennen hangoztatta, hogy a legfőbb igazság csak a „lelki szegények“, a „reiner Tor“ előtt nyilatkozik meg.

A zsidó azonban a hitet csupán a megismerések koronájának, betetőzésének tekintette. Szerinte a hit csak annak lehet osztályrésze, aki a bölcsesség útjait megjárva, a hitre, az értelmi megismerésen való felülemelkedésre megérett. Az ut a hithez nem a bölcsesség megkerülésével, hanem a bölcsességen *keresztül* vezet. Csak helyeselnünk kell azt a zsidó felfogást, mely a bölcs hitét többre becsüli a tudatlanénál.

A zsidó gondolkodás szerint tehát az értelem és a hit a legnagyobb összhangban állnak egymással, s anélkül, hogy összeegyeztethetlenségükről szó lehetne, igyekeznek egymást kiegészítve hozzájárulni ahhoz, hogy az ember általuk Isten tiszteletében és a lényeg megismerésére irányuló törekvésében mentől nagyobb eredményeket érhessen el.

„Bölcsesség nélkül nincs istenfélelem“, — mondja a Talmud. (Aboth, III. 21.) Hillel véleménye pedig: „Egy tudatlan se lehet valóban jámbor“ — megerősíti a Talmud fentidézett szavait.

A zsidóság, mely az egészséges szellemi fejlődés útjáról sohasem tért le, mindenkor tartózkodni tudott azoktól a túlzásoktól, melyeknek a kereszténység annyiszor áldozatául esett.

Befejezésül álljanak még itt annak a Spinozának a szavai, aki, bár a zsidó hagyományt kérlelhetetlen kritika tárgyává tette, a hit és az értelem régi hagyományos zsidó harmóniáját mégsem bontotta meg.

„Én nem mondom, — írja egyik levelében — hogy Istent meg ismerhetem, csupán azt állítom, hogy egyes tulajdonságairól tudok, bizonyára nem az összéről, még csak nem is nagyrészeről; kétségtelen azonban, hogy az attribútumok többségének ismeretlensége nem teszi még lehetetlenné azt, hogy néhányat belőlük megismerjek.”

## XXIX.

Láttuk a liberális vallásmagyarázat összes következményeit és kénytelenek voltunk elismerni, hogy a kereszténység minden lxdóio eredő konzekvenciái levont. A zsidóság azonban ezzel az áramlattal szemben mindig tartózkodó magatartási tanúsított. Nem csekély azoknak a száma, kik a zsidóság egész lényegét éppen 'ebben a konzervatív magatartásban vélik felfedezni és akik érdeklődéssel vetik fel azt a kérdést, mi is történi volna akkor, ha a zsidóság kilépett volna rezerváltóságából és a liberális vallásmagyarázat minden következményei levonta volna. Mi ezt a kérdést sokkal érdekesebbnek és indokoltabbnak tartjuk, semhogy a felelettel adósak maradnánk. Bátran állíthatjuk, mert bizonyítékokkal is fogunk szolgálni, hogy a zsidóság, ha a kereszténység minden következményét le is vonta volna, lényegét, mely minden kultúrfilozófiai processzustól független, akkor is érintetlenül őrizte volna meg. Bizonyítékunk *Spinoza* filozófiája. Ez a gondolkodó, akit a zsidó hagyományok iránt érzett túlzó kegyelettel senki sem vádolhat, filozófiája révén elképzelhetővé tette számunkra azt, mi is történnék a zsidó vallással, ha a kriticismus minden konzekvenciáját kérlelhetetlenül levonta volna Spinoza a zsidó vallást és ethizmust megfosztotta minden ismeretelméleti alapjától s mint ismeretes, a transzcendencia és az akarat szabadsága helyett az immanenciát és a determinizmust hirdette. Nyilván ezért is nevezte őt Schleiermacher kereszténynek.

Az ő pantheizmusát, ha a fenti kérdést eldönteni óhajtjuk, néhány szóval jellemeznünk kell.

Az ismeretelméleti felfogás a természeti az oksági törvény szigorú rendje alá szubszumálja. Az emberi értelein is azáltal válik csak a természet megériésére alkalmassá, hogy saját legfelsőbb törvényének az oksági rendet ismeri el. A törvény láncsorán belül szabadság nem létezik. A modern gondolkozás a szabadságot csak e láncoron kívül ismerheti el.

A természetvallások szerint Isten a fentemlített láncoron felül áll. Ő a teremtő, aki az első láncszemet kezében tartja. Ő a *causa prima*, az a természeti szubsztancián kívülálló erő, mely a természetet az oksági láncolat megkezdésével élővé varázsolja. Isten csupán mint kezdeményező szerepel, anélkül, hogy a természet további sorsára nézve, mely immár az oksági törvényszerűségnek van alávetve, tovább is hatást gyakorolna. Isten, mint *causa prima* csak a kezdeményezés

hatalmával bír, végeredményben azonban épp úgy alá van vetve a természeti szükségszerűség törvényének, mint a természet, vagy az ember. Ez a nézet, mely elismeri, hogy a természet az oksági törvénynek alá van vetve, Isteni is azáltal, hogy causa primának tekinti, e törvény szolgájaként alácsinálja le. Isten természetistenné lesz. Ez volna nagyjában az árja immanencia-fogalom lényege.

Spinoza azonban azáltal, hogy a természetet Isten lényegévé tette és azt Isten önkifejtésének, tehát Isten egy vagy több bennlevő attribútumának ismerte el, az immanencia egy újabb lehetőségét teremtetette meg.

Ő már elismer egy belső szükségszerűséget is, mely tán éppen Isten belülről fakadó teremtővágya, s mely bár a legellenállhatatkmabb kényszer, egyúttal a legmagasztosabb szabadságot is jelenti számunkra éppúgy, mint a valóságban. Ethikájában következőképp értelmezi ezt a belső szükségszerűséget: (I., 17.) „Isten csupán saját természetének törvényei szerint és senkitől sem kényszerítve működik.“ Egyik levelében pedig azt írja (1615 nov. 21.): „En Istent egy belső oknak tekintem: minden Istenben van. mint a dolgoknak benne lakozó okozata, anélkül, hogy rá külső ok hatna.” íme. Isten önmagának oka lesz: causa sui. () az egyetlen szubsztancia és rajta kívül más végtelen és éppen ezért oszthatatlan szubsztancia nem lehet. (I., 1. tét.) Egy szubsztancia se hozhat létre új, rajta kívül álló szubsztanciát. (I., 6. tét.)

Ez a koncepció az immanencia egy új lehetőségét tárja elénk. A természetvallások azáltal, hogy Istent az oksági törvény alá utalják, a transzcendenciát is lehetetlenné teszik. A Spinoza-féle immanencia azonban a természetet, azáltal, hogy azt az oksági törvény alól kivonta, istenivé emelte. Mert. jegyezzük meg jól, a causa sui nem kevesebb I jelent, mint az oksági elv alól való felmentést. Azáltal, hogy e törvényt minden hatásával és egész érvényességében egy és ugyanazon szubsztancia belső hatóerejévé tettük meg. azt a vak természeti erőt, melyet a természetvallás látott benne, megnevesítettük. Spinoza Istene minden elömlik, anélkül, hogy bármihez is teljesen hozzátapadna. Minden isteni, inert a causa sui transzcendens szükségszerűségében mindennek része van. Spinoza Istent legjobban tán a platói ideákhoz hasonlíthatnók. Szerinte Isten éppúgy rejtőzik minden dolog mögött, mint ahogy Píaló is elismerte a legcsekélyebb dolog ideális létezését. Spinoza a természetnek az ok és okozati törvényen felül álló jelentőséget tudott kölcsönözni. „Ha egyesek azt hiszik“ írja egyik levelében. „hogy a Tractatus theologico-politicus Isten és a természet azonosságát hii - deti (miközben a természetet a testi anyag egy tömegének tekintik), úgy nagyon tévednek.“ Isten a natura naturans, nem pedig a natura naturata. Ennyit Spinoza immanenciafogalmáról.

Az akarat nem nevezhető szabad, hanem csupán szükségszerű oknak. — mondja Spinoza. (Ethika, I., XXXII.) Ezzel tagadja is a szabadságot. A szabadságnak Spinoza nézete értelmében való tagadása azonban még egyáltalán nem jelenti a szükségszerűség természetvallási értelmezését. „Én ugyanis Istent semmiképp se vetem a sors hatalma alá, hanem csak azt állítom, hogy minden elkerülhetetlen szükség

szerűséggel, Isten természetéből folyik, mint ahogy mindenki elfogadja azt is, hogy Isten csupán ennek a sajátságának köszönheti azt, hogy önmagát megismerheti. Senki sem tagadhatja, hogy ez Isten természetéből szükségszerűen következik és mégsem teszi fel senki, hogy Isten erre a sors által kényszerítve lett volna, sőt inkább kész mindenki elismerni, hogy e szükségszerűség ellenére is teljes szabadsággal ismeri meg magát.“ — Ezt írja egyik Oldenburghoz írott levelében, reflektálva egy keresztény embernek az övével homlokegyenest ellenkező szellemből eredő aggodalmára.

A keresztény ember nem tudja elképzelni, miként egyeztethető össze a determinizmus az ethikai értékelésekkel és a felelősségérzettel. „Hogy ezt a csomót miként lehet felbontani, azt megmondani nem könnyű. Ha erre a kérdésre vonatkozólag ismer valami megoldást, úgy kérem, tudassa velem” — írja Oldenburg. (1675. dec 16.)

„Jöjjön a jó — akár Istentől, mint bírótól, akár pedig következék a természetből szükségképen, egyaránt kívánatos fog maradni épügy, mint megfordítva a rossz sem lesz kevésbé kerülendő azért, mert a rossz cselekedetekből és szenvedélyekből ered és mert szükségképen jön létre.“ Ennyit válaszol Spinoza Oldenburg kíváncsi hangon írt levelére. Röviden tér ki erre a kérdésre, bizonyára azért, mert tudja, hogy hiába magyarázná saját igazát azoknak, akik a zsidó büntudat mélységeinek átértésére úgyis képtelenek.

A büntudatot, a zsidó lélek legmélyebb alapvető érzését, azáltal, hogy tőle az ismeretelmélet minden segítségét megvonjuk, a lelkekből kiölni nem lehet. A rabbinizmus, mely Spinoza filozófiájában méltán látta a zsidó hagyomány megtámadtatását, alábecsülte a zsidó büntudatot akkor, midőn a nagy filozófus ismeretelméleti következtetéseitől a zsidó vallást és ethizmust féltette. Sajnálattal kell beismernünk, hogy ők se láttak sokkal mélyebbre, mint a keresztény Oldenburg. A büntudatot egy olyan örökéletű lelki diszpozíció, mely az ismeretelméleti ellentmondások hatása alatt csak egyre jobban *elmélyül*. Mindazok tehát, kik a büntudatot az ismeretelméleti kritícizmustól féltették és azt hitték, hogy a zsidó vallásnak, ha az elmulasztott ismeretelméleti konzekvenciákat levonja, menthetetlenül el kell pusztulnia, Spinoza esetén okulva beláthatják, hogy lényegesen tévedtek. A zsidó büntudatot Spinoza kritícizmusa következtében nem hogy megcsappant volna, hanem ellenkezőleg váratlan mértékben *elmélyült*.

A büntudatnak az ismeretelméleti szempontoktól való függetlensége bizonyára Spinoza figyelmét sem kerülte el, habár kétséges, vajjon ismerte-e Spinoza azt a kedvező kölcsönhatást, mely a büntudat és a kritícizmus között fennáll. Az Ethikában van egy homályos tétel, mely a mi értelmezésünkben váratlanul új értelmet nyer. Meg vagyunk győződve, hogy e tételen a legkisebb erőszakot sem követjük el, ha nézetünk támogatására használjuk fel.

„Az indulat oly dolog iránt, melyet szükségszerűnek képzelünk, a többi körülmény egyenlősége mellett, *mélyebb*, mint lehetséges, vagy esetleges, nem szükségszerű dolog iránt“ (IV; R XI. t.) — mondja a zsidó filozófus. Spinoza indulata alatt mi a büntudatot érijük és fogal-

mainkat az ő tételének megfelelő helyeire behelyettesítve, azt mondjuk immár, hogy *a büntudat a determinizmus ismeretelméleti felfogása mellett mélyebb, mint a szabadság esetében.*

Azt tehát, hogy a zsidóság a kereszténység által levont ismeretelméleti következtetésektől tartózkodott, ezekután senki se nevezheti takrikai lépésnek. A zsidóság alábecsülte volna ethizmusát, ha ezektől a következtetésektől megijedt volna. Hogy mégsem járta végig a liberális vallásmagyarázat útját, annak magyarázata elsősorban a zsidókra annyira jellemző *naivitásban* rejlik. A zsidó egy élő probléma elől sem zárkózott el, tudatában volt azonban annak, hogy a problémákat nem azzal az elkeseredett dühvel szolgálja legjobban, mely az árjákat a buddhizmus vagy a kereszténység megoldásaihoz juttatta, hanem azzal ha tiszteli a bennük rejlő ellentmondásokat s megrendülve hajlik meg rejtélyük előtt. Az árjákat elkeseredésbe hajtotta ugyanaz a probléma, melyben a zsidóságnak csupán öröme tellett. Az árjákban semmi tisztelet sincs a problémák iránt. A zsidóság pedig éppen ellenkezőleg a problémák fenlartására és ápolására termett nép. Schopenhauer is, midőn Spinozával kapcsolatban a zsidóságot problémátlansággal vádolja, bizonyára a problémák megoldásától való jellegzetes tartózkodására gondolt. (Lásd Parerga és Prolegomena. Spinoza.) Mi azonban a zsidóság ilyenértelmű „problémátlanságában“ a legnagyobb rosszakaratral se láthatunk fogyatékosságot.

Kétségtelen, hogy a zsidóság előtt sok olyan kérdés ismeretlen, mely a keresztény árjákat felettébb izgatja. Ezt a problémátlanságot azonban a legkifejezettebben lelki kiválóságnak és gazdagságnak tekinthetjük. A kereszténység számos olyan problémát veteti fel, melyet egyedül vallásalapításuknak praktikus szempontjai tettek indokolttá. Láttuk már, hogyan kell értelmeznünk a hit és értelem közötti ellentét sokat hangoztatott keresztény problémáját. Ez az annyit emlegetett kérdés csupán a kereszténység egy agnosztikus gesztusának elkeseredett következménye, és így már eredeténél fogva is idegen kell, hogy legyen a zsidóságtól

E problémák közé kell sorolnunk *a csoda* kérdését is. A csoda fogalmának a vallásfejlődé«, minden egyes fázisában más és más jelentőséget tulajdonítottak. Eredete kétségtelenül a természet vallási korszakba nyúlik vissza. Az ilyen természetvallási értelemben vett csodát a zsidóság is ismerte. A Beni-Elohim korában az egyes Elohiinok csodákat műveitek. Josué idejében megállították a napot, máskor pedig mannát hullattak alá az égből Mózes éhező népének. A .Tahvevallás azonban a csodát, mint *ismeretelméleti természetű jelenséget* továbbra el nem ismerhette. A Jehovavallás monotheizmusa a csoda képzetét, a teremtés autonómiája és egységessége folytán nem csupán feleslegessé, hanem lehetetlenné is tette.

A természetvallás, ez az árjakra annyira jellemző koncepció, az Isteneket mindig alkotóművészeknek tekintette csupán, kik a rajtuk kívül álló szubsztancián változásokat idéznek elő és hatalmuk révén életet lehelnek belé. Az istenek többnyire csak természeti erők részleges képviselői, kik a természet egyes részei felett kisebb-nagyobb

hatalommal rendelkeznek. A szubsztancia azonban, mint azt a perzsa Zrwan Akarana, az ind Mahan Athma és a platói *χώρα* példáján is láttuk, mindig rajtuk kívül állott. A természetistenek hatalmát a szubsztancia korlátozta. Ennek a felfogásnak legközelebbi következményeit vonták le azok, kik ezen Isteneknek legdöntőbb hatalmi megnyilvánulását *a csodában*, tehát egy olyan önkényű cselekedetben látták, mely az Isteneknek a természet rendjét megváltoztató hatalmáról tanúskodik. Attól a Jehovától azonban, ki, mint a szubsztancia egyedüli ura és birtokosa, saját jószántából és saját benső tartalmánál fogva teremtett meg mindent és határozta meg mindennek a rendjét, csoda nem várható; Hiszen minden rendellenes, a természet rendje ellen való cselekedet, saját elhatározásával szemben való ellentmondás lenne csupán. Az elohimok korában az egyes szellemek csodákat művelhettek, egymás szándékait keresztezhatték és így a természet rendjével ellenkező eseményeket is idézhattak elő. Jehova azonban, ki mindent önmaga intéz és mindenben egyedül uralkodik, hatalmát a rendben és az önmagához való hűségben, azaz a „természet rendjében“ látja. Minthogy a természet rendjét ő határozza meg, minden cselekmény, mely a rend megbontását célozná, *önmagához való hűtlenséget*, önmagával való ellentmondást jelentene. Arra a kérdésre, hogy Isten, ha akarná, vajjon meg tudná-e változtatni a „természet rendjét“, válaszuk nem lehet más, mint igenlő. A törvény a prófétizmus szerint az isteni szándék kifejezése. Isten nem egyszer tért el a törvényben foglalt szándékától és sokszor hozott csodákhoz mérhető nagy csapásokat Izraelre, melyeket az azonban mindig megadással és zúgolódás nélkül viselt, mert meg volt győződve róla, hogy Isten saját rendelkezéseit megváltoztathatja és azokat megsemmisítheti, ahányszor csak akarja. A kegyelem se magyarázható másként, mint ha azt az isteni hatalom egy csodás megnyilvánulásának tekintjük.

Istennek vagy minden tette csoda, s a természet a maga csodás rendjében a legnagyobb minden csoda között, vagy pedig csoda egyáltalán nincs. Ennyi álljon itt a csoda metafizikai magyarázatára vonatkozólag.

Van azonban a csodának egy másik, pszichológiai jelentése is. Az ember amit megmagyarázni nem tud, azt hajlandó csodának tekinteni. Ezek a tudásunkat meghaladó események, véletlennek látszó csapások, vagy örömöök, számos esetben hívják elő csodába vetett hittünket. A csodák ezen ártatlan jelentőségét a zsidóság is elismerte. Minthogy ismerte az ész határait, a csodák ellen sem lehetett kifogása. Spinoza, ez a filozofikus agy, természetesen a csodahit ellen érvel. A Tractatus theologico-politicus ilyen értelmű érvei közül csak egyet említünk meg. Spinoza felfogása szerint a bibliának a nap megállításáról szóló egész csodatétele abból a téves felfogásból indul ki, hogy a nap a föld körül forog, noha azóta kétségei kizáróan be lett bizonyítva, hogy a nap veszteg áll és a föld bolyong körülötte. Ezek a „felvilágosodás szellemében“ írott sorok inkább nevezhetők szellemeseknek és hatásosoknak, mintsem mélyeknek. Bármennyire is tágulnak az emberi értelem határai, mindig lesznek titkok, melyek megfejthetetlenek



maradnak. Szerintünk tehát az a felfogás, mely a csodát ismeretelméleti lehetetlenségnek, babonának bélyegzi, éppúgy elítélendő, mint ahogy helytelen a kereszténység agnoszticizmusából eredő csodahit is. A kereszténység azon az alapon, hogy az ész semmiféle megismerésre se képes, arra az álláspontra helyezkedett, hogy igazi csoda csak az lehet, ami az értelem törvényeinek ellentmond. A kereszténységnek ezt a felfogását, mint számunkra értékkel nem bíró fontoskodást meg se említenők, ha ez az ártatlannak látszó nézet oly káros praktikus következményekkel nem járt volna. A keresztényeknek sajátságosképpen nagy örömiük telik abban, ha csodák által az értelmet zavarba hozhatják. És kedvvel szokták hangoztatni, hogy csodák megértésére egyedül a tudatlanság képesít. Ez a szempont, mely szorosan összefügg a hit és az értelem közötti ellentét mesterségesen szított problémájával, a zsidóságtói mindig idegen maradt. Az értelem túzásait és a hitetlenséget mindig elítélte; zsidó, de az értelem jelentőségét bármikor kész volt elismerni.

Philon mondja De Migratione Abrahami című munkájában: ípf. III. 430.) „Szándékosan áll a Bibliában: (Gen. XII. 1.) Az a föld, melyet én néked mutatni fogok és nem az, melyet én mutatok, azon jámbor lélek Istenbe vetett hitének bizonyosságául, mely nem az ajándékért hálás, hanem már az *ígéretért* is. Éppen azért, mert az igaz reménykedett és hitt abban, hogy kétségtelenül létezik az, amiről még meggyőződnie alkalma nem volt s mert rendíthetetlen volt a hite ahhoz, aki neki ígéretet telt, — részesült a megérdemelt jutalomban “

A Talmud pedig a hitetlenség ellen példálódzva a következő kis történetet mondja el: (Sanhadryn IV.; Tract. 252. §. Fol. 200a.):

„Egy tanítvány, miután a rabbi csodajóslatáról saját szemeivel meggyőződött. így szólt mesteréhez: Rabbi, téged érdemes hallgatni. Mert arról, amit mondottál, szemeimmel is meggyőződtem. Erre a rabbi így válaszolt: Haha (te bolond), ha nem láttad volna, úgy nem hinnéd? Te is egyike vagy azoknak, akik a bölcsék beszédéből gúnyt űznek? Ráemelte tekintetét és a tanítvány hirtelen csonthalmazzá változott.“

A zsidó tehát a hitet nemcsak megbecsülte, de azt a legmesszebbmenő értelemben, tehát nem csupán Isten, hanem az emberek irányában is megkövetelte.

Van a hitnek egy sajátságos, felemás értelmezése is. Az árják a metafizikai és a pszichológiai értelmezéseket összezsérelve, antropocentrikus hajlamuknál fegva a hitnek *magának* is csodás hatást tulajdonítottak. A keresztény szentek hitének csodatettei bizonyára rokonságban vannak a nagy hindu arhátok Isteneket felülmúló hatalmával. Nem is kell tán külön megemlítenem, hogy a zsidó minden antropocentrizmusból eredő túlzástól tartózkodott.

Úgy hiszem, a csoda behatóbb fejtegetésével eleget tettünk mindazoknak, akik a zsidóságot mindenáron a keresztény fogalmakkal szemben való állásfoglalásra akarják rábírn.

A zsidó aki elvetvén a csoda fogalmát. Istenétől az önmagához való hűséget kívánja, joggal követelheti meg ugyanazt embertársaitól is.

Előtte a metafizikai *Überwindung* (csoda) éppúgy lehetlenségnek tűnik, mint ahogy idegen tőle minden pszichológiai *Überwindung*, és az az egész morális koncepció is, mely ezen a pszichológiai feltevésen épül fel.

Természetes, hogy az a zsidó, aki az egész mindenségért való felelősséget magára vállalja, saját pszichológiai adottságaihoz és az érték vállalt felelősséghez is ragaszkodik. Az *Überwindungot*, mely egy pszi chológiai csoda lenne, a zsidó már csak büntudata miatt se ismerheti el. A természetvallások árja koncepciója, mely Isten hatalmának) legkésztelenebb jelét a csodában, tehát a természet rendjén való erőszaktételben látta, az ember legnagyobb győzelmének is saját természeti, pszichológiai adottságainak leküzdését tekintette. A Jehova-vallás magasabb koncepciója azonban az ilyen természet vallási nézeteket el nem ismerhette, Spinoza pedig már metafizikaUag is megindokolta a zsidó álláspontot, mondván (Eth. I. 271.): „Az, amit Isten valamely működésre determinált, önmaga nem teheti magát nem determinálttá.“

A zsidó a természetet a maga tökéletességében megváltozhatatlannak hiszi és a törvényt, mint ennek a megváltozhatatlan rendnek zálogát tiszteli. Ő csak a *kísértést* ismeri és a kísértések feletti győzelmei. A keresztény azonban abból a meggyőződésből indul ki, hogy a világ rossz és így joggal tekintheti az *Überwindungot* is, mint a világ rendjében általa előhívott kedvező változást, győzelemnek. A keresztény a világ szubponált rosszását saját jóságával legyőzni igyekszik. A zsidó azonban, aki a természetet jónak ítélve, minden rosszat önönmagában keres, nem tehet egyebet, mint hogy harcol a kísértések ellen és a bűnhődés által törekszik arra, hogy a jónak elismert természethez méltóvá váljék. A zsidó küzdelem tehát, minden heroizmusa ellenére is passzív, a keresztény *Überwindungsmorálhoz* viszonyítva. Mint minden passzivitásban, ugy ebben is rejlik valami megrendítő tragikum és mély peszsimizmus, mely az árja tettétségőt oly jólesően elüt.

A zsidó nem ismeri a *győzelmet*. A zsidó küzdelem sohase folyik a győzelem kedvéért. *A zsidó küzdelem mindig öncél*. A győzelemre való remény nélküli küzdelmet, mint a küzdelem merőben zsidó, idealisztikus magyarázatát, a keresztények soha megérteni és kellőkép méltányolni nem fogják. Az ember az ösbűn által kiesett a világegyetemből, bűnhődés révén kell tehát visszaszereznie a: elveszett paradicsomot. A keresztények számára a küzdelem az *Überwindung* kilátása nélkül értékét veszti.

Tertullianus is csak szükséges rossznak tekinti a küzdelmet, melyet egyedül eredményenél, a győzelemnél fogva tart morálisnak. A küzdelmet azonban sohasem tudja öncélnak tekinteni.

„Mert mivel meríthetjük ki jobban a dolgot, vájjon ha azt mondjuk: Ne ölj, vagy pedig, ha azt kívánjuk: Ne is indulj fel haragra? Mi felel meg jobban a tökéletességről alkotott fogalmainknak, ha a házasságtörést eltűntjük, vagy pedig, ha már magától attól is tartózkodunk, hogy valaki testét megkívánjuk. Mi tanúskodik vájjon nagyobb hozzáértésről, ha a büntettet, vagy már a gonosz rágalmazást is eltölt-

jük. Mi magasabb megismerésről, az igazságtalanságot eltüntetni, vagy pedig az igazságtalanság megtorlásától is tartózkodni.“ (Apologeticon 45. C.)

Ezzel a jellegzetesen keresztény felfogással szemben, mely egy jó darab buddhizmust rejt magában és a fáradság kétségtelen jelét viseli magán, álljanak itt a következő sorok azon zsidó felfogás támogatására, mely a küzdelmet morális erő kifejtésnek látja és abban mély gyönyörűségét találja.

A Makkabeusok 4. könyvében (3. 1—5.) a következő sorokat találjuk: „Világos, hogy az értelem nem a néki ellenséges ösztönöket uralja, hanem azokat, melyek az Igazságosságnak, az Emberiességnek, a Megfontolásnak és a Belátásnak ellenségei és ezeket sem azáltal, *hogy kiírja őket, hanem úgy, hogy azoknak enged.* így például senki se tudja közületek a kívánságot kiírni, de azt, hogy ne kelljen a vágyvak szolgálivá lennetek., arra az értelem megadja a módot. A felindulástól senki se mentesítheti lelketeiket, de az izgalmak segítségére lenni módokban áll. A gonosztságot se írhatja ki senki közületek, de az értelem segítségünkre lehet abban a küzdelemben, melyet a fenyegető gonosz ellen folytatunk. *Mert az értelem nem kurtája, hanem leküzdője az ösztönöknek.*“

Ezra 4. könyvében pedig ez áll (7. 92.): „Az igazak legnagyobb öröme szolgál annak a tudata, hogy nehéz küzdelemben harcoltak azzal az általuk életbehívott gonosz szellemmel, melyet le kell küzdeniök, ha nem akarják, hogy az rajtuk elhatalmasodva, az Életből a Halálba taszítsa őket.“

íme a zsidó küzdelem lényege.

A zsidó, aki nem hitt a győzelemben, az Überwindung praktikus következményeit se ismerhette el. Ennélfogva a a prozelitizmusnak is ellensége volt. A zsidóság hívek toborzására sohse törekedett, sőt mindenkít, aki a zsidóság soraiba lépett, jogos bizalmatlansággal fogadott. A zsidó nagyon jól tudja, hogy zsidóvá válni egyik napról a másikra nem lehet. Sem külsőleges cselekményeknek, sem belső fordulatoknak lelkét átalakító hatást nem tulajdonított. Hogyan hihetett ilyenformán az Überwindung csodájában, mely amellet, hogy világfelfogásával ellentétben áll, az emberi felelősségérzetet is megcsúfolja és a bűntudatot sérti.

„Kereszténnyé *lennünk* kell, senki sem jön keresztényként a világra“ — mondja Tertullianus. (Tanúság a lélekről 1.) Lehet-e más véleményen az a keresztény, kinek vallása Paulus féktelen prozelitadédelgetésél is megtúrte?

A zsidó a prozelitizmusnak nem barátja. Erre mélységes, azonban semminemű fajgyűlölettel meg nem magyarázható okai vannak Rabbi Chcibo mondotta (Seder Nashim I. Tract. Jebamoth 18.):

„A prozeliták Izraelre nézve károsak, mint a fekély, mert a próféta így szól Mes. 4. 1.): És csatlakozik hozzátok az idegen (Prozelita) és Jákob házát fogja terhelni.“

A zsidó hosszú évezredes küzdelmet folytat az ősbűn ellen. A prozelita azonban közéjük áll és bűneit magával hozva gyarapítja az ősbűnt anélkül, hogy a zsidó bűnhődés évezredes küzdelmeiben részt vett

volna és e küzdelem iránt megértést tanúsíthatna. A prozelita gyarapítja a bűnt, anélkül, hogy a bűnhődéshez eredményesen hozzájárulhatna.

*A zsidóság a híveknek semmiféle előnyt nem biztosít.* Zsidónak lenni csak terheket, súlyos megpróbáltatásokat és küzdelmeket jelent. A kereszténység a megváltásban való részvétel által könnyíti a terheket, megnyugtat és a bűnöket leveszi az emberek válláról. Zsidó azonban csak az lehet, aki bűnösnek érzi magát és aki küzdeni és bűnhődni akar. Aki zsidóvá lesz, az bűnössé lesz, az magára veszi az ősbűn minden terhét, bűnössé kiáltja ki magát és hajlandóságát nyilatkoztatja ki arra, hogy a bűnhődés által igyekezni fog bűnét, önkéntes bűnét, megbűnhődni.

Méltán kételkedik tehát a zsidóság a prozelitákban, kik, ha érdektelenül is lettek zsidóvá, nem valószínű, hogy megértsék azt a zsidó bűntudatot, mely csupán évezredes küzdelmek folyamán mélyült el.

A zsidó bizalmatlan s nehogy alkalmat adjon bárkinek is arra, hogy érdekből vagy a zsidóság jólététől elkáprázva csatlakozzék hozzá, kimondja:

„Prozeliták a Messiás idejében fel nem vétetnek, éppen úgy, mint ahogy Dávid és Salamon király idejében sem fogadtak be a zsidók senkit. Rabbi Eleázár mondta: Melyik íráshely tanít erre? Felelet: .Ies. 54. 15. „Csak aki a nyomoruságodban csatlakozik hozzád, az osztályosa igazán sorsodnak, de egyéb prozelitát fel ne vegyetek.“ (Seder Nashim I.: Tr. Jebamoth 11.) Ezt tanítja a Talmud.

A zsidó küzdelem nem a születésnél kezdődik. A zsidó nép a küzdelem fegyvereit és a forгатásához szükséges erőt nemzedékről nemzedékre öröklő át. A zsidó vér nemzedékről nemzedékre tanult meg ezért a küzdelemért lobogni. A verség az a kapocs, mely ezt a legnagyobb és legmélyebb emberi küzdelmet a földön ébrentartja, s melyért semmi áldozat se lehet a zsidó szemében drága. Ezért is az egész zsidó fajvédelem! Tudja a zsidó, hogy minden tisztátalan házassággal csupán a morális küzdelem erejét apasztja. Ezért tekint a zsidó minden gyermeket egy katonának a zsidó eszme szolgálatában, ezért védi a családi szentséget és neveli oly gondnal gyermekéi és ezért mondja: „Akinek nincs gyermeke, az olyan, mintha meghalt volna.“ (Nedarim V. Tr.) Valami mély, nagyon mély arisztokratikus vonása ez a zsidóságnak. A szadducsi usok igazolva vannak. Ők voltak a zsidóság színe java a múltban, ők legyenek példák a jövőben is!

„*Ego vici mundum!*“, ezeket a szavakat adta János apostol Jézus szájába. A kereszténység Jézus egész életét és halálát az Überwindung-eszme igazolásának tekintette.

Mi János apostol fenti szavait nem csupán azért helytelenítjük, mert az Überwindungban nem hiszünk, hanem azért is, mert nem látunk semmit, amit Jézus leküzdött vagy egyáltalán leküzdhetett volna. Teljes részletességgel láttuk, hogy a kereszténység, Jézus tanítását is beleértve, a zsidó vallás fokozatos bomlásának és a liberális vallásmagyarázatnak közvetlen következménye volt. A kereszténység minden mozzanatában ennek a fokozatos és hatalmas bomlási processzusnak elismeréséről és

az adott helyzettel, a kor mindenkori szellemével való megalkuvásról tanúskodik. Midőn Paulus az ősbűnt eltörölte, a közkívánságnak és a korszellemnek tett csupán eleget. Küzdelemről a kereszténységgel kapcsolatban csak akkor lehetne szó, ha a vallásalapítók az erőszakosan felkínálkozó alkalommal nem éltek volna, győzelemről pedig akkor, ha Paulus az ősbűn eltörlésétől tartózkodni tudott volna. A hallgatás és a tevékenységtől való tartózkodás sokszor nagyobb heroizmust jelent, mint maga a tett. Ezt az igazságot a kereszténység megalakulásának körülményei is megerősítik. Egyedül a zsidóságot illeti meg eszerint János apostol, Jézus szájába adott két szava: „*Vici mundum!*“

A kereszténység a zsidó számára nem az Überwindung iskolapéldája, hanem a zsidó vallás egy példátlanul súlyos megpróbáltatása, *megkísértése* volt. A zsidóság ennek a kísértésnek is, mint már annyi másnak, sikeresen ellentállott. Egy hatalmas fordulattal megszakított minden közösséget a liberális vallásmagyarázattal s miután felismerte az összes fenyegető veszélyeket s letépett magáról minden külsőséges sallangot, diadalmasan visszatért ősei hitéhez.

*A kereszténység volt a zsidóság legsúlyosabb megpróbáltatása.* Őszinte meggyőződésünk, hogy azt a vallást, mely ennek a kísértésnek sikeresen ellent tudott állni, komoly veszély többé nem fenyegeti. S fennen hirdetjük, hogy ez a vallás örökkévaló és százszor szent.