

Osztern Salamon Pál: Az iszlám bölcselete.

Felolvastatott a Magyar Philosophiai Társaságnak 1917 május havi felolvasóülésén.

Közép-Európának a mohammedán világ felé forduló érdeklődése közepette, az iszlámnak legszámottevőbb és a mohammedán világban vezetőszerepet játszó országa, hűséges török szövetségünk, becsületes törekvést mutat arra, hogy ősi hagyományait a *mi* civilizációnk motívumaiba kapcsolva anyagi és szellemi fejlődésének jövőjét állami fennállásunk további sorsához kösse. Eme csatlakozás, amely kölcsönösen nagy kulturális feladatok perspektíváját nyitja meg egymásra utalt két egész világ előtt, annál melegebbé teszi érdeklődésünket az iszlám kulturhistóriájának ama jelenségei iránt, melyekben híveinek gondolkodása, egy ellenállhatatlan spekulatív ösztöntől hajtva, a filozófiai szemlélődés útjára tér. Az iszlám virágzása a középkorra esik; a spekulatív folyamat, mely a jelenségek sokaságában itt az anyagi és szellemi lét *egészének* felölelésére törekszik — miként a keresztény középkor spekulációja, amellyel az iszlámé egy *egységes* középkori gondolkodás¹ fogalmában olvad össze — a *vallás* jegyében áll. Minthogy a filozófiai spekulációnak az iszlámban is *teológiai* jellege van, mint a keresztény középkor spekulációját, közelebbről csak a vele szoros összefüggésben álló *vallásos* tanok tekintetbevételével lehet megérteni.² Annak, aki a mohammedán filozófiának valamely képét akarja megrajzolni — tehát éppen úgy, mint annak, aki a keresztény középkor spekulációjának főbb irányvonalait kívánja bemutatni —, a tulajdonképeni filozófia-történeti tényeket a *vallás* tanainak, a *teológiának*

¹ A középkor keresztény és mohammedán *vallásossága* és világnézete között mutatkozó, olykor úgyszólván teljes egyezésre, sőt azonosságra valló párhuzamokat — a mohammedán dogmatika és misztika különösebb tekintetbe vételével — mesteri módon C. H. Becker domborítja ki *Christentum und Islam* című kísérletében. (Religionsgeschichtl. Volksbücher III. sorozat, 8. sz. 1907.)

² Minden pozitivista filozófia-előtti spekulációnak, és ennyiben nemcsak a középkori, hanem az *ókori* bölcseletnek elválaszthatatlanságát a velük szoros kapcsolatban álló vallásos tanoktól, tehát az ó- és középkori teológiától, napjainkban különösen hangsúlyozza Francois Picayet *Esquisse d'une histoire generate et comparée de Philosophie médiévale* című (1905, egyelőre még csak igen vázlatos) kísérletében, melyben az iszlám bölcseletét és teológiáját *benső* összefüggésben tünteti fel a középkor keresztény spekulációjával.

állandó szemmeltartásával kell kifejtenie. Ennek a szüksége szembeötlő, hol a spekulatív gondolkodásnak megnyilatkozásai közvetlenül a vallás, a teológiai megismerés talajából fakadnak is ahol ezért — miként éppen az iszlám bölcseletében — a tárgyalás a vallásnak bizonyos tényeiből, a teológia törekvéseinek bizonyos irányából indul ki.

I. Ha a bölcselet történetébe — mint némelyek teszik — a merőben vallástörténeti jelenségeket is belevonjuk, akkor a mohammedán filozófia tárgyalásának keretében mindenekelőtt a *vallásos* fogalom- és rendszeralkotásnak ama sajátosság módjáról kellene megemlékeznünk, mely az iszlám szentkönyvnek, a Koránnak különféle vallásos rendszerektől (a zsidó, keresztény és részben perzsa gondolkodástól) sugalmazott világnézetében nyilvánul meg. Viszont, ha a filozófia történetét ama jelenségekre korlátozzuk, amelyekben a gondolkodás a merő képzelet birodalmát elhagyva, a fogalmak egy bizonyos rendszerében a tudományosság fokára emelkedik, akkor az iszlám filozófia-történeti jelenségeit legközelebről a mohammedán gondolkodás ama mozzanataiban látjuk meg, melyekben a mohammedán teológiai diskusziót, az iszlám vallásos tanainak elméleti kiépítése során, a diskurzív gondolkodásnak már egy bizonyos *rendszerén* felépülő irányelvei hatják át.

E teológiai diskuszió egymással vetekedő irányzatainak sokaságában már az iszlám *régibb* korszakában a Korán tanainak hagyományos (ortodox) értelmezéseinek alapuló irányzatával szemben: *szabadabb* gondolkodású teológusok figyelemreméltó elveket képviselnek. Az ortodox és e szabadabb gondolkodású teológusok polémiáját foglalkoztató problémák főként az iszlám alapvető tanait érintik; és kitérünk itt rájuk, mert megoldásuk módjában a „liberális”³ teológusok fejtegetései során, figyelemreméltó *filozófiai* elemek jelennek meg.

A mohammedán teológiai diskuszió tárgyát legközelebről:

a) a teológusok akarati problémája képezi.

A Korán ama „kinyilatkoztatásaival” szemben, melyek az embernek csak a fizikai körülményektől korlátozott, *önálló* elhatározóképesége, „szabad akarata” mellett szólni látszanak, túlnyomóak a mohammedán szentkönyv ama „kinyilatkoztatásai”, melyek az ember cselekvőképességét teljesen a *decretum divinum* alá rendelik és a *predesztinációt* „hirdetik”. A Korán ortodox értelmezése, a szentkönyvnek a kérdést eldöntetlenül hagyó következtelenségein átsiklott, a mohammedán *consensus communis (idsmá)* pedig végül is a predesztináció elvében állapodott meg, mely a történelmi iszlámban általános érvényre emelkedett és amelynek hangsúlyozása a mohammedán *fatalizmust* közismert fogalommá és közmondásossá tette. Még az

³ Így nevezi őket következetesen, noha nem éppen találóan, főbb műveiben (*Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn, 1912), továbbá ugyané mű alapját képező másik, (*Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn, 1910) című művében M. van Horten, bonni egyetemi tanár, az iszlám bölcseletének egyik hivatott és napjainkban kétségtelenül legszorgalmasabb kutatója.

iszlám gondolkodóbb elemei között is — már a legrégebbi időkben — bőségesen akadnak ugyan, kik e tan hagyományos értelmezését is túlhajtva, azt tanítják, hogy az ember cselekedetei egy isteni *kényszer* meghatározottsága alatt állanak. De a hidsrának politikai és vallásos áramlatokban gazdag már első századában, elegendő súlya van azon teológusok tanításának is, kik azt állítják, hogy az ember cselekedetei minden predesztinációtól függetlenek, az ember szabad elhatározásából erednek s hogy nem Alláh-nak, hanem magának az embernek hatalmában állanak.⁴

Az iszlám eme *communis consensus*áhan hasonlóképpen a Korán monoteizmusának ama isten-fogalma vert gyökeret, melyhez tudvalevően naivabbnál naivabb és vaskosabbnál vaskosabb antropomorfizmusok tapadnak. Ama vita során, mely már a régebbi iszlámban Alláh emberre emlékeztető tulajdonságainak betűszerinti és metaforikus értelmezése nyomán kerekedett, ezért a teológiai diskusszió homlokterében idővel

b) az *isteni* attribútumok problémája helyezkedett el.

Régi teológusok, kik a *decretum divinum* kérdésében egyébként tradicionális álláspontot foglalnak el, az isteni attribútumok kérdésében (várakozásunk ellenére) egy sokkal *intellektuálisabb istenfogalom* híveinek vallják magukat. Isten fogalmával nemcsak összeegyeztethetetlennek tartják, ha Alláht Alláh teremtményeinek tulajdonságaival ruházzák fel, hanem Alláh lényének legcélszerűbb meghatározását *minden* attribútumtól való elvonatkoztatásában a legintelligibilisebb abstrakcióban találják meg. Mások isten fogalmának ilyen egészen elvont koncepciója iránt bizonyos aggodalmakat táplálnak és nehogy Alláht — amint mondják — életétől, tökéletességétől, realitásától „fosszák meg”. Istent nem vetköztetik ugyan ki hagyományos attribútumaiból, hanem ezeknek spiritualisztikusabb értelmet adva, azokat bizonyos szellemiség potenciájára emelik.⁵

E diskussziónak harmadik főkérdése végül:

c) a Korán eredetének problémája.

⁴ A *liberum arbitrium* és a *decretum divinum* körül támadt vitában az elvi ellentétek e régi időkben legpregnansabban a *dsabariták* és a *kadariták* állásfoglalásában jegecesednek ki. Azok a legszélsőségebb predesztinációt (Alláh feltétlen *önkényét* (*dsabar*), ezek Alláh elhatározó erejével (*kadar*) szemben az ember önálló kezdeményezését hangoztatja! Az utóbbiakat is — szinte *lucus a non lucendo* — sajátságosképpen az isteni határozat hangoztatásáról nevezték el.

⁵ Az antropomorfista felfogás képviselői a *szifáiták*, a *tesbihiták* és a *hasaviták*, kiknél Alláhnak emberre emlékeztető képe az antropomorfizálás más-más fokán tűnik fel. A *szifáiták* beérik azzal, hogy Alláh attribútumai (*szifát*) reálisak és lényének alkotórészeit képezik. A *tesbihiták* Alláh hypostatizálása során az emberrel való *hasonlóságot* (tesbih = hasonlítás) hangoztatják. A *hasaviták* e hasonlításban odáig mennek, hogy Alláh lényét túlon túl materiális mozzanatokkal „töltik meg” (hasa: Alláh kezének, lábának, trónjának stb. materiális realitása). E teológiai materializmussal szállnak szembe a *muattilok*, kik az isteni attribútumokat tagadásba vonva, minden emberre emlékeztető mozzanattól teljesen „kiüritik” (*l'atalaj*) Alláh fogalmát.

A Korán „kinyilatkoztatásainak” isteni eredetébe vetett hittal egyidejűleg a mohammedán hívőkben azon meggyőződés szilárdult meg, hogy a szentkönyv kinyilatkoztatásával ennek csupán *históriai* hatálya indult meg, hogy a szentkönyv maga azonban *öröktől* fogva létezik, mint maga Alláh. Ama spekulációk keretében, melyekben a teológusok az isteni attribútumokról elmélkedtek, a Korán ígéje, mint Alláh szava és *gondolata*, vagyis mint egyik attribútuma szerepelt, mely isten lényéből *kiválva* az emberek számára érthető kifejezést öltött. A Korán *preexisztenciája* a spekulatív teológia e fogalmazásában az iszlám egyik sarkalatos tanává lett.⁶

Fontos kulturhistóriai összefüggéseket hagyna figyelmen kívül a feltevés, mely abból indulna ki, hogy az iszlámban, az említett főproblémák a Korán betűje merő tekintélyének és a józan emberi ész bátor kritikájának összeütközésében, vagyis szinte emberi szükségszerűséggel vetődtek fel. A *régibb* iszlám hívei lelkivilágának a modern iszlámkutatásban leszűrődő képe nem igen nyújt támaszpontokat annak a feltevésére, hogy a muszlimok kritikai magatartása vallásuk tanításainak *hagyományos* értelmezésével szemben, *idegen* behatásoktól menten, merőben *belső* impulzusok nyomán, amúgy spontán keletkezett. E problémák hasonlatossága a *keresztény* dogmatika párhuzamaival sokkal szembetűnőbb, semmint tagadásba lehetne vonni, hogy „köztük *históriai* folytonosság összefüggése forog fenn”.⁷

A keresztény teológiában az *öröktől fogva létező logos*-nak annyi hányattatáson átesett tana, tudvalevőleg, sohasem avult el; a misztikus, lelkesültség, amellyel a keresztények a *trinitást*, az egy isten más-más *módusát* képviselő attribútumával értelmezték, sokáig nem szűnt meg; a diskusszió eleveensége pedig, amellyel *Pelagius*-nak vagy *Szent Agostonnak akarati problémája*⁸ mindenkor új táplálékot, új anyagot talált, a hidsra első századaiban és éppen a kialakuló iszlám szuverenitása alatt álló tájakon — Szíriában — a legmagasabb fokra emelkedett. Napjaink vallástörténeti tudományossága ezen analógiákat a mohammedán és keresztény teológusok között az ugyanezen időtájt fennállott sűrű

⁶ A mohammedán teológia a Koránt, mint Alláh egyik attribútumát és mint a próféta útján kinyilatkoztatott „igét” (*logos, verbum, Dei*) megkülönbözteti egymástól. A Korán mint attribútum nem időben van teremtve. Mint prófétai beszéd, időben jött létre. Az isteni ige azonban még így is páratlan a maga nemében, „utánozhatatlan”, „felülmúlhatatlan”. A Korán lényegében egyfelől isteni szubstancia, másfelől materiális beszéd, melynek a tartalma az előbbiével azonos.

⁷ T. J. de Boer: *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901. 43. 1. Az iszlám bölcselete e kiváló[^] ismerőjének, a filozófiatörténeti anyag összevonásában kelleténél tömörebb művecskéje, napjainkban a legjobb munka, mely az iszlám bölcseletéről kellő tájékozást nyújt. (A mű E. K. Jones fordításában angolul is megjelent (1903). A műről I. Goldziher Ignácnak kritikáját a *Deutsche Literaturzeitung* 1901 július 6. számában, 1676—80. 1.)

⁸ A közkézen forgó egyháztörténeti compendiumok idevonatkozólag bőséges felvilágosítással szolgálnak. (L. péld. Karl von Haase igen elterjedt *Kirchengeschichte*-jének *Der pelagianische Streit* című fejezetét. 124. 1. és kk. XII. kiadás, 1900.)

érintkezésre vezeti vissza⁹, amelynek az iszlám hatalmi tényezőinek vallásos indifferenzizmusa és kormányzati elveikben érvényrejutó türelmessége¹⁰ egyengette útját s amely által a keresztény dogmatika problémái a hozzájuk fűződő diskusszióval együtt az iszlámban széles körökben elterjedt. Legközelebbről éppen Szíriában, hol főként az akarati probléma a krisztológiában és az antropológiában, szinte végtelen és fölülte szenvedélyes disputák tárgyát képezte és hol keresztény körökben a szabad akarat szinte általánosan elfogadott tan érvényére emelkedett.¹¹ A *hellén orientális* kultúra szétsugárzásának nagy körében Szíria azonban egyidejűleg az iszlám csatlakozását közvetíti a *görög tudományosság* hagyományaihoz. A hódító arabok praktikus szükségleteit szolgáló pozitív tudományokon kívül, Szíriában görög filozófiai, egyelőre többnyire csak *logikai* ismeretek, fölülte otthonosak voltak.¹² Az iszlám teológusai az *Organonban* a Korán exegezisével és a mohamedán törvény kodifikáció javai összefüggő diszciplínák kitűnő segédeszközét ismerték fel. E görög hatág a legmélyebbrelátóan a Korán tanaihoz fűződő elméleti fejtegetések ama *dialektikai* és idővel túlnyomóan *logikai* kidolgozottságában nyilvánul meg, melyet az iszlám teológusainak polémiájában az úgynevezett *Kalám*¹³ képvisel. A teológusok egy része a vallásos tan

⁹ A keresztény dogmatikai diskusszió e hatásáról Boer id. m. 43 és kk. — Mohammedan és keresztény teológusok közötti hitvitákról a hidsra első századaiban. Duncan B. Macdonald *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. Newyork, 1903. című elég népszerűen tájékoztató, összefoglaló művét, mely a keresztény hatást a mohamedán dogmatörténeti fejlődés bemutatása során szemléletesen körvonalozza. A kulturhistóriai fejlődést vázoló régebbi irodalomban idevonatkozólag Alfred Kremer műve elég tájékoztató nyújt. *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*. (1887.) II. köt. IX. fejezetében, 396 és kk., 403 és kk.

¹⁰ Keresztényeknek és mohamedánoknak, valamint egyéb valláson levőknek a legrégebbi chalifáknak korában — az úgynevezett patriarchális chalifátus —, főként azonban az omajjádok chalifátusa alatt kialakult egymásközötti barátságos viszonyról forrásaink bőségesen tanúságot tesznek. Az iszlám politikai vagy vallásos történetét felölelő művek e barátságos viszonynak kulturhistóriai hatásait rendszerint kellő figyelemre méltatják.

¹¹ Adolf Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. III. kiad., II. köt. 1893. 52 és kk., továbbá u. i. 114 és kk.; aзи akarati probléma az antropológiában u. i. 128 és kk. (Johanems Damascenusról 152 és kk.)

¹² A. Baumstark: *Aristoteles bei den Syrern vom V—Y 111. Jahrhundert*. Leipzig, 1900. 28 és kk.

¹³ *Kalám* a Koránban Alláhnak *accidentaliter* elhangzott „beszédét”, „igéjét” jelenti. Már az egész Koránnak megjelenésére szolgál, midőn a teológia — keresztény hatás alatt — Alláh lényét az „igében” (a *logos*-ban) *hypostatizálja*. A *logos*-ról való keresztény és mohamedán elmélkedésnek és vitázásnak talán nem kis része van abban, ha a *kalám* egy derivatuma (*takallama*, a denominatív igének ötödik formája) idővel a *disputálás* értelmét vette fel. *Mutakallim* (ugyané forma participiuma), *par excellence*, *disputációt*, spekulatív teológust jelent. A *kalám* kitűnő meghatározása Goldziher Ignác-nál a következő: Emez elnevezés (a *kalám* t. i.) azt jelöli meg, hogy a vallásos körökben minden diskusszió felül álló igazságoknak tekintett tantételek (a filozófiai szellemtől áthatott), körökben fejtegetések tárgyát képezték, e körökben *beszéltek* róluk és a gondolkodóbb elemek számára elfogadhatóbb formára hozták

hagyományos értelmezésének védelme során, egy másik és pedig rendszerint, *nem* a többséget alkotó csoportja, mely kinyilatkoztatás betűjének tekintélyétől kevésbé érzi magát megkötve, egy szabadabb exegézis alapjára helyezkedve, pro és kontra, görög rendszerességgel fejtegetik az iszlám tanait. Az iszlám történetében a teológiai disputa e képviselői *mutakallimún* (kalám-ot kifejtők, spekulatív teológusok) neve alatt szerepelnek. Olyan elnevezés, amely eredetileg spekulatív teológiai fejtegetésekkel foglalkozókra vonatkozik egyáltalában, tekintet nélkül arra, hogy a disputálók ortodox avagy heterodox álláspontot foglalnak el.¹⁴ Az elnevezés eredeti, *tágabb* jelentésének megszorításával az iszlámban a szónak olyan értelme alakult ki, hogy a *mutakallimún* idővel, a par *excellence*, a heterodox felfogás ellen forduló polémia képviselőit jelentette, kiknek a működése a keresztény középkor *skolasztikusaira*¹⁵ emlékeztet. Kiemelkedő filozófiatörténeti jelentőség fokára az iszlámban, a mohammedán teológiának éppen egyik heterodox rendszere, a *mutazilita* kalám — egy racionális teológia — emelkedett, amely ellen ama skolasztikusok — a *mutakallimok*nak úgynevezett *első kalámjában* (1. alább) — a legelkeseredettebb küzdelmet vették fel.

Eme *racionalista* kalamnak a legkarakterisztikusabb mozzanatai a már említett problémák diskussziójában jegecesedtek ki. A *mutazilah* — így nevezik az ortodox exegézistől elkülönülő *szecesszió*¹⁴ *dissenterjeit* — a vallást nem a betűszerinti vakhitben, a merő engedelmességben látják. A vallás tanításai mint örökkévaló, abszolút igazságok a mutaziliták szerint, nem ellenkezhetnek az emberi ész posztulátumaival. Az észszerűségnek és az igazságnak parancsoló szava szembe-szegezhető tehát a Korán *szó szerinti* értelmének, ha ez — akármilyen hagyományos exegézisen alapszik is — racionális

öket. Eme körök ilyen tevékenységét kalam-nak nevezték. *Die islamische und jüdische Philos. Die Kultur der Gegenwart.* (Teil I, Abt. V. 46. 1.)

¹⁴ A hívők jámbor köreiben, melyekben azt hangoztatták, hogy a hitbéli meggyőződésnek mindennemű spekuláció mellőzésével, vagy miként e körökben mondták: a „miként” kérdésnek felvetése nélkül (*bilá kejj*), csupán a hagyomány tekintélyen alapulónak kell lennie, a *kalámot* egyáltalában feleslegesnek, kárhatosnak tartották. Az iszlám régebb századaiban a jámbor körök az ortodox teológusok dialektikáját éppen olyan semmibe vették, mint az eretnek teológusokét.

¹⁵ A mohammedán spekulatív teológusok a keresztény középkor skolasztikusainál, a *mutakallim* szónak merőben lexikális fordítása nyomán, *loquentes* néven szerepelnek. Az arab Írásoknak középkori zsidó fordítói is következetesen „*medabbérim*” („beszélőkének) nevezik őket.

¹⁶ A *mutazilita* hitfelfogás eredetileg a szüfik (dervisek) tanai-ban kifejezésre jutó gondolatirányzathoz állhatott közel és valószínűleg vele ugyanegy forrásból indult ki. Erre engednek következtetni a *mutazilita* kalám és a szüfizmus kezdetei között megállapítható kapcsolatok. L. újabban Kichard - Hartmann: *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Süfitums.* (Der Islam című folyóirat VI. köt. (1916). 31. o. és kk.) — Az azala-tő és a belőle képezett VIII. participium (*mutazil*) eredetileg askéta félrevonulásban élő köröket jelölt meg. A hagyományos hitéleti tanoktól való elszakadás, a közfelfogáson élőkől való különválás értelmét a *mutazilita* elnevezés csak idővel vette fel.

megismerésünkön átszűrődni képtelen, sőt összeütközésbe kerül logikánk örök törvényeivel. Már pedig ama problémának a Korán hagyományos értelmezésén nyugvó megoldása, szerintük, olyan *sacrificium intellectus*-t követel, mely, minden megismerésnek és gondolkodásnak negállásával, a vallás igazságait a gondolkodás számára hasznavehetetlenné és ezzel semmivé teszi. A „mutazilah” — vagy a „mutaziliták” —¹⁷ ezért nem is mennek bele az iszlám tanainak minden képzelhető hagyomány tekintélyétől alátámasztott olyan formulázásába, mely a spekulatív észnek magától értődő fogalmazásait áldozatul hozza *logikai abszurdítások* oltárán. Mivelhogy a vallás igazságai csak akkor igazságok, ha hiánytalanul egybeesnek az ész igazságaival, ilyen abszurdum gyanánt a mutazilah kalám-ja szerint legközelebről a predesztináció tana tűnik fel. Az isteni tökéletesség eszményét — úgymond e kalam. — elhomályosítja, ha Alláh mindenhatóságát nem az abszolút igazság és szentség alá, hanem fordítva: az igazságot és az abszolút szentséget egy minden ésszerűséget nélkülöző, magát a logika törvényein kívül helyező mindenhatóság fogalma alá rendeljük. Az egyéni felelősség és az isteni igazságszolgáltatás eszményei minden vallásnak legfőbb erkölcsi követelményei — azonban megdőlnék, ha az ember cselekedeteit determináló isteni kényszer folytán a jócselekedet nem lehet egyéni érdem, bűnéért pedig senki sem vonható felelősségre. Másfelől azonban a feltevés, hogy a rossz cselekedetet maga Alláh idézi fel, egyértelmű volna azzal, hogy Alláh lénye nemcsak a jót, az igazságot, hanem a rosszat, az igaztalant is magába foglalja, ami pedig szerintük merő istenkáromlás volna.

A rossz eredetének kérdése, mely a kalámban a Koránnak egy *allegorikus* magyarázata során, az etikai problémát vetette fel és az ember *szabad akaratának* körülbástyázását eredményezte; a *természet* világában egy ugyanolyan erős logikával felépített *theodiceára* vezetett. Istennek minden rossztól szigorúan elvonatkoztatott lénye a rossznak a felidézését általában lehetetlenné teszi Istennek. A rossz — úgymond a mutazilah és kalámjuk ennyiben a perzsa vallás dua-

¹⁷ A mutazilitákra vonatkozó adatok az európai irodalomban: Asch-Schahrastánis: *Religionsparteien u. Philosophenschulen.* (Haarbrücker ford.) I. k. 45 és kk. 1850—54. — E. Renan: *Averrois et l'Averroïsme.* (1852.) 104 és kk. (egész röviden.) — S. Munk: *Melanges de Philosophie juive et arabé.* (Paris, 1857.) 311 és kk. — H. Steiner: *Die Mutaziliten oder die Freidenker um Islam. Vorläufer der islam. Dogmatiker* stb. (1865.) — A. Kremer: *Kulturgesch. d. Orients* (1. fentebb, Sahrastáni nyomán). II. k. 413 és kk. — Th. Houtsma: *De strijd over het dogma in den Islam tot op el.* — Aschari (1875), 26 és kk. — A. Müller: *Der Islam im Morgen- und Abendlande.* (1885), I. k. 186 és kk. — T. J. de Boer: *Gesch. d. Philosophie im Islam.* (1. fentebb.) 44. 1. és kk. — D. B. Macdonald: *Development of Muslim Theology* stb. (1. fentebb), 128 és kk. — F. Picavet: *Esquisse d'une Histoire... des philosophies médiévales.* (L. fentebb), 166 és kk. — Legújabbán: Goldziher Ignác: *Vorlesungen über den Islam, valamint Die islamische u. jüdische Philosophie* (Die Kultur d. Gegenwart, I. Abt. V, 46 és kk. 1.) a mutazilitákra vonatkozó részét.

lizmusára¹⁸ emlékeztet — Alláhnak nincs is hatalmában, nem is tartozik Alláh kompetenciája alá. Aminthogy az ember rossz cselekedeteinek ura maga az ember, nem pedig Alláh; a természet világában meglévő rossz viszont csak viszonylagosan tekinthető annak, mert az univerzális létfolyamat egészébe illesztve a rossz csak látszólagosan az; végeredményében az isteni bölcsességtől akart jót szolgálja ...

Az olyan elvont gondolkodásra hajló kalám, amelyen a mutazilah-é, ama antropomorf istenfogalomnál sem állapodhatott meg, melyet az ortodox teológusok hirdettek. Ugyanama szigorú logika szerint, melynél fogva igazság és predestináció kölcsönösen kizárják egymást, az Isten abszolút egysége és azon örökkévaló attribútumok is — amelyekkel a hagyományos koncepció Alláht elhalmozza — összeegyeztethetlenné válnak egymással. A mutaziliták az isteni kényszer és a rossz fogalmát kirekesztik Alláh lényéből, hogy megmentsék az igazságot és az abszolút szentség eszméjét. Ugyanakkor azonban arra is törekednek, hogy Isten *egysége* — az iszlám alapvető dogmája — áldozatul ne essék olyan attribútumoknak, melyek azáltal, hogy könnyen annak feltevését idézhetik fel, hogy Alláh lényében a tulajdonságok valamely *többsége* van jelen, az attribútumoknak olyan *hypostatizálására* vezethetnek, mely netán könnyen elhomályosíthatja Isten abszolút egységét. (Itt is a keresztény trinitás megvitatására gondolhatunk, mely a mohammedán teológiára bizonyára nem tévesztette el hatását.) De ezen abszolút egység végiggondolása elfogadhatatlanná tette végül a racionalistáknak azt a tanítást is, amely körül forgott a *harmadik* probléma diskussziója. Egy intelligibilis *legfőbb* való absztrakt koncepciója, asz isteni egység abszolútosságát joggal feltette egy attribútum lábrakapott hypostatizálásától, mely az iszlám köztudatában olyan *konkrét* formában szerepelt, mint éppen a szentkönyv, a Korán. Ha az isteni logos öröktől fogva létezik, akkor az örökkévalóságban egyszerre osztozik Isten, és az isteni ige, ami azonban Alláh kívül *még* egy öröktől fogva létező tényező elképzelését vonhatja maga után. A Korán veszedelmesnek, mert *illogikusnak* tetsző istenítésének ellensúlyozására ezek a racionalisták attól sem riadtak vissza, hogy a Koránt, ha nem is *belső értéke*, de *formális* követelmények szempontjából az isteni tökéletesség mértékén alantabb állónak mondják. Egy mutazilita például kétségbe vonta a szentkönyvnek az ortodox iszlám által „csodásának” mondott „*utólérhetetlenségét*” (1. fentebb); sőt, az ortodoxok legnagyobb megrökönyödésére, éppen az *arab stílus* szempontjából sem egészen kifogástalannak mondta..¹⁹ A *logos* a mu-

¹⁸ A mutazilita *kalám* a hidsra II—IV. századában az, iszlám tudományosságának főként mezopotámiai empóriumában (Baszrá) virágzott. Olyan időben tehát és olyan tájakon, hol az iszlám vallása, állama, civilizációja erősen a *párszizmus* hagyományainak befolyása alatt állott. A mutaziliták e hitfelfogását némelyek (pld. Houtsma id. m. 41 és kk.) parsi tanok hatására vezetik vissza. — Napirenden yolt a mutazilitáknak a meggyanúsítása, hogy a *mágus* vallásnak (*zindik*-ek), vagyis a perzsa vallás tanainak hódolnak.

¹⁹ *Al-Mazdar*. Bisr b. al-Mutamir tanítványa, a mutaziliták „szerzetese”. L. Macdonald id. m. 151 és kk.

taziliták szerint *időben* bekövetkezett teremtő-aktus műve, mint maga a *világ* is, melynek az örökkévalóságát hirdető *aristotelikus* tant (1. alább) e racionalisták ez *okból* idővel éppen úgy elvetik, mint ahogy perhorreszkálja az ortodox teológia. A mutaziliták kalámja az isteni attribútumok realitását ekként egyáltalában tagadásba vonva és Alláh lényének meghatározásában — ugyancsak mint az aristotelikusok — merő *negációkra* szorítkozva, azt a *spiritualisztikus* istenfogalmat konstruálják meg, mely méltó volt az iszlám régi intellektüeljéhez, kik mint a jogaiban megtámadott *értelmi megismerés*-nek elszánt és megalkuvást nem ismerő előharcosai, magukat büszkén, önértzetesen — és nem kevésbé tendenciózusan — az Alláh *egységét* valló hit és az *igazságosság* népének (*'ahlu-l-adl wa-t-tauhid*) nevezték.

Az iszlám szellemi élete jóformán az ortodox és e mutazilita teológusok a kontroverziájának medrében folyt le hosszú századok során.²⁰ Ortodox és mutazilita tantételek egyaránt élénken foglalkoztatták az egész mohammedán világot.

A két kalamnak versengése során a mohammedán közvélemény az ortodox tanhoz szegődött; a mutaziliták teológiája csak egy racionalista kisebbség elitjét ragadta meg. A racionalista kisebbség, tanításai világosságának meggyőző erejében bízva, sohasem adta fel a reményt, hogy meggyőződése hovatovább *hivatalos* elismerésre tesz szert. Az ilyen aspirációk végcélja azonban a középkorban, az iszlámban csak úgy, mint a kereszténységben, nem éppen a tolerancia vagy a paritás gondolatán épül fel. Ortodoxok és mutaziliták, kölcsönösen eretneknek (kafir), azaz mohammedán fogalmak szerint, az államhatalom védelmén kívül állóknak, *vogelfrei*-oknak stigmatizálva egymást, magától értetődőnek tartották egyaránt, hogy doktrínájuknak *minden más tan kizárásával* az államhatalom eszközeivel kell érvényre jutnia. A hagyományos gondolkodás csökönységének és a progresszív szellem, szívósságának elkeseredett tusája során a mutazilita tant — rövid időre — az a szerencse érte, hogy végrevalahára egyedül üdvözítő *államvallás* érvényére emelkedhetett. A hatalmi állás azonban nem a mohammedán közvélemény átalakulásának eredményeként, hanem *egy* filozofálásra hajló abassidának, *Ma'mûn* chalifának jóvoltából hullott ölébe a mutuzalitáknak. E chalifa a racionális kalámhoz szegődve, arra vállalkozott, hogy ennek a tanítását a „csalhatatlan” mohammedián közvélemény jogaiba helyezze, az iszlám tanainak hagyományos értelmezése helyett. A hidsra III. századának elején a chalifa dekrétumai határozták meg azokat az elveket, melyek szerint a mohammedán alattvalók vallásos életének a mutazilita kalám *intellektuális* alapjára kellett helyezkednie. A mutaziliták kalámja értelmében azonban a vallásos tanoknak a kinyilatkoztatás *tekintélyén* csüngő vak hittel való elfogadása nem elég az üdvösséghez; a hitvallásnak az *értelmi* megismerés erősségein kell nyugodnia. A mutazilita tan képviselői, racionalizmusuk merő naivitásával, azt hitték, hogy saját módjukon megismert igazságait, a gondolkodás kényszerítő erejével, a tömegek millióinak lelkében is szentséges ihlettel vallott meggyőződéssé avathatják. A meggyőződésnek saját világosságától elvakított buzgalma evégből azonban nem érte be a teológiai nizusnak a premisszák és a következmények, az okok és az indokok láncolatának nekigyürköző erőlködésével. A mutazilita tan képviselői úgy találták, hogy a tömegek milliói a hit tisztultabb eszméihez

²⁰ A hidsra I. századától a h. V. századáig.

biztosabban eljutnak, ha észszerűségüket az iszlám állama a „téves” úton járókra lesújtó pallósával érteti meg. A helyes hitfelfogásba ütköző tanok kikémlésére és büntetésére a mutaziliták uralomra jutásával az iszlám intézményei egy valóságos *inkvizícióval* (*mihna*) szaporodtak meg,²¹ mely a chalifatus állami adminisztrációjába illesztve az „egyedül” helyes hitfelfogásba ütköző tanok kikémlésének és büntetésének feladatát végezte. A vallásos fanatizmus, mely a józan emberi észnek hódoló irányzat medrében sem tagadta meg magát, e feladatot, az állami és a magánéletbe egyaránt mélyen belenyúlva, elég nyers kíméletlenséggel és erőszakossággal látta el. A racionalista irányzat a felvilágosítás emez inkvizíció kényszerítő eszközeivel és kíméletlenségével végezte, anélkül azonban, hogy vetélytársának, a hagyományos hitfelfogásnak uralmát komolyan megingathatta volna a nép millióinak lelkében. E milliók egész lelkükből istenről, a kinyilatkoztatásról, az igazságról és az akaratról megalkotott, noha kevésbé tisztult fogalmaikon csüngöttek. A mutaziliták sem voltak tisztában azzal, hogy a vallás életerejét *nem* a logika törvényeiből meríti s hogy a nép vallásos szükségletei nem elégíthetők ki okvetlenül az értelmi megismerés evidenciájával. Eszserű hitfelfogásuknak, rövid uralkodásuk után, azért ismét háttérbe kellett szorulni a diadalmaskodó ortodox irányzat elől, amelyet az államhatalom segítsége nélkül leküzdeni képtelenek voltak. Mihelyt a chalifatus újból a hagyományos hitfelfogáshoz szegődött, a fanatizált tömegek fékevesztett szenvedélye elsöpörte őket. Rövid uralkodásuk pedig a racionalizmus történetének ama tanulságait gyarapítja, hogy a tömegek millióinak értelmi megismerést, felvilágosodást nem lehet felülről diktálni s hogy a nép vallásának templomában az ész istennőjének trónusa csak kis ideig állhat meg.

II. Az ortodox és a racionalista hitfelfogásnak említett antiteziseitől megvont határok között az iszlámban inkább csak teológiaiáról lehet szó, mint filozófiáról. A tulajdonképeni értelemben vett filozófiai megismerést — inkább elkülönítve a teológiai vonatkozásoktól, mint benső összefüggésben velük — *önálló* tudomány gyanánt az iszlámban ama gondolkodók képviselik, kik a teológusoktól való megkülönböztetésül a hagyományban mint — *par excellence* — „filozófusok” szerepelnek. A „filozófia” és „filozófus” szavaknak²² a mohammedán köztudatban kialakult értelme a hagyományos gondolkodásnak és a kinyilatkoztatásra hivatkozó megismerésnek kiélesedett antagonizmusából²³ szűrődött le; ez pedig már a spekuláció és a vallás kapcsolatának *meglazulását* jelzi. Az iszlám történetének ama forrásai például, melyek a mohammedán világ szellemi mozgalmait éppen a mohammedán *vallás* vonatkozásaiban örökítették meg,²⁴ a filozófiáról, mint

²¹ Legutóbb Walter P. Patten: *Ahmed ibn Hanbol and the Mihna*. (Leyden, 1897.)

²² A filozófia arabul: *falszafah* (vagy *filszafah*, ritkábban: *Hmu-l-hikmah* = a bölcsesség tudása); filozófus: *fajlaszuf* (vagy: filuszuf, plur: *falaszifah*) a melléknév (filozófiai) *falszafijjun*.

²³ A *kálámot* a „filozófusok” nem veszik komolyan, a kalám képviselőit pedig nem hajlandók elismerni filozófusoknak; sőt rossz néven veszik, ha a mutakallimok — akár az ortodox, akár a mutazilita kalam képviselői „bitorolják” a filozófus nevet. L. Goldziher: *Die islamische u. jüdische Philosophie*, 50. 1.

²⁴ A *vallástörténeti* fejlődés történetét mohammedán kútforrásaink közül különösen azon művek ölelik fel, melyek főként a

valami heterodox *vallásos* tanról, a filozófusokról pedig mint *eretnekekről* beszélnek. Filozófusoknak tekintik e források az iszlámnak azon „eltévelyedett” híveit, kik az iszlám teológiai iskolában kialakult meggyőződés helyett, idegen „nem-arab”, közelebbről főként *görög* tanokat „követnek”. *Filozófia* a szónak e mohammedán megfogalmazásában tehát, rendszerint, annyi mint *görög* filozófia.²⁵

Már fentebb bizonyos görög pozitív tudományokról emlékeztünk meg, melyek az arab hódítóknak gyakorlati céljait szolgálták és a mohammedán értelmiség széles köreiben gyorsan, terjedtek el. E pozitív tudományos ismeretek egyengették útját ama görög tudományos ismereteknek is, melyek arra voltak hivatva, hogy a legkultiváltabb elemek metafizikai szükségleteinek kielégítését szolgálják. A görög orvos- és természettudományok, a matematikai és propaedeutikai ismeretek révén az érdeklődés csakhamar a velük szoros összefüggésben álló *görög* filozófia hagyományai felé fordult, mely Byzánctól, Alexandria és Antiochia iskoláiból kiszorítva, Perzsiának, főként azonban Szíriának nagyműveltségű városaiban — jóval az, iszlám hódításai előtt — barátságos, meleg, új otthonra, új művelőkre talált.²⁶ Szyrus tudósok fordítói munkássága révén, melynek során *görög* műveknek *szyrus* nyelvre, majd *szyrból arab* nyelvre való átültetése meg-megújuló lendületet nyert, az időszámításunk VII. és X. százada közötti időben az iszlámban jelentékeny görög filozófiai ismeretek terjedtek el, melyek a műveltebb mohammedán körökben a hagyományos vallással szemben, idővel, egy új, *tudományos*

mohammedán szekták (*firkah*) történetével foglalkoznak. E művek a szorosabb értelemben vett mohammedán vallástörténeti jelenségeken kívül rendszerint az ismertebb vallások (zsidó, keresztény, brahmán, buddhista) és „vallások” gyanánt felfogott főbb filozófiatörténeti rendszerek (görög filozófia) tárgyalására is kitérnek. Legismertebb e művek sorában Sahrasztáni-nak Th. Haarbrücker fordításában is megjelent (fentebb már jelzett) műve (*Kitábu-l-milal wa-n-nihal* = Vallások és szekták könyve), melynek címe az egész gyané tárgygyal foglalkozó irodalomban szinte stereotip. E kompendiumokat ezért gyakran röviden csak miZaZ-könyveknek nevezik. L. e művekről: Goldziher: *Zeitschr. d. deutsch, morgenl. Gesellschaft* LXV. köt. (1911) 349 és kk.

²¹ A görög forrásokra támaszkodó gondolatirányzat és az iszlám hagyományainak talajából fakadt tudományos megismerés a mohammedán köztudatban meglehetősen élesen külön voltak választva egymástól. Az iszlám ama gondolkodóit, kik a hagyományos tanoktól meghatározott elméleti tevékenység terén mozognak — a görög tanok hatása alatt álló failaszuf-októl való megkülönböztetésül — egyszerűen csak „tudósokénak, *ulemáu*-nak nevezik. L. erről legutóbb van Horten *Die Ringsteine Alfarabi's* című (fordítási) művének bevezetését. 2—3. 1.

²⁸ E művelődéstörténeti viszonyoknak beható tárgyalását 1. Renan-nak *De philosophia peripathetica apud Syros* (Paris, 1852) című ifjúkori, máig is elsőrendű forrásmunkának tekinthető művében 15. 1. és kk. Rövid, de magvas összefoglalásban D. Chwolson: *Die Ssabier und der Ssabismus* című, szintén régebben (1856) megjelent, de ilyen vonatkozásokban még mindig mellőzhetetlen forrásmunkájának I. kötetében, 172. 1. és kk.

világnézet megszilárdulására vezettek. Ismereteink az iszlámnak a szyrek útján a görög tudománytól és filozófiától nyert impulzusairól — a rendelkezésünkre álló adatok dacára — sajnos, még mindig sokkal fogyatékosabbak, semmint e görög hatás jelentőségéhez képest kielégítőeknek mondhatók volnának. Arra azonban mégis elegendő áttekintést nyújtanak, hogy magunknak meglehetősen világos képet alkothassunk arról, hogy a szyrektől kapott görög filozófiai hagyományok tulajdonképpen miben állottak?

A szyrusok figyelme mindenekfelett *Platonra* és *Aristotelesre* összpontosul és az ókori bölcselet e két vezéralakjának zavartalanul megőrzött *tekintélye* feltétlenül követendőeknek ajánlja tanaikat. De ha a szyrusok fordításait felölelő, bőséges bibliográfiai értesítéseinket²⁷ közelebbről szemügyre vesszük, akkor Aristoteles műveinek szembeszökő tömegességével szemben Platonéinak csekély száma tűnik fel. Aristoteleszel szemben, ki nyilván a homloktérben áll, Platón szerepe szinte csak másodrendű; a mester tekintélye a tanítványáénak fényétől szinte elhalványul. Platón eszmetana, idealizmusának heve a szyrusokat és az arabokat egyaránt felragadta ugyan magával a magasba, de a szyr-arab fordításoknak ama jegyzékai amellet tanúskodnak, hogy a sémitáknak realizmusra hajló szelleme inkább Aristotelesnek induktív empiriájához vonzódott, hogy inkább ennek a hatalma nyugözte le. Aristotelesnek a Platónén felülkerekedő életképességét a keresztény középkorban ezeknek a sémitáknak Aristoteles iránti előszeretete döntötte el.²⁸ Míg Platón műveire vonatkozólag ama feljegyzések között biztossá adataink úgyszólván csak a *Timaeus* fordításáról vannak és a Politéiát, a Kritont, a Nomoit, a Phaidrost szyr-arab fordításokhoz, egyéb forrásaink alapján, inkább csak hozzászámíthatjuk;²⁹ addig Aristoteles úgyszólván egész terje-

²⁷ E fordítási irodalmat, minden ideirányuló előző kísérleténél kimerítőbb bibliográfiai részletességgel a tárggyal foglalkozó régibb irodalomban J. G. Wenrich állította össze *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis, persicisque* c. máig is nélkülözhetetlen művében. (Leipzig, 1842.)

²⁸ A keresztény középkor Aristoteleszel az arab bölcselet és — amint ma már tudjuk — legközelebbről byzanci közvetítésben ismerkedett meg. Platónnak a háttérbe szorulása vagy negligálása analog jelenség az iszlám és a keresztény középkor filozófiájában. A mohammedán és a keresztény bölcseletben viszont egyaránt fontos szerep jut az újplatonikus bölcseletnek. Platón csekély térhódításának nyomaira és az újplatonizmus hatásának fontosságára mutat rá legújban Clemens Bäumer. *Der Platonismus im Mittelalter*. München, 1916.

²⁹ A IX—X. század egy széles körökben ismert bölcslő-csoportjának — a „tisza lelkületű testvérekének (Ichván esz-Szafá) nevezett mohammedán populárfilozófusok irataiból, pld. amelyekben Pl. nevezett műveire eléggé világos utalás történik — irataik IV. kötetében egész kis kivonatokkal találkozunk belőlük —, csak arra lehet következtetni, hogy az iszlám bölcslő köreiben újplatonikus reminiscenciák mezébe öltözve közkézen forogtak. Az Ichván esz-Szafa-nak ide vonatkozó és egyéb teológumenainak tárgyalását ez igénytelen sorok írója más alkalomra tartja fenn magának.

delmében érvényesül. Aristoteles jobban foglalja le az elméket; a meggyőző erő, mely kevésbé fenséges, sőt leggyakrabban rideg és hideg fejtegetéseiből kiárad, e sémitákat arra készítette, hogy a Stagirita alkotásait kortársaiknak hozzáférhetőkké tegyék a logikára, a természettudományokra, a metafizikára és az etikára vonatkozó műveinek teljességében. De Aristoteles predominálása a szyr-arab fordításokban, a mester eredeti alkotásain kívül, egyéb művekben is megnyilvánul, melyekben Aristotelesnek azonban már *nem* eredeti, tiszta peripathetikájával, hanem az aristotelesi bölcseletnek lényeges *módosulásával* van dolgunk. Aristotelesnek e szyr-arab fordítók által rendezett „összkiadásában” a fordítók gondja ama görög *kommentárookra* és az Aristoteles neve alatt forgalomba került azon iratokra irányul, melyek már egy egészen más jellegű bölcseleti irányzat termékei. Themistios és Alexander Aphrodisias, Porphyrius, Syrianus és Ammonius kommentárjairól nem nehéz megállapítani, hogy a görög bölcseletnek milyen iskolájához tartoznak. Egy olyan műből, mint a *Liber de causis*,³⁰ vagy egy olyanból, mint az, amely *Aristoteles teológiája*³¹ címen, úgy látszik, közkézen forgott és e sémita értelmiségnek talán a legkedveltebb könyvévé lett, lehetetlen fel nem ismerni, hogy mely bölcselet szellemétől ihletődött meg. Ez az Aristotelesnek tulajdonított *Teológia* például, közelebbről szemügyre véve, Plotinos Enneádjai néhány rész szimpla *parafrázisának* bizonyul. Ama kommentárokról pedig mindenki tudja, akinek az ókori filozófia történetében valamelyes jártassága van, hogy Aristoteles és Platon bölcseletének kapcsolatából jöttek létre az *emanáció* és a legfőbb valóval keresett *misztikus egyesülés* ama gondolataival, melyek a Keletről — talán éppen Indiából³³ — erednek és amelyeket

³⁰ Az alkalmasint Proclus *Stoicheiosis*-éből eredő művet a skolasztikusok *Liber de essentia purae bonitatis* címen ismerik. Az eredeti arab szöveget német parafrázissal és a skolasztikusok latin szövegével Otto Bardenhaewer adta ki *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter den Namen Liber de causis*. (Freiburg, 1882.)

Zerachja b. Izsák által eszközölt héber fordításának egy része Schreiber Ignác doktori értekezése gyanánt *Pseudo-Aristoteles Liber de causis* stb. címen csak nemrégiben jelent meg Budapestén. (1916.)

³¹ Az alkalmasint úgyszintén Proclustól eredő pseudopigrafust latinul még 1519-ben Rómában, majd 1572-ben Parisban jelent meg; Arab szövegét Fr. Dietrici adta ki *Die sogenannte Theologie des Aristoteles (Kitäbu-thulüigä Aristótälisz)* címen. (Lipscse, 1882.) Német fordítása szintén Dietricitől (u. o. 1883-ban) jelent meg. — A *liber de causis* és a *Theologiáról* közelebbi adatokat együtt, találni Überweg-Heintze *Grundriss* II. köt. 248—49. 1. (8. kiadás).

³² Enneádok IV—VI. szak.

³³ A régiebb indológusok közül már Lassen mutat rá ind hatásokra. L: *Indische Altertumskunde* III. köt. 389 és kk. — Plotinos *éασταοις-ának* és a *απλωσις* *īndj* közelebbről: a *Sámkhya-&lozóúii* és az askétikus Joga-praxisra visszamenő eredetéről 1. Rich. Garbe *Die Sámkhya-Philosophie...* (Lipscse, 1894), 96 1. és kk.; ugyané fejtegetések rövid kivonatában *Sámkhya und Joga* von

a késői görög bölcseletben *Plotinos* és az *újplatonikusok* iskolája honosított meg.³⁴ E kommentárokat és pszeudepigrafusokat átlengő szellemen kétféle tendencia uralkodik, *a)* A spekulatív tevékenység, egyfelől, különböző, egymástól eltérő bölcseleti irányoknak egymással összhangba hozott értelmezésében — egy *harmonisztikus* interpretációban — merül ki. *b)* Az értelmi megismeréssel szemben azonban, másfelől — amint ezt az ókori görög gondolkodásnak utolsó kirezgése, az újplatonizmus mutatja — munkába lép a vallásos lelkiület reakciója. A platonikus, a sztoikus, az epikureus, a peripatetikus iskola és később az Akadémia, eredetileg mind más-más úton haladtak. De már időszámításunk első századától kezdve — sőt már régebben is — az egymástól eredetileg szigorúan elkülönülő tanok mindjobban azt a tendenciát árulják el, hogy közeledjenek egymáshoz. Kölcsönhatásuk előbb mindannyinak a módosulására: harmonisztikus magyarázatuk végeredményeképpen pedig teljes összekeveredésükre vezetett.³⁵ A bölcseletet ennyiben a *synkretizmus* ugyanazon szelleme szállottá meg, mely *vallásos téren* a lehanyatló ókor századainak hasonlóképpen komplex jelenségeit hozta létre. E *vallásos* synkretizmus egyengette útját, a hellén-orientális kultúra nagy körében, Kelet eszmevilágának, melynek mélyrenyúló hatása a görög gondolkodásban diadalmaskodóvá tette legközelebből éppen a *vallásos* momentumot. Kelet e hatása a görög gondolkodás eme vallásos irányzatában az *istenség felfogásában* az isteni lény minden értelmi megismerést kizáró transzcendenciájának; az *etikában* az érzékek alá eső világ semmibevevésének, az önmegtagadásnak és az extatikus entuziazmusban elérhető legfőbb boldogságnak hangsúlyozásában nyilvánult meg. Az aszketikus moráltól áthatott világnézetben az „isteni” világnak a földi világgal, az anyagnak a szellemmel, a testnek a lélekkel való merev szembehelyezkedése szólalt meg. E gondolatirányzathoz képest e késői görög bölcseletben azután a régiből, bizonyos előszere-ttel, éppen azok az elemek vannak kiemelve, melyekben emez ellentétes dualizmus erősen ki van élezve. A test lenyűgözésére irányuló élet eszméje a görög aszkéta-bölcselelők, a pythagoreusok, a sztoikusok, az epikureusok tanait, az újpythagoreusok és

R. Garbe (*Grundriss der indoarischen Philologie...* III. köt. 4. füz. 4—5. 1.) L. továbbá ugyané szerzőnek *The philosophy of Ancient India* (Chicago, 1897) című művének *The connection between Indian and Greek Philosophy* című fejezetében a 49 és kk. 1.

³⁴ L. Zeller: *Die Philos. der Griechen*. III. köt. 2. rész. 453 éskk. (3. kiad. 1881.) — Plotinos bölcseletéről 1. legújabban Arthur Drews *Plotin und der Untergang der antikén Weltanschauung*. (Jena, 1907.) A figyelemreméltó, sőt kitűnőnek mondható tanulmányban Plotinos rendszerének tárgyalása túlságosan a Hartmann-féle bölcselet nézőpontja alá van rendelve. A Plotinossal foglalkozó gyér irodalomban (Kirchner, Richter tanulmányai) az Enneadokról, amennyire látom, Drews műve még a legjobb tájékoztatást nyújtja.

³⁵ Eugène de Faye: *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II et III siècles*. Paris, 1913.) 346 és köv. 1.

a hermétikusok³⁶ ábrándos misztikáját eleveníti fel. Az érzéki világtól való megszabadulás vágya pedig, ugyanilyen előszere-ttel, Platón ama víziói felé fordul, melyekben a tökéletlen kozmossal szembe van helyezve az ideák világának mindent elhomályosító fényessége és e fényesebb világból való eredeté-nek tudatára ébredő lélek ama törekvése, hogy felülemelkedve a „silány” kozmoszon, a világosságnak tisztább régióiba emel-kedjék fel...

Ezzel — csak úgy körvonalakban — jeleztük,³⁷ hogy a böl-cseleti érdeklődés, a szyrusok közvetítésében, az iszlámban miféle görög bölcseletet sajátított el. A következőkben — szin-tén csak úgy körvonalakban — jelezni akarjuk, hogy mivé lett ezen görög bölcselet abban az eszmeáramlatban, amelyet az, *iszlám filozófiájának* neveznek.

(Befejező közlemény a következő számban.)

³⁶ Legújabbán: Joseph Kroll *Die Lehren des Hermes Tris-wegistos*. (Münster, 1914.) *Beiträge zur Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters. Texte u. Untersuchungen*. XII. köt. 2—4. — A her-métikus misztikának arabnyelvű bölcseleti hagyományokban ki-mutatható nyomairól emlékezik meg u. i. az *Anhang* (390 és köv. l. a *liber de castigatione animae* nyomán). A hermétikusoknak a mohammedán bölcseletre gyakorolt hatását kimutató fejtegetése-ket e sorok írója más alkalomra tartja fenn magának.

³⁷ A késői görög bölcseletről a fii. tört. kompendiumokban, (Überweg-Hemtzé *Grundriss d. Gesch. d. Philos.* I. r. 347 és-
kk. l. az ide vonatkozó irodalom. A középkori bölcselettel való összefüggése Picavet áttekintésében id. mű III. fejj. 46-70. l.)