

DOLGOZATOK
A KIRÁLYI MAC, Y AU PÄZMÄXY PÉTER TUDOMÄXYEC, YETEM
i»H II.OSOPI S IA1 SEMÍXAR1UMABÓL
20

A ZSIDÓ ISMERETELMÉLET MAIMUNIIG

ÍR TA:
CZIMMER JÓZSEF

BUDAPEST, 1937
TOLNA NYOMDAI MŰINTÉZET KS KIADÓVÁLLALAT
NYOMÁSA

Tartalomjegyzék:

Bevezetés	5
A görög hatás	7
A kohelet.....	10
Philon	12
Az arab hatás.....	18
Saadia.....	20
Nyugaton	2f)
Iba Gabirol	2k\
Hadija.....	27
Halévi.....	28

Bevezetés

Az ismeretelmélet a középkori bölcselet transcedentizmsával szemben az újkori immanens gondolkodás produktuma, tehát feladatuk, ókori és középkori bölcseletről lévén szó, a tárgy meg nem értésének látszik. A szó maga mindjárt megjelenésekor¹ az ismeretelméleti apriorizmus megjelölése, szempontunk: zsidó gondolkodók rendszeréből a posteriori feldolgozva ismereti elvüket, azt ismeretelméletnek nevezni, az ismeretelmélet ilyen értelmezésének szemszögéből ismét elhibázottnak tetszhetik. Tudva azonban egyrészt, hogy a filozófia problémái nem pattannak ki Pallas Athene módjára a filozófus lejből, hanem korok méhe hordozza, amíg valamely gondolkodó elméjében megszületik, igazoltnak kell látnunk Zeller², hogy ismeretelméletnek már az ókorban is hiányát érezték; másrészt pedig, ha az apriorizmus nem is volna önellenmondás legalább annyiban, hogy az ismeret elméletét mindenesetre ismeretelmélet nélkül ismeri meg, hanem akár a valóságból, akár az ismerőfaktorokból, akár az ismeretprocessusból próbálná kimutatni például az ismeret³ halárait, már föltétlenül számos pszichológiai, logikai, esetleg metafizikai ismeretet tett fel. Ha úgy definiáljuk is az igazságot, hogy viszony az állítás és annak tartalma (nem pedig a valóság) között⁴, akkor is van történelmi parallelizmus ismeret és lét között. „A tapasztalás lehetőségének feltételei egyben a tapasztalati tárgyak lehetőségének feltételei is” — írja Kant és ebben X. Hartmann a lét princípiumok és ismeretprincípiumok azonosságát látja⁵.

¹ Az ismeretelmélet szó a XIX. sz. első harmadából való. Történetei I. Mans Vaihinger: *Philosophische Monatshefte* 1876. és Rudolf Seydel kiegészítései u. o. v. ö. Karl Dürr: *Wesen und Gesichte der Erkenntnistheorie*. Zürich. 1921. 365. §.

² *Vorträge und Abhandlungen*. II. LS'S.

³ Az ismeret szől nem a hagyományos logika, hanem Bolzano és a tiszta logika értelmezésében, mint igaz ismeret jelölését használjuk, mely kifejezésben az „igaz” szó tautológia.

⁴ Rudolf Eisler: *Einführung in die Erkenntnistheorie*. Leipzig. 1907. 32. l.

⁵ Nicolai Hartmann: *Über die Erkennbarkeit des apriorischen*. Logos V. Band, 391. 1.

Az ismereti, logikai alapok összeszövődnek a metafizikaiakkal és ez a parallelizmus az európai filozófia történetében végig kimutatható¹. Ellenmondás az apriorizmus, mert azt hiszi, hogy ismeretekről igazságot állapít meg, mielőtt ismeretei volnának. „Erkennen wollen aber” — mondja Hegel, — „ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.”². A priori ismeret lehetséges lehet, a priori ismeretelmélet nem. Az ismeretelmélet talán πρότερον τη φύσει, de ὕστερον τρῶς ἡμας és feladata az, hogy a megkísérelt ismerés eredményeit az ismeretre vonatkozóan, mintegy igazolásképpen a nyert ismeretekből elméletileg rendszerezítse³. Feladatunkat tehát pl. A. Riehl, mint általában az ismeret eredetének, érvényének és realitásának, végül határainak vizsgálatában látja⁴. Az éppen domináns kérdés szerint sorolták azután az ismeretheoriát a filozófia különböző ágaihoz: Zeller⁵ a logikához, az ugyancsak Kantból kiinduló Hartmann éppen a metafizika apológiájaként a metafizikához⁶, Stein a pszichológiához⁷, de a probléma valójában mint látni fogjuk — nemcsak mindháromnak, de egyéb kérdéseknek is függvénye.

¹ Paul Simon: Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik. Tübingen, 1927. 9. 1.

² Hegels Sämtliche Werke, ed. Cr. Lásson, II. Anil., Leipzig. 1911. Bd. V. Encyklopädie, 10. §. 12. 1.

³ Ilyen értelmű ismeretelmélet részletes kifejtését I. br. Brandenstvin Béla: Bölseleti alapvetés. Budapest, 1935. II, I. és kk. 411. l. és kk.

⁴ Alois Riehl: Logik und Erkenntnistheorie, 1907. 88. I. Ez a kérdéskomplexum persze sokkal subtiisabb problémákra bonthat < >. Pl. K. Dürr idézett munkájában:

1. Lehetséges-e, hogy a tapasztaló subjektumon kívül adott tapasztalati világ a tapasztalás oka?
2. Van-e a jelenségeknek egy abszolút magánvaló megismerhető jelentésük?
3. A tapasztalás ismeret?
4. Az ismeret tapasztalás?
5. Van-e transcendens ismeret?
6. A transcendens ismeretek immanens ismeretek eredményei?
7. Létezik-e minden tudatsubjectum számára transcendens valami?
8. Lehel-e ez a minden tudalalany számára transcendens valami mégis ismereti tárgy?

Az utóbbi négy kérdés nyilvánvalóan újkori probléma, bár a legutolsó a fenomenalizmus kérdése már a kyrenaikosoknak is az. (L. Dürr i. m. 338. §.)

⁵ Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie és Logik und Erkenntnistheorie, 1860-61.

⁶ Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1925. II. kiadás.

⁷ Erkenntnistheorie der Stoa, Berlin, 1886. (In den Berl. Studien. Bd. 7.) Voltaképpen Stein Pvschologie der Stoa c. munkájának il kötele.

A görög hatás

Történeti szempontból a zsidó filozófia ott kezd, ahol a görög végzi: a skepsisnél. Így munkánk természete involválja a görög ismerettanok rövid előrebocsátásának szükség-szerűségét. Már Herakleitos barbár lelkűnek mondja azt, aki a szem és fül hitvány tanúbizonyságában megbízik¹. Az eleáták kiélezik a két ismerés értékkülönbségét. A szemléleti vizsgálódás csak látszatot (τα πύος *bótav*) ad, míg a helyes gondolkodás szükségképpen a valódi léttel azonos: τό γαρ αὐτό νοεῖν ἐστὶ τῆ καὶ εἰvai. Ez a racionalizmus még Empedokles álláspontja is, bár ez nem nagyon egyezik sensuális ismeretpsychológiájával: „Földdel látja az ember a földet, árvizet a vízzel.”² Anaxagoras szerint a szemlélet éppen nem úgy támad, hogy a lélek struktúrájának a tapasztalati tárggyal azonos eleme és a tárgy egyesül, hanem az érzékelő és tárgy közt volt ellentét küzdelméből fájdalomérzet támadt és ez tudatosítja az ingert. A szem azért látja a világos tárgyat, mert a pupilla fekete, a sötétben lévőt pedig azért nem, mert egyformák. Az atomizmus inkább Empedoklesnek hisz. A tárgyakból atomképek (εἰ'οῦῦΧα) áramlanak a szembe. De azért akárcsak Empedokles, ezt csupán homályos ismeretnek (γνώμη σκοτῖη) tartja, a biztos ismeret (γνώμη γνησίη) a gondolkodás³. Ha érthetetlennek látszik is, hogy ezek mellett a materiális ismeretszövegezek mellett is meg tudott a görög gondolkodás maradni egy elmélet-értékelés szférájában, a pythagoreizmus némi magyarázattal szolgál. A matematikai gondolkodás exaktsága és a korán kifejtett, kitűnően alkalmazható geometria tartották meg ott. A pythagoreusok megkülönböztették az érzékelést a gondolko-

¹ Hermann Diels: *Di' Fragmente der Vorsokratiker*. 4. Auflage, I-III. Berlin, 1922. 12B1 (61, 30.) Az idézeteket a harmadik kötetként kiadott tárgy-, hely- és névmutató utasításai szerint közöljük.

² Aristoteles: *A Jelekről*. A magyar fil. írók tárában (Budapest. 1915) lord. Förster AuréJ, 25. I. Γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν κτλ.

³ Diels: *Fragm.* 54A29 (348. 37) és 5 IB II (3X9. 16).

dástól, amely csak az ember tulajdona és amely igazsághoz csak a számok által jut, mert csak ez tudja kifejezni a gondolkodás és természet viszonyát. A lelki élet centrumát az agyban látták (Alkmaion). Nagyjelentőségű az ismereti öneszmélethez vezető fejlődés vonalában a sophistika. Az ő paradox nyelvükön úgy lehetne megfogalmazni ezt az ismeretelméleti pesszimizmust, hogy bizonyítani mindent lehet, megismerni semmit. Protagoras szerint az igazságnak nincs objektív kritériuma¹. Gorgias szélső nihilizmusa pedig a skepsis legkurtább megfogalmazása: 1. létező nincs; 2. ha volna, sem volna megismerhető; 3. az ismeret birtokában sem volna kifejezhető. Sokrates az intellektuális optimizmus fegyverében veszi fel ellenük a harcot. Minden megismerhető, sőt az ember egész magatartása és annak értékelése ismereteinek számában van adva. Antisthenes az etikumot nem azonosítja az ismerettel. Az érték nem ismeret, tehát az ismeret nem érték. Aristipposnak a tapasztalat látszat. Ami okozza a maga transcedentitásában létezhetik, de nem azonos azzal, aminek látszik. Mi csak a dolgok bennünk támadt hatásáról (τα πάθη) veszünk tudomást, de nem magánvaló mivoltukról (τα ποιητικά)². Platon az ismeretet csak érzékfeletti intelligibilis tárgyakra vonatkoztatja (το νοητόν γένος), mert a tapasztalati lét örökké változó múlandóságával nem lehet ismeret tárgya, csak az értelmi ismeret faktora az ideális létű νοῦς ad objektív, a léttel adaequat tudást, míg az αἴσθησις a szemlélet eszköze maga is csupán ideája képe lévén³ megbízhatatlan öőSa-t eredményez. Tehát bizonyos tapasztalatfölötti maradandó elvek determinálják a gondolkodást, ezek az ideák, miknek ismerete nem egyéb, mint a dialektika által ösztönzött visszaemlékezés, vagy a visszaemlékezéstől ösztönzött dialektika. Platon azért nem veti el egészen a tapasztalást, de Natorp Platon érzékelésvizsgálatának mértékét és értékét túlbecsüli⁴. Natorp a priori ismeretkategóriaszerű ideamagyarázatára tárgyunk folyamán még visszatérünk. Aristotelesnél a megismerés első mozzanata a tapasztalás, amely föltétele az értelmi ismeretszerzésnek. Ugyanis, amint a dolgok lényege nem a dolgoktól külön létezik (ahogy Platon tartotta), hanem immanens a dolgokban, az ismeret is először a tapasztalásra van utalva, amelyből a dolgok mivoltát abstrahálja.

¹ Dieis: Fragm. 7 IBI (.),'ί6, .>) Πάντων χρημάτων αἰτρὸν ἔστιν ἄνθρωπος τῶν κὲν ὄντων ὡς ἐστὶ. τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶ. Gorgias híres hármasszabálya pedig u. o. 76B.S (552, A).

² Sext. Enip. adv. math. VII. p. 19L

³ Platon nem kövei kezelés: I. Hermann Leser: Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Leipzig, 1911. 211. I. és kk.

⁴ V. ö. Az ismerés a priori elemei Platónnál. Komis Gyula. Budapest. 1007. 88. 1.

Az αἴσθησις eredményeit a νοῦς elraktározva, a tapasztalás egyes eseteiből jut a szükségképi, egyetemes, szóval igaz és értékes ismerethez. Οὐδέ νοτί ὁ νοῦς τα ἔκτος μ ἢ utx αἰ'σθη-σέως οντά.¹ Tapasztalás nélkül nincs gondolkodás, de az empirizmusra való hajlam mellett is Aristoteles racionalista marad. Talán mert az intellektusban látja aktualizálódni azokat a képességeket, amik az evidens alapelvek belátására ösztönöznek. Továbbá a νοῦς isteni eredeténél fogva ragadja meg a valóság lényegét és míg az érzékelés csak a „hogyan”-ra ad feleletet, az értelem arra is, hogy „miért”, (το οτι és τό διότι). Az érzékeléshez kell külső affectió, a gondolkodáshoz nem, végül az érzékelés csak úgy adja vissza a tárgyát, mint a viasznyomat a pecsétygűrűt². A stoa sensualista. A lélek születésekor tabula rasa, melyre a tapasztalás rajzolja a maga képeit (τύπωσις). Az értelem közös fogalmakat alkalmaz rájuk (κοινὰ ἔννοιαι), de ezek nominálisak. Az igazság kritériuma, mely az értelmet beleegyezésre kényszeríti, a φαντασία καταληκτική a megragadó képzet. Epikuros Demokritost követi. A szemléleti tárgyából képek εἰδωλα) válnak le és érzékeinkbe jutva, az érzék adaequat módon leképezi. így a szemlélet igaz, mert közvetlen elsősleges, míg a gondolkodás másodlagos lévén, csak a tapasztalás igazolásában hiteles. Πας γαρ λόγος ἀπό τῶν αἰσθησιῶν ἡρτηται.³ A skepsis már egyáltalában nem látja megismerés lehetőségét. Sensualiter azért nem, mert ahány érzék, annyi érzet; minden érzet relatív, tárgyi mivoltában megfoghatatlan. intellektualiter azért nem, mert evidens ismeret, axiomatikus alapelv — lévén az evidencia ismét relatív lehetetlen; mivel azonban a bizonyításnál fel kell tenni az előzményt, majd annak az előzményét stb. a végtelenségig, evidenciához nem jutunk. Esetleg a bizonyítás körben mozog, ami szintén nem vezet ismerethez. A jelenségvilág létezhetik, csak megismerése nem⁴. Itt tartott a görög gondolkodás, mikor az első nyilvánvaló hatásai a zsidó filozófiában mutatkoztak.

¹ De sensu et sensibili p. 4451)17., De anima 111. IIUalö.

² De anima 424a. 17. kk.

³ Diog. Laert. X. 32.

⁴ Sext. Emp. hyp. Pyrrji. I. 36. Az egészre nézve: Ludwig Stein. Die Erkenntnistheorie der Stoa. Berlin, 1886. Az első részben a praesokratikaisok, Sokrates, a sokratikusok, Platon és Aristoteles ismeretelméletét adja. Továbbá Peipers: Erkenntnistheorie Platons, 1874. Kampfe: Erkenntnistheorie des Aristoteles. Paul Xatorp: Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. 1881. (Protagoras, Aenesidemus, Demokritos, Epikuros és a Skepsis) és a jegyzetekben már említett munkák, amelyek a következő jegyzeteinkben megjelölt forrásainkkal együtt a használtuk művek jegyzékét tartalmazzák. Ugyancsak a jegyzetekben igyekszünk megmutatni, mini értékesítették a tárgyalt bölcselek a történeti hatásokat.

A K O H E L E T A zsidó gondolkodás másirányú érdeklődése miatt filozófiai öntudata nem spontán, hanem a görög bölcelet hatására indult meg. Az első egységes alkotás¹, melyben ez az ösztönzés már régebben kimutathatónak bizonyult², a Kohelet, a Prédikátor könyve. Amennyiben erről a bibliai könyvről mondható egyáltalán, hogy mai értelemben vett filozófiai mű, akkor alapgondolata egy következetesen hangsúlyozott ismereti Skepsis. Már kanonizálásánál nagy nehézséget okozott a sok ellenmondás, ami lépten-nyomon a szövegben kiütközött. Különböző, sőt ellentétes etikai magatartást tanácsol, ugyanilyen elveket látszik követni, pl. az élvezetekről való lemondást hirdeti, a munka szeretetét, a bölcselkedést, a házasodási stb., ezeket érveivel igazolja, majd antitezisként ellentéteiket, pl. az életörömet, a munkátlanság hasznát, az oktalanságot, a nőgyűlöletet és ezek jogosultságát bizonyítja. Lehetetlen, hogy ez a nyilvánvaló tömeges ellentét, amelynek feloldása minden kommentárnak fejtörést okozott, véletlen legyen. Véleményünk szerint ez a szembeállítás szándékos. A bölcs demonstrálni akarja, hogy emberi érvekkel az optimista erkölcsi világmagyarázat — a prédikátort elsősorban az etikum érdekli — épügy, mint a pesszimista, magyarázható. Az ember úgy van teremtve, hogy spekulációval keresi létezése törvényét³, de mindez csak hitvány gondolat, ember róla ismeretet nem szerezhet és ezt világosan meg is mondja (III. 21–22, VI. 12., VII. 24.)⁴. Az örök igazság léte csak egy isteni tudat számára immans, az ember csak hiszi, hogy valaminek dialektikus kimutatása egyenlő annak ismeretével. Ez az álláspont, amely jogos helyet szerzett neki a biblia könyvei között, hogy egyedül Isten az igazság tudója, refrainszerűen tér vissza, mint a könyv alapgondolata⁵: III. 10 és kk. VI. 11–12, VII. 29., VIII. 17. IX. 7., XI. 5. XII. 12 — 13. és a fentiek⁶. „Akkor néztem Isten minden intézkedését, de nem tudja az ember megtalálni Isten dolgát, ami történik a nap alatt, mert ha foglalkozik is azzal,

¹ Palm: Koheleth und die nacharistotelische Philosophie, Manheim 1885. Pfeleiderer: Die Philosophie des Heraklit von Ephesus. Berlin, 1886. (Anhang.) Menzel: Der griechische Einfluss auf Prediger. Halle, 1889.

² Renan (L/Ecclesiaste. Paris, 1882) és részben Zeller (Geschichte der griechischen Philosophie. 3. Aufl., III. 2., 257) felfogása ma máinnem tartható.

³ VII. 29.

⁴ Az idézetek a héber eredeti maszorétikus számozását követik.

⁵ Így a könyv végén (XII, 13.) a 13^{mi}! *]1D rész éppen nem hozzábiggyesztés a kánonképesítés végett.

⁶ A szövegek részletes kifejtése és analízisa exegétikai feladat lesz:.

hogy kikutassa, nem lelheti meg, ha mondja is a bölcs, hogy tudja, nem képes felérni.⁴⁴¹ Még egy kérdés. Az általunk vallott elvi álláspont a Koheletbe való belemagyarázásnak látszhatik azok szerint, akik könyvünkről azt vallják, hogy skepsise „nem teoretikus.”² Mit jelent ez? Ha teoretikus ismeretelmélet az a priori-val egyenlő, akkor a prédikátor állásfoglalása nem elvi, de az előrebocsátottak után egy ilyen teória posterioritásában is elvszerű és éppen primitív voltában is jellegzetesen mutatja ismeretelméletéről, hogy natura posterius. A Prédikátor könyve nem bölceleti mű, de skepsise bölceleti hatás eredménye³. Szerzője megpróbálkozott a megismeréssel, de belátta, hogy a tudás nem ember birtoka: „Ráadtam elmémet, hogy megismerjem a bölcsességet és tudást (a tudatlanságot és ostobaságot), de megtudtam, hogy ez is csak szélhajhászás.”⁴ Az egész könyv annak bizonyítéka, hogy megpróbálta a világot megismerni, de csak ezekhez az antinómiákhoz jutott, ezekhez a „trópusokhoz”⁴ jutott, miből nincs más kiút, csak az ερωγή. A mindenség vizsgálatát jelentő állítmányok mindegyike perfectumban van⁵, bizonyítékául annak, hogy a skepsis nála nem dogma, hanem ismereti eredmény. Ilyen értelemben a „hiábavalóságok hiábavalósága”⁴⁴ nem is egy etikus attitűd melankolikus megítélése, hanem megismeréséről való keserű, de bizó lemondás. Bizzuk a megfejthetlent Istenre, aki tudója minden igazságnak. Ebben az értelmezésben olvasva végig Kohelet könyvét, eltűnnek az ellenmondások súlyos nehézségei, egységes alap gondolata világossá válik, de logikai skepsisén felülemelkedve, Istent állítva a dolgok, az igazság mértékéül, érthető, ha relativizmusa ellenére kánoni jogosultságot nyert. Ezeken az okokon kívül felfogásunkhoz még egy döntő jelenség juttatott: a filozófia-történeti párhuzam. Philon ismeretelméletének vizsgálatánál — mutatis mutandis — ugyanezeket az alapjelenségeket fogjuk találni és Philon rendszeréből származó skepsisnek kifejtése után igyekezni fogunk kimutatni a különbségeket, valamint az egyezés belső okát is.

¹ vitl. 17. וראיתי את כל מעשי האלהים כי לא יוכל האדם למצא את דמעשה אשר נעשה תחת השמש כשל אשר יעזל דאדם לבקש ולא ימצא ונס אם יאמר ההכם לדעת לא יוכל למצא.

² Deutsch Gábor: A prédikátor bölceletének rendszere. Budapest, 1934, 18. 1.

³ A görög skeptikusokra, mint a Kohelet forrására Hevesi Simon hívta fel a figyelmet **על ספר כוהלת** c. tanulmányában, 23. 1.

⁴ I. 17. és a következő mondat. **ואתנה לבני לדעת הכמה וני**

⁵ II. 12., IV. 7., VII. 23., VII. 15., VIII. 9., IX. 13., XII. 12. és ezeken kívül még számtalan más.

PHILON Philon a maga léthatározmányaiából elindulva, eltekintve attól a következtetlenségtől, ami minden skeptikus ismeret-teóriának csak akkor nem volna közös tulajdona, ha önön elvük igazságának igényéről is lemondának, a Kohelethez hasonló skepsis elvéhez jut. Ha nem is fogadhatjuk el Graetz felfogását¹, hogy a Prédikátor megírása Philonnal egy korba tehető, az időbeli távolság nem lehet oly nagy, hogy a filozófia-történetileg nyilvánvaló forráshatások közösségét vitássá tudná tenni². Philon a maga erősen eklektikus bölcséleti elméletét jórészt a bibliai textushoz allegorikus kommentárként fűzi³, de azért gondolkodása közelebb áll filozófiájához, mint zsidóságához. Ez a nyers, kaotikus, rendezetlen anyagi látszatvilág — mondja Philon, korrelát egy örök, változatlan, abszolút létezővel, amelynek nem lehet közvetlen alkotása. Az őselemek zűrzavaros chaosával⁴ Isten nem érintkezhetett. Előbb létrehozza a logost⁵, hogy annak segítségével létrehozhassa a szellemi erők láthatatlan szellemvilágát⁶, mely által és nyomán alakult a testi világ⁷. Minden reális létező, individuális konkrét lenyomata az ideának, ősképinek⁸. Van tehát egy térben és

¹ Graetz: Kohle'h oder der Salamonische Prediger. Leipzig. 1871.

² A skepsis története (Pyrrhontól Aenesidmosig) Philonig majd négyszáz esztendő. Ennél régebbre a Kohelet nem helyezhető.

³ Módszerére nézve: Siegfried: Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten-Testaments. Jena, 1875. és Edm. Stein: Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandrien.

⁴ II. 261. Az idézetek természetesen Philon első kritikai kiadásának (Thomas Mangey: Φίλωνος του 'Ιουδαίου τα ευρισκόμενα. London. 1742) szokásos számozását követik.

⁵ Heinze itt az ismeretes stoikus megkülönböztetés (λόγος πορφορικός és λόγος ἐνδιάθετος) hatására Zellerrel szemben két logost vesz fel. Nem érezzük feladatunknak a vitát itt eldönteni, csupán csatlakozunk Zeller jól megindokolt felfogásához.

⁶ Hogy az erők és ideák azonosak, I. Gfrörer: Philon und die alexandrinische Theosophie, oder vom Einfluss der jüdisch-alexandrinisch-egyptischen Schule auf die Lehre des neuen Testaments, als I. Teil der kritischen Geschichte des Urchristentums. Stuttgart, 1831. 165-67. 1.

⁷ I. 431., II. 257.

⁸ Az ideatan az, amely Philon közmondásos platonizmusát (ή Πλάτων ρηῶν Ἐπει, ή Φίλων πλατωνίει) dokumentálja. A hagyományos Platonmagyarázat (E. Zeller, Th. Gomperz, A. Fouillée, G. Grote) az ideákban egy transcendens substantiális világot (ουσία) látott. Az újabbak (J. Barthélémy, H. Cohen, Auffarth, de főképpen H. Cohen tanítványa Natort) az ideákat egy immanens ismereti jellegű elképzelésnek (νοητόν) tartják. V. ö. Kornis: Az ismerés a priori elemei Platónnál. Budapest, 1907, 12. 1. Kornis az ellentétet úgy oldja fel, hogy az ideában van egy transcendens substantiális értelem, hiszen tárgyi léte van, de ismeretében van egy immanens gondolati elem a lélek subjektív fogalmi világa. Az utóbbi értelemben, hogy az ideák a priori kategóriák, mik a tárgyakra vonatkoztatva adják a mi való-

időben adott lét¹, amit az ideális létezők láthatatlan, kiterjedés nélküli mivoltukkal szemben megkülönböztetnek dimenziói², örök mozdulatlanságukkal szemben állandó változása³, aktivitásukkal szemben receptív volta⁴. Passzív létüknél fogva minden változásuknál Isten afficiálja őket⁵, aminthogy lévén az idea is creatura, csupán Isten existenciája abszolút⁶. Létezőnek csak Isten nevezhető, létezőre vonatkozó ismeret csak rá vonatkozhatik. Milyen további következményekkel jár most ez az ismerésre nézve? Ha minden teremtettnék, mind az érzéki szemlélet szervének (cxīotlnaiç), mind a gondolkodásának (vouç) van ideája⁷. Minthogy az individuális vouç és individuális αἰσθησις ideájuk képmásai⁸, egy olyan világba tartoznak, melynek hatáseroje sincs⁹, ismeretre tehát nem képesek. Ha azonban nincs is öntevékeny lélek (mint ismerésfaktor), sem objektív ismeret tárgy lényegí világ, akkor sem tagadhatta le Philon, hogy az ismereti élmény mégis megvan¹⁰. Ennek a látszatfunkeiónak kénytelen vizsgálata ismét az igazságállítás virtuális értékelésébe torkollik.

Az ismerésfolyamat „tere” a lélek, amely két részből, nous-ból és aisthesis-ből áll. Mindkettő ideája mása, tehát anyagi, azonban a nous esetleges testi voltának súlyosan problematikus beállítása még a nous erkölcsi megítélését is hátrányosan befolyásolná, tehát amit Platon gondolkodásidea fel nem vételével old meg, ő az occasionalismus deus ex machinájával, azáltal, hogy Isten a gondolkodásnak elvette testi mivoltát,

ságunkat” platonikusok Descartes, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel: az előbbi értelemben azok: az újplatonikusok, Malebranche. Geulinx és ebben az értelemben veszi át az ideatant Philon is. Platon és Philon ideatanának párhuzamait adja meg Heinze (Lehre vom Logos, 221. 1.), de nem emeli ki, hogy Philon szerint a vouç-nak is van külön ideája.

¹ I. 97., 246.

² I. 8.

³ I. 72., 142., 155.

⁴ I. 153.

⁵ I. 162., 129.

⁶ Ezt az occasionalismust következetesen keresztülvinni s amellet az akarat szabadságát hirdetni, olyan metafizikai ellenmondás, ami az eklekticizmus sorsa. Hogy Philon eklekticizmusa mégsem Sinkretizmus, Matter igyekezett kimutatni. L. Matter: Sur l'école d'Alexandrie. Paris, II. 139., 2. jegyzet.

⁷ Philon átveszi Platon elnevezéseit, de a nous-idea feltevésével az értelmi ismeretet is aláértékeli.

⁸ I. 43. és kk. 75., 332., II. 124., 225.

⁹ I. 7.

¹⁰ Ilyen misztikus valóság szemlélet, ha a valóságban tudomásul kell is vennie, elméletileg hiánytalan következetességgel tagadhatja a tapasztalati világ létét.

próbálja megoldottnak látni¹. A nous továbbá értelmes, az aisthesis nem, az értelem halhatatlan, az érzékek nem. Az érzékelés két részre osztható²: az úgynevezett öt érzékszervre és a beszéd, valamint a szaporodás szervére (το φωνήριον és το γόνιμον ὄργανον)³. A nous nem bontható részekre, mert substanciája, az isteni πνεῦμα testetlen, oszthatatlan. Ideális, tehát potenciális létük aktualizálását a logos által Isten okozta⁴. Az ismereti aktus a következő. Mikor valami külső inger afficiálja⁵ az aisthesis, akkor a pneuma a nous segítségével az aisthesis potencialitását aktualitássá változtatja⁶, úgyhogy a külső benyomást felveszi⁷. Az újabb inger belülről a φαντασιότοι jön⁸, miáltal az érzéki felvétel függetlenné válik a tapasztalástól, képzetté változik. Ezek a gondolkodás tárgyi elemei⁹. így értendő a gondolkodás és a tapasztalás egymásban gyökerezése> gondolkodás nem lehet megelőző tapasztalás nélkül, mert a gondolati elemek a szemlélet raktárából valók, de a szemlélet is feltételezi az Isten occasionalis hatására őt funkcióképessé tevő értelmet, tehát tapasztalás is csak αμα τῷ νόῳ, και μετά του volt lehetséges.¹⁰ Ez nem csak etikai postulat, de pszichológiai tétel. Az érzékelés tehát, mint az ismerés, három feltétel összeműködésének derivátuma: az ismerőszervé, az ismereti tárgyé és az ismerőfolyamaté¹¹. Philon az érzékeléshez még egy mediu-

¹ A nehézség persze így is megvan, mert akkor miben különbözik a szellemi lényegű nous az ideájától? Továbbá, ha sem a tapasztalati, sem a gondolati funkció nem igazságszerzés, honnan az utóbbi ilyen előnye?

³ I. 28., 45., 223.

³ A stoa felosztása. A stoában természetesen a γόνιμον helyett σπερματικό v van.

⁴ Az ismeretfolyam pszichológiai helyére vonatkozóan Platon. ki a lélek különböző megnyilvánulását a test három külön részébe helyezi (a pythagoreusok nyomán), a λογικόν-t a fejben hiszi. A stoa szerint a szív a centrum. Ez a vita, amelyben Philon nem tud állást foglalni, különben Aristotelesnek és Galenusnak a későbbi vitája, mely a középkori keleti filozófiának sokat emlegetett kérdésévé lesz. L. Raufmann David: Az érzékek. Budapest, 1884. munkáját. Egy újabb kérdés, amit Philon itt nyitva hagy, a logos az ideák mását önkifejtéssel emanációval, valóságos teremtéssel-e vagy egyáltalán hogyan alkotja.

⁵ I. 73.

⁶ Ez már nem metafizikai lehetőség, hanem fiziológiai.

⁷ Ismét frappánsan jellemzi Philon eklexisét a platóni, aristoteli és stoikus fogalmak akadálytalan keverése.

⁸ I. 147.

⁹ Ennek a teóriának Platónhoz és Aristot. éleshez való viszonyát I. Susehmi: Genetische Entwicklung der platonischen Philosophie. I. 90. 1.

¹⁰ I. 98. Voltaképpen Platon és Aristoteles összeolvasztása. Stein hibás értelmezését I. Erkenntnistheorie der Stoa. VII. 138.

¹¹ Stoikus elem: habitudo, habendum, habere.

mot vesz fel, az ingerközvetítő közeget, pl. a látásnál a fényt, az ízelelésnél a nedvet stb. (Aristoteles.) Ez a csak élményszerűen reális ismeretprocesszus számunkra az ismeret organizmusának elégtelenségén kívül sem nyújthat ismeretet. Áz a funkció, amivel az igazságot állítólag adaequat bizonyossággal megragadjuk, közvetlenül be sem látható, hogy láthatnánk igazán be a funkció eredményét?¹ Ennek az egész lefolyása nincs hatalmunkban, hogyan működhetik helyesen, ami vakon irányítá-sunktól függetlenül működik?² Istenre sem volna szükség az ismeréshez, ha a világban a rend és törvény érvényesülne elvszerűen és nem az örök kiismerhetetlen változás, mozgás zűrzavara³. Az igazság világában teljes sötétség az úr, csak tapogatózunk, nem látunk. Más és más szituációkban más és más az érzékek magatartása, az az érzéki csalódásnak esnek áldozatul⁴. A valóságnak olyan oldalai is vannak, amelyek önmagukban meg sem ragadhatók, mert a tárgyak elsőrendű mivoltához nem tartoznak, de tőlük külön sem választhatók pl. a színek és más egyedi érzéki minőségek⁵. Az igazság számunkra nincs, csak a látszata⁶, minden csak vélemény, boga. Voltaképpen azt sem volna szabad mondanunk, hogy élünk, hiszen egész létünk hasonlít ahhoz az állapothoz, amit az álom szokott nyújtani.⁷ Különben sem lehet árnyékát a testtel identifikálni, amint nem azonos a szó a lényeggel, amit kifejez⁸. Számunkra tehát minden egyformán igaz, vagy ha úgy tetszik, egyformán nem igaz⁹. Ha

¹ I. 159.

² I. 78.

³ Ez az érv csak a tapasztalás érvényét vonhatja kétségbe, mint Pauler írja (A logikai alapelvek elméletéhez. Budapest, 1911., 18. I.), hogy a ΠΑΝΤΑ ΠΕΕΙ ellenvetés csak az ismereti tárgyak egy részére, a valóságra vonatkoztatott igazságállításra érvényes, ha ugyan az. Az újabb logikai realizmus persze nem ért vele egyet.

⁴ I. 382., 386.

⁵ I. 78. Ez a gondolat menet, mely Galilei másodlagos alanyi minőségeivel (II Saggiatore. Opere ed. Xaz. VI. 347. kk.) és Locke „secondary qualities”-ével (An essay concerning human understanding

IV. 3-13.) édes testvér, Demokritosban leli mintáját, Philon is onnan vehette.) I. Diels, Fragm. 55B125 (-108, 17). A szín és egyéb qualitas csak νόμος van.

⁶ I. 633., 413.

⁷ II. 62. Egy olvan hasonlat, amely Platónnál gyakori. (Hep. V. 476.) I. Peipers i. m. 398. 1.

⁸ I. 337., 482.

⁹ I. 385-87. Teljesen azonosan a sophisták és a skepsis *iooadèytia* τὸν λόγον-ával. Az ismeretszerzésnek ez az egész kritikája a késői skepsis bölcselőjének, Aenesidemosnak trópusaira emlékeztet. Philon egyes chronológiák szerint ismerhette Aenesidemost, a találkozás tehát nem véletlen (I. P. Natorp: Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Berlin, 1884. 67. 1., 302. 1. és k.). Arnim állítása azonban (I. Arnim: Quellenstudien zu Philo. 79. 1.) kettejük kölcsönösségi viszonyáról túlzás.

ehhez még hozzávesszük Philon occasionalista metafizikáját, semmi lehetőségét sem találjuk az ismeretnek. Ismereti objektum csak Isten lehetne, de az ő megismerésére nincs ismerő-eszközünk. Őt megismerni ezért csak az ő kegyéből átélt misztikus extázis intuíciójában lehet. A világ szemléletének és teremtettségének elméletével ellenmond a bibliának, ami neki — a stoától eltanulván az allegóriákat — nem sok gondot okozhatott, de etikus beállítottsága sokkal közelebb áll a bibliához. Hiszen etikus a célja az ismeret egész vizsgálatának. A cél az önismeret, az önismereten keresztül az önelvetés, ettől a mulandó világtól való elfordulás, a világtól való elvonulás: Istenhez. Etikus a célja a sophisták és a stoa ellen vívott ismereti harcnak, hiszen mindkét iránnyal maga is sokban egyezik, elsősorban éppen az ismeretben. A sophistikát hazugságnak tartja¹, pedig mint láttuk, Gorgiással megfér abban, hogy az igazság meg nem ismerhető, ha az volna is, nem volna kifejezhető. Maga nem mondja nyíltan, hogy igazságok nincsenek, hiszen Isten bizonyára tudatában van minden igazságnak², de éppen itt a polémia Protagorással szemben, hogy minden dolog mértéke az Isten³, nem pedig az ember⁴. Hasonló a küzdelem a stoa ellen, melytől különben sok idegen vonással átszőve ismeretpsychológiáját vette. Isten az egyetlen valódi létező, a dolgok egyedüli mértéke, hozzá kell mindent mérni. Tehát iuxta deum és nem iuxta naturam vivere⁵. Az ismereti kutatás erkölcsi értéke csak annyi, hogy belátva mindennek hitványságot és hiábavalóságát, tudjuk mit kerüljünk és mit kövessünk. Különben a tudás még nem erkölcs és az ismeretek száma nincs befolyással az erkölcsi attitűdre⁶.

¹ J 211.

² T. 566., 690.

³ I. 73. „... ἡ μὲν οὖν ἀγαθότης αὐτοῦ μέτρον ἀγαθῶν ἐστί, ἢ βε εἰεουσία, μέτρον ὑπὲρκόων.”

⁴ Protagoras híres elvét Platon a Theaitetos-ban említi. Πάντων μέτρον . . . Halbfass felfogása szerint (Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras. S rassburg, 1882. f>9. 1.) Platon félremagyarázta Protagorast. Protagoras nem állította, hogy minden ember véleménye külön igazságállítás érvényének igényével léphetne fel. Protagoras mértéke - Halbfass szerint az egész emberiség, mint faj és ezzel felfogása a psychologisták modern felfogásához állna közel, ugyancsak ezt vallja H. Gomperz (Sopnistik und R he lórik. Leipzig, 1912.) és E. Laas (Idealismus und Positivismus. 1879 8 1). Natorp (Forschungen sif. 14. és kk.) igazolni igyekszik Platón. Az egész vita az ὕθρωπος szó értelmezésén (emberiség, vagy egyes ember) múlik. A mi szempontunkból nem nagy jelentőséggel bír annak eldöntése, hogy mit tanított a történeti Protagoras és mit nem. Philon valószínűen Platon interpretációjában értette, bár polémiája mindkét felfogással szemben áll.

⁵ I. 156. εἰπεσθαί θεῷ ἀντὶ τοῦ ὁμολογουμένως-τῆ ἐρωτοῦ ζῆν.

⁶ Azonos Antisthenes amint ellektualisztikus elvével, amit Sokrattal szemben hangsúlyozott. L. a történeti áttekintésnél.

Áttekintve ezt az ismeretellenes ismeretelméletet, benne a praesokratikus és sokratikus iskolák, Platon és Aristoteles, a stoa és a skepsis, valamint önön misztikájának komplex keverékét látjuk. Ezt a chaotikus materiát ő egységes formába gyúrta azzal, hogy ismereti lehetőséget elvileg lehetetlennek mutatva ki, az ismereti élmény le nem tagadhatásával annak proceszszusát igyekezett ábrázolni, hogy a benne rejlő akadályok aztán végleg megerősítsék abban, hogy Isten szolgálatát — mert a cél mindig az Isten akarata szerint való erkölcsi magatartás (ἐπεσθαι θεώ) — más úton, misztikus úton keresse. Hiszen ha igazság van — ezt sem tudhatjuk megállapítani, — akkor is csak Istenben van és Isten számára. Most már azután világossá válik, hogy a Kohelet lényegében ugyanaz az ismereti alap van kifejezve, amit Philon igyekszik a maga görög terminológiájával igazolni: az ἰσοσθένεια τῶν λόγων elv az, amelyiket mindkettő ismereti tevékenységünk igazságbíró képességével szembehelyez. Továbbá miután az igazságnak önmagában való fennállását egyik sem tagadja, sőt az emberi relativitásból kiragadva, az isteni örökkévalóság misztikus magasságába emelve kisiklatta a megismerést vágyó ember tudásának hatásköréből; az ismerésnek, mint igazságkeresésnek ugyanolyan erkölcsi elfogását vallja az egyik, amelyen állásponton a másik is áll. Az egyezések mellett meg kell azonban látni a különbségeket is.

Ha a Kohelet a világról nem mond többet, csak azt, hogy megismerhetetlen, mert a logika nem tud igazságelemeihez eljutni, olyan logikai skepsis, amelynél Philon ismereti skepsise azáltal, hogy a megismerendő létnek sem látja objektív fennállási lehetőségét (az isteni igazság nem lévén a mi tudatfunkcióink számára érvényes) még valamivel több: ontológiai¹. De minden igazság lehetőségét Philon sem iktatja ki, úgyhogy helyesen állapítja meg Neumark², hogy a zsidó bölcsélet történetéből egy ilyen szélsőséges tagadás mindvégig hiányzik. A Kohelet és Philon e különbségének természetében van azután, hogy a Prédikátornál nyoma sincs annak a divinációs istenismerésnek, ami Philon misztikáját jellemzi. A Kohelet mondanivalóinak sem oly korrekt a fogalmazása, hogy elvei kifejtése ne adhatna okot vitára, de míg az ő helyzetét nehezé tette a héber terminológia hiánya, addig Philon, aki terminusait eredeti nyelvükön használhatta, mégsem axiomatikus gondolkodó. De nemcsak a nyelv és ezek a különbségek tették,” hogy a Kohelettel szemben Philon egészen egyező ismeretelmélete nem hatott a zsidó gondolkodásban, hanem az,

¹ A megkülönböztetés és a terminus R. Eisler-től való. Rudolf Eisler: Einführung in die Erkenntnistheorie. Leipzig, 1907. 11. 1.

² Xeumark: Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt. Berlin, 1907. I. 97. 1.

hogy a Prédikátor zsidó volt, aki görög filozófiával foglalkozott, míg Philon filozófusnak tartotta magát, aki zsidó. Könnyen kínálkoznék most már a kezdeti zsidó filozófia gondolkodási zavarának motiválására a zsidó és görög gondolkodás poláris távolsága. A megállapítás elhamarkodott volna, mert ha nem is tagadható, hogy a görög szellem, ha szabad volna így mondani, ellentéte a zsidónak, kétségtelen, hogy etikáját ezeknek a gondolkodóknak sem tudta a zsidóságtól elszakítani; ha meg arra gondolunk, hogy Maimuni, ha nem is ellenmondás nélkül, de egész racionálisan megfért Aristoteles syste mája vak ezt a skepsist sokkal természetesebb komponensek eredőjeként kell tekintenünk. A főoka tehát ennek az ismeretbizonyosság visszautasításának elsősorban a közvetlenül ható filozófiai világnak, az akkori görög bölceletnek skeptikus magatartása, másrészt az eszmélő öntudatnak az a teméntelen sok új, eddig ismeretlen kérdése, amelyekkel szemben a zsidó szellem készületlen volt és csak a Kalám hatására találta meg önbizalmát.

Az arab hatás

A gaonok kora volt az, amelyben a zsidó szellem létigényének védelmére immár zavar nélkül állást foglalhatott a filozófia problematikájában. A gaonok a hagyományt lezártak tekintették¹, volt tehát egy szilárd, változatlan szellemi bázis, ahonnan kiindulhattak. Az eddigi filozófiai anyag továbbfejlesztéséről nem lehet szó, mert a rendszerek vagy törekvések pillanatnyi hatások időleges szülőttei. Az időrendi egymásután nem ad közös fejlődési vonalat². A bölceleti szemlélet tehát nem a régi alapokon, hanem az arab racionális dialektikától eltanult problémákon és az ő módszerükkel, a Kalám zsidó képviselőivel, a karaitákkal szemben, mint önvédelmi reakció jött létre. Ez az arab hatás később is folytonos maradt, a zsidó gondolkodás érezte, hogy az arab filozófia alaptételei a talmudból származtak³ és még a Kalám ellenségei is (Maimuni) sok

¹ V. ö. Geyer: A Kalám hatása a Saadia utáni gáoni korszak irodalmára. Budapest, 1916. 6. 1.

² Philont kevésbé olvasták és ahol ismerték sem hatott komolyan. Benjamin b. Mózes Nahavendi-ről ismeretes, hogy átvette a logos-tant. Az anyagot Posnanski gyűjtötte össze (Revue des Etudes Juifs, ezután R. E. J. 50. 10—31. 1.), de a Gabirolon kimutatott hatás is túlzott és nem közvetlen. V. ö. Julius Guttman: Die Philosophie des Judentums. (Kafka 3. Bd.) München, 1933. 67. 1. A karaitákkal kapcsolatban: Xeumark i. m. I. 124.

³ Gever i. m. 13. 1. es Xeumark i. m. Í. 117.

mutazilita elvet vettek át¹. Hasznosnak tetszik tehát, mint előbb a görög, most az arab filozófia áttekintése problémánk szempontján keresztül — a zsidó filozófia önálló megjelenéséig. Az arabok a perzsa és főként szír fordításokból² megismerték a görög rendszereket és hatásukra racionális elvekkel döntögetni kezdték a naiv hitet. A Kalám³ az iszlám hittételeinek dialektikus kidolgozása, követői a mutakallimunok és első filozófusai a mutaziliták⁴ szinte minden érzékelés ismereti jogosultságát visszautasították⁵, de szélső racionalizmusukban sem szabadgondolkozók⁶. Ennek az álláspontnak a reakciójaként az ortodoxia képviselői, a szufik hangoztatják, hogy az ismerés (ma'rifa) eljuthat az igazsághoz (hakika), de ha ez teljes bizonyosság ('ajn al-jakin), akkor közvetítő szerv nélküli extatikus intuíció eredménye⁷. Ha ez az ismeretmód el van zárva, akkor minden ismeret forrása az írás. Az asaríták⁸ igyekeznek összeegyeztetni⁹ a két álláspontot. A mutazilok szerint, az értelem ('aki) az ismeret forrása, a szufik szerint az írás, az egyeztető Asari szerint az értelem nem forrása, hanem eszköze az ismeretnek. A tapasztalás értékét Pyrrhon érveivel ő is kétségbevonja. Ez a vallási vita is, mint a többi, skepsist eredményezett. Az isteni mindenhatóságnak a racionális konstrukció által való kötöttsége¹⁰, az ismeretnek az etikummal való sokratesi azonosítása, sőt az első primarius volta olyan

¹ Ezt akarta kimutatni Sehreiner két munkában: *Der Kalam in der jüdischen Literatur. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*. Berlin, 1895. és *Studien über Jeschüa b. Jehuda*, továbbá erre gondol Neumark i. m. I. 118. és k.

² Maurice de L'utli (*Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, ford. Rudolf Eisler. Tübingen, 1913. 198. 1.) téved, hogy héber fordításon keresztül is. A zsidók nem fordították héberre a görögöket, hiszen az eredeti munkák is arabul íródtak.

³ A szó viszonyát a λόγος-hoz l. Schreiner Márton: *Az iszlám vallásos mozgalmái az első négy században*. Kiad. a Magy. Tud. Akadémia, Budapest, 1889. 22. 1.

⁴ A mozgalom eredete Vaszil ben Atara megy vissza (a VIII. sz. első felében).

⁵ L. Maimuni: *Guide des égarés*. I. c. 73.

⁶ H. Steiner (*Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam*. Leipzig, 1865.) álláspontja már régen nem tartható. V. ö. Gold zihér Ignác: *Előadások az iszlámról*. Ford. Heller Bernát. Budapest, 1912. 89. 1.

⁷ Újplatonikus forrásra utal: *Theologie des Aristoteles* ed. Dieterici. 163. 3.

⁸ Nevük Abu-1-Hasszan al-Asari-ról (873—935). Keleti harcosuk ai-Mat uridi (megh. 944).

⁹ Ámbár bizonyos tételekben határozottan ortodoxok, pl. az anthropomorph-harcban.

¹⁰ Isten definíciójához: tartozik az igazságosság. Isten tehát szükségképpen igazságos, nem lehet nem az.

túlzásnak tetszetek, amik sokaknál kételyeket támasztottak az elme munkáját illetően¹. Az arab skeptist Ibn Hazm írásából ismerjük². Hívói közt főként zsidókat sorol fel (Izmail ben Juszun)³. Az ismeret érvényében azért nem hisznek, mert amit dialektikával bizonyítani, azt ugyanúgy cáfolni is lehet. Semmi sem kétségtelen, minden állítás ellenkezőjének is van lehetősége. Kételyük etikai térre nem terjedt, hiszen Ghazali, aki ezt az irányi diadalra vitte⁴, bár maga csak a metafizikai spekuláció ellen hadakozott, az iszlám egyik legtekintélyesebb etikai nagysága. Az arab filozófia e korszakának (a későbbiektől egyelőre eltekintünk) önálló rendszerei az aristotelesi fogalmak újplatonikus interpretációján át szerkesztik az ismeretelméletet. Alkindi (mgh. 873.) szerint a passzív egyedi értelem az egyetemes cselekvő értelem hatása által jut ismerethez. Alfarabi (mgh. 950.) szerint a dolgok megegyeznek értelmünk alkotta fogalmainkkal, mert ezekhez értelmünk isteni megvilágítással jut.

SAADIA Az első, aki a mutaziliták mintája szerint⁵ kimutatta, hogy van egy zsidó hitrendszer, amely semmilyen filozófiai dialektika előtt sem kénytelen meghátrálni: Saadia volt. Számára a lélek nem a test accidentiaja⁶, hanem önlétű substantia⁷. A lélek és működésének egysége alaptétel, amit a különböző funkciók összefüggése is bizonyít. Ezért nem tehető fel, hogy a tapasztalás és gondolkodás substantiálisan különböznek. Mivel mindkettő ugyanegy tudat működésének egyforma kifejezési formája, értékelésük egy szempont szerint történik és mert ez a tudat voltaképpen egy abszolút önerejű szellemi substantia (nem tisztán immateriális) megnyilvánulása, működésük eredményében meg kell bízni. Az ismeret részéről tehát az igazság megragadásának elvi akadályja nincs. A létezők és ismereti tárgyak részéről ugyanez az elv mondható ki⁸. Ha azonban a bölcséleti tájékozódásnak elvi lehetetlensége nem áll fenn, honnan van a tévedés? Teremtettnek lenni annyi, mint időben

¹ Az értelem prioritása az isteni tekintéllyel szemben és az ismeret hiánya, mint a jámborság hiánya primitívebb formában szintén talmudi gondolatok.

² Kitab al-milal va-1-nihal. II. foi. 228. r.

³ Schreiner: Az iszlám vallásos mozgalmak az első négy században. 37. I. és Schreiner: Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern. Zeitschrift der Deutschen-Morgenländischen Gesellschaft (ezentúl Z. D. M. G.). Bd. XLII. 617. 1.

⁴ Abu Hamid Mhamed al-Ghazali: Inj a ulum al-din. III. 13. kk.

⁵ V. ö. Moritz Eisler: Vorlesungen über die jüdische Philosophie des Mittelalters. Wien 1876. I. 2. 1.

⁶ Saadia: אמונת ודעות (héberre ford. Juda ibn Tibbon). VI. c. 3.

⁷ Knuinot VI. c. 9.

⁸ Emunol Hakd. 2. és 17.

élni. Mi, mert teremtettek vagyunk, ismereteinkhez sem közvetlenül jutunk, hanem idő kell, amíg a megfelelő módszerrel az igazságot végiggondoljuk¹. Közben, ha akár a metódust, akár a célt szem elől tévesztjük, akár a folyamatot nem csináljuk végig, az eredmény csak **אמונה** marad, vélemény, az a hit, hogy a nyert fogalom megegyezik annak lényegével². Ami pedig nincs szükségszerűen úgy. Az ismeretnek három forrása van³. Az első a szemlélet, az érzékek tapasztalása, a második az értelem, az elme logikus munkája, a harmadik a szükségszerű, bizonyíték nélkül való belátás⁴. A felosztás így, ahogy van, arab eredetű⁵. Az első csak a térben és időben létezők „lehető tapasztalás”-ára érvényes⁶. Azokkal szemben, akik azon a címen vallják a világ őslétiségét (aristotelikusok), hogy a creatio ex nihilo ellenmond a tapasztalásnak, Saadia azt az érvét tartja legerősebbnek, hogy az öröklét, a végtelenség sem tapasztalható⁷. Ezzel egyúttal azt akarja mondani, hogy a reális létben, a természetben nincs is végtelen. A tapasztalás és a realitás korrelát. Ami nincs a realításban, nem tapasztalható, ami nem tapasztalható, a realításban nincs. A végtelen elve gondolati és nem tapasztalati produktum, nem lehet tehát a realításban. Mert ha igen, nemcsak a történet a kozmosz múltján keresztül, végtelen időn át nem juthatott volna ide, de egyáltalán mozgás nem jöhetne létre⁸. Ez nem tiszta sen-

¹ Emunot Hakd. 7. **כִּי כֹאשֶׁר הוּוּ יְרוּבִים . . . שִׁפְעֵלוּהוּ אֶל מֵרָחֵק יָדִיעַת מֵאֵי שֶׁהִכְרַח מִבְּנֵי אֱלֹהֵינוּ.**

² Emunot Hakd. 8. Ismeret pedig akkor jön létre, na a vizsgáit obiectum való lényegét adtuk vissza. Az **עַלְמָא עֲלֵיהּ** ebben az értelmezésben megfelel Platon **δόξα**-jának. Anélkül, hogy „vitába óhajtanánk szállni Fürst nyelvi és filozófiai szempontból is elavult fordításával (Emunot We-Deot, oder Glaubenslehre und Philosophie. Leipzig, 1845.) meg kell jegyeznünk, hogy Fürst a szöveget ehelyütt is (17. és k. 1.) túlságos egyéni szabadsággal fordította. A definíció különben szórói-szóra arab. L. Shahrastani (Haarbrücker) I. 94. 1.

³ Emunot, Hakd. 10.: **הָרִאשׁוֹן יָדִיעַת הַנְּרָאָה. וְהַשֵּׁנִי מֵרָחֵק מֵרָחֵק וְהַשְּׁלִישִׁי יָדִיעַת מֵאֵי שֶׁהִכְרַח מִבְּנֵי אֱלֹהֵינוּ.**

⁴ Az arab terminus: **עַלְמָא עֲלֵיהּ** Ilyen módon közvetlen evidenciával látjuk be pl. a bizonyíthatatlan logikai alapelveket. (Aristoteles.)

⁵ L. Dieterici: Die Lehre von Weltseele bei den Arabern. Leipzig. 1872. 38. 1. A felosztás megvan az „Igaz testvéreikében (szerzője Basra).

⁶ Nemrégén szerettek hivatkozni arra, hogy a kanti kriticismusnak a középkori zsidó filozófiában megvannak a vestigiukai (Neumark i. m. I. 255). Aki Saadiát elfogulatlanul olvassa, az természetesen ilyet naivságnak tart belemagyarázni.

⁷ Emunot I. 44.

⁸ Schmiedl (Studien über jüdische insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie. 100. 1.) itt megjegyzi, hogy Saadia eme tétel ellentétben van a Kalámmal. D. Kaufmann (Die Attributenlehre des Saadia Alfajjumi. Gotha, 1875. 3. 1.) azt igyekezett bizonyítani, hogy

sualizmus, mert éppen a lélek egysége alapján az érzékelést nem engedi teljesen elszakadni a gondolkodástól és minden tapasztalásban lát egyúttal elméleti mozzanatot is¹. A gondolkodás érvényét fenntartja, hogy igazságokat állapíthasson meg a létről, de elutasítja azt, hogy a priori alkotott elemek vagy relációk tapasztalati lehetőség nélkül reális létigénnyel lépjenek fel. A tapasztalás csak térben és időben érvényes, mert az érzékek csak azt fogják fel, ami velük azonos összetételű², a gondolkodás azonban, bár mindig az érzékelésből indulva ki, téren és időn túl levő ismereteket ragadhat meg. Ha az érzékeket nem befolyásolják érzéki csalódások, nem zavarják patológikus álmok, akkor aránylag egyszerűen, spontán juthatnak tárgyuk megismeréséhez. Az értelem munkája nehezebb, mert az összetett valóságot előbb elemeire kell bontania³. Ha már most valaki megpróbálkozott vele, annak, hogy igaz-

Schmiedl tévedett. Ez az egész bizonyítás, mondja Kaufmann, csak akkor lehet igaz, ha feltesszük, hogy léte csak annak van, ami elgondolható, ami nem gondolható, nem létezhetik. Ez pedig azonos a Kai ám praemissájával. Kaufmann a gondolatmenetben láthatóan nem mélyedt el. Hibás gondolatmenetét átvette Löwenheim is. (A világ teremtett voltának problémája Saadiától Maimonidesig. Budapest, 1935. 15. 1.). Saadia itt a Kalámon kívül főként a mozgás lehetőségénél az eleáták, Zeno dialektikájára gondol. És az eleáták is egyeznek a Kalámnak azzal a tételével, hogy ami gondolható, az létezik (mint a történeti áttekintésnél idéztük: τό γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι). És éppen ennek, az alapján mondták ki, hogy a tér-út végtelenül osztható, ennek megtevésére végtelen időre volna szükség, tehát mozgás nem jöhet létre. Ez ellen tiltakozik most Saadia, hogy ha a végtelent gondolatban megkonstruálták is, azt a valóságra alkalmazni nem lehet, mert tárgyi léttel csak az bírhat, ami tapasztalható, nem ami elgondolható. Ez pedig igenis polémia mind a Kalámmal, mind az eleátákkal, sőt az asaritákkal szemben is, akik a valóságot szintén a maguk gondolati fogalmaik alapján építették fel.

¹ Emunot VI. 98. E helyre később még vissza kell térnünk.

² Emunot I. 38. וְדוּעַ שְׁנַיִנוּ אִינֵם כִּשְׁנֵינִים כִּי אִם מִה שְׁהוּא מֵאַלְהֵי הַד' יְסוּדוֹת
Saadia azért tagadja, hogy sublunáris világ a négy elemen kívül egy quinta essentiából összetett felső sphaera teremtménye volna, mert a csillagok láthatók, már pedig, ha a szem anyagát alkotó négy elemen kívül a csillagban egy ötödik elem is volna, nem láthatnánk. Ez az ismeretelmélet Empedoklesé, de mikor Aristoteles ezt közli, hozzáteszi, hogy „ugyanazon módon alkotja meg Plato is Timaiosában a lelket, mert a hasonló ismeri meg a hasonlót”. (L. dolgozatunk 7. 1. 2. jegyz.) Philipp Bloch (Vom Glauben und Wissen Saadia's. München, 1879. 85. 1.) szemrehányást tesz, hogy Saadia következetlen, mert Empedokles ismeretánál cáfolja Aristoteles quinta essentia elméletét. Bár ebben a (nyolcadik) cáfolatban Saadia nem Aristoteles, hanem Alfáribi álláspontja ellen érvel (v. ö. Dieterici: Alfáribi. Philosophische Abhandlungen 1892. 80. 1.), a quinta essentia valóban Aristoteles feltevése.

³ Saadia itt egész hodogétikát nyújt a tudományos gondolkodáshoz és a közölt példákon alkalmat talál arra, hogy Thalest, a pythagoreusok és az epikureizmus néhány tételét cáfolja.

sághoz jutott-e, a következő kritériumai vannak¹: 1. nem mond ellent önmagának, 2. nem mond ellent a tapasztalásnak, 3. nem mond ellent más bebizonyított igazságnak, 4. a valóság nem érthető nélküle, 5. nem okoz még nagyobb konfúziót. Egy feltételt nem említ, mert ezt munkája elején kifejtette és éppen ez a föltétel jellemzi legjobban Saadiat; mivel pedig ezt szinte az egész zsidó filozófia, még az ellenfelei is, sőt az egész keresztény skolasztika részben tőle vette (közvetítve), részben más forrás után, de vallotta², ez az ismereti elv legjobban jellemzi az egész középkor filozófiáját. Az ismeret leglényegesebb karakterisztikuma ugyanis szerinte az, hogy nem mond ellent a Szentírásnak. Ez a dogmatikus axióma sokféleképpen magyarázható. Jelentheti azt, hogy mert ez elv alapján a Szentírás minden filozófiai princípium ismeretében van, azt más módon keresni szükségtelen (vagy tilos). Jelentheti azt, hogy ez egy a posteriori nyert elv és az írásnak az ismerethez való viszonya vizsgálatában éppen talált eredményt fejezi ki. Jelentheti azt, hogy a Szentírást éppen kinyilatkoztatott eredeténél fogva szükségképpen ilyen reláció fűzi az ismerethez, tehát számára mintegy mérővesszőül szolgál stb. Saadianál ez nemcsak azt a negatívumot jelenti, hogy az autonóm úton nyert ismeret nem mond ellent a bibliának, de azt is, hogy az említett három ismerőmód által minden igazság levezethető. Aki ezt megkísérli, ugyanarra jut, mintha a kinyilatkoztatás útján próbálkozott volna. Így a biblia, mint negyedik ismereti forrás szerepel. Nyilván az egész ismertetéoria így abszolútabbnak látszik, a későbbiek így is vették át, de azért az elmélet autoritatív voltát így sem lehet elrejteni³. Emiatt a dogmatikus kiindulópont miatt nem lehet mégsem a középkori gondolkodástól megtagadni a bölcséleti értéket⁴. Mint önálló racionális világmagyarázat számos értékkel bír, hiszen ez az ismeretelméleti kiindulópont csak külsőleg jellemzi ezt a bölcséletet. Ez maga egyáltalán nem befolyásolja azt, hogy a dialektikusan kidolgozott világnézet milyen filozófiai elemekből rendeződjék. Ugyanazon a dogmatikán belül módjában van Saadianak egy mutazil, Gabirolnak egy újplatonikus, Maimuninak egy aristotelikus rendszer kidolgozása. A legtöbb

¹ Emunot Hakd. 15.

² Julius Guttmann: Die Philosophie des Judentums. München, 1933. 72. 1.

³ Saadiában mindenki dogmatikust látott már. „Der herrische Wille war es, der den Skeptizismus, welcher bei einem so hochbegabten Volke nicht ausbleiben konnte (siehe den Koheleth) sofort durch Dogmatismus zurückdrängte”, írja H. S. Chamberlain (Die Grundlagen des XIX. Jhs, München, 1909. IX. Aufl. 275. 1.) és jellemző az egész mondat dilettantizmusára, hogy egy ezeréves fejlődést „sofort”-nak nevez.

⁴ V. ö. de Wulf i. m. 88. 1.

probléma azonban független lehet a hitcikkektől (psychologia). Sok kérdés hitrendszerbeli helye és fontossága nem is világos. A creatio ex nihilo bizonyítása Saadianál még a vallásos világnézet conditio sine qua non-ja, de a kérdés a történeli folyamán elveszti ilyen jelentőségét, Halévi nélküle is fel tudja építeni filozófiáját, míg Maimuni azt vallja, ha Aristoteles be tudná bizonyítani a világ őslétiségét, maga is elfogadná. Egyébként pedig arra is van példa, hogy ezek a bölcselek ellentétben állnak hittételeikkel. Köztudomású, hogy Averroes nem egy tana ellenkezik a Koránnal. Ez az ismereti elv, mely a gondolkodást hozzáköti a bibliához, csak külső jellemzője ennek a bölcseletnek, de nem mond semmit egy ilyen elven nyugvó filozófia tartalmi lényegéről, amint a gótika lényegéről sem mond semmit az, hogy az egyház templomépítésre használta. Mélyére nézve a „független” rendszereknek, valamilyen kötöttséget, ha egyebet nem, igen mély pszichikai kötöttséget legtöbbször ott is találni¹. Itt ez a függés tudatos, esetleg megvallott. Ha azonban a Szentírásról nem tételes hitrendszert értünk, hanem valóban a Szentírást, akkor a fenti tétel, mely az ismerést hozzákapcsolja, ismét az értelem primátusát tartalmazza. A biblia ugyanis nyilvánvalóan nem bölcseleti kézikönyv és egy filozóféma bennléte, vagy benn nem léte a biblia magyarázatától függ, aminek eldöntése ismét az értelem feladata. Saadia a tételt valóban így is érti. A mérték a biblia, de értelmezésében a racionalitás szabad lehetőséggel bír. Ő maga ezzel a szabad lehetőséggel nem igen él és érvelése a gaonok által lezártak hitt hagyomány elveit támogatja. Saadia az ismereti problémánál mindig a tárgyi valóságból indult ki², hogy hozzá alkalmazkodjék az ismeret.

Kérdés azonban, hogy ezen a maga elméletén kívül ismert-e Saadia más elméletet is és ha igen, melyet. Láttuk, hogy felveszi a harcot az eleáták és az asariták ellen, mert azok a létet alávetették a priori fogalmaiknak, de van érve Protagoras ellen is, aki az obiectív igazság helyett, az alanyi ismeret relatív függvényeként fogta fel az igazságot³. Lehetetlennek tartja, hogy ha valaki egy piros színfoltra azt mondja, hogy fehér, egy másik azt, hogy fekete, akkor ez a színfolt fehér is, fekete is, csak nem piros. Ha a mi subjektív véleményünk szerint alakul a való igazság, akkor — kérdi Saadia sokratesi eironeiával, —

¹ L. Schjeklerup: Psychologie. Berlin u. Leipzig, 1928. 185. 1. Ford. M'. Leixner v. Grünberg.

² Ez igazolja Neumarkot (i. m.). I.): „... unter:len jüdischen Philosophen weitaus mehr erkenntnistheoretische Realisten als Idealisten gibi”.

³ L. Horowitz: Über die Bekannt schalt Saadias mit der griechischen Skepsis. Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens 70. Geburtstag. 235. 1. és kk.

ha egy tétel vallói közül egyiknek nincs pénze, de ő úgy véli, hogy tele van a zsebe, valóban ez lesz az igazság?^x Ha éhes, de ő azt állítja, hogy nem az, már nem is kell ennie?² Jó neki — mondja Saadia kacagva. Tehát mindig az objektív valóból kell kiindulni és pedig a tapasztalás útján. Azokat — ajánlja Saadia, — akik nem hisznek az érzékelésben, éheztetni és ütni kellene, amíg eledelért és nyugalomért könyörögnének. De nemcsak a szélső racionalizmussal, a sensualizmussal sem tud megbárakozni. Hangsúlyozza, hogy minden érzékelésben van valami értelmi aktus és igen gyakran a tapasztalásnál túlsúlyba jut a gondolati elem. Az orvosságot „érzem” hogy használ, hogy jót tesz, de amikor beveszem, éppen nem kelt jóérzést, mert keserősége kellemetlen. Mégis beveszem, de ez az elhatározás értelmi belátás eredménye. A hókristály a levegőből esik és a tapasztalás szerint joggal mondhatnám, hogy annak része. Mégis tudom, hogy megfagyott pára. A skepsis ellen ugyancsak Platon érvét fordítja: ha mindenben kételkednek, miért nem kételkednek a kételkedés igazságában is. Ha nem bizonyítják, nem igaz. Ha bizonyítják, elárulják, hogy egy igazság érvényét felteszik, legalább is igénylik. Különbön pedig felfogásuk komolytalan, mert maguk napi életükben száz és száz igazságra építenek, a dolgok állandó igazságával mindig számolniuk kell és számolnak is.

Nyugaton

A zsidó filozófiának, mint az arabnak, csak a kezdeté való keletről, a kifejlődése nyugatra esik.³ A Kálám hatása nem tűnik el, hiszen eredeti zsidó gondolatok éltek benne,

¹ Nem mások számára, mert mások számára nem ez az igazság szerinte sem, hiszen az igazság csak az alany számára érvényes. De Saadia azt kérdezi, hogy önmaga számára lesz-e pénz a zsebében és fia éhes, de az ellenkezőjét állítja, önmagajóllakik-e ettől.

² Bloch ennek a gúnynak az élet bizonyos stoikus paradoxonokra értelmezte (pl. Diog. Laert. VII. 121. kk., Cicero: Paradoxa. VI.) és azzal a jogosulatlan szemrehányással illeti Saadiát, hogy eldugott, jelentéktelen mondatokkal veszekszik és a rendszereket nem cáfolja. Az egészen Piaion Theailelosára emlékeztető érvelés nélkül is nyilvánvaló, hogy a sophistákról van szó. Az egyik érv ugyanis a Bevezetésben fordul elő, a második, ahol részletesebben és világosabban foglalkozik vele, az első fejezetben van. Itt Bloch is elismeri, hogy a sophistákról van szó, már pedig Saadia itt maga jegyzi meg, hogy részben már a Bevezetésben megcáfolta őket. Bloch tehát nem vethet felületességet Saadia szemére. L. Bloch i. ni. 20. 1. és Emunot Hakd. 9., a második hely pedig Emimol I. 47.

³ Goldziher akadémiai székfoglalóját (A spanyolországi arabok helye az iszlám fejlődése történetében, összehasonlítva a keleti arabokéval. Budapest. 1877.) annak a bizonyítására szentelte, hogy a spanyol-

de ez a hatás már nem bevallott.¹ Sokkal jelentősebbek azok a metafizikai elképzelések, amikkel az új platonizmus átalakította a zsidó gondolkodók létfelfogását, de az ismereti elgondolásokat csak Gabirolnál jelentősen.

IBN GABIRÓL Az első nyugati zsidó filozófus, akinek rendszere az újplatonikus hatást tükrözi éppen Salamon ibn Gabiról.² Ibn Gabiról lételméletének alapja annak kimutatása, hogy Isten és természet között szükségképi létfokok vannak. Isten első emanációja az isteni akarat, majd az őanyag és az őforma, továbbá az intellectus és a világlelék (vegetatív, animális és gondolkodó elemekből), végül a természet. A magasabb fokú lét tartalmazza az alacsonyabb fokút, tehát az Intellectusban benne van a belőle származó lét és így a róla való ismeret.⁴ Ez az elgondolás Aristoteles

országi arabok kultúráját a keleti arabok kultúrája fölé helyezni olyan dogma, amit objektív eszközökkel a rendelkezésre álló történeti anyagon igazolni nem lehet. Goldziher egy művelődési ágban sem ismeri el a nyugatiak fölényét, de ezt a filozófiára is alkalmazni és elfogadni nehéz. És valóban, Goldziher a kérdés eldöntésénél nem filozófiai szempontokból indul ki. A filozófusok sorsa és a filozófiai művek élettörténete nem lehel mértéke a filozófiai fejlődésnek és nem helyettesítheti azt a szempontot, amely a filozófémák összevetésében látja filozófiai rendszerek értékülönbségének megállapítását. V. ö. az idézett értekezéssel főképpen az 50. és k. I.

¹ L. dolgozatunk 19. lapján az 1. jegyzetek, továbbá Geyer i. m. 13. I.

² Munkáját (Fons Vitae) a középkor latin nyelven ismerte és egy keresztény vagy arab szerző (Avicbrol vagy Avengebrol) munkájának hitte. A héber eredetit S. Münk találta meg és szerzőjét azonosnak mutatta ki a כהן מלכות. filozofikus zsinagógiai költemény szerzőjével. Latinul Bäumer adta ki (Münster, 1895.) héberül először Münk gyűjteményében (Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1859. jelent meg לקושים מן ספר מקור הים címen.

³ Ez az Ibn Gabirolnál olyan nagyfontosságú isteni akarat kérdése sokat vitatott probléma. Joel (Frankens Zeitschrift, 1857. évf. 387. I. és 1859. évf. 24. I.) az Enneadokból közvetlenül Plotinosra vezet vissza; Horowitz (Die Psychologie der jüdischen Philosophen von Saadia bis Maimuni. 4. Teil. Breslau, 1898-1912. 95. I. 34. jegyz.) az arab mu'ammár-ból származtatja. Jacob Glitt mann (Die Philosophie des Salomo ibn Gabirol. Göttingen, 1889. 251. I.) a Philon logos-tanára utal és csakugyan Wittmann (Zur Stellung Avengebrols (Ibn Gabirol.s) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. Münster, 1905. 29. I.) és Poznanski (Philon dans l'ancienne littérature juïdeo-arab. R. E. J. 50. évf. 31. I.) Philon közvetetten hatását látja benne. Ezzel szemben Julius Guttmann (i. m. 380. és k. I. 249. jegyz.) Gabirolnak csak arab forrásait ismeri el (amig Philont nem ismerték), Így Duhem igyekezetét is (Le système du monde. V. 38-75.), amelyben Ibn Gabiról rendszerei Scotus Eriugena-ból próbálja levezetni, elhibázottnak tartja. Eisler modern párhuzamokkal próbálja a kérdést, megvilágítani (M. Eisler: Vorlesungen über die jüdische Philosophie des Mittelalters. Wien. 1876. I. 70. j. I. jegyz.), de úgylátszik, mennél többen igyekeznek a patakából kimosni az aranyat, csak annál zavarosabbá teszik a vizet. úgyhogy a lényeges kérdés megoldása egyelőre nincs meg.

⁴ Julius Guttmann i. m. 11 I. I.

formadialektikáján alapul, mely szerint a forma a dolgok fogalma és létele. Az intellectus tehát a beléje zárt létet belső vagy önismeret útján szemléli. Amennyiben ez az aprioristikus ismerettan a tapasztalati létre is érvényes (Gabirol néha ezt az ismeretet csak az érzékelhető természetén túl levő valóságra érvényesíti), akkor magyarázatra szorul, hogy mint képei a tapasztalás megismerésre. Gabirol elmélete ennek az akadálynak elhárítására Platon *ἀνάμνησις*-ére emlékeztet. A tapasztalás ugyanis az érzékek útján mintegy felébreszti az intellektust, hogy emlékezzék és ismerje fel azokat az ismereteket, amikhez nem az érzékek segítségével, csak ösztöngzésükre jutott. Ez most még komplikálódik azzal az aristotelesi gondolattal, hogy a tapasztalás voltaképpen az, ami az emberi gondolkodást potencialitásából aktualitássá változtatja,¹ tehát egészen Piti-Ionra emlékeztetően, de a középkorhoz is nagyon közelálló módon egy elméletben egyesíti a legkülönbözőbb bölcséleti elemeket.

BACHJA Ibn Gabirolnak nem volt közvetlen hatása. Hadija ibn Pakuda elfogulatlanul nem mondható újplatonikusnak és **דוכות הלכות** c. morálteológiai rendszerének kidolgozásában nem volt rá hatással a zsidóságban amúgy sem népszerű, szinte szándékkal elfelejtett Fons Vitae.² Bachja elsősorban morálteológus, egyéb kérdésekben, tehát az ismeretében is Saadia a mintája. A tételek ugyanazok, csak a megfogalmazás emlékeztet jobban az arabra. A filozófia számára önismeret,³ az ismeret három módját átveszi Saadiától,⁴ azt is, hogy a subtilis filozófiai részletproblémák megfejtését Isten az érte-

¹ A koncepció még újplatonikus, de a részletek kidolgozásában már az aristotelesi elemek dominálnak. Ezért mondja Neumark, hogy a zsidó aristotelizmus voltaképpen már Israelinél kezdődik.

² A régebbi felfogás szerint Bachja nem ismerhette Ibn Gabirol Fons Vitae-jét, mert a két filozófus közül Bachja volt a sokkal fiatalabb (v. ö. Kaufmann: *Die Theologie des Bachja ibn Pakuda*. 193. 1. és Steinschneider: *Jewish Literature*. 297. 1. Pinsker felfogását, mely szerint a „Szív kötelmei”-nek keletkezési ideje kb. 1040.), az újabb eredmények azonban az ellenkezőjét igazolják (v. ö. Kokozoff: *The date of life of Bahya ibn Paquda*. Poznanski-emékkönyv 8. I. és kk.). Bachja azonban a Bevezetés 5-6.-ban bibliográfiát ad és itt nem említi Ibn Gabirolt, nyilván *nem* ismerte. Abból azonban, hogy Ibn Daud az **אבותינו רבי**-ban meg is támadta, voltak, akik arra következtettek, hogy Bachja szándékkal hagyta ki (v. ö. Múnk: *Melanges sib.* 268-271.). Hogy a 0^oII „φβ-ot miért feledték el, arranézve — a ki nem elégtő — magyarázatot I. M. Eisler i. m. 78. I.

³ Az arab Igaz Testvérek elve. V. ö. Dielerici: *Die Naluran-schamng und Naturphilosophie der Araber*. Berlin, J861. 21-22. I. és Dielerici: *Die Anthropologie der Araber*. Leipzig, 1871. 16. I.

⁴ L. e. munka 21. 1.

lemre és nem a Szentírásra bízta.¹ Különben az egész kérdés-komplexumra nem tér ki, hanem elfogadja, „amint az Saadia gaon kifejtette^{44.2} így a Kalám hatása rejtve is erősebbnek bizonyul³, mint az a nyílt befolyása az új platonizmusnak, ami az arab-zsidó gondolkodásban ibn Gabirollal megindult.

HALEVI Juda Halévi az a zsidó gondolkodó, akinek a filozófiai ismeret és a vallás viszonya a legtöbb problémát jelentette, munkájában⁴ az ismeretkérdés centrális jellegű és ismertetői számára sok feloldhatatlan ellenmondás mutatkozott benne. Egyfelől ugyanis elutasítja a filozófiai spekuláció érvényigényét,⁵ a filozófia nem igényelhet — mondja — olyan értékelést, mint a matematika,⁶ ahol nincsenek egymással szemben álló iskolák, a metafizika fogalomjátékának értelmetlenségét példán is bemutatja.⁷ Másrészt koncedálja, hogy a bölcselet meg tudja határozni a vallásos ősigazságokat, Isten létét és személyét, mint a világ létokát,⁸ ismeretelméletében, mint látni fogjuk, elvileg megalapozza a gondolkodás autonóm tekintélyét, munkája pedig éppen egy ilyen racionális dialektika rendszertelen rendszere.⁹ Meghatározva Halévi gondolkodásában az ismeret valóságos helyét, az ellenmondások a következőkben oldódnak fel.¹⁰ A Kuzari vallásosság-meghatározása,¹¹ mely szerint Isten és ember viszonyában a magasabbrendű az, aki e viszony

¹ חובת הלבבות IV. c. t.

² חובת הלבבות Bev.: 3: והישערים שפתחם הכורא לדעת תורתו ודתו, הם ישלוישה: האחד מהם הישכל הניצל מכל פגעי ודבי מה ישחיא מוחש והג דקבלות שקבלנו מקדמונינו שקבלו מן הנביאים עיה. וכבר הקדים לכאדם הרב הגדול רבינו עזריה דל במה שיש בו די.

³ Hogy Baeijja nem ismerte a Kalámot, I. Kaufmann: Die Theologie des Bach ja ibn Pakuda. 208. 1.

⁴ Arabul írta és „Das Buch al-Chasari” címen az arab és héber szöveget H. Hirschfeld adta ki (Leipzig, 1887.), a héber szövegei német fordításával D. Cassel.

⁵ Kuzari iv. 5. manne mature »a -rx'iP canned pesn SKI ... „

„laSa vSaira nnSxa e^nxn üwyn Sa Sx yw iy no wj?

⁶ Kuzari V. 11.

⁷ Az elemtan kellő megalapozottságának hiánya (V. 11.).

⁸ A creatió-t azonban nem. Ebben első a zsidó filozófia történetében.

⁹ A problémák (a Kuzari dramatizált vitairat) nincsenek rendszerezve, de összeállításuk egy egységes rendszer.

¹⁰ Ez az analízis Emil Berger kitűnő munkájának érdeme. L. Emil Berger: Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie-. Juda Halevis. Berlin, 1916. 95. I. és kk.

¹¹ V. ö. pályadíjat nyert dolgozatunkkal: Jean Bodin és Juda Halévi. Budapest, 11W6. 16. és 28. 1.

természetét meghatározhatja, tehát az ember vallásossága élet Istennel, az ő és nem az ember akarata szerint, egyúttal azt is jelenti, hogy vallásosság és vallásfilozófia, jámborság és tudás nem egyazon habitus két parallel összetevője, nem is egy fejlődési vonal két foka, hanem két egymástól különböző, összehasonlíthatatlan megnyilvánulás. A vallásosság, lévén az életvezetés alárendelése Isten törvényének, a kinyilatkoztatásnak,¹ nem szorul a filozófiára.² A hit érvek nélkül több mint akárhány bizonyíték a hitért, a közvetlen jámborság tehát magasabbrendű a filozófiai meggyőződésnél.³ Az van az elme dialektikájára utalva, aki hitében megtántorodott.⁴ A vallásosság egész életet igényel, az értelmi törekvés pedig ennek egy sikkja csupán. A filozófia és ezek után ez a legfontosabb igazolhatja a vallás tartalmát, de nem helyettesítheti a vallást. A vallás a jámborság birtoka, a vallásfilozófia pedig vallási tételeknek fogalmi feldolgozása. A jámborság a teljes élet, a gondolkodás, sőt a vallásos tett is ennek csak egy megnyilvánulása. A racionalitás nem azonos vele, amint a gondolkodás nem azonos a léttel. Innen van az, hogy Halévi vallásos világnézete a kinyilatkoztatáson és nem abszolút bölcseleten alapszik és innen van az, hogy a vallásosság területén az elvi gondolkodásnak nincs szerinte parancsszava. Azt azonban nem zárja ki ez a teória, hogy a módszeres filozófia a rendelkezésére álló racionális eszközökkel azoknak megbízhatósági körén belül a vallás tételes tartalmához (Isten léte, Isten a világ végoka stb.) hozzáférjen. A filozófus számára Isten csupán passzív ismereti obiectum, ez az Istenhez való önmaga konstruálta viszony ellenkezik a vallásosság természetével és önmagában még nem vallásosság.⁵ A vallásosságnak ilyen antiintellektuális felfogása a középkortól is, a zsidó bölcselettől is szokatlan, pedig a zsidóság lényegéhez ez a fogalmazás áll a legközelebb. A vallási jellegű zsidó törvényrendszere ez a keleti szemlélet sokkal

¹ A kinyilatkoztatáshoz számítja Halévi a zsidó hagyományt is, tehát a kinyilatkoztatás szerinte a második jeruzsálemi templom elesteig tart.

² Kuzari III. 23. ... ההתדכמות והסברה איננו מביא אל רצון האלוהים...
1. még Kuzari III. 23. és V. 21.

³ Kuzari II. 26.: ... ומי שקבלה קבול שלם מכלי שיתחכם בה כשכלו...
היא מעולה ממי שיתחכם והקר.
1. még Kuzari Y. 16.

⁴ ... עם רע הלב התקירה יותר שונה...
és Kuzari IV. 13.

⁵ Julius Guttmann szerint (Geschichte der jüdischen Philosophie. I 13., 144. 1. Julius Guttmann előtt nem világos még Halévi ismeretelméleti koncepciója) a filozófia ilyen beállítása egyoldalúság Halévi részéről. Ez kétségtelen, bár a Halévi szeme előtt álló aristotelikusokra ez a kontemplációs életszemlélet nagyrészt igaz. L. Aristoteles: Ethica Nicom. K. 117. b. (βίος θεωρητικός)

természetesebben illik, mint Maimuni törvény-rendszerének elmélete. Halévi ezt a gondolatmenetet a talmudnak az egész életet igénylő és átfogó vallási beállítottságában még igazoltabbnak láthatta, mint Ghazali a magáét az arab fikh-rendszerben.¹ Halévi most tisztázza, hogy az ismeretnek a vallásos magatartáshoz való viszonyának jelentősége mellett, önmagára vonatkoztatva mi a megalapozottsága. Számunkra az első, a legközvetlenebb ismeretvalóság a tapasztalás. Ez a gondolkodás nélkülözhetetlen feltétele, mert érzéki tartalmak nélkül nincs megismerés.² (A teológiai megismerés számára ez a közvetlen adott érzéki tartalom a kinyilatkoztatás.) Ez nem Sensualismus, mert az ismeret nem az érzékek (melegségében van. A szemlélet maga már több mint érzékelés. Az a kifejezés, hogy a szem lát, nem igaz, mert „ami a szemben lát, nem egyéb, mint a lélek”.³ A lélek egysége a tapasztalás és gondolkodás kölcsönösségében is megnyilvánul. Az érzékek tehát csupán eszközei a léleknek.⁴ A lélekkel az ismerőkéesség veleszületik. Ennek a képességnek a segítségével épül a tapasztalati világra a gondolati, de nem származik belőle. Hiszen az axiomatikus igazságok, amiket közvetlenül látunk be, függetlenek a tapasztalástól, sőt az okoskodás fáradtsága nélkül beláthatók.⁵ Továbbá az érzékelés önmagában nem ismeret-

¹ Halévi részben követője Ghazalnak, aki Ihja ulum al din című munkájában ugyancsak kora metafizikai kísérleteinek elégtelenségét hangsúlyozta. Kettőjük viszonyát először Kaufmann próbálta tisztázni: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie von Saadia bis Maimuni. Gotha, 1877. 119. és kk. Ennek hiányosságát igyekezett javítani Halévi eredetiségének védelmében Julius Guttmann: Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken, Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Berlin, 1924. 27-45.

² Ez ismeretelméleti és nem pszichológiai elv, tehát nem azt jelenti, hogy képzetek nélkül nincs gondolkodás. L. az indus király valóságának bizonyítását, mint hasonlatot a Kuzariban. I. 19-24.

³ Kuzari IV. 3.

⁴ Berger e helyen idézi Kaufmann: Az érzékek 55. 1. 54. jegyzetét annak igazolására, hogy Halévi e gondolatához Bachiában megvan a párhuzam (Chobot I. 10.). Mi már kifejtettük, hogy Bachja ismeretelmélete nem eredeti, hanem Saadiaól kölcsönzött, Vt tehát utalnunk kell arra, hogy ez a gondola⁴ is SaaHiáé: Emunot VI. 98. (L. e dolgozat 22. 1.) חיה (הנפש) הותנת לכלים רחיש Természetesen Kaufmann javaslatára a szövegben לכלים-ot לכלים-re kell javítani.

⁵ Kuzari V. 12. Avicennánál ez a következőképpen van (idézi a Z. D. M. G. XXIX. 406. 1.-ről Berger i. m. 77. 1.): „... durch göttliche Inspiration ohne S udium, ohne sie den Sinneswahrnehmungen zu verdanken, wie die Axiome . . .” Hal évi, amint az ismeret értékének megállapításánál Ghazalnak, a részletekben Avicennának áll a hatása alatt, bár Avicenna pszichológiájának a zsidó ismeretben való télies bedolgozása csak a XIII. századra esik. L. B. Haneberg: Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus. München, 1866.

forrás.¹ A szemlélet egy királyon sok mindent láthat: ruhát, palástot, koronát stb., csak azt nem, hogy király. Az ismeretet nem érzéki fogalmak adják, az érzékek pedig csak az acci-dentiákat közvetítik. Ezeket az érzéki jelenségeket azokkal az érzéki dolgok természetének megfelelő képességekkel fogjuk fel, amiket Isten az egyes érzékekbe helyezett.² Ismereteinket azonban az adja, hogy az értelem jelentést tulajdonít a szemléletnek.³ Ennek a teljes elkerülése csak Isten tudata számára lehetséges. Maga Isten személye létében még nem, de lényegében minden földi tudat számára transcendens. Mint első mozgató, mint magasabbrendű lét megfogható, egyéb, amit „tudunk” róla, csak negatív attribútumai, anthropomorphismus, vagy anthropopathismus. Az isteni lényeg elvontságában az emberi szellemhez hasonló, tehát önmagunkban való elmélyedés⁴ vezethet igazi istenismerethez. Halévi a szufizmus tanítványa és a misztikus ismeretet elméletileg úgy látja igazoltnak, hogy a próféta egy belső szemmel (עין נסתרת) rendelkezik.⁵ Ez az elmélet, ami az ismeretben nem öncélt, hanem eszközt lát, háttérát pedig Isten lényének keresésében tekinti, éppen ezekben a megállapításokban valamennyi zsidó elődjével egyezik, az ismeret és vallás egymáshoz való viszonyának beállításában pedig mindnyájuknál keletibb. Maimuni genialitása a zsidóságból nyugati rendszert konstruált, de kettejük viszonyát a zsidó vallástörténeti elismeréshez ez a tény megfelelően magyarázza.

Aus den Abhandlungen der königlichen bayerischen Akademie W. I. (X XT. Bd. I. Abt. 19—21. 1.).

¹ Avicennánál 1. Z. D. M. G. XXIX. 416-17. Avicenna ismeretelméletének éppen az egyik jellemzője, hogy megőrzi az ismeret ipriorikus jellegét.

² Specifikus érzéke energiák (?)

³ Horowitz szerint a gondolat stoikus eredetű. L. Horowitz: Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam. Breslau. 1909. 11-12. 1.

⁴ Avicennánál: „Aki önlelkét ismeri, ismeri Urát”. Z. D. M. G. XXIX. 374. Ez az újplatonikus színezetű gondolat Izsák Israeli-től kezdve (1. Salamon Fried: Das Buch über die Elemente. Ein Berrag zur jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Leipzig, 1884. 38. 1.) valamennyi középkori zsidó újplatonikussal közös. Ezzel az ismeret elveszti öncélját és erkölcsi értelmet nyer.

⁵ Kuzari IV. 3. „A belső szem” Ghazali konstrukciója. Egyéb párhuzamokat 1. 1). Cassel: Das Buch Kuzari des R. Jehuda na-Levi. Berlin, 1909. II. Aufl. 312. 1.