

DOLGOZATOK
A KIR. MAGY. PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM
PHILOSOPHIAI SEMINÁRIUMÁBÓL

55.

PESSZIMIZMUS A BIBLIA VILÁGNÉZETÉBEN

ÍRTA:

Dr. NEUMANN GYÖRGY

BUDAPEST, 1943.

*Anyámnak, aki már
nem érhetette meg . . .*

Őszinte szívből hálás köszönetet mondok ezúton is
zeni ere Samu tanügyi főtanácsos úr öméltóságának,
önzetlen fáradozásának és lelkes pártfogásának köszön-
hogy munkámat teljes egészében publikálni tudom.

Előszó.

Dolgozatunk több tudomány határterületén mozog. Egyfelől a filozófia, világnézetkutatás, népkarakterológia, vallásfilozófia stb. szolgáltatták vizsgálatunkhoz a szempontokat, másfelől kutatásunk ráépül a filológia és bibliatudomány eredményeire. Kutatásunk anyaga tehát a filológiából nő ki, probléma-állításunk azonban már túlnő a filológia problematikáján és filozófiai szempontú vizsgálatot követel meg. Témánk alapját ugyanis két olyan fogalom képezi — pesszimizmus és világnézet —, amelyek végső fogalmi tisztázásukat csak a filozófiától nyerhetik.

Azokon az általános filozófiai munkákon kívül, amelyek a pesszimizmus és a világnézet fogalmát általában tisztázzák, igen sokat köszönhetünk a zsidó és a bibliai világnézetkutatás speciális művelőinek. Bár a mi problémánk ezekben a művekben még alig van kidomborítva, vagy egyenest tagadásba veszik problémánknak még a jogosultságát is, — mégis, különösen az utóbbi időben, egyre több ügyelem fordul a zsidó és a bibliai világnézetnek eddig elhanyagolt „apokrif“^{1*}) jelenségei felé. Míg a múlt században a biblia eszmevilágának főleg racionális értékeit domborították ki, addig újabban rámutatnak az irracionális értékekre is (religiozum, misztika, stb.). Azokra az értékekre, amelyek mindig megvoltak a zsidóságban, de hivatalos racionális világnézettel szemben háttérbe szorultak és csak mint „apokrif“ szellem érvényesülhettek.

A bibliai pesszimizmus megérdemli azt, hogy külön tárgyalás témája legyen. Nemcsak azért, mert a modern értéktudat egyformán érdemesít a kutatásra nagyot és kicsinyt, értékeset és látszólag értéktelent, mivelhogy meglátja és keresi minden jelenségben a mélyén rejlő istenit.^{2*}) Hanem azért is, mert a pesszimizmusnak a bibliai eszmék

között vannak egészen figyelemreméltó értékei, amelyek elől nem szabad elzárkózni. A bibliai pesszimizmus feltáráásával a racionális zsidóságszemlélet egyoldalúságának utolsó maradványai is megdőltnek tekinthetők.

Célunk nem az, hogy az újszerűség vágyától elragadtatva felszámoljunk az egész régi szemlélettel és a régi egyoldalúság helyébe nem kevésbé helytelen egyoldalúsággal a pesszimizmust általános zsidó világnézetként ábrázoljuk. A mi felfogásunk szerint a pesszimizmus csak egyik komponense a zsidóság világnézetének, a zsidó néplélek egyik reagálási módja a világ felé, egyik felelet az Abszolútum szólítására. A bibliai világnézet tarka szötteéséből a pesszimizmus száalai sem hiányoztak.

A pesszimizmus tehát a zsidó szellem „apokrif“, nem hivatalos megnyilatkozásainak egyike. Szerző néhány éve eme apokrif szellem egy másik megnyilatkozását, a bibliai misztikát tette vizsgálat tárgyává.^{3*)} Igyekezett kimutatni, hogy a bibliai szellem át meg át van szöve misztikus-irracionális elemekkel és ezek az elemek a bibliai életérzés és világnézet jelentős összetevői. Jelen dolgozatunk részben ama kutatás folytatásának és betetőzésének tekinthető és az ott szerzett tapasztalatokat igyekeztünk e dolgozatunkban érvényesíteni.

Másrészt a bibliai kultusznak és etikának vizsgálata^{4*)} elvezette szerzőt ahhoz a kérdéshez, mi a bibliai etika sajátossága és mi tette alkalmassá a bibliai etikát, hogy elfoglalhassa a kultusz központi szerepét. Igyekeztünk egy dolgozatban kimutatni, hogy a bibliai etika átvette a kultusz funkcióit (mágikus szerep, kozmikus jelentőség) és ezt azért tehette, mert a bibliai etika voltaképp egy irracionális metafizikai feszültségű talajból nő ki.^{5*)}

A zsidó életérzés irracionálisáról vallott felfogásunk idővel a zsidó néplélek pesszimista alaprétégeről vallott tétellé fejlődött és dolgozatunk ilyen értelemben ki is dolgozta és fel is használta ezt a gondolatot.

Dolgozatunk nemcsak filozófiának és szaktudományának szintézise kíván lenni, hanem egyben termékeny kapcsolatot teremt zsidó és egyetemes tudományosság között. És ez utóbbi szintézist abban a szellemben igyekezett létrehozni, hogy egyrészt az általános tudomány kritikai igényei ne szenvedjenek csorbát,^{6*)} másrészt a zsidóság és annak tudománya iránti szimpátiánk és a vele érzett lelki kapcsolatunk a legteljesebb mértékben érvényesülhessen.^{7*)}

I. Bevezető rész.

1. Pesszimizmus és világnézet viszonya.

Bárhogy definiáljuk is a pesszimizmust — illetve ellentétét, az optimizmust —, mindenesetre bizonyos, hogy mind a kettő egy, a lét egészével szemben elfoglalt értékelő állásfoglalást jelent. Optimizmus és pesszimizmus nem tartalmi összetevője a világnézetnek, nem egy épületkő a világnézet épületében, hanem az a hangulati érzelmi szféra, amely átfogja a világnézet egészét, vagy — az előbbi hasonlat szerint — az a stílus, amelyben a világnézet épülete felépült. Egy világnézetről kétségtelenül eldönthető, hogy optimisztikus-e, avagy a pesszimizmus szelleme érezhető rajta, de hogy ezt megállapíthassuk, ismernünk kell ama világnézet valamennyi komponensét, a világnézet egész szisztematikáját és tárgyi tartalmát és csak azután vállalkozhatunk arra, hogy eldöntsük, milyen szellemet lehel. De még ezután is könnyen megeshetik, hogy ugyanazt a világnézetet különböző kutatók más és más színben fogják látni. Mivel ugyanis a világnézet végeredményben csak ideális épület, melyet az adott elemekből minden kutató önmagából és a saját ideája szerint épít fel, természetes, hogy az egyes kutatók aszerint, hogy maguk optimisták-e vagy pesszimizmisták, az általuk ábrázolt világnézetet is a saját élet-szemléletük jegyeivel fogják ellátni.

Az eddig mondottakból kettős tanulság adódik a mi számunkra, a) Ha világosan akarjuk látni, hogyan áll a mi problémánk az eddigi kutatásban, ki kell tágítanunk vizsgálódásunk körét és kérdeznünk kell, hogyan ábrázolták a zsidó világnézet kutatói a bibliai világnézet egészét, mert csak így dönthetjük el, hogy a mi speciális kérdésünkre, — a pesszimizmus problémájára — milyen válasz adható ama kutatók szerint. Szemügyre kell vennünk tehát a főbb felfogásokat, vagy felfogási irányokat a bibliai világnézetről és ezeknek felvázolása után le kell vonnunk a tanulságot: eme ábrázolások tükrében optimisztikusnak avagy pesszimizmusztikusnak tűnik-e a zsidóság világnézete?

b) Ha e vizsgálat azt eredményezné is, hogy a zsidó világnézet kutatói tagadják, hogy pesszimizmus is fellelhető a biblia világnézetében, ez az eredmény sem kell, hogy kutatásunknak útját állja. Mert számolnunk kell azzal a lehetőséggel, hátha csak az illető kutatók optimisztikus életfelfogása befolyásolta szemléletüket és ez takarta el szemük elől azokat a momentumokat, amelyek egy pesszimizmusztikus életszemlélet és életérzés nyomára vezethetnének.

**2. Problémánk állása a bibliai világnézet kutatásban,
a) A racionalizmus zsidóságszemlélete.**

Hermann Cohen.

A racionális zsidó vallásfilozófia klasszikus képviselőjének a legújabb korban H. Cohent tekinthetjük. Mindazok, akik racionális szellemben végeztek részletkutatásokat a zsidó világnézet területén, a szempontokat és princípiumokat belőle merítették.

Cohennek köszönhetjük olyan alapvető zsidó értékeknek a kihangsúlyozását, mint a monoteizmus, etika, prófétaizmus, messianizmus. Ezek az értékek ott ragyogtak már a régi középkori zsidó vallásbölcselek értéktábláin is, sőt a modern irracionális vallásfilozófia értéktudatában is előkelő helyet foglalnak el. Mindez azt mutatja, hogy Cohen valóban örök értékeket ragadott meg bennük. A coheni felfogás gyöngesége csak abban rejlik, hogy egyoldalú racionalizmussal szemlélte ezeket az értékeket. A prófétában például csak a szociálistpolitikai refomatort látja és nem látja meg benne a misztikus istenvíziók látnokát, vagy a messianizmusban pusztán egy tisztultabberkölcű korszak utáni vágyat lát és nem veszi észre, hogy a messianizmus egyben egy szenvedő nép álma, egy szebb jövődőről. A racionalizmus a maga egyoldalú etikai idealizálásával, sokszor elszínteleníti a valóságot az“ ideális eszmei konstrukció kedvéért.

Természetes, hogy Cohen a zsidóságnak tisztán optimisztikus világnézetet tulajdonít és ez nemcsak Cohen racionalizmusából következik, — racionalizmus és optimizmus ugyanis egy töről fakadnak, hanem abból is, hogy Cohen a zsidóságot a tiszta etikával tartja azonosnak. Márpedig egy imperavisztikus etikának már pusztán lehetősége is egy optimista világfelfogást tételez fel; azt, hogy az ember természetében megvan a képesség az erkölcsi

parancs követésére (etikai optimizmus). Az etikán kívül a zsidó optimizmus másik nagy erőforrása a messianizmus. Szemben a mitikus (Cohen terminológiájában ez kb. annyit jelent, hogy pogány) felfogással, amely az ideális kort a fejlődés legelejére teszi és így egy lefelé tendáló fejlődési irányt tételez fel, a zsidóság ezt az ideális korszakot a jövőbe vetíti. A zsidó optimizmus lényege a fejlődésben, az emberiség tökéletesedésében való hite.

Cohen racionalizmusa abban is megnyilvánul, hogy nyomatékosan kizárja a zsidó világnézetből azokat az összetevőket és erőforrásokat, amelyeket élő és valóban hatni akaró vallásosság nem tud nélkülözni. Mitosz, misztika, panteizmus stb. majdnem egyértelmű fogalmak nála és számtalanszor hangsúlyozza, hogy a zsidóság semmi közösséget sem vállal ezekkel. És ezek közé a megvetett és kiközösített fogalmak közé sorolja Cohen a pessimizmust is.¹⁾

A coheni zsidóságszemlélet kritikája nem lehet e speciális kérdést vizsgáló dolgozat feladata. Mégis, hogy a kutatást egyáltalán folytathassuk és Cohen tekintélyének súlya ne állhassa útját vizsgálatunknak, rá kell mutatnunk röviden a coheni koncepció szervi gyöngeségére. Cohen, a maga a priori elveinek szempontjai szerint²⁾ szisztémába foglalja⁸⁾ a zsidó világnézetet. Ilyen módon egy eleven népi világnézetet, amely sokszínű, tarka és olykor bizony ellentmondások teszik színesebbé, racionális rendszerré merevített — rendszerré, amely nem tűr ellentmondásokat. Következtetések filozófiai rendszerekben is találhatóak ugyan olykor, de ezek mégis csak elvétve akadnak és akkor sem tudatosultak a rendszer alkotójában. Egy filozófiai rendszertől valóban megkövetelhető, hogy ellentmondásoktól mentes legyen. A bibliai világnézet azonban kollektív lélek alkotása és hosszú évszázadok szelleme csapódott le a bibliai iratokban.⁴⁾ Ennélfogva a különböző korokban más és más lehetett az életérzés és a különböző szellemi rétegek és társadalmi osztályok szerint is feltételezhetünk különbséget a világnézet terén. Mindez azonban elesik a coheni koncepcióban, mert az egységes rendszer nem tűr ellentmondásokat és mellékes disztinkciókat. A zsidóság ideája a fontos, úgy, ahogy azt Cohen a racionalizmus szellemében a priori megkonstruálta és hogy a valóság többé-kevésbé ellentmond ennek a koncepciónak, azt pusztán esetlegességnek kell minősíteni és nyugodtan figyelmen kívül hagyható.

Cohen követői.

A coheni racionalisztikus világszemlélet nagy iskolára tett szert a zsidó tudományban. És ez nemcsak Cohen érdemének tudható be, hanem főként annak a körülménynek; hogy Cohen híven követi a tradicionális zsidóságfelfogás régi útjait. S így Cohen epigonjai számára a mester követése egyet jelent a régi nagy tekintélyek — a középkori vallásfilozófia mestereinek — követésével.

Cohen — mint láttuk — optimisztikusnak ítéli a zsidóság világnézetét. Ez az optimizmus nála az idealizmus optimizmusa, az etikának és a messianizmusnak optimizmusa. Epigonjainál ez az optimizmus erősen elpopularizálódik, elveszíti ideális magasságát és lapos, nyárspolgári optimizmussá süllyed.

Nehéz volna végigkísérni a múlt századi racionalis vallásfilozófia valamennyi képviselőjét. Hisz az a rengeteg „szisztematikus teológia“, amely e korban keletkezik — s amely ma már mind többé-kevésbé elavultnak tekinthető —, mind a racionalizmus szellemében készült. Űgy hogy megelégszünk azzal, hogy a racionalizmusnak egyes tipikus képviselőit vegyük szemügyre és ezeken mutassuk be, hogy a Cohen által hangsúlyozott zsidó optimizmus tana hová fejlődött a mester követőinél.

Shetelowitz munkája: Der Optimismus des Judentums³⁾ népszerűsítő célt kíván szolgálni. Ahhoz, hogy e könyvecske szellemébe bepillantást nyerjünk, elég ha megnézzük, milyen címszók szerint csoportosítja szerző az anyagot: Gering-schätzung der Askese und Bewertung der Lebensfreude; Vorzüglichkeit der Welt und ihrer Geschöpfe; die Freude an den irdischen Lebensgütern; Bewertung der Frau und der Ehe; die Segen der Arbeit stb. Már első pillanatra szembe-szökik, hogy itt racionalizmusban még Cohenen is jóval túl vagyunk. Itt is szó esik ugyan messianizmusról és az optimista idealizmus egyéb értékeiről, de a hangsúly már nem az optimizmus idealisztikus vonatkozásain van, hanem az élet élvezésén, a földi örömök megengedettségen (Dies-seitsbejahung) és a polgári értékeken. (Munka, család stb.) Ha van is egy kis túlzás Max Brod kritikájában, hogy egyes kutatók valósággal pogány világnézetet és életérzést tulajdonítanak a zsidóságnak,⁴⁾ a megjegyzés lényegében teljesen helytálló. Hisz Sheftelowitz nem tud principiális különbséget tenni pogány és zsidó optimizmus között és meg-

elégszik annak hangsúlyozásával, hogy a pogányság optimizmusa csak addig tart, míg a külső szerencse kedvez a népeknek, viszont a zsidóság életérzése: tartós optimizmus.⁷⁾

Ugyanez lesz a benyomásunk, ha tanulmányozzuk a Simon Bernfeld szerkesztésében megjelent: „Die Lehren des Judentums“ című gyűjteményes munkáját.⁸⁾ A szerkesztők jellemző textusokat gyűjtenek a bibliai, talmudi és középkori irodalomból, a zsidó világnézet illusztrálására. A szövegek után modern zsidó és nemzsidó tudósok munkáiból kapunk idézeteket. Néhány idézetből fogalmat nyerhetünk az egész mű szelleméről: „Das Judentum steht dem Leben, der Welt und der Kultur in freudiger Bejahung gegenüber.“ (149. lap, Dienemanntól idézve.) „Das Judentum ist eine, das Leben freudig bejahende Religion und verhält sich zu jedem geordneten Geniessen der Lebensgüter zustimmend.“ (162. lap, }. Weidl-tól idézve.) „Die Grundtendenz der mosaischen Gesetzgebung ... ist auf Erhaltung, Verlängerung und Vervollkommnung des Lebens auf der Erde gerichtet.“ 153. lap, W. Jerusalem-tól idézve.) Az idézeteket felesleges volna szaporítani. Más-más szavakkal valamennyi ugyanazt a gondolatot fejezi ki: a) A zsidóság az életigenlés vallása és b) a zsidóságban a polgári értékek nagy megbecsülésben állanak.

Ezt az utóbbit, a biedermeier-ideálok érvényesülését a zsidóságban hangsúlyozza füzetében a híres bibliakutató Wunsche is.⁹⁾ Család, gyermekek, szerelem, munka, — mind világi örömök, amelyek azonban a zsidóságban nemcsak, hogy meg vannak engedve, hanem ideális glóriával vannak körülveve. És rajta túlmenően Lazarus¹⁰⁾ a jómódú-paraszti és polgári jólét eszményét, mint a zsidóságra jellemzőt emeli ki.

Feltehető már most a kérdés: mi volt az az ok, amely a racionalista kutatókat arra indította, hogy Cohennak a zsidó optimizmusról vallott felfogását sajátos irányban fejlesszék tovább és életigenlés és a biedermeier-értékek felé.

Az életigenlés hangsúlyozásánál bizonyára apologetikus céltatok vezették kutatóinkat. Vagy legalább is a kereszténységgel való éles, tudományos szembeállítás, a lényegbeli különbségek könnyebb ábrázolása kedvéért hangsúlyozták a zsidóság életigenlő tendenciáját. És ebben a törekvésben valóban a Cohen által vágott ösvényen jártak. A zsidóság és kereszténység lényegbeli különbségei-

nek kiemelését és kidomborítását már Cohen is feladatának érezte.

Az életigenlés hangsúlyozásánál azonban mindenesetre óvatosnak kell lenni. Főleg, ha meggondoljuk, hogy a kereszténység viszont szintén hangsúlyozza a maga életigenlését, szembeállítva a keresztény világnézetét a buddhista életszemlélettel.¹¹⁾ Még bonyolultabbá teszi a helyzetet, hogy a zsidó tudósok nemcsak a kereszténységgel, hanem a buddhizmussal is szívesen állítják szembe a mozaizmus világnézetét.¹²⁾ Úgy, hogy ugyanakkor, amikor a keresztény tudósok Jézust és Buddhát állítják szembe mint az életigenlés és élettágadás ellentett, pólusait, zsidó tudósok Mózesben látják Budha világnézeti ellenlábását.¹³⁾

Jobban eltértek az igazságtól is, a coheni eszmevilágtól is a zsidó optimizmus állítólagos másik jellegzetességének, a biedermeier erényeknek kidomborításával. E tudósoknak el kellett térnie Cohen magas idealizmusától, mert maguk is és a közönség is, melynek munkájukat szánták, a polgári eszmevilág gyermeke volt és csak azokra a szellemi alakulatokra tudott rezonálni, amelyek kongenialisak voltak saját lelkének struktúrájával. A polgárság eszményeiért lelkesedő tudós a saját eszméit akarta megtalálni a Szentírásban . . .

Kitűnt az eddigiekből, hogy H. Cohen zseniális látásával megragadta a zsidóság örök értékeit, de racionális szemléletmódjának egyoldalúságával látta meg azokat. Ebből a racionalizmusból adódik az általa megállapított tan, amely követőinél már dogmává merevedik: a zsidó optimizmusról. Eme optimizmus nála még etikai idealizmusából folyó magasrendű eszme, követőinél azonban — részben apologetikai, részben a kor igényéből fakadó célzattól — biedermeier jellegű lapos optimizmussá süllyed.

b) Az irracionális zsidóságszemlélet.

A racionális zsidószemlélet — mint láttuk — tagadja azt, hogy a pesszimizmus megtalálható volna a bibliai világnézetben. Azaz nemcsak, hogy a zsidóság uralkodó életérzését tartja optimisztikusnak, hanem lehetetlennek tartja azt is, hogy a pesszimizmus akárcsak mint mellékes irányzat fellelhető legyen a bibliai világnézetben. Mivel ugyanis a zsidóságot filozófiai szisztémába foglalja, a rendszer megköveteli, hogy egységes szellem uralkodjék az egé-

szen és kizárja az ellentmondásokat és a következetlenségeket. Az irracionális vallásfilozófia ezzel szemben kevésbé merev és a konkrét valóságnak megfelelő fogalmakat teremtett.

Martin Buber.

Martin Bubert méltán tarthatjuk az irracionális vallásfilozófia megteremtőjének és legkiválóbb képviselőjének. A modern európai irracionálizmustól megihletve, új szemmel kezdte nézni az egész zsidó történelmi értékkincset és új, eddig teljesen elhanyagoltba) értékeket (őskereszténység, kabbala, misztika, chasszidizmus) fedezett fel és hozott közelebb a mai ember értéktudatához.¹⁴⁾

Míg Cohent a zsidóság klasszikus szellemű interpretálójának nevezhetjük, addig Buberben a zsidó szellem romantikus megélőjét és ábrázolóját kell látni. A leglényesebb novum e romantikus szemléletben az, hogy Buber nem beszél többé a zsidó eszmevilág rendszeréről, azaz a judaizmust nem absztrakt eszmék rendjének tartja, amelynek a konkrét, szociológiai zsidóság csak hordozója, hanem zsidó népről és néplelekről beszél, amely eszméket és gondolatokat teremt, értékeseket és értékteleneket, magasrendűeket és sekélyeseket egyaránt.

Racionális szisztéma helyett eleven, élő, népi organizmus, — ebben látjuk a buberi gondolatokban rejlő korszakos fordulatot. Egy másik történetfilozófiai eszméje az „unterirdisches Judentum“-nak az „officielles Judentum“-mal való szembeállítás. A hivatalos zsidóság nem tekinthető a zsidó szellem egyedüli képviselőjének. Ha ugyanis így volna, akkor jogos volna a zsidóságot racionalistának tartani. De a hivatalos, racionalista zsidóság csak a főáramlatot képezi a zsidó szellem történelmi folyamában. Mellette mellékáramlatok futnak; ezekbe menekült az igazi, az értékes zsidó szellem, amely nem fért bele a hivatalos zsidóság merev, racionalisztikus formáiba. Mindaz, ami érték a zsidó szellemenben, az itt virult a földalatti zsidóságban, túl a racionalizmus keretein. Itt fejlődött már a prófétizmus is, szemben a hivatalos papi szellemmel, majd az őskereszténység, később a középkorban a kabbalizmus és legújabban a keleti zsidóság nagy vallásos megmozdulása, a chasszidizmus.

Bubernek ez a történetfilozófiai felismerése igen értékes a mi kutatásunk szempontjából ie. A zsidóságban áramlatok futnak egymás mellett. Ezek az áramlatok akár

ellentétes szelleműek is lehetnek, mégis mindegyiket a zsidó szellem, megnyilatkozásának kell tekinteni. Ha tehát ki is derülne, hogy a zsidó világnézet túlnyomórészt ootimisztikus ielleaü» ez ne arra késztesse bennünket, hoav a oeszszimista nyomok mellett figyelem nélkül menjünk el és az általános életérzésnek kizárólagosságot tulajdonítsunk. Ellenkezőleg, vizsgálunk kell, hátha a pesszimista nyomok elvezetnek bennünket egy pesszimiztikus mellékáramlat-hoz, amely a hivatalos optimista világnézetet kíséri és kiegészíti.

Mint látjuk, Buberből módszertani elveket meríthet a bibliai pesszimizmus kutatása. Vizsgáljuk meg, vájjon tartalmi szempontból felfedez-e Buber maga pesszimizmust a bibliai világnézetben? Első pillanatban úgy tűnhetik, hogy igenlően kell felelnünk e kérdésre. Hisz Buber olyan vallásos erőket és jelenségeket fedez fel a zsidóságban, amelyeket a régebbi racionalista felfogás tagadásba vett. Mítosz, misztika, irracionalitás, kabbalizmus, — mindezek ismeretlen fogalmak voltak a racionalista vallástudományban és csak a zsidósággal való szembeállításra használták fel ezeket. Amikor tehát Buber ezeket az új irracionális erőket felfedezni, el kellett volna jutnia a pesszimizmus forrásaihoz is, amelyeket megtalálhatott volna egyes mítoszokban és a misztika egyes formáiban, nem is szólva a kabbalizmusról, főként az aszkétikus-gyakorlati kabbalizmusról. Csakhogy Buber mindezeket az irracionális jelenségeket idealizálja és mintegy „desztillált“ állapotukban ábrázolja. Ez az idealizált misztika és idealizált kabbalizmus pedig olyan jelleget mutat, amelyet Buber egyébként is a zsidóság alaptulajdonságaiként ismert fel.

A zsidó néplélek alaptendenciáit ugyanis Buber a következő vezérelvek szerint csoportosítja: egység, cselekvés, jövő, elhatározás, szabadság stb. A zsidóság lényegét tehát a maga vitalisztikus szemléletmódjának megfelelően aktivista tendenciákban látja. Eme aktivizmus megfelelője vallási téren a mágikus erő, amely Buber szerint az ember cselekvésének igazi kozmikus jelentőséget ad. Az ember cselekvésének szerinte „abszolút értéke“ van, mert képes arra, hogy megváltsa a világot a benne uralkodó ellentétes erők harcától.¹⁵⁾

Buber tehát az irracionalizmus és misztika különböző fajtái közül éppen a mágikus szellemet alkalmazza a zsidóságra, mert ez felel meg legjobban Buber aktivizmusának.

Amikor Buber zsidó misztikáról beszél, akkor mindig ezt a mágikus misztikát érti, amelyben az embernek és az emberi cselekedetnek nagy kozmikus erők jutnak osztályrészül.¹⁶⁾ És így Buber sem veszi észre, hogy a konkrét, történelmi zsidó misztikában pesszimista szellem is érvényesül.

Az irracionalisták.

A buberi koncepcióból — ha következetesen keresztül-visszük a benne rejlő tendenciákat — természetesen következik egy pesszimiztikus irányzat feltételezése. Mert amiként a racionalizmus természetesen vezet el egy optimista világnézethez, ugyanúgy az irracionalizmus gyakran pesszimista életérzésnek lesz a melegágya. Jól érezte ezt már H. Cohen, amikor minden irracionalizmust, mítoszt, misztikát aggódva távortartott a zsidóságtól. S mindezt azért, mert helyesen megérezte, hogy a pesszimizmus csak ezekből az irracionális erőkből tud kisarjadni.

Maga Buber azonban — mint fent láttuk — mégsem jutott el odáig, hogy egy zsidó pesszimizmust feltételezzon. S ennek okát abban láttuk, hogy Buber nem a konkrét misztikát és mítoszt veszi alapul, hanem egy idealizált zsidó misztikát feltételez és ebben csak azokat a vonásokat domborítja ki, amelyek az ő aktivisztikus-vitalisztikus értékrendjébe belefoghatók.

A buberi koncepció végső konzekvenciáit csak a buberianus-kutatók vonták le, akik magukkal a forrásokkal alaposabban megismerkedve, nem ragaszkodhattak többé egy idealizált képhez, hanem kénytelenek voltak figyelembe venni maguknak a forrásoknak tanúságát. A zsidó misztika kiváló ismerője, Horodetzky bizonyítani igyekszik, hogy a későbbi kabbalának mindkét irányzata, — az elméleti és a gyakorlati kabbala — csírájában megtalálható a Biblia szellemében.¹⁷⁾ A teoretikus misztika forrásai gyanánt a teremtéshez fűződő mítoszokat jelöli meg. Kimutatja, hogy ezekben a mítoszokban miként érvényesül egy pesszimista életfelfogás. Maga Horodetzky ugyan ezt az utóbbi tételt nem fejezi ki határozott tudományos ítélet formájában, mivel nála nem a pesszimizmuson, hanem az elmélet kabbala kimutatásán van a hangsúly, de abból, ahogyan a mítoszok szellemét reprodukálja, ez félreérthetetlenül következik: „A teremtett világból kisarjadt a Gonosz, a félelmetes Ellenség, a Kígyó, a feltétlen Gonoszság szimbóluma,

a végtelen Bűn. Azért jött, hogy félrevezessen és elgáncsoljon; a Gonosz feltámadt a Jó ellen, a Sötétség hadat üzent a Világosságnak“ (i. m. 16. lap. Fordítás a héber eredetiből). „A teremtés kezdetén győzedelmeskedett a Kígyó az Isten fölött és a Bűn egyre növekedett, egyre erősödött, mígnem egyik ember a másik ellen támadt, hogy megölje. Mennél inkább szaporodtak az emberek a földön, annál inkább meggyökeresedett a bűn a szívükben“ (i. m. 17. lap). „Elhagyott lett és magánossá vált az Isten. Elhagyta az ereje. A Bűn erősebbnek bizonyult nála. Az emberek, akiket a saját képe mására teremtett, elhagyták őt, fellázadtak ellene“ (i. m. 18. lap).

Horodetzky — mint e néhány kiragadott idézetből is Látható — mélyen átéli a teremtés-mítoszok borongós pesszimista szellemét és a bibliára emlékeztető stílusa kitűnően tudja érzékeltetni ezt a hangulatot. Emellett az elméleti kabbalizmus mellett a későbbi gyakorlati kabbalának csíráit is felfedezni véli Horodetzky a Biblia szellemében. Utal a böjtre, a tiltott ételekre, a folyóvízben való megtisztulás szertartására stb.,¹⁸⁾ amelyek a későbbi kabbalizmusban igen nagy szerepet játszanak és egy aszkétikus szellem hordozói. És abból a tényből, hogy e szertartások később rendszerbe foglalva, egy aszkétikus-pesszimista világszemléletet fejeznek ki, jogos a feltételezés, hogy már e korai, bibliai korban is hasonló világnézet kifejeződését kell látni bennük.

Foglaljuk össze azokat a tanulságokat, amelyek Horodetzky munkássága nyomán levonhatók a bibliai pesszimizmus kutatása számára. Rámutat Horodetzky a bibliai pesszimizmus forrásaira. Ha pesszimista szellemre akarunk találni a bibliában, akkor vizsgálnunk kell a) a mítoszok szellemét és hangulatát és b) a praktikus szertartásokban kifejeződő aszkétikus-misztikus szellemet.

De még egy igen termékeny szempontot nyújt Horodetzky a mi vizsgálatunk számára. Horodetzky ugyanis történelmi folytonosságot lát a zsidó misztika történetében. A későbbi zsidó misztika a bibliai csírákból fejlődött ki. A misztika szelleme a zsidó nép történelmének egyik korszakában sem volt idegen a zsidóságtól.¹⁹⁾ Ebből az elvi megggyőződésből értékes módszertani tanulságok következnek a mi számunkra. Mivel a bibliai misztika és a középkori misztika lényegében ugyanazt a szellemet hordozza, felhasználható a középkori misztika, amelyet jól ismerünk, a

kevésbé ismert és csak elszórt adatokból rekonstruálható bibliai misztika megvilágítására. A középkori zsidó misztika gyakorlati ága pedig aszketikus-pesszimiztikus jellegű. Ebben a korban irodalmi források megvilágítják a különböző szertartások mögött rejlő és azoknak elvi alapjául szolgáló pesszimista életérzést és világnézetét. Ebben a korban tehát e szertartások értelme már nem kétséges előttünk. Ha mármost alkalmazzuk Horodetzky hipotézisét, hogy történelmi folytonosság van a bibliai misztika és a középkori misztika között, akkor értelmet tudunk tulajdonítani és szellemet lehelni a bibliai szertartásokba is. Ugyanaz a szellem hozza létre a bibliai aszkézis elszórt rítusait, amely a középkori aszketikus-pesszimiztikus világnézet bonyolult rituáléját alakította ki. A középkori szellem így világosságot deríthet egy régebbi korszak rítusainak szellemére.⁰⁾

c) A részletkutatások.

Azok a kutatók, akiről eddig szólottunk, általánosságban vizsgálták a zsidó világnézetet és a pesszimizmus problémájához csak mellékesen, általános elveikből kiindulva és azok szemszögéből szóltak hozzánk. Vannak azonban kutatók, akik minden általános elvi megfontolástól függetlenül, részletkutatásaik során jutottak el ahhoz, hogy felvessék a problémát: volt-e pesszimizmus a Biblia világnézetében?

Különböző indítékok vezették az egyes tudósokat e probléma felvetéséhez, ami azt mutatja, hogy kérdésfeltevésünk nem mondva csinált probléma és hogy igen bonyolult és sok vonatkozással bíró kérdés.

Goitein, egy neokantiánus szellemű kutató a theodicaea problémáját vizsgálja a Biblia filozófiájában.²¹⁾ A bibliai kor vallásos meggyőződése azt kívánta (postulálta), hogy az ember sorsát erkölcsi magaviselete határozza meg. Hogy az erényes életet a boldogulás jutalmazza, a bűnösnek pedig rossz sorsa legyen. Am a való élet igen gyakran arculcsapta e dogmává merevedett pusztulátumot és így a vallásos optimizmust erős megrázkódtatásoknak tette ki. Goitein úgy véli, hogy dogmának és életnek e diszharmóniájában kell a zsidó pesszimizmus forrását keresni: „Es dürfte für den Pessimismus und seine Geschichte die Untersuchung von Interesse sein, ob und inwieferne der in der theologischen Anschauung allerdings begründete Optimis-

mus, dennoch durch die unleugbaren Tatsachen der Erfahrung schon im alten Judentum eine Modifikation erleiden und dem Pessimismus eine gewisse Berechtigung zugestanden werden musste“ (m. VIII. lap). Vágy és realitás, világnézet és élet összeütközésében kell Goitein szerint a bibliai pesszimizmus forrását keresni.

Leo Baeck -) úgy véli, hogy a Biblia érzelmekben való gazdagsága lehetetlenné teszi, hogy egyedül az optimizmus uralkodjék a Biblia életérzésén. Baeck nem adja fel a zsidó optimizmus tételét, de úgy véli, hogy ez az optimizmus nem lapos és színtelen, pusztá rációból álló világnézet, hanem érzelmi és hangulati elemek teszik színessé és élővé. És eme érzelmek között ott található a pesszimista érzelmek: bánat, fájdalom, stb. is: „Sie (die Bibel) ist ein Buch von Säufzern und Tränen, von Sorgen und Kummer“ (i. m. 78. lap.) Ha csak optimizmusról, csak derűről és örömről beszélénk és ezeket a „pesszimista“ érzelmeket megtagadnánk a Bibliától, legmélyebb és legemberibb tartalmától és értékétől fosztanák meg.

Hempel, a bibliai pesszimizmus lélektani gyökereire mutat rá.²⁴⁾ A zsidóság nem áll oly szilárd lábbal és oly rendületlenül a létben, mint ahogy azt racionális világnézete alapján látszatra hinni lehetne. A fenyegetettség érzelmének (Gefühl des Bedrohtheits) ott örvénylik a zsidó életérzés legmélyén és a különböző történelmi események, és a milióval adott körülmények csak arra voltak alkalmasak, hogy ezt az ingatagságérzelmeket növeljék és kiteljesítsék. Ez az érzelm lett — így gondolhatjuk végig Hempel eszméjét — a zsidó pesszimizmus pszichológiai gyökere.

Látjuk, hogy a kutatók bármily különböző oldalról indulnak is ki, folyvást beleütköznek a pesszimizmus problémájába.

Természetes, hogy így a kérdésnek csak egyes vonatkozásait érintik, éppen azt, amely az ő kérdésfeltevésük körébe esik. A bibliai pesszimizmus egész kérdéskomplexumának felölelésére eddig még nem történt kísérlet.

3. A problematika.

Peszimizmus és pesszimizmusok.

A bibliai pesszimizmus problematikájába — mint láttuk — több tudós is beleütközött és többen meg is választak egyes, ezzel kapcsolatos kérdéseket — anélkül

azonban, hogy néven nevezték volna a jelenséget. (A pesszimizmus elnevezést ugyanis többnyire elkerülik) és hogy e problémát minden vonatkozásában felkutatták volna. Ennek okát abban kell látnunk, hogy a mai — talán még inkább a tegnapi — Európa nem viseltetett közömbösen a pesszimista szellemmel szemben. Amióta Schopenhauer az ind eszméket népszerűsítette Európában, az európai vallások nem győznek eléggé hadakozni a pesszimista szellem térhódítása ellen. Zsidó és keresztény tudósok egyaránt sietnek hangsúlyozni, hogy mily nagy principiális különbségek választják el a maguk életigenlő vallását a buddhista élettágadás szellemétől. Nem csoda tehát, hogy a bibliai pesszimizmus jelensége nem talált kellő méltatásra a zsidó tudomány részéről.

Kétségtelen, hogy a pesszimizmus legszélsőségesebb megfogalmazásában nem alkalmas arra, hogy theista vallások alkatelemét képezze. Sivár és örömnélküli, kiábrándult, öreges életfelfogás ez: „Das Gefühl des Unwerts des Menschen, des Lebens, des Leidens am Leben.“²⁴) S valóban azt kell mondanunk, hogy a zsidó kutatókat az riasztotta el a pesszimizmus problémájától, hogy pesszimizmuson kizárólag a pesszimizmus eme szélső, a maga racionalizmusában egyoldalú formáját értették, És úgy érezték — teljes joggal —, hogy a pesszimizmus eme formája minden emberi életet csírájában megfojt, minden cselekvési készséget tönkretesz, minden emberi akaratot megnyomorít.

Ma azonban már tudjuk, hogy nemcsak ezt a szélsőséges és valóban élettágadó világnézetet értjük pesszimizmuson, hanem a pesszimizmusnak különböző formá-., iárnyalata és fajtája van. Tudjuk azt, hogy egy világnézet lehet optimisztikus egy bizonyos szempontból és pesszimiztikus egy más szempontból. A pesszimizmus fogalmának tisztázása nagyban hozzájárul ahhoz, hogy problémánk helyes megvilágításba helyeződjék.

A pesszimizmus felosztása.

Amennyire bizonyos, hogy a pesszimizmusnak különböző fajtái vannak, annyira kérdéses, hogy mik azok a szempontok, amelyek szerint a pesszimizmus felosztását elvégezni a legcélravezetőbb. Ahány filozófus, annyiféle felosztást ajánl. A legfőbb hiányosság az, hogy e felosztások nagyjából nem egységes szempont szerint, hanem kül-

sőséges szempontok alapján történnek. Nézzük meg először Eisler nagy filozófiai szótárának felosztását: a) empirikus, b) metafizikai (transcendens), c) praktikus, d) eudaimonológiai — hedonisztikus, e) kulturpesszimizmus és f) szociológiai pesszimizmust különböztet meg. Különböző szempontok érvényesülnek keresztül-kasul ezen a felosztáson. P. o. Az eudaimonológiai pesszimizmus azt jelöli meg, hogyan jutott el a pesszimista élettágadó világnézetéhez. Ugy, hogy bár boldogságot és örömet (eudaimónia) várt az élettől, e várakozás — úgy érzi — nem teljesült. Míg tehát ez a szempont azt veszi figyelembe, hogy mi a pesszimizmus indítéka, a praktikus pesszimizmus (c) megjelölés azt kívánja jelezni, hogy a gyakorlati pesszimista csak az élet praktikus vonásait ítéli meg a pesszimizmus szemüvegén keresztül (Disziplin des Gemütes, die alles von der schlechtesten Seite betrachten lässt), de nem fejleszti általános világnézeti elvvé, mint a theoretikus pesszimizmus. — Metafizikai (b) és empirikus (a) pesszimizmus különböző gradusokat, erősségi fokozatokat jelölnek meg. Az empirikus pesszimista csak a saját életét tartja céltalannak, míg a metafizikai pesszimista e hangulatától elragadtatva az egész mjjidenség létét feleslegesnek találja. A kulturpesszimizmus (e) egy sajátos formája, speciális válfaja a pesszimizmusnak: az emberiség haladását vonja kétségbe, sőt azt hirdeti, hogy az emberi kultúra pusztulásra van ítélve. A szociológiai pesszimizmus (i) végül a pesszimizmusnak egy egész speciális területén való érvényesülését jelöli meg; a pesszimizmus eme formája azt vallja, hogy a szociális kérdés megoldása hiú ábránd kell, hogy maradjon. Látjuk tehát a szempontok kusza összevisszaságát. Részint egyes pesszimizmus-fajtákat (mint pld. kulturpesszimizmus, szociológiai pesszimizmus) különböztet meg, részint a pesszimizmus egyes sajátságaira mutat rá (praktikus és metafizikai pesszimizmus megkülönböztetése), részint pedig a pesszimizmus gyökerére és indítékára (eudaimonisztikus pesszimizmus) világít rá.

Külpe felosztása²³) következetesebb a szempontok figyelembevételében, de hiánya, hogy felosztása nem öleli fel a pesszimizmus összes fajtáit, Négy fogalompárat állít fel: praktikus-teoretikus, empirikus-metafizikai, individuális-univerzális, alapelvekből levezetett — gyakorlatból leszűrt pesszimizmus (prinzipieller und faktischer P.). Minden optimista vagy pesszimista világnézet e schemákkal kellőképpen megfogható és meghatározható, mivel e fogalompárok

mindegyike más és más szempontból világítja meg egy adott világnézet jellegét. Maga Külpe úgy véli, hogy legtermészetesebb a metafizikai-univerzális optimizmus és az empirikus-individuális pesszimizmus.²⁶⁾

Hogy még teljesebb fogalmunk legyen arról a káoszról, amely a pesszimizmus fajainak megjelölése körül uralkodik, nézzük meg a pesszimizmus még egy felosztását. Verweyen²⁷⁾ a pesszimizmus következő formáit ismeri: kultúrpeszimizmus, etikai antropológiai pesszimizmus, ismeretelméleti skepszis és metafizikai pesszimizmus. E felosztás lényegében nem gazdagította új szemponttal a pesszimizmus fogalmának megvilágítását. A pesszimizmus egy új formájára mutatott rá E. Hartmann. Neki köszönhetjük az „Entrüstungspessimismus“ fogalmát. Entrüstungspessimismus akkor jön létre, amikor valaki erkölcsi felháborodást érez a morális viszonyok elégtelenségének láttára: „Der moralische Entrüstungspessimismus wurzelt in dem Unwillen über die Unangemessenheit der empirischen Wirklichkeit zu den Forderungen des ethischen Idealiismus“.²⁸⁾ Az Entrüstungspessimismus fogalma igen lényeges számunkra,, mért — mint látni fogjuk — ez a fogalom alkalmas arra, hogy optimizmus és pesszimizmus fogalmát egészen új megvilágításba helyezze és hogy a pesszimizmust megtisztítsa attól a kedvezőtlen színezettől és attól a kellemetlen csöngéstől, amely a pesszimizmus szóval együttjár.

Ismertettünk egynéhány pesszimizmus felosztást. Célunk nem az volt, hogy szolgai módon kövessük e felosztások valamelyikét és azt tegyük meg kutatásunk alapjává. A mi pesszimizmus-felosztásunkat tárgyunk immanens természete ígja meghatározni. Nem egy kívülről vett sémába fogjuk heleserőszakolni a bibliai pesszimizmus megnyilvánulásait, hanem olyan szempontok szerint fogjuk tárgyalni anyagunkat, amelyek a bibliai pesszimizmus konkrét formáinak legjobban megfelelnek.

A pesszimizmus fajai, válfajai, árnyalatai.

Még sem volt hiábavaló egynéhány pesszimizmus-felosztással a sok közül megismerkednünk. Világossá vált ugyanis előttünk, hogy a pesszimizmus elnevezés voltaképp csak gyűjtőfogalom, amely alá egymástól igen különböző szellemi jelenségek foglalhatók. A pesszimizmusnak tehát különböző válfajai vannak és ezeknek mindegyike egészen

különálló sajátos jelenség. E válfajok közül elég, ha rámutatunk egymástól olyan élesen elkülönülő jelenségekre, mint az eudaimonisztikus pesszimizmus, a felháborodási pesszimizmus és a vallásos-etikai pesszimizmus.

De ha ragaszkodunk is a pesszimizmusnak ahhoz az általános értelmezéséhez, amely pesszimizmuson világfájdalmat, vagy élettágadást ért, akkor is figyelembe kell vennünk, hogy a pesszimizmus egyes konkrét megjelenési formáit olykor igen nagy árnyalati különbségek választhatják el egymástól. Szélsőséges pesszimizmus mellett, amely csak a bajokat látja meg a világban és amely e bajokat valami végsőknek tekinti, amin túljutni nem lehet és ezért vagy tompult rezignációba sülyed, vagy ellenkezőleg, fellázad a sors ellen²⁹⁾ — e szélsőséges pesszimizmus mellett van más árnyalata is a pesszimizmusnak. E mérsékelt pesszimizmus csak egy pillanatra sóhajt fel a világ bajai látán, de a következő percben már beletörődik — nem bús rezignációval, hanem vallásos megnyugvással az isteni határozatba és magyarázatot keres a földi bajokra, értelmezni akarja a szenvedéseket, hogy az isteni igazság (theodicaea) eszméjét fenn tudja tartani. Máskor meg arra indít egy mérsékeltbb pesszimizista álláspont, hogy meglátván a világban a bajokat és fonákságokat, harcot hirdessen ellenük és kiirtásukon fáradozzék. A pesszimizmus ebben a formában legkevésbé sem jelent élettágadást, sőt annak épp az ellenkezőjéhez vezet. így eljutottunk annak a felismeréséhez, hogy a pesszimizmusnak — legalább is bizonyos formáinak — értelme és értéke van az élet fenntartására éi előmozdítása szempontjából is. (Lebenswert.) Szerencsés körülmények között — mondja Verweyen — a pesszimizmus a legnagyobb mértékben előmozdíthatja az életigélés funkcióját.³⁰⁾

De a pesszimizmusnak nemcsak különböző válfajai és árnyalatai vannak, hanem egy világnézetben belül a pesszimizmus valamely fajtája optimizmussal kombinálódhatik és így egyazon világnézet bizonyos tekintetben optimista más tekintetben pesszimizista lehet.³¹⁾ Optimizmus és pesszimizmus csak a maguk ideális struktúrái szerint zárják ki egymást, de a konkrét, történelmileg megnyilatkozó világnézetekben gyakran egymás mellett találhatóak. Az abszolút következetességgel véghezvitt pesszimizmus mellett részleges pesszimizmus is található.

Tanulságok és meggondolások.

A pesszimizmus fogalmi tisztázása, válfajainak, fajtáinak és árnyalatainak megtalálása nagyban hozzájárulhat ahhoz, hogy a bibliai pesszimizmus kutatása, az eddigi bátorítalan tapogatódzások után merészebben induljon meg. Láttuk ugyanis, hogy eddig vagy tagadásba vették a bibliai pesszimizmust, vagy ha kénytelenek voltak is elismerni, hogy van pesszimizmus a bibliában, megálltak a megállapításnál és megelégedtek egyes utalásokkal és eredménytöredékekkel. Ennek okát abban találtuk meg, hogy e kutatók a pesszimizmusban élettágadó, életellenes világnézetet láttak és teológiai meggyőződésükkel összeegyeztethetetlennek tartották, hogy a bibliát eme „vallásromboló“ törekvésekkel valamiféle kapcsolatba hozzák.

Most azonban a pesszimizmus fogalmi tisztázása után egész másképp állhatunk szemben e problémával. Láttuk, hogy a pesszimizmus nem jelenti minden formájában az élet tagadását, sőt bizonyos esetekben fokozottabb élettevékenységnek lehet a forrása. Nincs semmi okunk tehát arra, hogy előítéletek meggátoljanak bennünket az igazság felderítésében. Kutatásunk útjából így a legfontosabb akadály elhárult és feladatunk többé nem annak a meddő kérdésnek taglalása, lehetett-e pesszimizmus a bibliában, összeegyeztethető-e a pesszimizmus a bibliai világnézettel, hanem továbbmehetünk egy lépéssel és megszabadulva az előítéletektől és fogalmi tisztázatlanságtól, tisztult szempontokkal láthatunk hozzá a bibliai pesszimizmus kérdésének vizsgálatához.

Kutatásunk lehetőségét tehát a két alapul szolgáló fogalomnak — a zsidóságnak és a pesszimizmusnak — az utóbbi évtizedekben történt tisztázása és új értelmezése adja. A pesszimizmus különböző válfajainak felderítése véget vetett annak a helytelen szemléletnek, amely mintegy az ateizmus rokonát látta a pesszimizmusban. Másrészt pedig az új romantikus zsidóságszemlélet, amely eleven népi szellemet tulajdonít a zsidóságnak, lehetővé tette, hogy különböző világnézetek kaphassanak helyet a zsidóság fogalmában, azaz, hogy egyetlen világnézet se tarthasson igényt arra, hogy kizárólagos joggal képviseli a judaizmus szellemét. Mivel tehát mindkét szóbanforgó fogalom hajlékonyabbá vált, lehetővé vált számunkra, hogy kapcsolatba hozzuk őket egymással.

4. Miért nem lett a pesszimizmus uralkodó világnézet a zsidóságban.

Azok a tudósok, akik azt vallják, hogy a zsidóság világnézetét a kizárólagos optimizmus teszi, több érvet hoznak ama tételük bizonyítására, hogy a pesszimizmus teljesen idegen a zsidóság szellemétől. Ezeket az érveket itt összegyűjtöttük, sőt újabb érvekkel ki is egészítjük, azonban azzal a megszorítással, hogy mindezen érvek csak azt bizonyítják, mért nem válhatott a pesszimizmus a zsidóság uralkodó világnézetévé. Azokról az erőkről és faktoroktól fogunk szólni, amelyek egy pesszimizmus világnézet kifejlődésére gátlólag hathattak és a pesszimista életérzés uralomrajutásának ellene működtek. Ha majd ezekkel az erőkkel megismerkedhettünk, csak annál csodálatosabbnak fog tűnni előttünk, hogy mindeme erők ellenére -felütötte a fejét és felszínre tört a pesszimizmus a zsidóságban is. Világossá fog válni ezáltal, hogy a pesszimizmus az emberi lélek őserői, őserzelmei közül való és minden igazán mély és tartalmas világnézet kell, hogy átítatódjék egy kissé a pesszimizmus nedveitől is.

Mik hát azok a néplélektani tényezők, amelyek a pesszimizmus kifejlődését és uralomrajutását akadályozták?

1. A bibliai zsidóság úgy áll előttünk, mint egy élet-erős, vitális energiákban bővelkedő nép. E nép még ma is — oly hosszú történelmi múlt után — azokból a vitális energiákból táplálkozik, amelyek történelmének e szakaszában felhalmozódtak benne. Érdekes képet fest S. M. Melamed³²⁾ Izrael vitalitásától a néppéválás stádiumában. Az Egyiptomból felszabaduló zsidó népben olyan hatalmas kirobbanással fenyegető energiatömegek tomboltak, hogy csak a végtelen, borzalmakat magábanrejtő pusztaság tudta lecsillapítani, csak a félelmetes nagy isten tudta megfékezni és csak Mózes szigorú törvényei tudták féktelen indulatait gúzsba kötni.³³⁾ S valóban nem szabad elfelejtenünk, hogy a bibliai korban a zsidó nép klasszicitásának korát éli, azt a kort, amelyben erői teljében, vitalitásának legteljesebb birtokában van. A zsidó nép, amely éppen ekkor lép be a történelembe, fiatalságának idejét éli a bibliai korban és így természetes, hogy a pesszimizmus „öreges“ világnézetét e „fiatal“ erőtől duzzadó nép nem tehetette magáévá.

2. Egy másik érv az optimizmus történelmi funkciójára utal. A zsidó nép történelme megpróbáltatások sorozatos képét nyújtja, úgy, hogy a zsidó történetírók a zsidó nép

politikai történelme helyett annak szenvedéstörténetét (Leidensgeschichte) ábrázolják.³⁴⁾ Ilyen körülmények között tehát az optimista világnézetet, mint a létfenntartás egy szervét fejlesztette ki magából a zsidóság. Az optimista világnézet ellensúlyozni volt hivatott a tényleges valóság keserves élményeit. A szenvedések ellenszere volt egy másik, szebb valóság álmoképe. Az optimizmus így történetalakító és életfenntartó szerepet vitt a zsidóságban és így természetes, hogy a zsidóság nem engedhette meg magának azt, hogy a pesszimizmus „életromboló“ világnézetének hódoljon.³⁵⁾

Ugyanúgy vagyunk a pesszimizmussal, mint a tragédia műfajával. Joggal csodálkozhatunk ugyanis, hogy a zsidóság, amely a lírában és epikában remekműveket alkotott, tragédiát egyáltalán nem tudott produkálni egész története folyamán. És ennek magyarázatát az adja, hogy egy nép, amelynek egész történelme egyetlen nagy tragédia, amely tehát a tragikumot közvetlenül az életben éli meg, egy ilyen népnek nincs szüksége, hogy közvetve a művészet útján jusson a tragikumhoz. Vagy kissé élesebben 'megfogalmazva: egy nép, melynek erejét kimeríti a valóságos tragikum,³⁰⁾ nem engedheti meg magának, hogy energiáit, amelyekre léte fenntartásához feltétlen szüksége van, mesterséges tragikumalkotásokra pazarolja. Amit itt a tragédiáról mondtunk, azt — mutatis mutandis — alkalmazhatjuk a pesszimizmus világnézetére is.

3. A zsidóság a bibliai korban erősen kollektív szellemű. Ez a kollektivistikus (univerzalizistikus) felfogás a zsidó kultúra minden területén éreztette hatását; vallásának és világnézetének minden megnyilvánulására rányomja bélyegét. A biblia nagy témája sokkal inkább Isten és a választott nép útja a történelemben együtt, vagy egymás ellen, mint az egyéni lélek és Isten viszonya. Az egyént a szemléletmód szerint elszakíthatatlan szálak fűzik a közösséghez; ha az egyén vétkezik, bűnhődnie keli miatta annak a szűkebb vagy tágabb közösségnek (törzs., nép), amelynek tagja.³⁷⁾ És ha a közösség, a nép elpusztul, vele pusztulnak kivétel nélkül mindazok, akik a közösséghez tartoznak., jók és rosszak, érdemesek és érdemtelenek egyaránt.

E kollektivistikus szemlélet az idők folyamán természetesen megenyhül párhuzamosan azzal a szociológiai fejlődési folyamattal, amely a társadalom differenciálódásához és atomizálódásához vezetett,³⁹⁾ Az individuum és prob-

blémái egyre inkább előtérbe kerülnek az idők folyamán. De az így kifejlődő individualizmus még mindig másodrendű marad, nem váltja fel a kollektivistikus szemléletet, hanem csak annak keretében és mintegy árnyékában érvényesülhetett.⁴⁰⁾

A zsidóság kollektivistikus beállítottsága erősen hátráltatta egy pesszimista életérzés kibontakozását. Mert míg az ember atomként él egy közösségben, addig nem is jut el odáig, hogy saját sorsának, egyéni létének problémáival foglalkozzék. Csak, ha kiszakadt természetes közösségéből, akkor válik saját léte, egyéni egzisztenciája problémává a maga számára. Csak az az ember, aki nagyon egyedül áll, az fárad bele az egyedüllétbe, az kárhoztatja a „principium individuationis“-t és az törekszik belemerülni a nirvánába, a nagy megsemmisülésbe. Csakugyan látni fogjuk, hogy csak abban a korban jut uralomra a pesszimizmus a zsidóságban, amikor az atomizálódási folyamat már elérte tetőfokát. Az egyént ekkor elfogja a lét bizonytalanságának érzése és a magáramaradt ember misztikus kultuszokban akarja az elveszített lelki egyensúlyt megtalálni. A kollektív ember metafizikai stabilitásérzését így váltja fel az individuális ember metafizikai bizonytalanságérzelme: a pesszimista életérzés.⁴²⁾

4. A pesszimizmus mozgató rugója legtöbbször az eudaimonisztikus életfelfogás. Aki úgy áll szemben az élettel, hogy mindenáron kapni akar tőle valamit, gyakran csalódik és jut el kiábrándultságában a pesszimizmusig.⁴³⁾ A zsidóság azonban talán semmitől sem áll oly távol, mint éppen az eudaimonizmustól. Ezt akkor látjuk át legvilágosabban, ha a görög etikussal vetjük egybe a zsidó etikát. A görög etika centrális problémája az eudaimonia. Mi a boldogság? Hogyan érheti el az ember a boldogságot? — ezt kérdezik. A görög ember tehát vár a léttől valamit. Igényei vannak az élettel szemben. A zsidó ember életbeállítottsága éppen ellenkező irányú. És ezen a ponton teljesen igaz az, amit a zsidó szellem és a kantianizmus belső rokonságáról mondanak. A zsidóságban is, akár csak Kantnál, a hangsúly az imperatívuson van. Míg a görög ember egész természetesnek veszi, hogy az élettel szemben igényei lehetnek, addig a zsidó azt érzi, hogy az élet lép fel igényekkel vele szemben.⁴⁴⁾ Míg a görög filozófus az ember boldogságáról tanít és annak feltételeit kutatja, addig a zsidó próféta az ember kötelességeiről beszél és

azoknak elhanyagolását panaszolja. Jutalomról a próféták alig beszélnek. Annál többet büntetésről. Mert az erkölcsös élet — szerintük — a legtermészetesebb követelmény és aki ezt nem teljesíti, az ember-voltának és létének legalapvetőbb feltételét játszotta el — megérett a pusztulásra.

A zsidóság tehát, amelyben az imperatívusz szelleme uralkodott és amely nem támasztott nagy igényeket az emberi élettel és egyéni boldogulással szemben, — nem juthatott el oly könnyen a kiábrándulásig és a pesszimizmusig.

5. A pesszimizmust nem mindig az eudeimonisztikus életérzés szüli. Gyakran éppen ellentéte, a földi életet megvető transcendens világnézet szerepel a pesszimizmus mozgató rugójaként. Mivel a legfőbb értékek túl vannak a földi élet körén, „nem ebből a világból valók“, ezért a földi értékek elvesztik becsüket; sőt mivel e földi értékek többnyire ellentmondanak a transcendens értékek szellemének, kárhozatosaknak és elvetendőknak minősítik őket. A zsidóság ezzel szemben kétségtelenül a földi élet alapjain épül. A biblia legfőbb bája és népszerűségének igazi magyarázata éppen az, hogy a földi életet nyújtja, nem katekizmust és színtelen idealizálást. A biblia éppen azért lehetett az ember könyve, mert az emberről szól; felöleli az emberi élet minden vonatkozását⁴⁵⁾ és az embert a maga természetes realitásában ábrázolja.⁴⁶⁾

A biblia szemköre a földi élet határáig terjed. Ami az életen túl van, arról vagy nem tud, vagy — ami még valószínűbb — nem akar tudni. Kívül esik érdeklődésének körén. Nem akarja belekergetni az embereket spekulációkba olyan jelenségekről, amelyeknek végleges magyarázatára az emberi szellem úgyszemint vállalkozhatik. A biblia értékrendjében így az emberi élet központi jelentőséget nyer. Az életnek ezen megbecsülésén épül fel a bibliai humanizmus szelleme. Ha ugyanis az életnél nagyobb érték nem képzelhető, az élet és főként az embertárs élete a legnagyobb kíméletet és megbecsülést érdemli. Az emberi élet konkrét érték. És a bibliai világnézet nem volt hajlandó e konkrét értéket az absztrakciók oltárán feláldozni. A zsidó humanizmus tehát ebből az immanens életbeállítottságból következett.

Látjuk tehát, hogy a zsidóságnak e világból való élet-szemlélete nem jelentette a magasabb értékek elvetését, hanem pusztán egy újfajta értékrendszer felépítését vonta

maga után, amelynek középpontjában az ember, és az élet állottak. E bibliai humanizmus nem veti meg a földi értékeket, a transcendens értékek kedvéért, hanem az ideálok a földre való átültetésén, a földi realitás idealizálásán fáradozik.⁴⁸⁾ És így a földi realitást, mint az ideálok hordozóját és megvalósítóját megbecsüli és értékeli.⁴⁸³⁾

6. Rámutattunk eddig a zsidóságban rejlő egyes néplélektani tendenciákra, amelyek a pesszimizmust akadályozták. E lelki hajlandóságok következményeképpen kialakult egy világnézet, amelyet bibliai világnézet néven ismerünk és amely hosszú évszázadokig élt és hatott vissza a néplélekre, amely azt egykor magából kitermelte. Amikor azokról az erőkről beszélünk, amelyek egy pesszimista világnézet feltörését akadályozták, eme erők között nem a legutolsó hely illeti meg az ú. n. „bibliai világnézetet“. Igaz ugyan, hogy a bibliai korban nincsen rendszerbe foglalva a világnézet és a hitről és hitelenségről egészen más fogalmak vannak, mint a mai vallásokban.⁴⁹⁾ De mégis, bár a világnézet élő és hajlékony e korban, mégis vannak alapvető princípiumok, amelyek ott rejlenek a világnézet minden, látszólag ellentétes megnyilatkozásának mélyén s amelyek örökös és megváltoztathatatlanok. így pl. a bibliai világnézetben az Egyisten eszméje, az emberi kötelesség eszméje, stb. A bibliai világnézet alapvető eszméi optimista szellemet sugároznak.⁵⁰⁾

A bibliai zsidóság kitermelte magából a bibliai világnézetet történelmének valamelyik szerencsés pillanatában.⁵¹⁾ Hosszas előzetes fejlődés előkészíthette ugyan e teremtő pillanat művét, mégis a lényegest az alkotáshoz, éppen a teremtő pillanat nyújtotta. Így a zsidó világnézet eme történelmi pillanat zsidóságának lelkét és törekvéseit tükrözi.⁵²⁾ A zsidó psziché azután tovább fejlődhetett, változhatott, alakulhatott, — az objektív világnézet azonban, amely ekkor már hagyományos tekintélyre emelkedett, változatlan maradt. Változatlan maradt, — legalábbis nagyjában az idők folyamán és visszahatván a néplélekre és annak tendenciáira, sokáig meg tudta akadályozni, hogy az ő szellemével ellentétes erők felszínre törjenek, Kóhelet könyvében (Prédikátor) a pesszimizmus az uralkodó hang. Ámde a pesszimizmus mégsem juthat el itt a maga végső konzekvenciáihoz, mert beleütközik a hagyományos világnézet ellenállásába. A Prédikátor minden pesszimizmusa ellenére sem tagadja Isten létét és ragaszkodik az élet

örömeihez, tehát a két legfontosabb pontban következetlen lesz pesszimista alapelveihez.⁵³⁾ Mindez azzal magyarázható, hogy a hivatalos zsidó világnézet — melyet ismert és sokáig a maga számára is elfogadott — erősebb volt, semhogy tökéletesen fel tudta volna magát szabadítani alóla.⁵⁴⁾ Ha tehát még ily késői k'orban (hellénizmus kora), ilyen szabadon gondolkodó és idegen szellemi befolyások alatt álló egyéniség nem tud a „hivatalos“ világnézet bűvkörétől szabadulni, joggal tehető fel, hogy az előző századok folyamán ez a világnézet a pesszimista irányok és tendenciák érvényrejutásának egyik legerősebb akadálya volt.

II. Történeti rész.

Elvek.

Hogy a bibliai pesszimizmust igazár megérthessük, látnunk kell egész genetikáját, tudnunk kell, -ilyen szerepet vitt az egyes nagy korszakokban a bibliai világnézetben. Ezért hát minden korszak világnézetét — és ezer belül a pesszimizmus szerepét—külön-külön kell megvizsgálnunk. E történelmi szemle meg fogja mutatni, hogy voltak korok, amikor a pesszimista életérzés volt az uralkodó és voltak más korok, amikor a pesszimizmus látszólag hiányzik, és azért ott található a világnézet háttérében és sajátos színekkel gazdagítja az uralkodó optimista világnézetet, vagy pedig mint mellékág, ott található az optimizmus mellett és egy szellemi elitkisebbségnek alkotja a világnézetét.

Korszakbeosztásunk megköveteli egynéhány megjegyzés előrebocsátását. Felosztásunk követi a bibliai vallástörténetek⁵⁵⁾ szokásos korszakbeosztását. Mi u. i. most nem a vallásnak, hanem a világnézetnek történetét vizsgáljuk. A világnézet pedig átfogóbb, általánosabb értelmű fogalom a vallásnál. A világnézet kétségkívül tükröződik a vallásban is, de a vallás nem meríti ki a világnézetet, hanem annak csak egyik megnyilvánulási formája. A világnézet azonban nemcsak fogalmilag tágabb a vallásnál, hanem időbeli-történelmi szempontból is. A vallás lényeges pontokban megváltozhatik és a világnézet nagyjában mégis egy korszakot alkot.⁵⁰⁾

Feladatunkat azonban még ezzel sem körvonalaztuk

elég világosan. Mi nem általános világnézet-történetet kívánunk nyújtani, hanem a világnézet egyik összetevőjének, a pesszimizmusnak történetét vizsgáljuk. Speciális feladatunknak megfelelően, az egész világnézetéről fogunk ugyan szólni, de mindig szem előtt tartva sajátos nézőpontunkat. Az egész bibliai világnézet fejlődése le fog peregni előttünk, de úgy, amint az az optimizmus és pesszimizmus dialektikájában tükröződik. Sajátos nézőpontunkból természetesen következik, hogy nem leszünk tekintettel az előforduló problémák összes vonatkozásaira, hanem csak azokra, amelyek magukban rejtik valamiképp a választ a mi kérdésünkre: optimista-e vagy pedig pesszimista az illető kor világnézete?

1. A bibliai világnézet kialakulását megelőző korszak.

Abban a hosszú, történelemelőtti, majd részben már történelmi korban, amikor még nem alakult volt ki Izrael sajátos világnézete, a zsidó nép világnézete alig különbözött az ókelet többi népének világnézetétől. Mint mindenütt másutt, Izraelben is két összetevőből alakult ki a vallás: a kultusból és a „mitoszok“-ból (őstörténeti elbeszélések). E két komponens egymással szoros kapcsolatban van;^{56a)} a „mitosz“ voltaképp a kultusz teoretikus megalapozásának tekinthető. Mégis különböző szerep és jelentőség jut neki a vallásban és világnézetben. A nép igazi vallásos megnyilatkozásának a kultuszt kell tekinteni, mint a tulajdonképpeni vallásos gyakorlatot. Ezért a kultusból leszűrhető világnézetet és életérzést⁵⁷ kell e korszak általános világnézetének tartanunk. A mítoszok szelleme és a bennük tükröződő világnézet viszont egy szűkebbkörű, szellemi elit lelkének megnyilatkozása.

A kultusz.⁵⁸⁾

A vallásos kultusz — a maga áldozataival és ajándékaival — többé-kevésbé rokonságban van a mágikus szellemmel. Mind a hivatalos kultusz áldozatai, mind pedig a vadon burjánzó babonás szertartások vallásos gyakorlata arra irányul, hogy istenség akaratát befolyásolja, mágikus hatalmat gyakoroljon rajta. Ez a befolyásolás a hivatalos kultuszban azt jelenti, hogy az áldozó Isten kegyét akarja elnyerni (itt tehát a mágikus jelleg kevésbé érvényesül); a valódi mágikus prakszisban pedig azt a formát ölti, hogy

az ember az istenség közvetítését mellőzve, maga akarja az eseményeket irányítani. Látjuk tehát, hogy vallásos érték szempontjából igen nagy különbség van kultusz és mágia között, de a pszichológiai lélekirányulást tekintve, nagy belső rokonság van a kettő között. Mindkettőben dominál az akarati vonás és az emberi akarat nagy kozmikus erejében és képességében való hit. A mágikus szellem tehát a gyöngé ember nagy lelki feltápáskodása és nekifeszülése, amikor az ember összegyűjti a lelkében rejtőző kozmikus energiákat, hogy az így nyert erők segítségével emberfeletti befolyásra tegyen szert a mindenségben. Bizalom az ember nagy kozmikus erejében, az akarati funkció hangsúlyozása, a mágikus szellem eme komponensei optimista világnézetre utalnak. És így a kultusz, amely a mágikus szellem édes gyermeke,⁵⁹⁾ — szintén optimisztikus jellegű. De nemcsak a kultusz mágiával rokon struktúrájából lehet következtetni e kor optimista világnézetére. Hanem abból is, hogy a kultusz többnyire csak egy optimista életérzés mellett elégíti ki az ember vallásos igényeit. A kultusz ugyanis gyakran elveszíti a maga belső tartalmát, megfosztódik szimbolumértékétől és megmarad belőle a mechanisztikus vallási technika. Ez az üres technika olykor évszázadokig is fennmaradhat, feltéve, ha egy nép nyugodt és békés időket él és nincsenek nagyobb megrázkódtatások, amelyek felkeltenék egy mélyebb vallásosság szükségének igényét.⁶⁰⁾ Mihelyt meginog az életérzés biztossága és felüti fejét a pesszimizmus, gyakran meginog a kultusz erejében és hatékonyságában való hit is.

Az őstörténeti elbeszélések világnézete.

Láttuk, hogy az a szellem, amely a kultuszt élteti — a mágia aktivisztikus szelleme — és az az életérzés és szellemi légkör, amely a kultuszt lehetővé teszi, e kor optimizmusára enged következtetni. Ez a kor azonban nemcsak a mágiának és kultusznak, hanem egyben az őstörténeteknek is a kora. És ha a kultusz mögött megtalált tendenciákból megismerjük e kor általános hangulatát, az őselbeszélések szelleme e kor szellemi vezetőrétegének világnézetét fogja feltárni előttünk. Tudvalevő ugyanis, hogy az őstörténetek jórésze egy-egy szentéllyel kapcsolatos, az illető szentély papságának szellemi terméke s onnan indul el a nép felé; tehát eredetében nem népi alkotás, hanem „gesunkenes Kulturgut“.

A bibliai mondanokör tematikája két forrásból táplálkozik: általános emberi problémák és a nemzeti történelem iránti érdeklődés. A Genézis elejének elbeszélései az első csoportba (Világ teremtése, vízözön mondája, stb.), az ősatyák történetétől kezdve a Biblia egyéb elbeszélő részei a második kategóriába tartoznak. Minden valószínűség amellet szól, hogy a nép egyszerű fiát elsősorban az ősök története, e szívhez szóló és a fantáziát tápláló színes elbeszélések vonzották. Ezekben valóban népi alkotásokat kell látnunk, a zsidó epika gyöngyeit. Ámde azokat az elbeszéléseket, amelyek általános emberi problémákat tárgyalnak és így mintegy primitív filozófiát tartalmaznak, nem tekinthetjük a zsidó népi lélek alkotásainak. Ezek a történetek legnagyobbbrészt idegen eredetűek⁶¹⁾ — valószínűleg Babiloniából származnak⁶²⁾ — és így a belőlük kiáradó szellem egy idegen kultúra lelkét leheli. Ezek az idegen eredetű mítoszok átmentek ugyan izráelbe, hogy egy spekulatív-teoretikus hajlandóságú szellemi réteg igényeit kieléáítsék és innen lejuthattak a néphez is, de a nemzeti történelemből vett elbeszélésekkel népszerűség dolgában nem versenyezhettek. Hogy a zsidó néplélek inkább a történelmi, mint a filozófiai vonatkozások iránt érdeklődött, azt mi sem bizonyítja világosabban, minthogy a filozófiai szellemű elbeszélések is egy nagy történelmi keretbe foglaltattak és mint a Világtörténelem eseménysorozatának egyes láncszemei szerepelnek e keretben.⁶³⁾ Az az életérzés tehát, amely az őstörténetekben objektiválódott, az idegen kultúrbe olyasok iránt fogékony és filozófiai-spekulatív érdeklődésű szellemi elitréteg szellemének kifejeződése.

Az őstörténetek hangulata általában pesszimiztikus. Természetes, hogy ez általános megállapítás alól akadnak kivételek. Legkézenfekvőbb itt utalni a világteremtésről szóló elbeszélésre, amelyből erőteljes optimizmus sugárzik. Isten a teremtés után szemlét tartott alkotása felett és úgy találta, hogy műve sikerült. „És íme, nagyon jó“ — ez a véleménye a teremtésről a régi izraelitának: „So wie Gottes Urteil über die Welt, lautet natürlich auch das Urteil des Erzähler: die weit ist gut. Im Jubelhymnus besingt das alte Israel des Weltschöpfers Weisheit und Güte (Gunkel i. m. 105. lap).

A teremtéshez kapcsolódó optimizmus magyarázza meg azt az érdekes jelenséget, hogy azok az igazi mítosztöredékek és utalások, amelyek a Bibliában előfordulnak — a

kutatók egyrészének véleménye szerint — a babiloni teremtésmítosz maradványai.^{63a)} A babiloni teremtésmítosz Marduknak és Tiamatnak harcáról szól, arról az ősi küzdelemről, amely a Teremtés művét megelőzte és lehetővé tette. A világ létrejötte Marduk győzelmének köszönhető. E győzelem tehát az Alkotás, a Teremtés, tehát végső fokon a Jó princípiumának győzelme a Sötétség, a Khaosz hatalmai felett. A babiloni teremtésmítoszt tehát optimista szellem hatja át: a világ a jó győzelmének következményeképp teremtődött.

Ez az optimizmus magyarázza, hogy e történet olyan népszerű lett a zsidóságban és különböző fogalmazásokban és variációkban maradtak reánk⁶⁴⁾ Akár Istennek az Ösvizek feletti győzelméről, akár Leviáthának vagy a Tengeri Szörnynek megöléséről van szó — mindezekben az esetekben ugyanannak az alaptémának különböző változataival van dolgunk. És a zsidó nép historizáló hajlandósága következtében ezt a mitikus ősigazságot — Istennek a Sötétség hatalmai felett való győzelmét — a történelmi eseményekre applikálják, úgy, hogy a Sötétség hatalmain Babilóniát és Egyiptomot értik.⁶⁵⁾ És Istennek az őstörténetbeli ősgyőzelmét biztató előképnek tekintik, amely a történelemben újra és újra megismétlődik, mint Isten győzelme az egyes történelmi népekben testet öltő Össötétség felett.⁶⁶⁾ Ezen őstörténet szerencsés kimenetele arra a reménységre jogosítja fel minden korszak emberét, hogy a valóságos események újra és újra az őselbeszélésben megszabott irányban fognak megindulni és a valóság követni fogja az összimbólumot. Így az őstörténetben objektiválódott optimista szellem optimisztikus reményt keltett a konkrét történelmi helyzet és annak jövőbeli szerencsés alakulása iránt.

Az őstörténetek legtöbbszörében azonban — szemben e népszerű teremtéselbeszélés optimizmusával — pesszimiztikus hang uralkodik. Mielőtt az őstörténetek részletes elemzésére térünk, egy indirekt bizonyítékot hozunk fel amellel, hogy eme elbeszélések hangulata csakugyan pesszimiztikus. A keresztény dogmatikából merítjük e bizonyítékunkat. A kereszténység, amelyben egyes pesszimiztikus szellemű dogmák igen nagy szerepet játszanak, e dogmáit a bibliai elbeszélésekhez kapcsolja. így a bibliai történetekből erednek olyan keresztény-vallási képzetek, mint az eredendő hűn, az elveszett paradicsom; Lucifer, a lázadó szellem; a bukott angyalok, stb. képzelet. Mindez arra mutat, hogy

— ha ezen elbeszélések eredeti éle nem is eme eszmék kihangsúlyozására irányult — mégis e történetek legalább is potenciálisan magukban foglalják ezen értelmezés lehetőségét is. A keresztény pesszimiztikus értelmezésének is biztosan megvolt a hagyománya, amelyre támaszkodhatott.

Az őstörténetek.

a) A paradicsomi elbeszélés.

A paradicsomi elbeszélés az emberi életet és munkát pesszimiztikus szemmel nézi. Úgy érzi, hogy a földet Isten átka, Isten büntetése érte és az embert is Isten büntetése sújtja, azért kell kenyerét nehéz munkával, arca verejtékével megkeresnie. „Átkozott legyen a föld miattad, fáradsággal edd annak gyümölcsét egész életeden át. . .“ (Gen. 3, 17. b.) Az elbeszélés költője ezekkel a szavakkal, amelyek mintegy összefoglalják az elbeszélésből folyó tanulságokat, nyilatkozik foglalkozásáról és hivatásáról és ez a nyilatkozat pesszimizmusának világos bizonyítéka: „Der Mythos spricht eine höchst pessimistische Anschauung vom menschlichen Leben und speziell vom Ackerbau aus; der zur seiner Zeit gewiss landläufigen Meinung, dass der Ackerbau eine Segensstiftung der Gottheit sei, setzt er die Behauptung entgegen, dass der Acker verflucht ist; ein Ton des Pessimismus aus der Urzeit.“ (Gunkel: Gen. 23. lap.)

De nemcsak foglalkozásáról, hanem életéről és annak értelméről is pesszimizta szellemben vélekedik a költő. Mit ér a. sok fáradozás, az egész életen át tartó verejtékezés, amikor úgyszólván bizonyos, hogy az életnek egyszer vége szakad, az ember semmivé lesz és „visszatér a porhoz, melyből vétetett.“ Bizony átkozott az ember élete, de átkozott a halála is. E felfogás pesszimizmusának szélsőségeségét akkor láthatjuk át igazán, ha összehasonlítjuk Kóheletnek — a pesszimizmus „bibliájának“ — szavaival.

„Arcod verejtékével fogod enni kenyeredet, míg vissza nem térsz a földbe, mert belőle vétettél. Mert por vagy és porhoz fogsz visszaierai.“ (Gen.) 3, 19.)

„És visszatér a por a földbe, és azzá lesz, ami volt...“ (Kóhele., 12, 7.)

A prédikátornak (Kóhelet) nem kell új szavakat keresnie; saját gondolatait az ősrégi elbeszélésben teljesen adekvált módon találja kifejezve. Az őstörténet szelleme pesszimizmusban semmivel sem marad a kései filozófus pesszimizmusa mögött.

Emberi élet és munka mellett harmadik témája elbeszélésünknek az asszonyi sors tragikuma: „Az asszonymnak pedig mondtam: megszorítom terhességed fájdalmát, fájdalommal fogod szülni gyermekeidet és vágyakozol férjed iránt, de ő uralkodik rajtad.“ (Gen. 3, 16.) Az asszony természetes alárendeltsége és asszonysorsának különleges szenvedései miatti panasz csendül ki e szavakból. A férfi-sors tragikumával — a munkával — szemben, a női sorsnak is megvan a maga tragikuma: a terhességgel és szüléssel járó fájdalmak.⁶⁷⁾

Elbeszélésünk tehát az emberi élet legmélyebb problémáit veti fel. És mindenben a nyugtalanítót, a problematikusát és a tragikusát látja meg. A nő sorsában például nem az anyaság örömeit és a hitvesi hivatás nagyszerűségét emeli ki; ugyanígy a férfi életében sem a munkás élet örömét látja meg. Hanem a férfi és a nő életének tragikus odalát és ezen túl a közös emberi sors tragikumát (halandó lét) érzi át és domborítja ki.

b) Káin, a városalapító. (Kultúrpepszimizmus.1

Bizonyára nem véletlen, hogy ugyanaz a bibliai fejezet (Gen. 4.), amely elmondja Káin testvérgyilkosságát, tesz említést arról, hogy Káin volt a legelső városalapító. (17. v.) A városalapítás tényével a Biblia nyilván Káint a kultúra legelső bajnokának tekinti. Aminthogy ez a fejezet a továbbiakban csakugyan a kultúra fejlődésének képét akarja nyújtani. Ha meggondoljuk Káinnak e kettős szerepét (testvérgyilkos, városalapító) az első pillanatra csodálkoznunk kell azon, hogyan tulajdoníthat a Biblia egy egyéniségnek ilyen kettős magatartást? Elképzelhető-e, hogy ugyanaz a Káin, aki a természet rendjét gyilkosságával erőszakkal megbontotta, ugyanő legyen az, aki a kultúra alapjait megvetette?

Ennek az ellentmondásnak feloldásához úgy juthatunk, ha eszünkbe idézzük egy bibliakorabéli szektának, a reabilitáknak programját. A reabiliták tudatosan és programmszerűen a városi kultúra és főként az urbánus civilizáció ellenségei voltak. Ősi hagyományból ragaszkodtak a nomád életmódhoz, házakban nem laktak, földet nem műveitek, bort nem ittak,⁶⁸⁾ „hanem sátrakban laktak, úgy, amint meghagyta nékik Jónádab ben Récháb“, az ő ősatyjuk. Ez a kultúrpepszimizmus, amely a kultúrát károsnak, a nomád életmódot pedig az ideális állapotnak tartja,

nemcsak a rechabíták különleges mozgalmában ütötte fel a fejét, hanem ott kísértett igen gyakran a próféták szemléletében is.⁽⁶⁹⁾ Hósea például korának földműves kultúrájával szembeállítja a régi pusztai kor nomád világának ideális életét és eme ideális kor újjászületéséről ábrándozik.⁷⁰⁾

E kultúrpeesszimizmus fényénél egyszerre helyes megvilágításba kerül a mi Elbeszélésünk is. Káin, a gyilkos és Káin, a városalapító — most már értjük — miért ugyanaz a személy. A kultúra megalapítása ugyanis önmagában is bűnös cselekedet, mert erőszakot követ el az ideális természetű állapoton. És amikor Káin gyilkosságot követ el, akkor más síkon ugyanezt teszi: erőszakot követ el a természetes állapotokon. Káin gyilkossága és kultúrtevékenysége, — e pesszimiztikus szemlélet szerint egy töröl fakad.⁷¹⁾

c) A bukott angyalok.⁷²⁾

„És látták Isten fiai az ember leányait, hogy szépek azok és vettek maguknak asszonyokat, akiket maguknak kiválasztottak.“ (Gen. 6, 2.) — Mielőtt ennek az idézetnek interpretálásába kezdenénk, egy megjegyzést kell tennünk. Magunk tiltakoznánk legjobban a bibliai elbeszéléseknek erőszakosan szimboliztikus vagy allegorizáló magyarázata ellen. Ennél a történetnél azonban a szimbolikus magyarázat olyannyira kézenfekvő, hogy senki előtt sem lehet kétséges, mit akar ezen elbeszélés a maga szimbólumnyelvén kifejezni. A földi leányok vonzó hatással voltak az égiekre. Fogalmi nyelvre fordítva a mítosz mondanivalóját: az anyag, a földiség erősebbnek bizonyult a szellemnél és lehúzta magához a szellemet. Anyag és szellem, földi és isteni szféra küzdelmében — mondja ez a pesszimiztikus szemlélet — az anyag, a földiség lett a győztes.

d) Etikai, antropológiai pesszimizmus.

„És látta Isten, hogy nagy az ember gonoszsága a földön és szívének minden gondolata és hajlama csupa gonoszság állandóan.“ (Gen. 6, 5.)

„Mert az ember szívének indulata gonosz, kora fiatalságától íogva.“ (Gen. 8, 21.)

„... ha pedig nem igyekszel jót tenni, a Bűn íme ott hever ajtódnál és ifeléd vágyakozik,“

Ezek az idézetek, melyek úgy hatnak, mintha filozófiai gnómák vagy szentenciák volnának, valójában bibliai őselbeszélések szövegéből vannak véve. De azért első

benyomásunk, hogy t. i. filozófiai megállapításokat tartalmaznak, mégsem volt hibás. Ezek a mondatok ugyanis úgy tekinthetők, mint az elbeszélések lényegének és értelmének fogalmi úton kifejezett összegezésé és a belőlük levont végső konklúzió.

Ezek a mondatok az etikai pesszimizmus tanát fogalmazzák meg. Az ember természeténél fogva bűnös, nem képes a jóra, mindig és állandóan csak a gonoszsgot cselekszi.⁷³⁾ Valóban nem csoda, hogy a kereszténység az ember eredendő bűnének tanát, e tant az emberi természet erkölcsi gyöngeségéről megtalálni vélte a Bibliában.⁷⁴⁾ Peters, egy modern katolikus bibliakutató, mint bizonyost állítja, hogy az eredendő bűn eszméje a Biblia szellemében való tan.⁷⁵⁾ Sőt, megmagyarázni véli e tant a bibliai szolidaritásezmével, amely időben egymástól távolálló korok között is ébrentartja a felelősségtudatot és az egymás iránt való szolidaritás érzetét.⁷⁶⁾ (így lesz érthető szerinte, hogy Ádám bűnének következményei kései korokra befolyással legyenek.) Peters minden egyoldalúsága ellenére helyesen látja, hogy az őstörténetek pesszimizista tendenciákat rejtenek magukban.

Amit az itt közölt szentenciaszerű idézetek elméletileg állítanak, azt bizonyítják szemléletesen az őstörténetek elbeszélései. Ezen elbeszéléseknek úgyszólván egyedüli témája van: az ember és az emberiség bűnössége, sorozatos engedetlensége és elpártolása Istentől. Elég, ha csak utalunk e nagy „hűtlenségi processzus“ egy-egy fázisára: Ádám engedetlensége; Káin gyilkossága (az egyén bűnei). Az özönvíz emberisége; a bábéli torony építőinek nemzedéke (a közösség bűnei).⁷⁷⁾ Az emberiség története tehát folytonos bűnözések szakadatlan sora s ez nem is lehet másként, ha az ember természetében rejlő erkölcsi gyöngeséget figyelembe vesszük.

Ilyen pesszimiztikus felfogása van az őstörténeteknek az emberről, erkölcsi értékéről és történelmi szerepéről. A pesszimiztikus emberlátás így egy pesszimiztikus történeteszemléletnek lett az alapja. Nincs fejlődés az emberiség történetében, mert az ember maga sohasem fejlődik, niindig ugyanaz marad. És ezért a világtörténelem témája is újra megismétli önmagát: az ember elpártol istenétől. Csak a hűtlenség külső formája változik korok szerint, a hűtlenség ténye állandó. Innen érthető az is, hogy a fejezetünk elején közölt három idézet — bár három különböző

elbeszélésből van véve — különböző szavakkal ugyanazt mondja. Ezen elbeszélésekben ugyanis csak a cselekmény más, csak az események mások, de az események mögött rejlő alaptendencia ugyanaz és így a tanulság is, amelyik leszűrhető belőlük, lényegében egyforma.

e) Az Isten elleni lázadás motívuma.

Több változatban ismétlődik meg a bibliai őstörténetekben ugyanaz a téma: a luciferi és a prometheuszi motívum. E két motívum lényegében egy témát fejez ki: Isten hatalma ellen támad egy másik (isteni vagy emberi) hatalom és egy ideig úgy látszik, hogy kétségessé teheti Isten uralmát, A győzelmet elnyerte — hacsak ideig-óráig is — az ellenséges hatalom. Ennél tovább természetesen nem mehet pesszimizmusban a bibliai elbeszélés; Isten végül is győztesen kerül ki a küzdelemből és a lázadó hatalom elbukik. De maga az a tény, hogy az isteni hatalom — ha csak pillanatra is — meginoghatott, hogy a lázadás műve — ha csak egy rövid időre is — sikerülhetett, mindez azt mutatja, hogy az őstörténetek világnézete nem állott meg egy felszínes, magabízó optimizmusnál, hanem érzékeny volt a lét prometheuszi és luciferi vonatkozásai iránt is.

A prometheuszi motívum — a lázadó ember — a bábeli toronyépítés elbeszélésében található meg. A lázadó ember nem azonos az engedetlen emberrel, akiről az előző fejezetben szólhattunk. A prosnetheusi ember nem erkölcsi gyöngeségből tesz isten akarata ellen valót, ténykedése nem pusztán negatívum, erkölcsi hiányosság. A lázadó embert célok és eszmények vezetik.⁷⁸⁾ Mégha ezek az ideálok nem is azonosak az Isten által megszabott eszményekkel.⁷⁹⁾ Két akarat ütközik itt össze; az ember akarata megmérkőzik Isten akaratával. A lázadó ember az egész emberiség képviselője, azé az emberiségé, amely nem elégszik meg azzal az életheletőséggel és életkörrel, amelyet Isten kiszabott az embernek. Újabb potenciákat, az életnek újabb és tágabb vonatkozásait akarja kiharcolni az emberiség számára.

A prometheuszi motívumnál is több pesszimizmust tartalmaz a luciferi; a főisten ellen lázadó isteni lény motívuma: „Te azt mondtad, az égbe megyek fel, Isten csillagain túl emelek trónust magamnak és letelepszem a gyülekezés hegyén, az Észak legszélén. Felszállok a felhők magaslatára, hasonló leszek a felségekhez“. (Jezs. 14,

13—14.) Fényes hajnali csillagról szól az őstörténet, valamely alacsonyabb isteni lényről, aki elégedetlen volt a másodrendű szereppel, amely sorsául jutott, magasabbra akart emelkedni, Istenhez akart hasonlóvá válni. A titokzatos Északon, az Istenhegyen magának akart trónust emelni.

Luciferi és prometheuszi tendenciák egyesülését mutatja a paradicsomi elbeszélés. A két lázadó itt szövetséget köt egymással (az ember és a kígyó szövetsége). Ezen elbeszélés mai formájában ugyan a csábítás motívuma és a szekszualitás ébredésének problémája dominál, de a mi feltevésünk szerint fellelhetők e történetben egy másik elbeszélés nyomai is, amelyben a lázadáson és a lázadó szövetségén volt a hangsúly.⁸⁰) A szövetségesek mindegyikét más-más motívum készíti a lázadásra; a kígyó (eredetileg egy démon) Isten hatalmát akarja megszerezni; az ember pedig valószínűleg az örök élet elnyeréséért harcol. Céljukat mindketten úgy vélik elérni, hogy előzőleg az isteni uralmat megdöntik és a közös törekvésük vezetik őket egymáshoz, hogy szövetségre lépjenek és lázadásukat az egész teremtett világra kiterjesszék. Így tehát hipotézisünk szerint (amelyeit másutt részletesen kifejtettünk) luciferi és prometheuszi motívumok öszeszövődését mutatja ez az elbeszélés.

Az őstörténeti elbeszélések világnézete.

A bibliai őstörténeti elbeszélések elemzése közelebb vezetett bennünket a bibliai pesszimizmus sajátosságainak megértéséhez. Láttuk, hogy ezen elbeszélések alaptónusa ct pesszimiztikus hang. Ez a pesszimizmus különböző formákban jelentkezik az egyes mítoszokban. Az életnek és az emberi sorsnak pesszimiztikus megítélése (metafizikai pesszimizmus) mellett, megtalálható ezekben a kultúrpeszszimizmus csirája (Káin elbeszélés), az ideálok ingatag voltának, az eszmények lesüllyedésének tudata (angyalok kukása); az ember etikai alacsonyredűségének és az emberiség történetének mint az állandóan azonos emberi gonoszság megismétlődésének ábrázolása (etikai és történetfilozófiai pesszimizmus). A metafizikai lét szemléletében pedig az isteni győzelem optimisztikus hite mellett megtalálható a lét luciferi és promoteuszi vonatkozásainak megérzése és ábrázolása is.

Az első tanulság tehát, amit a bibliai pesszimizmusra

vonatkozólag nyertünk, hogy a bibliai pesszimizmus igen sokoldalú jelenség a fizikai és metafizikai lét valamennyi vonatkozását felöleli. A pesszimista szellem hordozói az őstörténetek. A bennük kifejeződő objektiválódott pesszimizmus a zsidó pesszimizmus megindítójának tekinthető. Azok a szellemi elitkörök, amelyek az őstörténetek szellemébe valóban behatoltak, fogékonnyá váltak általuk a lét pesszimizisztikus aspektusainak meglátására. És e történetek a zsidó kultúra kincseivé válván, nemzedékről-nemzedékre adták a bennük kifejezett pesszimista világszemléletet. Az őstörténetek így a zsidó pesszimizmusnak nemcsak megindítói, hanem állandó forrásai és egy pesszimista szellemi réteg vagy szellemi irányzat állandó szellemi tápláléka voltak. Nem csoda, hogy Jób könyve és a Prédikátor egyenest ezekre az ősi történetekre megy vissza,⁸¹⁾ amelyekben a pesszimizmus megbízható és tiszta forrását kellett látnia.

Láttuk, hogy e korban a pesszimizmus valószínűleg egy kicsiny szellemi réteg privilégiuma, mivelhogy a pesszimizmus hordozója, az őstörténeti elbeszélések műfaja eme réteg szellemi tápláléka. A pesszimizmus, mint világnézet az egész bibliai korban megtartja ez a mellékirányzati jellegét. Vannak ugyan korok, amikor a pesszimizmus egyes formái egyes pesszimizisztikus tendenciák érvényesülnek az általános világnézetben is és a hivatalos világnézet is bizonyos szempontból pesszimizisztikus színezetet nyer, ámde ez mindig csak egyes pontokra vonatkozik, és csak a pesszimizmus egyes formáinak érvényesülését jelenti és nem azt, hogy egész világnézet minden pontban pesszimizisztikussá válik.

2. A bibliai világnézet.

Hivatalos vagy genuin zsidó világnézetben azt a világnézetet értjük, amely a bibliai elbeszélések szellemét alkotja, amely ott rejtőzik a bibliai törvények mélyén, amelyről tehát föltételezhető, hogy a bibliai kor átlagemberének világnézetét képezte és nem idegenből vándorolt Izraelbe, hanem a zsidó nép lelkéből született. E bibliai világnézet optimisztikus szellemű. Vizsgáljuk meg, hogyan érvényesül ez az optimizmus a világnézet egyes komponenseinél.

a) A zsidó etika

A zsidó világnézet lényegét, annak etikai irányulása

teszi. Vallást és etikát — e két külön értékterületet⁸²⁾ — először a zsidóság egyesítette egy organikus egységgé. Az erkölcsöt más vallásokban is hozzákapcsolták ugyan a vallási szférához és az istenek védelme alá helyezték, de az erkölcs mégsem tartozott hozzá az istenség lényegéhez, először a zsidóság tette meg az etikát a vallás gerincévé és emelte fel vallásos magaslatra, vallási szentséget tulajdonítván néki.

Az etikai parancsból természetszerűleg következik, hogy az ember, akikhez e parancs szól, képes azt teljesíteni. Az etikai imperatívusz arra mutat, hogy a Bibliának az emberi természetről jó véleménye van és nem számít az emberi természetben rejlő alapvető hibákra, amelyek őt az erkölcsi parancs teljesítésében gátolnák, vagy egyenest megakadályozzák. „Wer das Gesetz hört — mondja Hempel⁸⁴⁾ — hat damit auch die Fähigkeiten, es zu erfüllen.“ A törvényhozónak nem kell „einen grundsätzlichen Widerstand oder Hemmungen | zu | beseitigen, die mit innerer Notwendigkeit gegenüber der Aneignung der Gottesforderung bestünden,“ (Hempel). 7— Optimisztikus hit az ember erkölcsi erejében — ez minden etikai követelmény felállításának előfeltétele.

Az etikai jutalommal és büntetéssel szoros kapcsolatban van az isteni igazságosság (theodicaea) eszméje. Mivel ugyanis e világban jó és rossz egyaránt előfordul, természetesen következik Isten igazságosságából, hogy a jó sors a jókat, a balsors pedig a gonoszokat érje. Ez az igény, az erkölcsi világrend vágya optimisztikus felfogást hoz létre igazak és gonoszok sorsáról és az isteni igazságosságról. A zsoltárok alaphangulatát ez az optimizmus teszi. Ha a zsoltáros azt látja az életben, hogy a gonoszok boldogságban élnek és meg nem érdemelt jó sorsnak örvendenek, akkor vigaszt merít eme teológiai eszméből az igazságos jutalmazás - büntetés tanából. (Vergeltungslehre.) Azzal vigasztalja magát, hogy a gonoszok virágzása csak látszatboldogulás, de nemsokára be fog borulni a gonoszok ege és akkor, egész hirtelen eléri őket megérdemelt végzetük.⁸⁵⁾

Az etikából kisarjadt theodicaea eszméje alkalmas volt arra, — legalább is kezdetben — hogy elterelje az emberek figyelmét a világban mutatkozó igazságtalanságokról és optimisztikus hittel ruházza fel őket, hogy legalább szubjektíve kevésbé szenvedjenek eme objektív igazságtalanságok miatt.

b) A messianizmus.

A messias-eszme egyike a biblia legkomplexebb eszméinek. Különböző mítoszlemek kapcsolódnak benne,⁸⁶⁾ többféle megfogalmazása és variációja⁸⁷⁾ merül fel a biblia eszmevilágában. Ha azonban mindeme eszmeváltozatok mögött keressük azt a lényeges eszmét, amely mindeme képzetek közös alapját képezi, úgy azt az emberiség haladásának gondolatában találhatjuk meg. Az emberiség történetének van értelme és célja, mert végül is az ideális korba, az abszolút jövőbe (Buber) fog beletorkolni oly sok hiábavalónak látszó esemény és történés után: „Das Wesentliche in den sogenannten messianischen Weissagungen ist der Glaube, dass Gott eine gute Welt will, und dass die Weltgeschichte durch all ihre wechselnden Konstellationen auf die gute Welt, die das sein soll, gerichtet ist.“⁸⁸⁾ Jól fogalmazza meg a történetfilozófiai opítimizmust Storr: „Die Geschichte ist nicht anderes, als die Durchführung religiös-sittlicher Ideen in der Welt.“⁸⁹⁾

A zsidó világnézet két alapvonása, az etikai attitűd és a messianizmus, szerves kapcsolatban van egymással: kiegészíti egymást. A messianisztikus jövő ideáljait ugyanis az ember etikai cselekvései, etikus élete valósítják meg. Az ideális világ nem kész adottság, mint a mítoszokban, nem is metafizikai-szellemi létező, mint a platonizmusban, hanem erkölcsi feladat, megvalósítandó cél, amelyet a potencialitásból az aktualitásba emelni, realizálni az ember feladata. A görögség számára (és ez minden idealizmusban így van) az ideák kész adottságok, amelyek öröktől fogva léteznek és mivelhogy örökértékek, léteznek akkor is, ha az emberiség nem is vesz róluk tudomást. E statikus idealizmussal szemben a zsidóságot dinamikus idealizmusnak nevezhetjük. Az ideál itt nem valóságos, csak akkor lesz valósággá, ha előbb az ember megvalósítja; csak akkor válik létezővé, ha az ember a létbe emeli.⁹⁰⁾

Az ideális jövő megvalósulása tehát végső soron az emberen múlik. Semmiféle isteni kegy nem hozhatja meg a végső boldogulást, ha az emberiség nem törekszik önmaga az ideálok felé. A messianisztikus gondolat így a zsidó etikát kiemeli racionalisztikus korlátozottságából és hatalmas pátoszt ad neki, kozmikus távlatokat nyit meg előtte. A zsidó jámbor nemcsak kötelességet teljesít, nemcsak saját lelki boldogságát nyeri el, hanem az emberiség jövőjén munkálkodik.⁹¹⁾

Mivelhogy a messianizmus — mint látjuk — az etikával szoros kapcsolatban van, élesen elválík a messiás-gondolat azoktól az utópiáktól, amelyeket különböző gondolkodók, különböző korokban az ideális jövőről festettek. Ezek az utópiák többnyire a fantázia szabad csapongásának termékei, amelyek a való élet realitásaival keveset törődnek.⁹²⁾ A zsidó messianizmus ezzel szemben az eleven, reális politikai élet szférájából nőtt ki⁹³⁾ és ezzel a szférával mindvégig megtartotta a kapcsolatot. Politikai és etikai-vallásos szféra a zsidóság számára nem esett még ketté,⁹⁴⁾ hanem a politikumot a zsidóság etikai magaslatra igyekezett emelni.⁹⁵⁾ Innen van az, hogy a zsidóság vallásos zsenijei — a próféták — többnyire vezetőszerpet kérnek maguknak koruk politikájából és a napi politika pillanatnyi céljai helyett az örökkévaló értékek szellemében kívánnak politikát űzni — vagyis a messianisztikus cél szem előtt tartásával.⁹⁶⁾

A messianizmus gondolata tehát, amely az emberiség boldogulását — politikai és vallásos síkon egyaránt — végső soron az embertől teszi függővé, tehát az etikai, dinamikus, aktivisztikus idealizmus fényes optimisztikus hitről és törhetetlen bizalomról tanúskodik.

c) A zsidó életöröm.

Már megemlékeztünk arról, hogy a zsidóság értékközmosságának középpontjában az élet értéke áll. A túlvilági spekulációk mellőzése természetszerűleg vezetett el a földi világ fokozott értékeléséhez. — A zsidó életörömnek ebben kell látnunk egyik gyökerét. A zsidóság életörömének másik forrását jelen dolgozat szerzője Kánaán kultúrájának szellemében véli megtalálni. Tudvalevő, hogy a Kánaánt elfoglaló nomád zsidó törzsek a magasabb kultúrszínvonalon álló kánaáni kultúra befolyása alá kerülnek és átveszik annak szellemét.⁹⁷⁾ A kánaáni földműves-kultúra sajátos jellegét, az örömnek szélsőségesen orgiasztikus formája adja. (Kánaánizmus, baálizmus). E természetkultuszban gyökerező orgiasztikus kultúra⁹⁸⁾ asszimiláló hatással van a földművelésbe éppen belenőni készülő zsidóság szellemére. A kultúra alacsonyabb színvonalán álló Izraelt megejtik a kanaánizmus csábításai és az orgiasztikus szellem behatol az idegen hatásokra nagyon fogékony zsidóságba. Az életöröm tehát legelőször ilyen szélsőséges formában vonul be Izraelbe.

Az orgiasztika azonban, ha behatolt is Izrael életébe, világnézetének nem vált szerves részévé. A próféták idegennek érzik Izrael szellemétől s hevesen küzdenek ellene.⁹⁹⁾ A kánaáni életérzésnek előbb le kellett hűlnie, civilizáltabbá és temperáltabbá kellett válnia és csak úgy kaphatott helyet a zsidó életérzésben. Az orgiasztikus vigasságból szelíd, csendes életörömmé, vidám élethangulattá változott és ez az átalakult, Izrael szelleméhez áthasonult kanaánizmus valóban gazdagította a zsidóság életérzését. A pusztai istenség ridegségéhez és szigorához — a jahvizmus szelleméhez — így kapcsolódott — hipotézisünk szerint — a kánaáni szellemről öröklött vidámság és életöröm. Feltevésünk szerint tehát, az életöröm Kánaán kultúrájának szellemében gyökerezik és hosszas fejlődés szublimálódás után a zsidó életérzés értékes összetevőjévé válik.

Ez az életöröm, nem is szólva arról, hogy magában rejtette további szublimálás lehetőségét és mint vallásos öröm — az Isten közelség öröme¹⁰⁰⁾ — a vallásos érzelmek skáláját gazdagította,¹⁰¹⁾ az általános életérzés minden vonatkozására rányomta bélyegét. Az ünnepek szellemét és hangulatát teljesen ez az érzés szabja meg. Az örömet a kánaáni kultúrának eme szublimált örökségét idővel már nem érzik idegennek a zsidó szellemtől. Még a prófétai szellemtől annyira áthatott deuteronomista¹⁰²⁾ sem győzi hangsúlyozni, hogy az ünnepek hangulata örömteli legyen és hogy az ünnepek célja éppen az örvendezés, az öröm és a vigasság.

Ez az életöröm, nem is szólva arról, hogy magában elbeszéléseket. Az az isteni élmény, amely áthatja ezeket, egészen más, mint a mózesi Isten-koncepció. Mózes Istennel szemben, aki mennydörgések és villámlások között nyilatkoztatja ki megmásíthatatlan akaratát, aki Emésztő Tűz, Buzgó Isten és Szigorú Bíró, az ősök istene szelidebb és békésebb tulajdonságokkal bír.¹⁰³⁾ Közvetlen, úgyszólván családias itt a kapcsolat Isten és az emberek között. De nemcsak az Isten-koncepciónak adja meg ez a szellem — az öröm és a vigasság — a sajátosságát, hanem az elbeszélések egész hangulatát ez formálja és határozza meg. A Genézis elbeszéléseit nyugalom, derű lengi át. Nem Mózes és a próféták patetikus, indulatos szelleme él ezekben az elbeszélésekben, hanem Ábrahám végtelen békeszeretete és engedékenysége, Jákob türelme, József szépsége. Nem csupán a pusztai terméketlensége, hanem a tejjel-mézzel folyó termő-

föld ihlette meg ezeket az elbeszéléseket. Derű él bennük; nem pogány derű ez, mert — mint mondtuk — szublimált kanaánizmussal van dolgunk — mégis ezek az elbeszélések állanak legközelebb a hellén szellemhez. És az elbeszélések alakjai közül a leginkább hellénszellemű József, a szép, bölcs és istenfélő ifjú — a zsidó férfiideál (ifjú-eszmény), akit a kalokagatha zsidó képviselőjének és megtestesítőjének tekinthetünk.

d) Optimizmus, mint az általános zsidó világnézet.

A zsidóság optimizmusát — mivel ezúttal csak problémánk kiélézése szempontjából volt szükség tárgyalására — egész röviden ismertettük. Erre célra azt a módszert választottuk, hogy a világnézet egyes komponenseit (messianizmus, etika stb.) vizsgáltuk és rámutattunk az őket életető optimisztikus szellemre. Így a zsidó optimizmust különböző aspektusokból szemlélhettük. Előbünk tárultak a bibliai optimizmus különböző fajai, a) A messianizmus jövőbe vágyó idealizmusa, b) az etikai világmagyarázat racionális optimizmusa és c) a kanaánizmusban gyökerező derűs életérzés.

A bibliai világnézetnek — amelynek egyes részleteit ismertettük — centruma a monoteizmus eszméje. A világnézet többi eszméi és tanai mind e központi és alapvető eszméből következnek.¹⁰⁴⁾ Végső fokon tehát a zsidó optimizmus is a monoteizmusban gyökerezik. Ha már most arra a kérdésre keresünk választ, hogy a zsidóságnak milyen széles rétegeiben élt az optimizmus, azt kell vizsgálnunk, hogy a monoteizmus eszméje mely rétegnek vált világnézetévé?

Sokáig tartotta magát a bibliai vallástörténetben az a téves felfogás, hogy ami érték van Izrael vallásában, az mind a prófétáktól származik, a nép vallásos színvonala azonban semmivel sem volt magasabb a szomszédos népek szintjénél. Újabban részben a kollektív-szociológiai történet-szemlélet, részben a zsidó racionális öntudatosulás hatása alatt rámutattak arra,¹⁰⁵⁾ hogy a monoteizmus a nép szellemének közkinccse és az egész nép világnézetének alapja. A prófétáknak ezen a téren nem kellett újat alkotniok, hanem a közös világnézeti alapra építhettek.¹⁰⁰⁾ A monoteizmus azonban csaknem egyértelmű a zsidó világnézettel és így az abból folyó optimizmussal is. Így hát kimondhatjuk a tételt: a bibliai világnézet már a prófétizmust meg-

előző korban optimisztikus jellegű és a nép jó részének világnézetét alkotja. Az optimizmus a biblia korában általánosan elterjedt és uralkodó világnézet, aminthogy a monotheizmus is, amelyből a világnézet optimizmusa következik, az egész nép közkincese.

3. Mi van a bibliai optimizmus mögött?

Amit fentiekben a bibliai világnézet optimizmusáról elmondunk, abban valamennyi kutató véleménye megegyezik. A bibliai világnézet optimizmusának tana egyike a legszilárdabban álló tudományos tételeknek.

Szerzőben Nietzsche görögszemlélete ébresztett kétséget e tétel igazságában.¹⁰⁷⁾ Nietzscheig a görögséget a harmónia, a derű, a homerosi szellem népének tartották. Nietzsche azonban nem ezzel a görögséggel érezte rokonnak magát. Felfedezte e mosolygó felszín alatt azt a görögséget, amelyben a tragédiák és a mítoszok születtek. Fölfedezte azt a görögséget, amelynek véleménye az életről így hangzik: „Legjobb lett volna világra sem jönni és a második legjobb (amit még tehetünk) minél hamarabb eltávozni az életből.“ Milyen mélyen tragikus lehetett a görögség igazi lelke, hogy a létet csak a homerosi szellem nyújtotta illúzióval tudta elviselni. Nietzsche zseniális megsejtését a görög vallástörténet csakugyan igazolta. A homerosi vallás mögött mélyebben fekvő vallásos rétegek vannak. Nem is beszélve arról a legmélyebb rétegről, amelyben halottkultusz és egyéb ősi képzetek és rítusok alkotják a görögség vallását, de gondoljunk csak a közvetlenül a homerosi vallást megelőző korszakra. Arra az istenvilágra, melyet Zeus és a többi fényes homerosi nagy isten kitaszított és helyébe lépett. Azokra az istenekre, akik még nem a szellemiség képviselői, hanem — mint pl. az erynnisek — mély irracionális erők hordozói és képviselői.

Nietzsche felfedezte a görögségnek ellejtett, de igazi arcát. Lássuk, nem takar-e a zsidóság racionális-optimista világnézete is egy mélyebb pesszimista életérzést?

Induljunk ki e kérdés megválaszolásánál a zsidó monotheizmus vizsgálatából. A zsidó egyisten-hit már eredetileg is egy ősdualizmus áthidalásaképpen jött létre és így benne eredettől fogva dialektikus ellentétek feszültek: jó és rossz, világosság és sötétség egyaránt egy istennek műve.¹¹⁰⁾ így eme Isten természetének legmegfelelőbb tulajdonsága az igazságosság. Az igazságos Istentől jó és balsors egyaránt

származhat — csak úgy kell felfogni ezeket, mint jutalmazást és büntetést. E racionalis-optimisztikus szemlélet szerint van ugyan baj, rossz, szerencsétlenség e földön, de ezek nem értelmetlen és zavaró momentumok, amelyek a metafizikai kozmosz rendjét megronthatnák, hanem van értelmük és rendeltetésük: a gonoszok büntetése.

Természetes, hogy e racionális schéma mögött — amely egy hatalmas és merész vállalkozás a lét irrationalitását formulába merevíteni — irracionális erők húzódnak meg: pesszimizmus, tragikum, félelem, stb. E racionális dogmát éppen az az igény és törekvés szülte, hogy valamiképp — ha csak szubjektíve önmaguk megnyugtatására is¹¹¹⁾ — úrrá tudjanak lenni a lét és a sors kiszámíthatatlan szeszélyein.

A lét irracionális, démoni aspektusát Izrael nagyon is érezte és számos mítosz őrzi ennek nyomát.¹¹²⁾ Nemcsak alárendelt isteni lényekben vannak démoni vonások, hanem a démonikum magának Istennek lényébe is behatol.¹¹³⁾ Isten maga is olykor szeszélyes és kiszámíthatatlan, aki nem érdek szerint ítél, nem a racionö.lizmus szabályai szerint cselekszik, hanem cselekvése meglepő és érthetetlen: „megkönyörülök azon, akin könyörölni akarok és megkegyelmezek annak, akinek meg akarok kegyelmezni“, — mondja magáról ez az irracionális Isten. (Ex. 3319.) Ez az az isten, akit Jób végre megismert, miután a megpróbáltatások szétfoszlatják benne a belénevelt konvencionális Istenfogalmat. Ez az az isten, aki — bár nem vétkezett sem ellene, sem az erkölcsi törvény ellen — rátámad Jóbra, mint valami ellenség, céltáblául állítja oda és halálra kínozza a gyöngé embert, aki nem tud szabadulni az ő hatalma alól. (Jób 17. és 19. fej.) Ez az az irracionális Isten, aki megkeményíti Fáraó szívét, hogy kedveltjeit kiszabadítsa és ellenségeit romlásba döntse.

Amit itt elmondottunk, nem azt a célt szolgálja, hogy a zsidó istenfogalom tisztasága és magasrendűsége ellen hozzon bizonyítékokat. Éppen ellenkezőleg. A zsidó életérzés gazdagságát és mélységeit bizonyítja. A zsidóság életérzésének mélyén irracionális erők kavarnak: A lét bizonytalanságát, a sors kiszámíthatatlanságát és irrationalitását Izrael népe igen mélyen átérezte. De hogy mégis szilárd lábbal állhasson a létben, e kavargó és bizonytalan életocéán fölé egy ideális posztulátumból született nagy-szerű koncepciót épített: a theodicea eszméjét. A lét ártó

hatalmainak nincs korlátlan ható területe; a jámbor ember biztonságban élhet, őt baj nem érheti.

A lét irrationalitását tehát még a racionalista dogma felállítása után sem tagadták Izraelben, csak megszükitették a kört, amely fölött a démonoknak, Sorsnak, sújtó istennek, stb., tehát az irracionális erőknek hatalmuk van. A gonoszok számára Isten továbbra is emésztő tűz, aki megfürdik ellenfelei vérében, akinek napja kegyetlenséget, haragot és indulatot hoz.¹¹⁵⁾ Ennek az Istennek közeledését így írja le a próféta: „Íme jön az Isten, a messzeségből; tüzel a haragja és sötét a füstje, ajkai tele vannak indulattal és nyelve, mint az emésztő tűz. Lehelete, mint az áradó folyó, nyakig elborít. Megrostálja a népeket a Megsemmisülés rostájában és tévelyítő zabolát tesz népek szájába.¹¹⁶⁾ A példákat a végtelenségig szaporíthatnák. Beszélhetnénk arról az Istenről, aki a mámor és a tévelygés szellemét önti ki azokra, akiket büntetni akar;¹¹⁷⁾ aki olyan törvényeket és parancsokat adott népének, amelyek nem jók és amelyek által nem élhet az ember,¹¹⁸⁾ aki elküldi szolgáját a prófétát, de nem azért, hogy megtérésre bírja a népet és így megmentse a pusztulástól, hanem azt a parancsot adja a prófétának: „Kövértsd neg a nép szívét, tedd süketté fülét és vakítsd meg szemét, nehogy lásson szeme, nehogy halljon füle, nehogy értelmes legyen az ő szíve; nehogy megtérjen és meggyógyuljon.“¹¹⁹⁾ Ez az Isten valóban a „bukás köve“ és a „Gáncs sziklája“, „tör és háló, amelyben sokan megbotlanak, elbuknak, széttörnek és elfogatnak“.¹²⁰⁾

A lét démoni-irracionális aspektusa tükröződik a bibliai isteneszmében is. A bibliai életérzés annyira telítve volt irrationalitással, hogy még az absztrakt és teológiai okokból nagyon féltett és óvott isteneszmébe is behatolt és az Isten lényéből ez az irracionális még telítettebben, még hatalmasabb erővel áradt, mint egyebütt a létben. Ősrégi tabu-félelmek még csak fokozták Isten irracionálisának érzését. A Szinaj tövében álló Izraelnek nagyon óvatosnak kellett lennie, nehogy az Istenben felhalmozott nagy energiák pusztítást okozzanak a népben.¹²¹⁾

A bibliai világnézet racionalizmusáról és optimizmusáról beszéltünk az előző fejezetben. Most láttuk, hogy ez a racionalisztikus optimizmus voltaképp csak felszín, amely alatt hatalmas irracionális erők tombolnak. Pusztító erők, értelmetlen sorsok, fenyegető hatalmak, irracionális. A bibliai zsidó lelki substancija együtt rezgett a világ irra-

cionális erőivel. Lelkének alapanyaga sokáig állott az ősi primitív mágikus-démoni félelmek befolyása alatt és innen nyerte az irracionális iránti fokozott érzékenységét. Eme irracionális erők legfőbb forrását pedig Istenében látta a biblia embere, akiben ezek az erők, mint valami fókuszban felhalmozódtak és állandóan kitöréssel fenyegetnek.

A bibliai világnézet racionalisztikus világmagyarázata sem tagadja a lét irracionálisát, hanem csak az embernek a Kozmoszhoz való viszonyát próbálja szabályozni. A világban továbbra is hatalmas metafizikai erők úzik veszélythozó játékokat, de van egy mód rá, hogy az ember kivonja magát ezeknek ártó befolyása alól. Az etikus életmód biztos menekvést tud nyújtani az embernek. Egy régebbi dolgozatunkban megpróbáltuk kimutatni,¹²²⁾ hogy az etikának ilyen funkciója nagyon hasonlít ahhoz a szerephez, amelyet a mágia és a kultusz töltött be a pogányságban. A mágikus szertartások úrrá tették az embert az őt fenyegető metafizikai veszélyek felett. (Démonok, szellemek, sors stb.) Az etikai világmagyarázat az etikus életmódnak hasonló jelentőséget tulajdonít és azért vált az etika alkalmassá arra, hogy centrális szerepet töltsön be a zsidóságban, mert a kultusz funkcióit képes volt átvenni és az embernek a létben stabilitást nyújtani.

Az etikai világmagyarázat sem tagadja el a lét irracionális arculatát. Optimizmusa nem annyira túlzott, hogy erőszakkal szemet hunyjon a lét legmélyebb megnyilatkozásai és a letagadhatatlan valóság felett.¹²³⁾ Ez a világmagyarázat is meglátja, sőt még ki is élezi a világ komor, veszélyes irracionális arculatát, de eme erők működési körét megpróbálja korlátok közé szorítani. Az emberiséget két táborra osztja, akik metafizikai szempontból mintegy két külön kategóriát alkotnak: a jámborok és a gonoszok táborára.¹²⁴⁾ Az ártó hatalmak működési köre — e világnézet szerint — csak a gonoszokra terjedhet ki:

Remegnek Cíánban a vétkesek,
 Rettegés iogja el az istentelenecket:
 Ki lakózhatik közülön
 Emésztő Tűz közelében:
 Ki lakózhatik közülünk
 Az Örök Máglyák közelében?“ 125.)

Az igaz, a jámbor mintegy immúnis eme ártó erőkkel szemben. Ő biztosan megvetheti lábát a világban: „Ha a Sötétség völgyében járok, akkor sem félek; mert Te vélem

vagy¹²⁵⁾ — Ilyen biztonságérzést nyújtott az etikai világmagyarázat a bibliai jámboroknak. Most már visszatérhünk kiinduló pontunkhoz, a bibliai Egyisten eszméjéhez. Azt mondtuk róla, hogy egy dualizmus áthidalását jelentette. Ez az Isten valóban a lét mindkét aspektusát tükrözi. Mint igazságos Istenben poláris tulajdonságok egyesülhetnek benne: a szeretet és a gyűlölet. A szeretet a lét derűs aspektusának, a gyűlölet pedig a lét borzalmas oldalának felel meg. Isten lényében e két ellentétes tulajdonság nem semlegesíti egymást, hanem mindkettő a legvégsőig kimeríti a benne rejlő potenciákat. Istennek szeretete is, gyűlölete is végtelen.¹²⁷⁾ És mint jutalom és büntetés mindkettőnek értelme van az erkölcsi világrend szempontjából.

A zsidó világnézet tehát nem hódol egy felszínes optimizmusnak, amely érzéketlen a lét irracionális mélységei iránt és amely fel sem veti az embersors metafizikai-exisztenciális problémáit.¹²⁷³⁾ A zsidó optimista világnézet nem egy pesszimista életérzés előtt, hanem amögött van. Ez optimista világnézet egy nagy kísérlet a lét irracionálisának értelmezésére. Eme optimizmus mélyére tekintve, megláthatjuk azt a tragikus, irracionális, pesszimista hajlandóságú lelki substanciót, amely a saját depresszív hajlamainak kompenzálására alkotott meg egy racionális-optimista világnézetet.¹²⁸⁾

A bibliai optimizmusnak tehát mélységei vannak. Aminthogy a bibliai Egyisten felszívta magába a démoni-irracionális vonásokat, úgy a zsidó optimizmus belevonja világnézeti rendszerébe a bajokat, a tragikumot és irracionálisitást. És éppen azért tud túljutni a pesszimizmuson, mert át tudta menteni magába a pesszimista aspektust is és helyet tud adni annak is a saját világnézetében. Nem tagadja, hogy a metafizikai lét irracionális alapokon épül, csak azt vallja, hogy az ember a racionális etika útján úrrá lehet a lét irracionálisán.

A bibliai világnézet tehát túljutott a pesszimizmuson. A metafizikai bizonytalanság érzelmé helyett a stabilitás érzését adja az embernek. Ez a stabilitás-érzelem azonban csak a jámbor ember tulajdona, az etikus élet jutalma. Csakhogy az etikus élet, a jámborság, nem valami örök tulajdona az embernek, hanem új és új lelki küzdelmek eredménye. Tövises út, amelyen az ember sokszor megbotolhat. Az „igaz ember“ pusztán elvonás, valójában az ember hol helyesen cselekszik, hol meg hibázik. Így az

etikai stabilitás érzése erről az oldalról heves megrázkódásoknak van kitéve, A jámbor embernek állandóan tartani kell attól, hátha — miközben maga talán észre sem veszi — átkerült az igazak táborából a gonoszok közé, hátha nem felel meg többé azoknak az etikai követelményeknek, amelyek a jámborsorsban való részesülés feltételei.¹²⁹⁾ Jób barátainak nézetéből — akiknek felfogásában koruk általános nézete tükröződik — kitűnik, hogy a régi Izraelben csakugyan lehetségesnek tartották, hogy valakit — aki látszólag jámbor és istenfélő ember — a saját tudomásán kívül olyan hibák terheljenek, amelyek kihívják ellene az isteni haragot és büntetést. A zsidó jámbor metafizikai biztonságérzelmében így lelki izgalom és bizonytalanság keveredett. Az irracionalitás ott rezgett tehát e látszólag racionalista világnézetet valló korszak életérzésében is.

4. A bibliai optimizmus válsága.

A bibliai világnézet mint láttuk, egy irracionális életérzésből fakadó, de azon nagyobbrészt túljutó racionális optimista szellemű világnézet. Láttuk, hogy ennek az optimizmusnak életképességét az adta meg, hogy minden racionalizmusa ellenére, fogékony volt a lét mélyebb metafizikai-exisztenciális arculata iránt is és azt is megkísérelte befoglalni világnézeti rendszerébe. Mégis a történelem folyamán olyan irányokban fejlődött tovább ez az optimizmus, hogy megmutatkoztak gyöngye oldalai. E továbbfejlődés három irányban történik: a) ellaposítják az optimizmus eszméit; b) túlzásba viszik és ezáltal kompromittálják tanításait és c) a valóság rácáfol a racionális-teológiai koncepcióra.

a) A „lapos“ optimizmus.

Az optimizmus igen alkalmas arra, hogy egy jó anyagi viszonyok között élő, nyugalomra és békés életre vágyó társadalmi réteg világnézetét alkossa. Az optimizmus tipikusan „nyárspolgári“ világnézet. A nyárspolgári szónak itt nem szociológiai értelmet akarunk adni, hanem inkább a biedermeier szellemre gondolunk, mint időtlen formára, amely már jóval a polgárság előtt létezett és érvényesült. A bibliai parasztság világnézete és életfilozófiája — amint ez főként a Példabeszédek könyvéből látjuk — ilyen biedermeier világnézet. A bibliai világnézet optimizmusát a bibliakorabeli átlagember a maga szellemi-erkölcsi szintjére

süllyesztette és a bibliai irracionális gyökerű optimizmusból lapos optimizmust csinál, saját igényeinek megfelelően.

A Példabeszédek könyve — néhány mondatától eltekintve¹³⁰⁾ — e lapos optimizmust tükrözi.¹³¹⁾ Az a szellem, amely e könyvet áthatja, nem a zsidó nép sajátos szelleme. E könyv életfilozófiájához majd minden nép közmondás és szentencia kincséből lehet párhuzamot találni és találtak is — különösképp pedig az ókeleti kultúrákban — főként Egyiptomban. — Nem a zsidó nép sajátos reményei, vágyai és eszméi fejeződnek ki eme szentenciákban, hanem a bibliai átlagember a maga általános emberi átlag-szellemével. Zsidó nemzeti célokról, hivatástudatról, messianizmusról, világtörténelmi perspektívákról nincs szó ezekben. A zsidó nemzeti szellem helyett, csak a zsidó nép fia¹³²⁾ mutatkozik meg olyannak., amilyennek az ókeleti kultúrák átlag-emberét ismerjük.¹³³⁾

Legjobban megérthetjük ezt a szellemet és életfelfogást, hogyha a próféták szellemével hasonlítjuk össze. A próféták a hatalmas ideálok és nagy követelések — a páthosz^{m)}) emberei. A próféták szellemi horizontja felöleli az egész akkori kultúrvilágot és a szűk nemzeti korlátokon túl kibontakozik előttük a világtörténelem gondolata. A próféták történelemszemléletében a zsidó szellem valóban filozófiai magaslatra emelkedik. Népek bukása, nemzetek felemelkedése, szomszédos népek sorsa, világhatalmak váltakozása és mindezekon túl a nagy univerzal-nacionális eszmény: a messiási jövő — ezek a prófétai beszédek örök-új témái. Nagy követelések, hatalmas perspektíva, .rendületlen reménység a jó végső győzelmében — a prófétai szellem jellemző vonásai.

A próféta forradalmárlélek, a társadalom erjesztő kovása, aki mintegy kívüláll a társadalmon és szemben áll vele. A példabeszédek „bölcse“ viszont a társadalom hűséges gyermeke. Viszonya a néphez nem a szembenállás feszültségéből adódik, mint a prófétánál, hanem a nevelőt a tanítványhoz fűző nyugodt-harmonikus kapcsolatból. A bölcse a társadalom hűséges fia és értéktábláira a társadalom vési rá a maga „polgári“ értékeit. Az erkölcsi követelmény elveszíti végtelen-nagyotakaró tendenciáját, erkölcs és szokás (Sittlichkeit és Sitte) között elmosódik a határvonal.¹³⁵⁾ Hogy mi az ember feladata, azt nem extatikus istenrajongók páthosza szabja meg, hanem minden gyermek megtanulhatja már szülőitől odahaza és mesterei-

től a „Bölcsesség házában“. Itt megtamjták őt olyan érényekre, mint a szorgalmas, munkás élet,¹³⁶⁾ a józan előre látás,¹³⁷⁾ a családias szellem stb., stb.

Amilyen túljózan ez az érénytan, ugyanolyan racionális az egész világmagyarázat. Az intellektualisztikus etika szelleméből következik, hogy ostoba és gonosz szinonim szavak a példabeszédek erkölcsbölcseletében. Aki értelmes szívvel odahallgat a bölcsek szavaira, az biztosan nem íog vétkezni, mert a bűn az ostobaság szűlőtte. Az okos ember nem vétkezik, mert belátja, hogy józan racionális számítás szerint is, önmagának árt, aki vétkezik. Az okos ember feltétlenül érényes, mert tudja, hogy racionális érdekeinek is ez felel meg legjobban: csak így remélheti a jutalmazó Isten áldását.

Polgári érényekhez, földönkűszó racionalizmushoz, szűk látókör s a perspektíva korlátoltsága járul. A „bölc“ szemköre csak saját társadalmi rétegének, saját városának határáig terjed. És a város erkölcsi ítélete a legfelsőbb fórum, akire hivatkozni lehet. Az igazak sorsát Jób könyve kozmikus távlatok feltárásával tárgyalja. Az erkölcsi kozmosz fennállása függ Jób sorsától. A Példabeszédek könyvének racionális szemléletében viszont az igaz sorsa pusztán mint egy társadalmi probléma szerepel: „Ha jól megy az igaznak, akkor örűl az egész város“.¹³⁸⁾ E biedermeier világnézetben a családi viszonyokra erős hangsúly esik. Szűlők és gyermekek, unokák, segítű hitves, állandóan visszatérű alakjai a Példabeszédeknek. Míg viszont az igazi zsidű szellem olykor a családon és a családiasság körén túlesű értékekre irányul; Lévi törzsérű pld. nagy elismeréssel említi a Szentírás, hogy odahagyta családi kapcsolatainak ápolását Isten szolgálataért.¹³⁹⁾ S helyesen érzi a regényírű, hogy a próféták fellépése nem ritkán egyet jelentett a családdal és a családi hagyományokkal való radikális szakítással.¹⁴⁰⁾ A biedermeier szellem a késűbbi talmudi és középkori zsidűságnak ugyan erősen jellemző tulajdonsága,¹⁴¹⁾ ám a bibliai teremtű szellemnek nem legigazibb megnyilatkozása.

Az a szellemiség, amelyet itt ösmertetűnk s amely voltaképp egy elpopularizált racionális optimista szellem, nem a népnek, hanem a populáris szellemi vezetűknek eszmévilágát tükrűzi. A Példabeszédek nem közmondások gyűjteménye, mint ahogy várná az ember, hanem népszerű életbölcsest tartalmaz. És ha a nép vezetűi is csak ilyen alacsony erkölcsi szintre tudtak felemelkedni, képzelhetű, hogy

a „nép“, amelynek nevelését ezek az eszmék célozták, milyen; erkölcsi és világnézeti eszméket vallott. A zsidó optimizmus, elpopularizált formájában egy szűklátókörű biedermeier szellemet hozott létre, amely a magasan szárnyalást és merészen akarást — a zsidó pátoszt — és az örök ideálok szolgálatát felcserélte a kis hétköznapi élettel, amely lehet becsületes, derék, jámbor élet, de mégis a pillanatnak élete.

b) Az optimizmus túlzásai.

Kiválasztottság eszméje.

A zsidó optimizmus nemcsak ellaposodik, de ennél súlyosabb baj is éri; meghamisítják értelmét és eredeti intenciójától teljesen távoleső értelmet tulajdonítanak neki. Ezt az értelemváltozást legvilágosabban a bibliai nacionalizmus eszméjének történetében figyelhetjük meg. Minden nacionalizmus legfőbb feladatának tekinti, egy sajátos hivatáseszmeny felállítását. A biblia — vallásos motívumok bevonásával — ezt az eszményt a kiválasztottság gondolatával fejezi ki.¹⁴²⁾

A kiválasztottság eszméje optimisztikus gondolat: Isten saját népévé választotta Izraelt. Ez az optimizmus azonban erkölcsileg színezett optimizmus. Már a mózesi források is, sőt az Ábrahámhoz fűződő szövetségsgondolat (berith) is, világosan éreztetik, hogy Izrael számára a kiválasztottság erkölcsi kötelezettségekkel jár. Isten népének lenni, nem kiváltság csupán, de azt is jelenti, hogy isteni néppé (am kados) kell válnia.

A kiválasztottság optimisztikus eszméjét is elérte azonban minden nagy emberi gondolat sorsa. Ellaposították, felületesen értelmezték. A felületes értelmezés azonban ebben az esetben egyet jelentett azzal, hogy hamisan értették, sőt eredeti értelmével ellenkező jelentést tulajdonítottak neki. Visszatértek ahhoz a pogány szemlélethez, amely Istent és népet naturalisztikus kapcsolatban lát egymással és amely még minden etikai motivációt nélkülöz. A kiválasztottság eszméje határtalan nacionális önbizalomnak, végtelen és feltétlen optimizmusnak lett a forrása: a választott népnek nincs mitől tartania, Isten meg fogja menteni minden körülmények között, — függetlenül minden erkölcsi feltételtől — mert hiszen ha a nép elpusztul, a népi Isten is együtt pusztul vele.¹⁴³⁾

Messianizmus.

Hasonló sors érte a másik nagy zsidó eszményt, a messianizmus gondolatát is. A messiási kort a távol jövőbe az idők végére helyezte a zsidóság, hogy ezzel is jelezze az erkölcsi feladatok végtelenségét, amely a történelmi időkben csak megközelíthető, de csak Isten kegyelme hozhatja meg ezen a téren a végső beteljesedést. A népi szemlélet azonban „Isten napját“ egész másképpen értelmezte. A régi mithoszok szellemét újították fel a világ végéről és Isten napját úgy fogták fel, mint azt a nagy világtörténelmi fordulópontot, amely meghozza az ellenséges népek végső pusztulását és Izrael nagy felmagasztosulását. A próféták is beszélnek Isten napjairól és ennek borzalmairól, de meggyőződéssel hirdetik, hogy a végső ítélet csak egyfajta különbséget ismer, a jámbor és istentelen közti különbséget. Az Izraelhez való tartozás pusztá ténye senkit sem fog megkímélni a pusztulástól. A prófétai polémia világosságot vet az elvre, amely ellen irányul, arra a népi optimizmusra, amely úgy véli, hogy Isten napja csak világosságot, csak hatalmi gyarapodást és nacionális érvényesülést hozhat ezámára.¹⁴⁴⁾

A zsidóság két legjelentősebb és egymással kapcsolatos történetfilozófiai eszméje — a kiválasztottság gondolata és a messianizmus eszméje — a benne rejlő optimista tendenciák túlzásbavitele által hamis tartalmat nyer és egy naiv nacionális-optimizmust szül. Ez a naiv nacionáloptimizmus történetalakító komponensé nőtt és mint mindenütt, ha íelüti fejét a történelemben,¹⁴⁵⁾ sok történelmi szerencsétlenségnek lett az okozója. Azok a könnyelmű történelmi szerencsejátékok, amelyeknek a szűk látókörű Izraeli politika kitette a gyöngye kis zsidó államot — e vallásos alapon nyugvó, naiv nacionáloptimizmusnak következménye voltak.

Az optimizmus eme túlhajtásai természetesen reakciót keltettek. A próféták egész működése voltaképp nem egyéb, mint e hamis optimizmus elleni küzdelem és törekvés arra, hogy visszaálljon az az igazi zsidó világnézet, amely optimista ugyan, de amely a tragikumot és pesszimizmust is magába foglalja. Mielőtt azonban eme prófétai reakció vázolására térnénk, rá kell mutatnunk az optimizmus egy másik pontjára. Ezen a ponton az optimizmus önmagába dőlt össze, mert idővel problematikussá vált az a racionális válasz, amelyet az optimizmus, mint világmagyarázó elv a lét problémáira adott.

c) A valóság megcáfolja a lételt.

Az etikai világmagyarázat — mint fent láttuk — egy racionális sémába akarja fogni a lét problematikáját. Idővel azonban a valóság, a megcáfolhatatlan realitás kikezdi a theodicaea tételet és megdönti a benne való feltétlen hitet. A mindennapi élet tapasztalatai egyre szállították a kézzelfogható cáfolatokat a theodicaea tétele ellen. A „Jóbok“ hosszú sora döngette a theodicaea elvének alapjait, míg végül a Jób panaszok¹⁴⁶) szerzője a végső csapást mérte rá; a zsidó bölcselek hosszú sora küzdött a teológiai elmélet és a realitás e kiáltó ellentmondásának kiegyenlítésén — küzdött eredménytelenül, míg végül jött Kohelet és a valóságnak adott igazat, felszámolván a teológiai világmagyarázattal.

Hosszú időnek kellett eltelnie ahhoz, hogy a zsoltárok magabízó optimizmusát, Jób panaszainak és Koheletnek hangja váltsa fel. Egészen bizonyos, hogy Koheletnek és Jób panaszainak pesszimiztikus hangulata nem máról holnapra felbukkanó hang a zsidó világnézetben. Egészen valószínű, hogy minden korszak hozzáadta a maga élettapasztalatait ahhoz a pesszimista szellemhez, amelyet e késő művekben klasszikus formát ölt. Hosszú nemzedékek kétségei, vallásos töprengései és lelki tusája él benne e kései művekben.¹⁴⁷)

A theodicaea problémájáról azt mondják, hogy a biblia egyetlen filozófiai problémája.¹⁴⁸) Annyi mindenesetre igaz e megállapításból, hogy a theodicaea eszméjében való kételkedés vezetett el a mélyebb és átfogóbb problémák felvetéséhez. A kérdés, hogy „mért szenved az igaz ember“, elvezetett ahhoz az általánosabb problémához, „mért van egyáltalában a világban szenvedés“. Az igaz ember szenvedései fordították az emberek szemét a világ irracionális-pesszimiztikus vonatkozásai felé. És a szenvedések megmagyarázhatatlansága szülte végül azt az ítéletet, amely az egész létet semmisnek, hiábavalónak, értéketlennek tartja. (Kóhelet.)

Az optimizmus világmagyarázó dogmáját megdöntötte az élet realitása. A theodicaeát, mint eszmét, felváltotta theodicaea, mint probléma. Magyarázatok és magyarázási kísérletek merülnek fel és a különböző magyarázatokon túl, felmerül a Megmagyarázathatlanság igazi arca és ennek nyomában a kétely és a hitetlenség. A theodicaea

elvének tarthatatlansága újra felszakítja a lét mélyebb szféráit: a pesszimizmust, a tragikumot és az irracionalitást.

5. A prófétizmus.

Sem dolgozatunk keretei, sem problémafeltevésünk nem engedik meg, hogy a prófétizmusnak minden vonatkozását megvilágítsuk. A prófétizmust, mint világnézeti állásfoglalást, úgy fogtuk fel, hogy az reakció az optimizmus a) ellaposításával és b) túlzásaival szemben.

a) Misié (Példabeszédek) könyvének szellemét, már az előzőkben is úgy értettük meg igazán, hogy egybevetettük a prófétai szellemmel, amiből nyilvánvaló, hogy e kétféle szellemiség két örök struktúra, két ellentétes világnézeti öslehetőség. Ámde e kétfajta világnézet történelmileg is találkozott egymással: a prófétizmus életszemlélete a nyárs-polgári világnézet reakciójaként lépett fel a történelemben.

Misié világnézete — mint látjuk — optimisztikus. A munkának, szorgalomnak, családiasságnak megbecsülésén alapul. E derűs életfelfogás eredendő gyöngeségei főként akkor mutatkoztak meg, amikor a bibliai paraszttársadalom fölé egy városi réteg emelkedett. Ami paraszti keretek között idilli báj képét nyújtotta, az most alkalmasint mint társadalmi rákfene jelentkezett. Ugyanez az alapprincípium — élet-igenlés, munka, örömök — most, megváltozván a társadalmi keretek, új formában érvényesül és ez az új megvalósulási forma rávilágított az alapul szolgáló princípium hiányosságaira. Ami a primitívebb parasztkultúra idején szorgalmas munka volt, az most — a kereskedelem és pénzgazdálkodás idejében — mint a szegények kizsákmányolása jelentkezett. Ugyanez az életvidámság, amely régen szolid családi lakomákban élte ki magát,¹⁴⁹⁾ az most luxus-arányokat kezdett öltetni.¹⁵⁰⁾ Világossá vált tehát, hogy hibás volt az a princípium, amely az élet eudaimonisztikus aspektusát domborította ki. De megmutatkozott az is, hogy hibás volt a „bölcsek“ iskolás erkölcsnevelő metódusa is és nem járt eredménnyel az a harmonikus, békés kapcsolat, amelyet a bölcsek maguk között és a nép között teremtettek. A próféták működése mindkét princípium felszámolását jelentette. Az „Entrüstungspessimismus“ szó nagyon jól fejezi ki a prófétai működés lényegét. A próféták legkevésbé sem megértők és türelmesek kortársaik hibája iránt és nem lassú nevelő munkával igyekeznek e hibákon

segíteni, — mint a jámbor „iskolamesterek“ — hanem mély felháborodással szállnak szembe hibákkal és fogyatékosságokkal. És elvetik az eudaimonisztikus életfelfogást, amelynek gyöngéi éppen a korabeli kultúrában és társadalomban mutatkoznak meg szélsőséges formában és az élet élvezésének eszméje helyébe a kötelesség princípiumát helyezték.¹⁵¹⁾ A prófétáknak ez a forradalmi állásfoglalása abból származott, hogy a világot az erkölcsbíró pesszimiztikus szemüvegén keresztül nézték. Mert az kétségtelen, hogy koruk izraeli kultúrájának más oldalai és aspektusai is voltak, mint az, amelyet a próféta meglátott. Egy esztéta szellem elgyönyörködhetett volna az épülő nagyvárosok pompájában, a gyönyörű elefántcsontépületekben (Amosz 3, 15.), a lakomák nagyvonalúságában (Amosz 7, 1—7.), az öltözködési kultúra fejlettségében (Jezs. 3, 18. ff.) stb. Ugyanúgy meg lehettek elégedve a zsidó kultúra fejlődési irányával azok, akik militáris, gazdasági, diplomáciai vagy egyéb szempontok szerint alkották meg róla ítéletüket. Egy optimisztikus megítélésre ez a kultúra is elég alapot tudott volna szolgáltatni. A próféták felháborodás! pesszimizmusa azonban lehunyta szemét a kultúra látszatértékei előtt és csak a kultúra mélyén rejlő és egész jellegét meghatározó anetikus-pogány alapp princípiumot kárhoztatták. A próféták saját kultúrájukkal szemben pesszimista szellemben foglaltak állást (kultúrpepszimizmus), ugyanúgy, ahogy pesszimisták voltak: az életöröm pogánymód optimista princípiumával szemben (antieudaimonizmus); és mély erkölcsi felháborodással kárhoztatván kortársaik életmódját (Entfüstungspessimismus), annak gyökeres megváltoztatására (tesuva, megtérés eszméje) buzdították.

b) Az optimizmusnak nacionális eltúlzása is kihívta a prófétai reakciót. A próféták történet szemlélete minden messianizmusuk ellenére sötét és vészjósló. Történetfilozófiájuk mélyén, mint egy végső nagy keret, ott van ugyan a messianizmus, amely az idők végére egy ideális korszakot ígér, de amit népük sorsáról és legközelebbi jövőjéről mondanak a próféták, az a reménytelenség és pusztulás hirdetése. A prófétákat sokan vészmadaraknak tartják. (Sturm-vogel). De még akik úgy vélik is, hogy feldereng itt-ott beszédekben a biztatás és a reménység hangja is, azok is elismerik, hogy túlnyomó beszédekben a történelmi pesszimizmus és megérdemlik az „Unheilspropheten“ elnevetést.¹⁵²⁾ Hisznek ugyan a próféták a történelem végső célja-

ban és értelmében, de éppen ez a hitük készíteti őket arra, hogy népük sorsát és egyben a sajátjukat¹⁵³⁾ reménytelennek lássák. Így tehát történetmetafizikai optimizmusuk, amely a történésekben értelmet látott és azt vallotta, hogy „Weltgeschichte ist Weltgericht“ — ez kényszerítette őket, hogy népük történetét és sorsát pesszimiztikus szemmel ítéljék meg.

E pesszimizmus persze nem jelentette, hogy Izrael hivatásában kételkedtek volna, vagy Izrael bukását aboszoiúi pusztulásnak fogták volna fel. Ha hirdették is, hogy a nép elpusztul, de azért él bennük a hit, hogy megmarad egy kicsiny töredék, az erkölcsi „mag“, amelyből az új ideális Izrael fog kisarjadni.¹⁵⁴⁾ Így tehát a próféták történeti pesszimizmusa — történetfilozófiai optimizmusukból fakad; korunk Izraelét éppen azért kárhozzatják, mert szemük előtt az „Israel an sich“, az ideális Izrael képe lebeg. És az a meggyőződésük, hogy ez az ideális izrael csak a saját nemzedékük reális izraelének romjain épülhet fel.¹⁵⁵⁾ A nagy tisztuláshoz előbb nagy katasztrófára van szükség. Erkölcsi igazságuk tudatában a próféták merték vállalni ezt a látszólag mélyen pesszimiztikus történelmi hitvallást.¹⁵⁶⁾

S. A filozófia. (Jób és Kohelet).

Láttuk az eddigiekben a bibliai optimizmus krízisét; hogy azon az úton volt, hogy ellaposodjék és felületes, felszínes és könnyelmű világnézeté váljék. Láttuk, hogy a próféták felismerték ezt a veszélyt és erkölcsi felháborodás szülte pesszimiztikus irányú működésükkel és pesszimista történet szemléletük hirdetésével a régi és mély zsidó optimizmust akarták újból életre hívni.

a) Egyéniségek.

A zsidó optimizmust azonban más oldalról is veszélyek fenyegetik. A valóság próbáját kiállni nem tudó racionális világmagyarázat önmagába dőlt össze, és rombadőlte — mint láttuk — alapjaiban döntötte meg az egész zsidó világnézetet. A legelső repedésen, amely a racionális optimista világnézeti sémát éli, soha nem sejtett gazdagságban pesszimista erők törnek felszínre. E pesszimista világnézet hordozója — mint valaha a mítoszok — most a filozófia Két nagy filozófus egyéniség lép fel. — Jób és Kohelet. Egyéniségekből beszélünk, mert az egyéniség kialakulása, a növekvő individualizmus nagyon jellemző e kor szellemére.

A régi Izrael csak egyetlen Egyenleget ismert el — Isten egyéniségét. Egyetlen nagy Én tartja büvkkörében a lelket; az a nagy egyéniség, aki a Kinyilatkoztatást is a maga Énjének hangoztatásával kezdi meg és valahányszor az Isten megjelenik választottainak, beszédét saját Énjének Kinyilatkoztatásával vezeti be.¹⁵⁷⁾ Kohelet, a kései filozófus az első, aki felfedezi és filozófiájának középpontjába a maga énjét helyezi. S mintegy a saját énjének kinyilatkoztatásával kezdi meg bölcselkedését: „Én, Kóhelet király voltam . . .“ (Kóhelet 1, 12.)¹⁵⁸⁾

Az egyéniségek kialakulásáról nagyon fontos itt szólnunk, mert az individualizálódás a pesszimista életérzés uralomrajutásának egyik alapfeltétele. Ezt az igazságot világosan bizonyítják Jób és Kóhelet szerzői. Ezek a könyvek az egyedüliek a Bibliában, ahol egyetlen szerző beszél egy egész hosszú könyvön keresztül. Természetesen már a próféták is egyéniségek, de ők — a szónoki műfaj természetéből kifolyólag — nem alkotnak egységes irodalmi művet, hanem csak egyes részletekből kell nekünk egyéniségüket és életük művét rekonstruálni. A vallásos líra alkotásait sem tudjuk ma már egyes egymástól világosan elkülöníthető költőegyéniségekre visszavezetni. A Zsoltárok az egész zsidó néplélek költői alkotása; az egyes szerzők egyénisége elvész, számunkra örök titok marad.

b) Korlélek.

Egyedül csak Jóbnál és Kóheletnél áll egyetlen egyéniség egy nagy, egységesen fölépített mű mögött. Természetesen, míg a zsidó irodalom eljuthatott odáig, hogy ily nagyszabású költői alkotásokat hozzon létre, hosszas fejlődést kellett megtennie. Az irodalmi műfaj történet¹⁵⁹⁾ megerősíti a szellem történet¹⁶⁰⁾ és vallástörténet¹⁶¹⁾ felfogását: egy kései korszak termékei ezek. Az exilium utáni zsidóság lelke tükröződik ezekben a művekben. És ha meggondoljuk azt, hogy hogyan helyeződnek el ezek a művek az időben, nem csodálkozunk azon, hogy egészen más szellem és hangulat él bennük, egészen más világnézet tükröződik bennük, mint amilyenek a klasszikus bibliai korszak szellemét és világnézetét ábrázoltuk. A zsidóság ugyanis időközben olyan politikai krízisen ment át, amely a néplélek egész struktúráját és jellegét megváltoztatta. Állami életének megszűnte és a deportáció olyan

élményt jelentett a zsidó nép számára, amely a népkarakternek egész új fejlődési irányt szabott.

Ennek az új zsidó népjellegnek kialakulása a történelmi krízis hatására, de nem rögtön annak nyomában történt. E vészteljes történelmi órák közvetlen hatása a zsidó nép nagy lelki megingása volt. Mélyen pesszimisztikus, büntudattal teli érzület ragadja meg az egész népet az exiliumban: „Unter dem Sündengefühl verschmachtet und vergingen seine (Ezeekiels) Hörer, dass weiter zu leben ihnen unmöglich schien“.¹⁶²⁾ Ez a büntudattal teli pesszimista világnézet természetesen csak átmenetileg került uralomra a zsidóságban. Mihelyt a népet ért politikai sebek lassan gyógyulni kezdtek, e heves pesszimizmusából is lassan kezd kilábolni a hirtelen ütéstől elkábult zsidó szellem. Az exilium korának heves pesszimizmusa csak egyetlen történelmi órának szeleme. Külső események hatása alatt keletkezett: betegség-szimptóma csupán és mihelyt a külső bajok vesztettek erejükből, a néplélek is lassan a regenerálódás útjára lépett; a gyógyulás azonban természetesen nem jelentette azt, hogy a krízishangulat teljesen nyomtalanul múlt el. A krízishangulat elmúlt ugyan, de a zsidó néplélek azontúl a pesszimizmus iránt sokkal fogékonyabb lett, mint régen, népi erejének virágzása és klasszicitása idején volt.

E pesszimista műveket nem úgy kell felfognunk, hogy azoknak hangulata és életérzése csak szerzőjükre jellemző és nem az egész korra, s a nép szélesebb rétegeire.¹⁶³⁾ Hanem igazat kell adnunk a szociológiai történetiszemléletnek abban, hogy még a nagy egyéniség is mindig kora érzés- és eszmevilágának talajából nőtt ki és benne gyökerezik.^{163a)} Ha Kóhelet és Jób nem fejezték volna ki koruk lelkét, akkor bizonyára nem maradtak volna fenn és nem kerültek volna be az oly féltő gonddal összeválogatott kánoni művek közé.¹⁶⁴⁾ Az exilium utáni korszak új zsidó lelke, az új lelki alapokon felépült zsidó nép szelleme mutatkozik meg e művekben. Méltán nevezi Karpeles a finom stílusérzékű irodalomtörténész Kóhelet könyvét a bibliai Izrael hattyúdalának,¹⁶⁵⁾ tehát az egész akkori zsidó nép szellemi reprezentánsának.

c) Jób és Kóhelet, mint a pesszimizmus őstípusai.

Jób és Kóhelet a zsidó pesszimizmus két alaptípusát képviseli. Mindkettőnek más a kiindulási pontja, más a beállítottasága és más a problémaföltevése. Irracionalitás és

ráció, emocionalitás és intellektus — mint oly gyakran a történelemben¹⁶⁶ — itt is elkülönülten állanak egymás mellett. Jób pesszimizmusa közvetlen élményeken alapuló lelki kínok, töprengések, vergődések eredménye.¹⁶⁷) Jóbnál nem keresett és mesterkélt vagy racionálisan kifundált pesszizista világnézettel van dolgunk. Ő nem keresi a keserű élményeket, hogy megmerülve bennük, elítélően szóljon a lét értelméről. A keserű élmények mintegy reátámadnak anélkül, hogy ő védekezni tudna ellenük; és csak, amikor már az emberi szenvedések végső fokára jut, akkor — nyílik panaszra az ajka. Kóhelet világnézetét viszont nem saját sorsa szabja meg. Kritikus szelleme nem elégszik meg látszólagos egyéni boldogságával, hanem az élet értelmét¹ kutatja. Gazdagság, bölcsesség, hatalom nem elégítik 3ü boldogságra vágyó lelkét. De talán nála ebben az esetben is inkább helyénvaló lélek helyett értelemről beszélni. Ő az életet egy nagy Kísérletnek fogja fel. végigpróbálja az összes elképzelhető életformákat, mert mohó értelme hajtja szüntelenül, hogy végül is eljusson annak feismeréséig, — mi a legjobb az embernek hiábavaló élete folyamán.

Jób és Kóhelet pesszimizmusa úgy állnak tehát egymással szemben, mint a személyes élményekből született emocionális-irracionális jellegű pesszizista életérzés és a lét értelmén való theoretikus spekulációkból eredő racionális színezetű pesszizista világnézet.

7. A jóbi pesszimizmus,

a) Jób tragikus hős?

Jóbot sokan szeretik tragikus hősnek beállítani. Szerző maga is régebben azon a véleményen volt, hogy Jób könyvében lírai színezésű tragédiát kell látnunk. És valóban vannak a könyvnek részei, ahol úgy tűnik, hogy Jób levett minden emberi gátlást és teljesen egyenjogú partnerként száll szembe Istennel. Többször hangsúlyozza, hogy Isten és ő ellenségként állanak egymással szemben.¹⁶⁸) Ámde mindez csak látszat. Jób a kötelékeket, amelyek e földhöz kötik, sohasem tudja egészen szétszakítani és ember voltának korlátait sohasem tudja ledönteni. Úgy, hogy a megoldás, hogy Jób alázatosan megbékél Isten határozatával — bármilyen mesterkéltnek tűnik is —, végeredményben — teljesen következetes, Jób nem válhat tragikus hőssé,

mert még legmerészebb lázongásának perceiben is érzi, hogy mindez csak hiú erőlködés, Istennel nem mérkőzhetik.

„Ha volna közöttünk döntőbíró
 Ki kezét mindkettőnk fölé emelné,
 Ha eltávolítaná botját felőlem
 És rettegése nem ijesztene —
 Akkor szabadon beszélnék
 Félelem nélkül.“ 169.)

Jóbnak minden pesszimizmusa onnan *ered*, hogy nem tud sorsán felülemelkedni. A tragikus hősből heroizmus van; Jobban is megvolna a hajlandóság a heroizmusra, de érzi, hogy erre nincs lehetőség, érzi, hogy embervolta megakadályozza ebben. És ezért a heroizmust felváltja nála a rezignáció, a csöndes panasz saját sorsa miatt és általában, az emberi sors miatt.

Jób világnézete minden idegen hatástól mentes zsidó világnézet. Istenben — sőt az igazságos Istenben — egy percig sem kételkedik. Istenből indul ki és végül Istenhez tér vissza: „a deo male informato, ad deum melius informandum“. Éppen Isten igazságosságába vetett mélyes hite készíti arra, hogy sorsán töprengjen és szerencsétlensége miatt panaszkodjék. Mert ezen a látszólag csekély kérdésen igen nagy dolog — Isten igazságosságának kérdése — fordul meg. Ezért Jób, amikor Isten ellen küzd, akkor is voltaképp Istenért harcol; az igazságos Isten oldalán küzd a szeszélyt és pusztán természeti hatalmat képviselő numen ellen.

b) A probléma: a szenvedések értelme.

Jób könyvét két szempontból lehet vizsgálni; a probléma szerint, amelyet tárgyal, vagy a hangulat alapján, amely benne uralkodik. Többnyire az első szempont szerint tárgyalják könyvünket, bár még ma sem alakult ki egységes felfogás arra vonatkozólag, hogy voltaképp mi is a könyv igazi problémája. Egyesek szerint célja az, hogy Isten igazságosságát (theodicaea) mutassa be minden látszólag értelmetlen földi szenvedés ellenére.¹⁷⁰⁾ Mások szerint a könyv éle ama naiv-konzervatív felfogás ellen irányul, amely a szenvedő embert meggondolás nélkül hajlandó volt bűösnek nyilvánítani.¹⁷¹⁾ Ismét mások szerint a könyv voltaképp antropológiai problémát tárgyal: megtudja-e az ember a szenvedésekben is őrizni emberi méltóságát.¹⁷²⁾ E felfogásbeli eltérések ellenére azonban általánosságban elfogadhatjuk azt, hogy Jób könyve a szenvedés problémá-

ját veti fel. Miért a szenvedés és főként miért szenved az igaz ember? Jób könyve megkísérli, hogy választ adjon e kérdésre és nem is egy választ ad, hanem válaszokat. A szövegelemzésen alapuló bibliai irodalomkutatás kimutatta, hogy az eredeti „Jób panasza“, amely maga is egy régi népkönyv témájának modernebb feldolgozása, újabb rétegekkel gyarapodott az idők folyamán. A régi válasz nem elégítette ki az újabb korszak emberét és maga is küzdve a problémával, megkísérelte, hogy saját lelkéből való választ találjon rá. Ezek az újabb válaszok hozzákapcsolódtak Jób könyvének szövegéhez és idővel szerves részeivé váltak. Az irodalomtörténeti kutatás megmutatta tehát, hogy a jóbi probléma a régi izraelt korszakokon keresztül foglalkoztatta és minden korszak hozzáadta a maga szellemét a probléma megoldásához.¹⁷³⁾

A válaszok, amelyek a jóbi probléma kapcsán felmerültek, különböző korokból valók, más-más szellemet képviselnek és így természetes, hogy egészen különböző értékűek.

A népkönyv (Volksbuch) elbeszélése szerint (a mai prologus és epilógus szövege) Jób szenvedései végül is elmúlnak és egy boldogabb jövő áldásait élvezi. Visszanyeri egészségét, gazdagságát, tekintélyét, nagy gyermekáldásnak örvend és még sokáig él. Fogalmi nyelven ez annyit jelent, hogy ha az igazi embert bajok érik is, ezek a bajok csak átmeneti, ideiglenes jellegűek. Az igaznak végül mégis csak boldogulni kell e földön. Ez a naiv racionalisztikus megoldás azonban nem meríti ki mindazt, amivel a „népkönyv“ problémánk megoldásához hozzájárul. Sokkal mélyebb gondolatok is rejlenek benne a szenvedések okáról és értelméről. A prologus ugyanis elbeszéli, hogy Jób egészen különleges szerepet vitt a metafizikai világrend épületében. Isten büszke Jób jámborságára és istenfélelmére és a sátánnal fogadást köt, hogy Jób minden megpróbáltatás ellenére is meg fog maradni jámborságában.

És a szenvedő Jób csakugyan megmarad jámbornak és istenfélőnek; nem lázad fel Isten ellen. Ezzel azonban nemcsak saját erkölcsi színvonalát eiiiieli és saját értékét növeli, hanem Jób viselkedésének az egyéni sorson túlmutató jelentősége van; Jób erkölcsi állhatatossága¹⁷⁴⁾ biztosítja Isten győzelmét a „fogadásban“. A metafizikai kozmosz fennállása függ Jób viselkedésétől. Az ember szenvedését tehát csak úgy lehetne megérteni — ez a Volksbuch leg-

mélyebb tanulsága —, ha minden esetben feltáruna előttünk az a nagy, kozmikus háttér, amely egy embersors mögött van és ha bepillantást nyerhetnénk a metafizikai hatalmak küzdelmébe, amelyek az emberi sorsot a „színfalak“ mögül irányítják. A népkönyv nagyon is mély szemléletről tanúskodik: az emberi szenvedéseknek olykor metafizikai okai lehetnek és a szenvedésekben való állhatatos erkölcsi helytállásnak gyakran a lét magasabb szféráira ható kozmikus jelentősége van.

A válasz, amelyet Isten szózata¹⁷⁵⁾ ad, egészen „modern“ szellemű. Az ember, aki nemcsak, hogy nem vett részt a Teremtés nagy művében,¹⁷⁶⁾ de korlátozott voltánál fogva át sem tekintheti a nagy Mindenséget, — hogyan is akar ez az ember belelátni Isten terveibe és az etikai világrend törvényeibe? Milyen jogon akarja ez a végtelen kicsinységű jelentéktelen pont, az ember felelősségre vonni a hatalmas Teremtőt? Isten válaszában tehát — eme interpretáció szerint — a hangsúly azon van, hogy Isten és ember között a distanciát kidomborítsa: Isten végtelen nagysága túl van azon a körön, ameddig az ember bírálata hatolhat. Isten végtelen bölcsesége túl van azon, ameddig emberi értelem eljuthat.

Eme interpretációs mód egészen a kanti gondolatok szellemében értelmezi a jöbi megoldást; a megoldás túl van az emberi ész határain: „Der Dichter verneint schlechthin die Möglichkeit einer Theodizee. Gott, dessen Macht Weisheit und Güte in der Natur deutlich sich offenbart, steht schlechterdings über den Gesetzen menschlicher Vernunft.“¹⁷⁷⁾ Mi úgy véljük, hogy Isten válaszában a hangsúlyt máshová kell tenni és ezáltal az egész válasz más jelleget fog ölteni. Mihelyt az ember egészen nagy perspektívát nyer, mihelyt fölül tud emelkedni saját kis létének szempontjain és gondolatban a nagy Világteremtő és Világkormányzó szempontjába helyezkedve tekinti át az egész nagy mindenséget, akkor e nagy szempontok és nagy távlatok elveszik az élet az egyéni lét kis bajainak, bánatainak.¹⁷⁸⁾ Az Isten tehát nem azt akarja, hogy az ember, belátván emberi korlátozottságát, lemondjon a lét problémáinak megoldásáról; sőt ellenkezőleg,¹⁷⁹⁾ emelkedjék felül kicsinyes szempontjain és korlátolt szemszögén, helyezze magát mintegy a mindenség centrumába és akkor látni fogja, hogy az ő egyéni létének problémái eltörpülnek és megsemmisülnek a Nagy Egész problémái mellett.

A megoldási kísérletek, amelyekről eddig szóltunk, lényegében csak megkerülik a szenvedés problémáit, de nem jutnak el odáig, hogy a szenvedésnek értelmet, jelentőségét tulajdonítsanak. Az a felelet, amelyet az Elihu-beszédek tartalmaznak, a szenvedésnek pozitívumként való értékelését jelenti.¹⁸⁰⁾ A szenvedésnek pozitívumként való értékelése tipikus állásfoglalás a szenvedésekkel szemben és sokféle formában jelentkezhetik. Az Elihu-beszédek szerint a szenvedéseknek az a célja, hogy az embert figyelmeztessék hibáira és a jóútra térítsék: „Sújtja az embert fájdalommal fekhelyén . . . Hogy visszahozza lelkét a veremből, hogy világítson az élet fényességében.“ (Jób 33. 19—30.) A szenvedéseknek tehát pedagógiai értelmük van; alkalmas eszköz a szenvedés arra, hogy ráeszméltesse az embert hibáira és még idejében megállítsa erkölcsi súlyyodásában.

A szenvedés tehát pozitívum, amely miatt nem kell és nem is szabad zúgolódnia. Mégis e szemléletben a szenvedéseknek — bár pozitív értéket jelentenek — mégis csak eszközi értékük van.¹⁸¹⁾ A szenvedés és a szenvedő ember azonban ennél nagyobb megbecsülést és értékelést is nyer a zsidó eszmevilágban. „Isten szenvedő szolgájának“ eszméje¹⁸²⁾ a szenvedések valóságos apoteozisának tekinthető. A szenvedő ember — e felfogás szerint — nem nyomorult bűnös, hanem Isten választottja, akit kiszemelt arra, hogy szenvedése mások bűneinek engeszteléséül szolgáljon.¹⁸³⁾ Ez az a legmagasabb csúcs, ameddig a bibliai eszmevilág a szenvedések értékelésében eljutott.¹⁸⁴⁾ De már ez is túlságosan magas volt, túlságosan sok glóriát nyújtott a szenvedő embernek. És ezért, ha eredetileg talán egy ember szenvedései ihlették is meg e szenvedéskonceptió szerzőjét¹⁸⁵⁾ mégis nemsokára egész Izrael sorsára alkalmazták: a szenvedő népre. A kereszténység volt az, amely ezt a mélyen pesszimista eszmét — a szenvedések magasztosságának gondolatát — ismét feltámasztotta és ismét az egyéni szenvedés apoteozisát alkotta meg belőle. A kereszténység — mint már a mítoszok esetében láttuk — a zsidóság pesszimista hagyományaihoz megy vissza és azokat fejleszti tovább.

Az Elihu-beszédek szemléletében a szenvedéseknek van értelmük és céljuk, — bár legkevésbé sem túlozza el azt a jelentőséget és nem emeli a szenvedéseket abszolút magasságra. A szenvedéseknek eszközi értéként való megbecsü-

lése gyakori a biblia szemléletében. Egyiptomot „vaskohó“-nak nevezi a biblia, amelyben a nép megtisztul a salaktói és mocsoktól, amely reátapadt.¹⁸⁶⁾ A szenvedéseknek esz-közi értéként való felfogásában a tipikus zsidó állásfoglalást kell látnunk, amely középpütt áll a babiloni eredetű merev racionalizmus (szenvedés egyértelmű a büntetéssel és szenvedő ember a bűnössel) és a kereszténység szenvedés-igenlése között.

c) Jób pesszimista világnézete.

A problémánál, amelyet Jób könyve tárgyál, sokkal jelentősebb és többet árul el Jób pesszimizmusról az az élet-érzés és hangulat, amely Jób könyvéből kiárad. Mert e könyv eredetileg nem elméleti célokat szolgál; szerzője lírai lélek, aki saját lelkét önti ki e panaszokban. Mégis saját szenvedései megnyitják szemét és fogékonnyá teszik lelkét az emberi sors bajai és nyomorúságai iránt és egyéni panaszai kiszélesülnek olykor az általános embersors panaszává. Ilyenkor Jób már nem önmagáról beszél, hanem beszél az emberről, az „anyaszülte halandóról“ harmadik személyben, saját személyétől teljesen elvonatkoztatva. Ilyenkor lesz Jób panaszoshangú lírikusból pesszimista filozófussá.

Azok a pesszimista gondolatok, amelyek Jób filozófiájában szerepelnek, nagyobb részét ismeretesek a régebbi zsidó irodalomból. Az irodalmi kritika hatásokról beszél, amelyeket olvasmányok és irodalmi tradíciók tettek könyvünk szerzőjére. A modern irodalomtörténet továbbmegy és azt állítja, hogy Jób könyvébe nemzedékek pesszimista gondolatai ömlöttek bele¹⁸⁷⁾ és szövöttek egybe egy nagy egységgé. Ez utóbbi felfogás igen valószínű, csakhogy mivel irodalomról és szövegről beszél, szükségszerűen merev és ezért a valósnak sem egészen megfelelő.

Kétségtelen, hogy könyvünk nemzedékek pesszimista gondolatainak gazdag tárháza. Csakhogy ezek a gondolatok nem eredeti irodalmi megfogalmazásukban kerültek be könyvünkbe. Könyvünk szerzője pesszimista élményeit akarja formába önteni és ehhez keresetlenül is kínálkoznak a régi formák, a hagyományos gondolatok, képek és hasonlatok, amelyeket olvasmányáiból, a régi irodalomból ismer. Kínálkoznak ezek annál is inkább, mert — mint feltételezni lehet — ezek a pesszimiztikus gondolatok költőnk korában

igen nagy népszerűségnek örvendenek és így Jób könyve hű tükre kora szellemének.

Jób saját panaszait a hagyományos formákba önti — mondottuk. Mindjárt a legszembetűnőbb példa: a szenvedő Jób elátkozza születése napját, akárcsak az elkeseredés legszéléig jutott szenvedő próféta. (Jeremiás 20, 19.) A hatás egészen világos. A nagy költői készséggel és bő mitikus apparátussal kidolgozott jóbi beszédben a jeremiási klasszikus mondatok és fordulatok csaknem szószerint térnek vissza. És mégis. Ha csak idáig jutunk el és csak külsőséges hatásokat tudunk megállapítani, akkor nem hatoltunk be mélyen a bibliai pesszimizmus szellemébe. A hatásokon túl mélyebb rétegekig kell elhatolni, a lélek örökegy törvényszerűségéig, amely Jóbot is és annakidején Jeremiást is arra kényszerítette, hogy pesszimizmusát ebbe a magatartásformába, a születésnap átkozásába öntse bele. Ezekre az apriori-adott magatartásformákra Th. Mann zseniális látása világított rá teljes fénnel.¹⁸⁸⁾ A bibliai ember a mithoszok formáiban él. Egyéni életét örök struktúrák szerint élte, saját életében ősi formákat élt újra, magatartása ezeknek irányát követte. E fogalom világánál megérthetjük, hogy miért alkalmaz Jób is olyan fordulatokat pesszimizmusának kifejezésére, mint amelyeneket már nála sokkal régebben Jeremiás alkalmazott. Nem átvételről vagy utánzásról van szó, hanem a születésnap elátkozása tipikus reagálási mód lehetett a szenvedésekre. Ősi kész formula, amelyet az egyes konkrét esetekben csak utánélni kellett, a régi formát újra és újra megeleveníteni, új tartalommal megtölteni.¹⁸⁹⁾

A bibliai pesszimizmusnak azonban nemcsak magatartás formái vannak, hanem stílusformái is. Az emberi élet gyorsan-hervadó virághoz hasonlít — mondja Jób — (14, 2) és ezzel csaknem idézi a prófétai szavakat:

„Minden test fű
És minden jótette
Mint a mezei virág
Elszárad a fű
Elfonyad a virág
Ha Isten szele fúj reá
Bizony fű a nép.“ (Jes. 40, 6—7.)

Természetes, hogy a természetből vett képek mindenkinek közvetlen természetélményekből adódnak. A virág hervadása éppen úgy megihlethette a kései filozófus pesszi-

mizmusát, mint a próféta lelkét. De ha még belevonjuk összehasolításunkba a zsoltárt is (90. Zsoltár), ahol ugyanez a kép, példázza az emberi mulandóságot, akkor világossá válik előttünk, hogy a bibliai pesszimizmusnak megvoltak a hagyományos és elterjedt képei és hasonlatai, amelyek irodalmi formákban terjedtek el és hagyományozódtak korszakokon keresztül. A fonnyadó virágról való hasonlat nyilván a kedvelt és gyakran használt hasonlatok közé tartozott.

Jób, mint láttuk, mindenütt a pesszimista hagyomány nyomán halad és felhasználja a régebbi pesszimisták hagyományos képzetait, fogalmait. Az emberi élet értékelésében is hagyományos utakat követ:

„Emlékezzél csak, hogy agyagból alkottál és porba fogsz visszatéríteni engem“ (19, 9).

„ Ember, asszonyszülte, rövidéletű, bajokkal telve“ (14. 1.é)

Rögtön szembetűnik, hogy Jób itt a teremtés- és a bűnbeesés-elbeszélések hatása alatt áll és pesszimizmusát azok szelleméből meríti. Rövid és szenvedéssel teli az emberi élet — azért, mert asszony szülte az embert, mert ama első nőtől származik, aki a bűnt a világra hozta és nyomában a szenvedést. (Gen. 3. fej.) És bizonyára benne van ebben a kifejezésben az ősi vétek tudata mellett az a képzet is, hogy minden emberi élet végeredményben bűnben való fogadás eredménye.¹¹⁰) „Asszonyszülte“ az ember. Porba fog az ember visszatérni, mert nem nemes anyagból, hanem sárból és agyagból gyúrta őt az Isten.

A kései pesszimizmus is — mint látjuk —, ha pesszimizmikus képzetekre, fordulatokra, kifejezésekre van szüksége, visszamegy a mítoszkincshez, a zsidó pesszimizmus eme ősforrásaihoz és ott bőven talál ilyeneket. Természetesen más pesszimista elemeket is találunk Jobban, olyanokat is, amelyeknek gyökereit nem tudjuk felkeresni az irodalomban. Így például beszél a költő az embernek „hadiszolgálatáról“ a földön és e földi rabszolgaságáról. (7, V2.) És főként a halál problematikája és e nagy probléma legkülönbözőbb vonatkozásai adják a jóbi pesszimizmus uralkodó eszméit. A halál könnyörtelenséget panaszolja, amely véget vet a legszorosabb rokon kapcsolatoknak, amely elszakítja a szülőt gyermekétől és

„Ha boldogulnak gyermekei, ő nem tud többé róla és ha tönkremennek nincs többé gondja velük.“ (Jób 14, 21.)

Még a fának a sorsa is reménnyel teljesebb, mint az emberi sors, mert ha ki is vágják a fát, gyökere megmarad a földben és a „víz illata“ új életre keltheti. De az ember, ha meghal, elpusztul teljesen. Sohasem éled újra többé, míg csak az egek megmaradnak, míg a világ fennáll. (Szabad reprodukció Jób 14. fejezete alapján.) És mindeme baj és tragikum ellenére az embernek még panaszkodnia, még lázadoznia sem szabad. Hisz mire is hivatkozhatna az ember? Erényeire talán?¹. Isten előtt még az égiek is bűnösök, nemhogy az „agyagházak lakói, hisz létüknek alapja a föld pora. (Jób 4, 18—19.)

Az emberről Jób könyvének igen pesszimiztikus szemlelete van:

„Kicsoda az ember, hogy tiszta lehessen,
és asszonyszülte, hogy igaznak bizonyuljon;
íme még szentjeiben sem hisz,
és az Ég, — az sem tiszta az ő szemében.
Hát még az utálatos és romlott ember
a férfi, ki vízként issza a jogtalanságot.“ (Jób 15, 14—16.)

Az embernek tehát nincs erkölcsi ereje Istennel szemben, de fizikai ereje még kevésbé. Jób úgy érzi, hogy Istennek végtelen hatalma tökéletesen elnyomja az embert. Ránehezedik az emberre és megfosztja szabadságától, erejétől, — még lélekzetet sem vehet miatta:

„Aki szélvészben rohant meg engem
és szaporítja sebeimet ok nélkül
nem engedi, hogy lélekzethez jussak,
hanem jóllakat engem keserűséggel.
Ha erősségről (van szó) — íme ő
és ha jogról — ki állna mellettem?“ (Tób 9, 17—19.)

Istennek ez a végtelen hatalma, amely az embert elnyomja és megsemmisíti, — ez van a legnagyobb hatással a jöbi életszemlélet kialakulására. Jób pesszimizmusa az isteni hatalmat nyögő ember tehetetlen panasza. Az emberé, aki lázadozni sem tud e megsemmisítő súllyal reánehezédő isteni hatalom ellen. Aki már azt is nagy merészségnek tartja, hogy panaszra nyitja ki száját (7, 11). Ezért nem lesz — mint bevezetőnkben már mondtunk — Jobból tragikus hős, aki elbukik és bukásában magasztosul föl. Jób a lázadás rövid pillanatai után belátja, hogy az ember kötelessége beletörödni az isteni világrendbe, bármennyire is értelmetlennek tűnik az és bármennyire fájdalmasnak érezzük is sorsunkat.

8. A Prédikátor pesszimista bölcselete.

a) Korszemle.

Jób világnézete a zsidó pesszimizmus igazi arcát tárja fel előttünk és megmutatta nekünk, hová jutott el a zsidó szellem a maga immanens fejlődése során; megmutatta az idegen hatásoktól mentes zsidó pesszimizmus, a postklaszszikus zsidó lélek belső küzdelmeit „Istennel Istenért“. Jóbot méltán tekinthetjük az egész exilium utáni zsidó szellem reprezentánsának. Jób nem áll elszigetelten a zsidóság szellemi életében, hanem benne van egy szellemi fejlődéssorban; a régi korszak naiv optimizmusa nagyobb töresek és idegen szellemi hatások átömlesztése nélkül fordult át a jóbi pesszimizmus irányába.

Nem így a zsidó pesszimizmus másik nagy megnyilatkozása: a Prédikátor. Hogy a Prédikátor helyét és szerepét megérthessük, gondolnunk kell arra, amit a „mítoszoknak“ a maguk korában vitt szerepéről mondtunk. A mítoszok szelleme keletkezésük korában egy idegen hatások iránt fogékony szellemi elitréteg világnézetét alkotja. Azóta a világnézet nagyot változott. Az őselbeszélések szelleme egyre szélesebb köröket hódított meg és így nem csodálkozhatunk azon, hogy Jób könyve — amelyben a későbbi kor általános szellemének képviselőjét láttuk — rengeteg mítosz-elemet tartalmaz. A régi elbeszélések pesszimizmusa e korban már széles rétegek világnézetének lesz konstitutív alkateleme. Azt az exkluzív szerepet pedig, amelyet egykor a mítoszok tölthettek be Izrael világnézetében, e korban egy másik szellemi hatalom foglalja el. S amint a mítoszok annakidején kívülről jöttek Izraelbe és egy idegen kultúra szellemét közvetítették, ez az új szellem — a filozófia — is, egy idegen kultúra lelkét közvetítette a zsidóság felé: a hellenizmus szellemét.

A Prédikátor filozófiáját csak akkor lehet igazán megérteni, ha figyelembe vesszük a kort, amelyben szerzője működött. E korszakot a zsidó és görög szellem találkozásként szokták ünnepelni és magasztalni. Két nagy kultúra, — sokak szerint a két igazi kultúra találkozott e korszakban. A világ szellem-történetének nagy pillanatát látják e történelmi pillanatban. Véleményünk szerint ez a felfogás hajlandó az erős kontúrok kidomborítása kedvéért túlságosan kiélezni a rajzot, a valóságos történelmi viszonyok rovására. Nem szabad ugyanis elfelejtenünk, hogy a

klasszicitásának korán túljutott zsidóság találkozott e pillanatban — nem a hellén szellemmel, hanem a hellenizmus, a populárhellenség, az internacionálissá sekélyesült görögség szellemével.¹⁹¹⁾ Két nagymúltú és nagykulturájú nép találkozott ekkor, de nem történelmének abban az órájában,¹⁹²⁾ amelyben termelő erejének teljében volt. Ha a kulturális kézfogás ebben a teremtő pillanatban történik, az beláthatatlan nagy kulturális eredményekkel járt volna. Így a zsidóságban hagyott ugyan némi nyomokat, termékenyítő és káros hatásokat egyaránt a hellenista szellem, de nem termelt ki olyan alkotásokat,^{19*)} amelyeknek két ilyen nagy kultúra szintetizálódásából ki kellett volna pattannia, ha e találkozó a két nép történelmének valamelyik alkotásra alkalmasabb pillanatában történik meg.

b) A Prédikátor megítélése a mai tudományban.

A Prédikátor tehát a hellenista zsidó elitréteg szellemét fejezi ki; külső hatások igen erősen érezhetők rajta. Voltak, akik megpróbálták egyes görög filozófiai iskolák közvetlen hatását kimutatni könyvünkben. Ma azonban az az általános vélemény, hogy szerzőnk nem irodalmi úton jutott közvetlen érintkezésbe a görög filozófiával, hanem ezek a populár-filozófiai eszmék benne voltak kora szellemében, közkincese voltak a hellenista kultúrának. A Prédikátor szerzője csak ezen az úton jutott hozzájuk.¹⁹⁴⁾

Zsidó eszmék és görög gondolatok¹⁹⁵⁾ a legkülönbözőbb populár-filozófiai és etikai irányzatok eszmetörédei páratlan össze-visszaságban keverednek e könyvben. Ez az ekleticizmus kitűnően fejezi ki e kor emberének diszharmonikus, kultúrák alapeszméinek összeegyeztetésén megbukott fáradozását. Az idő még nem érett meg ekkor egy egészséges szintézisre. A Prédikátor eszmevilágában kísérlet történik e szintézisre; de elvérzik e nagy vállalkozásban. A zsidó eszmék már elveszítették itt régi erejüket, az Isteneszmé is csak hagyományos maradvány nála, amely alig tud beleilleszkedni többi gondolatai közé és így is csak úgy kaphatott helyett rendszerében, hogy elveszítette személyes melegségét és a Sors imperszonális tulajdonságait olvasztotta magában. De másrészt a görög filozófia sem érvényesült itt a maga igazi tisztaságában. Igaza van Krochmal-nak, hogy Kóhelet gondolkozása „nem hasonlít a görög filozófusok gondolkozásához, hanem fölszínes, egyszerű világszemlélet”.¹⁹⁶⁾ Ilyennek mondható általánosságban

Kóhelet értékelése a mai tudományban is. Történnék ugyan interpretációs kísérletek, amelyek egy utólagos átértelmezés segítségével akarják Kóhelet értékét fenntartani, sőt emelni. Ez a felfogás¹⁷⁷⁾ úgy véli, hogy Kóhelet csak a földi dolgokat tartja semmisnek, azokat a javakat, amelyek „a nap alatt“ kecsegtetik az embert, de szavai mögül érezni lehet — e felfogás szerint —, hogy van egy magasabb világ és van egy értékesebb élet is, mint ez a földi élet. Kóhelet ugyan e szemléletének inkább negatív oldalát domborítja ki és inkább csak utal, csak célzásokban tesz említést a pozitívumról, a másik életről. De ez csak azért van, mert a szerző munkáját a népnek szánta (innen a neve: Prédikátor) és ezért a magasabb igazságokról, az isteni titokról, amelynek boldog birtokosa, hallgatnia kell. De szavai mögül kiérződik az is, amit elhallgat és a kiválasztottak szűk köre számára tartogat. A földi élet megvetése egy magasabbrendű élet utáni vágyból táplálkozik nála és így értéket jelent: „Wir befinden uns schon in der Vorhalle des Neuen Testaments“ — mondja Kuhn, e felfogás reprezentáns képviselője.¹⁷⁸⁾ E misztifikáló magyarázat azonban csak erőszakkal vihető keresztül és tudományos értékét nagyon lecsökkenti, hogy érezhető rajta a tendencia: egy bibliai könyvet a mai hívő szemében elfogadhatóvá tenni még a tudományos igazság rovására is.¹⁷⁹⁾ Az elfogulatlan szemlélő azonban „kinek megvan a helyes történelmi érzéke, a Prédikátor könyvét akkor is értékelni tudja, ha ebben csak két ellentétes világnézet malomkövei között vergődő gondolkodó ember útját-vesztett útkeresését látja.

c) Psziché és teória szétválása Kóheletben.

A Prédikátor teoretikus ítélete a világról, annak örö-? meiről és értékeiről negatív jellegű; legszélsőbb pesszimizmus. Bölcsesség, vagyon, érzéki gyönyörök, — mind-mind hiábavalóság, „szélnek hajhászása“. A történelemnek nincs célja, folytonos körbenforgás. A társadalom tele igazságtalansággal,¹⁸⁰⁾ a világot nem egy magasabb értelem, hanem a vak sors irányítja.

És mégis. E sötét és szélsőségesen pesszimiztikus világnézete ellenére és azt mintegy meghazudtolva, epikureus szellemű, hédonizmusra biztató kijelentések bukkannak fel itt-ott a Prédikátor gondolatai között. E belső ellentmondást a filológiai értelmezés¹⁸¹⁾ azzal próbálja feloldani, hogy elválasztja Kóheletben a gondolkodót és a pedagó-

gust: Kóhelet felfogása szerint az igazi bölcselő a világ problémáit végiggondoló filozófus semmi igazán értékeset nem találhat a földön. Ez Kóhelet tanítása azok számára, akik a világ értelmére keresnek választ; ez az ő felelete a hozzá hasonló, a gondolkodó és elmélyedni akaró emberek számára. Kóhelet azonban egyben pedagógus is²⁰²⁾ és mondanivalója a fiatalság számára egészen más: „Örvendezz ifjú gyermekkorodban és vigadjon szíved ifjúságod napjaiban és járj szívednek (kívánságaidnak) útjain és szemednek vágyai után.“ (Kóh. 11, 9.) Ez az ő praktikus életbölcséleti tanácsa a fiatalság számára.

A belső ellentmondás eme interpretáció szerint feloldódik ugyan, de ezt a megoldást kissé mesterkéltnek kell tartanunk. Igen nehéz ugyan a gondolkodót és a pedagógust, a teoretikus elmélkedőt és a gyakorlati szellemű gondolkodót egy emberen belül²⁰³⁾ élesen elválasztani — és egymással szembeállítani. Elképzelhetetlen ugyanis, hogy valaki, akinek mély benső meggyőződésesei vannak, tanításait külső körülmények szerint (hallgatóságának szem előtt tartásával) variálja. Kóhelet gondolatainak belső ellentmondása igazában akkor oldódik meg, ha a Prédikátor teoretikus világnézetét elválasztjuk a pszichológiai embertől, filozófusunk szubjektív hajlamaitól és lelki adottságaitól.²⁰⁴⁾ Már az előzőkben láttuk, hogy a Prédikátor pesszimizmusa tisztán teoretikus világnézet és nem legmélyebb lelki rétegeinek adekvált kifejeződése. Csak a gondolkodó Kóhelet pesszimista, de ez a pesszimista világnézet egy eredeti optimista életérzésre, derűs lelkületre, életigenlő pszichológiai alkatra épül és annak dacára érvényesül: „Er ist eine Tages-natur, nicht eine Nacht-natur; er will Glück, nicht die Lust des Schmerzes.“²⁰⁵⁾ Kóheletben a teoretikus világnézet ilyenképpen válik el az ő személyes pszichológiai adottságaitól, szubjektív lelkületétől.

d) Kóhelet világ képe.

Kóhelet pesszimizmusa természetesen nemcsak életbölcseletében érvényesül, hanem világképének kialakulására is rányomta bélyegét. A zsidóság dinamizmusával szemben, a Prédikátornak statikus a világképe.

E megállapítások megértéséhez a következő megfontolások vezetnek el. A zsidóság messianizmusa a fejlődésben, a tökéletesedésben való hite, a zsidóság történelmi alapbeállítottságában gyökerezik. A zsidóság metafizikai

alapélménye -- történelmi élmény. A történelem nem mindig jelent ugyan fejlődést (sokszor éppen visszafejlődést jelent), de mégis magában rejt legalább a fejlődésnek lehetőségét.²⁰⁷) E felfogás szerint a világ nem készen adott valóság, hanem az embereken múlik, mivé fejlesztik, mivé alakítják?

Kóhelet világnézetében nem érvényesülnek történelmi szempontok. Világnézetét a természet szemlélete alakítja ki. A természeti jelenségek vastörvényei kizárják a fejlődésnek, az előrehaladásnak még a lehetőségét is. A természeti jelenségek szemléletéből leszűrt életérzés adja a Prédikátor statikus világnézetét. Míg a zsidó messianizmus bizonyos abban, hogy a jobb jövő felé halad, Kóhelet történetellenes világnézetét tagadja minden fejlődés lehetőségét. Valamint a természet világában a jelenségek újra és újra megismétlődnek, úgy „egyik nemzedék megy, a másik jön, de a világ mindig ugyanaz marad“ (1, 3). A következő nemzedéknek ugyanott kell elkezdni, ahol az előző nemzedék elkezdte. A világ közben semmit sem fejlődött, semmit sem lendült előre. Örök körforgást végeznek a természeti jelenségek, örök egyhelyben topogásra van ítélve az emberiség. Soha semmi új, semmi meglepő és felemelő nem bonthatja meg ezt az egyhangúságot: „Van dolog, amire azt mondják: lásd, ez valami új. — Már régen megvolt azokban a korszakokban, amelyek megelőztek bennünket“. (K—h. 1, 10.) Előre meghatározott, öröktől fogva rendelt sémákban folyik le az emberi élet és a világmindenség élete, olyan törvények szerint, amelyeket az embernek nincsen hatalmában megváltoztatni. Tudom, hogy mindaz, amit az Isten tesz, az lesz mindörökké; ahhoz nem lehet hozzátenni és abból nem lehet elvenni“. (Kóh. 3. 14.) Örök törvényszerűségek vasszükségszerűsége uralkodik a világban: az emberi szabadság pusztán illúzió. Kóhelet rájött („megtudtam“) — csak illúzió, semmi több. Kóhelet világnézete ilyenképpen két komponensből tevődik össze: világnézetének statikus alkatából (szemben a messianizmus evolucionizmusával) és a determinizmusban való hitéből. (V. ö. Kóhelet 1, 14: „Ami ferde, azt nem lehet kiegyenesíteni és ami hiányos, azt nem lehet megjavítani“. — Az emberi tevékenységnek tehát nem jutott tág tér Kóhelet felfogása szerint.) A messianizmushoz ugyanis nem csak a jövőben való hit tartozik hozzá, hanem ennek korrelatív fogalma: az emberi cselekvés lehetőségében és hatékony erejében való hit

is.²⁰⁸) Kóhelet determinizmusa azonban szükségszerűen tagadja a haladás és tökéletesedés lehetőségét és így szembekerül a judaizmus szellemének legértékesebb eszméjével, a messzianisztikus tökéletesedés gondolatával.

e) A sors.

A determinizmus Kóheletnél szilárd, konkrét alakot ölt egy idegen eredetű ^képzet formájában; a sors gondolatában, amely a görög tyché-nek zsidó másolata.²⁰⁹) A sors eszméje, amely az ókor egyik legelterjedtebb gondolata és kultúrák jellegét szabja meg,²¹⁰) a zsidó gondolkortól teljesen idegen eszme.

A világ eseményhalmazát és történésorozatát három aspektusból lehet szemlélni. Mind a három teljesen alapvető, tipikus állásfoglalás, a) A zsidóság magasabb értelmet lát az eseményekben. Egy legfőbb bíró az igazságosság eszméje szerint irányítja az eseményeket. A racionális etika törvényszerűségei uralkodnak a világban. Ez a törvényszerűség természetesen nem jelent merevséget; hisz nem mechanizmussal van dolgunk, hanem a személyes Isten pillanatról-pillanatra dönthet az emberek és a világ sorsa felett. És ha megváltozik az egyénnek vagy a közösségnek etikai színvonala — a személyes Isten ad újra értelmet az eseményeknek azáltal, hogy azokat a jutalom vagy büntetés irányában vezeti tovább.²¹¹) A zsidó szemlélettel két más felfogás áll szemben. E két felfogás a történelemben egybefonódhatik egymással (például a pogányság világnézetében), de struktúrájukat tekintve, két külön világmegragadást jelentenek, b) Az egyik démonok játékát látja a világ eseményeiben. Az életérzés ennek folytán itt pesszimiztikusabb, mint a zsidóságban, mert hisz e világnézet szerint az ember ki van téve a démonok szeszélyeinek. Élete folytonos bizonytalanság.²¹²) Müller-Freienfels²¹³) úgy véli, — pszichológiai nézőpontjának megfelelően — hogy a depresszív lélek alkot démonhitet, pesszimiztikus vallást és világnézetet. Azonban megfordítva is áll e tétel. Démonhit, a lét démoni vonatkozásain és aspektusán felépülő világnézet természetszerűleg pesszimiztikus életérzést hoz létre. De ennél jóval több pesszimizmust rejt magában az a világnézet, amely egy imperszonális sorsot feltételez²¹⁴) és ebből az aspektusból szemléli a világot. A démonok ugyanis, minden szeszélyük és cselekvéseik motiválatlansága ellenére, mégis személyes lények és aka-

latukra befolyással lehet az ember. Meg lehet nyerni jóindulatukat, kedvükben lehet járni, gonosz terveiket meg lehet hiúsítani. És ezenkívül a démonok csak időről-időre, esetről-esetre tervelnek rosszat az ember ellen. Az alkalom szüli a démonok ártásait,²¹⁵⁾ de nincs előre kitervelt rendszerük az emberek ellen. Nem így a sorseszmet hirdető világnézetben. Ott nemcsak, hogy motiválatlanul kell az embernek elviselnie sorsát, hanem az a motiválatlan, értelmetlen sors mintegy kodifikálva van, örök időkre ércbe van vésvé.²¹⁶⁾ Az értelmetlen sors nem rendszertelenül éri az embert, hanem ez az értelmetlenség stabilizálva van, szilárd megváltoztathatatlan formába van öntve. A sorssal szemben mitsem használ az emberi lázongás, az emberi mesterkedés: megváltoztatni semilyen módon nem lehet.²¹⁷⁾ Ezért a világnézetnek legmegfelelőbb lelki reakció: a rezignáció, a pesszimiztikus belenyugvás.

Látnivaló, hogy a sors gondolatának mély pesszimizmusa mennyire szöges ellentétben áll a zsidóság szemléletével. A zsidóság a világban az értelmes eseményeknek rendszeres összefüggését látja; ez a szemlélet pedig mechanisztikus érc törvényé merevült értelmetlenségek rendszerét. És Kóhelet az idegen szellemű zsidó filozófus mégis megpróbálta beleolvasztani ezt a képzetet is a zsidó Isten fogalmába. Nála Isten a Sors attribútumainak hordozója.²¹⁸⁾

A Sors legkegyetlenebb megnyilatkozása és érvényesülési területe: a halál. „Die Tod gilt als das Geschick schlechthin, der Todestag als Schicksalstag“.²¹⁹⁾ A Sorsnak kegyetlensége és megváltoztathatatlansága éppen a halálban jelentkezik legkézzelfoghatóbban. Ez a közös emberi sors, sőt az élőlények közös sorsa: „Ez a leggonoszabb mindabban, ami a nap alatt történik, hogy egy Sorsa van mindenkinek“ (Kóh. 9. 3.)

„Mert az ember fiának sorsa
és a baromnak sorsa —
egy sorsuk van nekik.
Mint ennek a halála
olyan amannak a halála.“ (Kóh. 3, 19)

Kóhelet nem tud megbékélni a sorssal, mert igazságtalannak érzi, mert nem találja meg benne az értelmet, amelyet pedig a lelke mélyén élő zsidó elvár az élettől: „Azt mondtam szívemben, ami az ostobának sorsa, az fog elérni engem is, de akkor mért törekedtem nagyobb bölcseségre“ (2,11.)

Ezt az értelmet Kóhelet hiába keresi a világban. A Sors nem igazság szerint mér az embereknek:

„Vannak igazak, akiket a gonoszokat megillető sors ér utóí, és vannak gonoszok, akiket az igazakat megillető sors ér; — mondtam — ez is hiábavaló“. (8, 14.)

i) Kóhelet megoldása.

És Kóheletet a sorsnak ez az igazságtalansága és az általános emberi sorsnak kikerülhetetlen végzetszerűsége elvezeti odáig, hogy rezignáltán, csöndes pesszimizmussal álljon szemben a világgal. Kóhelet nem lázadoz, nem panaszkodik, nem kesereg. Magáról van szó, legszemélyesebb sorsáról és mégis úgy tud beszélni erről, mintha csak másokat érintő dolgokról szólna. Bár kimondja könyörtelenül az egész életet elítélő pesszimista ítéletét: „Jobb a halál az életnél“²²⁰) — mégis egész filozófiáján valami nagy nyugalom, fölülemelkedés, isteni fönség érezhető. Rezignációnak mondtuk, de ez több, mint egyszerű beletörődés, ez — fölülemelkedés. Kóhelet valóban felülről nézi a nagy színjátékot és a kis emberi színjátékokat benne és együtt-érez az emberekkel. Nemcsak a szociális igazságtalanságokat ostorozza, hanem igyekszik tanácsokkal, gyakorlati életszabályokkal az emberek életét — amelyet oly súlyosnak ítél — valamiképp megkönnyíteni. Ebben a fölülemelkedésben és beletörődésben mégis — minden teoretikus pesszimizmus, hellenizmusa és pesszimiztikus szemlélete ellenére—valami igazán és mélyén vallásos²²¹) attitűdöt kell látnunk. Valahogy úgy kell éreznünk, hogy mind e teoretikus pesszimista gondolatok ellenére Kóhelet mégis megvigasztalódott és a könyvében itt-ott elszórt istenfélelemre buzdító mondásokat nem kell teljesen idegen testnek érezni Kóheletben. Ha filológiai szempontból talán igaza is van a kritikának, hogy később kerültek szövegünkbe, de ez a betoldás — mint láttuk — nagyon is mélyenfekvő igazságokat érzett meg Kóhelet pesszimista világnézetén keresztül, — érzelmileg végül is megvigasztalódott; vallásos derű emelte őt fel pesszimista világnézetének kilátástalanságából.²²²)

Erre a beletörődésre és megnyugvásra azonban nemcsak a megoldásnak feltüntetett záróversek mutatnak, hanem az egész könyvet átlengi ez a hangulat. Valóban, akinek éles füle van, az a szkepszis mellett és vele majdnem egyidejűleg a megnyugvás és megbékélés hangjait is meghallja Kóheletben. Mert filozófusunk epikus módjára

beszéli el saját lelki szenvedéstörténetét — epikus nyugalommal. (Pld.: És ekkor meggyűlöltem az életet. . . És ekkor rájöttem, hogy . . . stb.) Ahhoz azonban, hogy valaki epikus módjára objektív szembenállással tudjon magáról beszélni, ahhoz az kell, hogy fölébe tudjon emelkedni magamagának és így — saját pesszimizmusának is. Kóhelet, az elbeszélő, nem azonos a könyvben szerepet vivő Kóhelettel (legalább is nagy a lelki és időbeli distancia a kettő között), mert hisz azáltal, hogy elbeszéli magáról, hogy ez és ez esett meg vele — elválik tőle, fölébe emelkedik. És csak a könyvben szereplő Kóhelet pesszimista. A könyvet szerző Kóhelet azonban, mint életének egyes állomásaira és élményeire emlékszik vissza életének pesszimista korszakaira. És innen a sajátágos keveredése optimizmusnak és pesszimizmusnak Kóheletben. Mert hol az elbeszélésben szereplő Kóhelet pesszimista élményei szólnak belőle hozzánk, hol meg a szerzőnek megnyugvása és megoldása jut szóhoz és csendül ki erőteljesebben.

Ez a Kóhelet-interpretációnk eredeti ugyan, de irányzatában megegyezik a legújabb Kóhelet-magyarázatok szellemével. Enelow, Hevesi, Kuhn, bármennyire is eltérnek a részletekben, megegyeznek abban, hogy Kóheletnek nemcsak negatív, hanem konstruktív oldalai is vannak. Enelow⁴⁾ szerint Kóhelet csak a földi dolgok abszolút értékeként való értékelését hibáztatja, de relatív értéküket meghagyja és így nem lesz szélsőséges pesszimistává. Hevesi²²⁴⁾ szerint éppen szélső szkepszise és relativizmusa vezeti el Kóheletet egy pozitív világnézethez. Ha ugyanis mindenben kételkedni lehet, akkor a szkepszis elveszíti egyedüli megoldás-jellegét és maga is relatívvá válik. Ha minden érték relatív, akkor a szkepszis mellett a pozitív értékeknek is van — legalább is relatív — értékük. Ezzel akarta Kóhelet a szélső szkepszist megdönteni és előkészíteni a talajt egy pozitív értékeken alapuló világnézet számára. Kuhn²²⁵⁾ pedig — mint láttuk — még túlzásba is megy Kóhelet értékelésében, mikor transcendens célnézeteket vél benne felfedezni. Mindezek az újabb törekvések arra mutatnak, hogy — ha különböző utakon is — az újabb magyarázók igyekeznek megközelíteni Kóhelet különös egyéniségének megértését. A mi megoldási kísérletünk — amely irodalomlélektani és világnézetlélektani alapokon épül — egy újabb lépést akart megtenni a Kóhelet-értelmezés szövevényes útján.

9. Összefoglalás és előretekintés.

Végigkísértük a bibliai világnézet fejlődéstörténetét és kutattuk, hogy a pesszimizmusnak milyen szerep és jelentőség jutott ennek keretében az egyes korszakokban. Úgy láttuk, hogy a bibliai világnézet általában optimisztikus, mivel a lényegét alkotó eszmék optimista jellegűek. De rámutattunk arra is, hogy eme tudatos világnézet mélyén, a néplélek mélyebb rétegeiben egy depresszív — tragikus-pesszimiztikus — életérzés rejtőzik. E lelki összszubsztancia pesszimizmusának kompenzálását és kiegyenlítését célozta a tudatos világnézet racionális optimizmusa. E lelki ősréteg pesszimiztikus erői — láttuk — különböző formákban törnek felszínre. A zsidó pesszimizmus hol a mítoszok szimbólumaiba önti életérzésének irracionálisát, hol lírai panaszokban kesereg a földi élet bajain (Jób), hol pedig idegen hatásra és idegen elemekből új világnézetet próbál építeni az optimista világnézet romjain (Kóhelet). Láttuk azt is, hogy az optimizmus elsekélyesített és túlpopularizált formájával szemben a próféták egy mélyebb és komolyabb világnézetet hirdetnek. Szembeszállnak a nép fölületes és könnyelmű optimizmusával és erkölcsi felháborodásukban a pusztulást és végromlást hirdetik kortársaiknak (Entrüstungspessimismus). De azt is láttuk, hogy ez az ő pesszimizmusuk történetfilozófiájuknak csak első felét alkotja. A bűnösök bukása és pusztulása ugyanis egyben az ideális jövő beköszöntésének hajnalát jelzi. A próféták tehát csak kortársaik szemében pesszimizták és „vészmadarak“. Politikai pesszimizmusuk éppen történetfilozófiái optimizmusukból ered.

A bibliai pesszimizmus története után annak fajtáival kell megismerkednünk. A pesszimizmus három fajtáját véljük felfedezhetőnek a bibliai eszmevilágban: a) vallásos, b) aszkétikus-spiritualisztikus és c) metafizikai pesszimizmust. E pesszimizmus-fajták mindegyikénél külön-külön kell megállapítani, hogy szerves része volt-e a bibliai világnézetnek, vagy egy, azt kiegészítő mellékirányszattal van-e dolgunk? hogy szociológiailag szűk körre szorítkozott-e, vagy az egész nép szellemi kincse volt? Míg az előző részben a pesszimizmus hosszsmetszeti képét adtuk és tekintettel voltunk a korszakokra és a fejlődésre (történeti szempont), most inkább keresztmetszeti képét szeretnők adni. Tekintet nélkül a források különböző korára, a bibliai pesszimizmusnak lényegét, struktúráját szeretnők megvilági-

tani, amint az különböző megnyilatkozási formákban megvalósul. (Szisztematikus szempont.) Éppen ez a keresztnet-szeti kép teszi lehetővé, hogy az eszmék struktúrájának felvázolása mellett — ahol ennek szüksége mutatkozik, rámutassunk arra a szűkebb-tágabb közösségre is, amely ez eszméket hordozta. Mivel ugyanis némely esetben csak hipotetikus eszmealkonstruációról van szó, azaz csak mi utólag építünk fel, rekonstruálunk elszórtan fellelhető eszme-töredékekből egy egységes eszmeösszefüggést — e hipotézisünk akkor emelkedik nagy valószínűsége, ha nem pusztán az eszmék kapcsolataira mutatunk rá, hanem rá tudunk mutatni arra a szociológiai közösségre is, amely az eszméket hordozta és képviselte. A szociológiai konkrétumok kézzelfoghatóan igazolni fogják az eszmealkonstruáció igazát és helyességét.

III. Szisztematikus rész.

1. Vallásos pesszimizmus.

A zsidóság etikai-rationális beállítottságánál fogva a vallás existenciális-pesszimista élményei iránt kevésbé volt fogékony, mint a mágikus-mitikus kultúrák és vallások. A zsidóság állásfoglalása a bűnnel szemben akkor lesz valóban világossá előttünk, ha egybevetjük egyrészt a babiloni kultúrával, amely a zsidóságot történelmileg megelőzte, másrészt a kereszténységre hivatkozó existenciális filozófia felfogásával. Összehasonlításunkból ki fog derülni, hogy mágikus felfogás (babiloni) és az existenciális filozófia irracionálizmusa, bűnélményük struktúráját tekintve, egy típushoz tartoznak és együttesen állíthatók szembe a zsidó sággai, mint a másik típusal.²²⁶⁾

A bűn nem etikai fogalom, hanem a priori vallásos kategória.²²⁷⁾ A modern vallásfilozófiának ez a tétele a babiloni felfogásból igen döntő bizonyítékokat meríthet. Az isteneknek irracionális, „egészen más-volta“ okozza, hogy az ember bűnt követhet el akkor is, ha legjámorabb szándékkal cselekszik, az istenek akarata ellenére tehet akkor is, ha a rationális etika szabályait követi. Istennek ezt a irracionálisát és a belőle folyó pesszimiztikus életérzést és bűnélményt szépen tükrözi egy babiloni jámbor imája:

„Fürwahr ich meinte dass Gott dies angenehm sei
 aber was einem selbst schön erscheint, ist Gott ein Greuel,
 Was dem eigenen Herzen verwerflich ist, dies gilt Gott schön.
 Wer lernt den Willen der Götter im Himmel kennen.“

(idzi: Hempel: Gott und Mensch, 192. lap.)

Ha a babiloni jámbort bajok és szenvedések érik, akkor feltámad benne bűnösségének tudata. Azaz helyesebben bűnösségének tudata ilyen alkalmakkor inkább az előtérbe kerül, döntőbb lelki élmény lesz, mint rendesen. De ez a bűnösségtudat állandóan ott van a babiloni ember lelkében. És ez egészen természetes is, hiszen a bűn — ebben a világnézetben — objektív valami, amely rátapadhat az emberre és bemocskolhatja őt anélkül, hogy néki magának tudomása volna róla. Gyakori a babiloni zsoltárokból a könyörgésformula, hogy az Isten bocsássa meg azt a bűnt, amiről a jámbornak tudomása van, de bocsássa meg azokat a bűnöket is, amelyeket saját tudomásán kívül követett el, amelyek tehát mintegy csak reá tapadtak.²²⁸⁾ A bűnt tehát ez a szemlélet mágikus szempontok szerint ítéli meg; a bűn olyan mint a tabu, melynek pusztá érintése fertőz. A személyes bűnösségérzelem helyébe az objektív bűnnel-terheltség-tudata lép.²²⁹⁾ E pesszimiztikus szemlélet szerint nem az emberen múlik, hogy bűnözni akar-e, avagy kerülni akarja a bűnt. A bűn objektív adottság, végső valami, amely fölött az emberi akaratnak nincs ereje: „Wie Unheil trifft die Sünde den Menschen, er vermag der Freveltal: nicht auszuweichen; ohne es zu wollen, ohne es zu wissen wird er in Sünde verstrickt.”²³⁰⁾

A lutheri kereszténységre hivatkozó modern vallásfilozófia elmélyítve és spiritualisztikusabbá téve ugyan, de lényegében ilyen típusú bűnfelfogást hirdet. Ez a felfogás Szent Pálig vezeti vissza gyökereit, főleg azonban Luther vallásosságélményére szeret hivatkozni. A következőkben az irracionális vallásfilozófiában (Kirgegaard, Heidegger, Jaspers, Scheler, Gogarten, Leeuw alapján) szereplő bűn-élményt fogjuk vázolni.

Ez a felfogás az ember természetét a bűnnel elszakíthatatlan összefonódásban látja. Az ember bűne nem akcidentális valami, hanem az emberi bűnösség mélyen az emberi természetben gyökerezik: az ember metafizikai lényegéhez, szubsztanciájához tartozik.

Az irracionalisták romantikus felfogása a kanti szellemű etikai szemlélettel szemben a bűnt úgyszólván metafizikai értéké emeli. A bűn élményében jut az ember igazán a maga metafizikai lényegének tudatára. Az embert megillető metafizikai hely a világban — a teremtmény helye és akkor él az ember igazán helyesen, ha állandóan tudatában van a maga teremtménymivoltának. Ámde az

ember a mindennapi életben igen gyakran kiemelkedik az alázatosságból, kiemelkedik ebből az őt egyedül megillető metafizikai léthelyzetből és megfélemedezik a maga teremtményvoltage. Megváltoztatja a teremtés által megszabott örök megváltoztathatatlan létviszonyt maga és a Teremtő között: „Setzt nun von sich aus, als das schöpferische, selbtherrliche autonome Ich, sich an die erste Stelle, und das Du an die zweite Stelle. Damit aber ist alles, ist die ganze Schöpfungordnung verkehrt.“²³¹⁾ A bűn élménye azonban úgy éri az embert, mint valami mélységes lelki újjászületés. Ebben az újjászületésben az ember rádöbben a maga igazi lényegére, a maga legbensőbb emberi mivoltára.²³²⁾ A bűntudatban az ember levett minden racionális köntöst és ott áll a maga pusztá emberi mivoltában Isten előtt. A bűntudat pillanataiban születik meg az új ember: az emberi ember.²³³⁾

E romantikus felfogásban az erkölcsös embernek és az erkölcsi értékeknek metafizikai szempontból kevés megértés és értékelés jut. Az etikus ember ugyanis igen könnyen a luciferi útra kerülhet. Az erkölcsös ember erkölcsi öntudata és magabízása, lábbaltaposását jelenti a romantikus „alázatosságnak“. Az emberi gög pedig a leginkább luciferi magatartás, a metafizikai helyes létviszony legvakmerőbb megváltoztatása. Az erkölcsi racionalizmus legfőbb veszélye, — e felfogás szerint — hogy téves útra vezet az embert a saját értékét és metafizikai léthelyzetét illetően. Az erkölcsös cselekedet magabízást ad az embernek és az ember hajlandó a maga értékességében, a maga büntelenségében hinni. Holott az ember bűnössége vagy büntelensége nem erkölcsi cselekedeteitől függ. Bármennyire is híven követi az ember az erkölcs normáit, ezzel semmit sem változtat a maga emberi léthelyzetén, Az ember nem képes önmagát a maga embervoltának eredendő mélységeiből kiemelni. Emberi akarat, cselekvés — mind hiábavaló. Egyedül az isteni kegyelem képes az embert a mélységekből kiemelni és magához ölelni.²³⁴⁾

Az ember a lét drámájának passzív szereplője csupán. Nem tehet semmit, hogy megváltsa magamagát, a megváltás kulcsa nincs az ő kezében. Ő nem cselekedhetik, csak objektuma a történeseknek.²³⁵⁾ Ennek megfelelően a passzív lelki struktúrát (Entspannung) követelő erények (Demut stb.) állanak megbecsülésben e szemléletben.²³⁶⁾

Babiloni vallás és modern irracionizmus tehát egy-

értelműen tanítják, hogy a bűn alapvető emberi adottság, szubsztanciális alkatrésze az ember lelkének. É a bűn mélységeiből csak emberfeletti kegyelem, transzcendens erők tudják kimenteni az embert. E vallásosság-típust az irracionális pesszimizmus jellemzi. Ez a pesszimizmus egyrészt az ember metafizikai erőtlenségének és jelentéktelenségének tudatában nyilatkozik meg, másrészt az emberi tehetetlenség és kegyelemreszorultság eszméjében.

Állítsuk szembe ezzel a zsidó vallásosság-típust. Amint látni fogjuk, a zsidó vallásosság nem képvisel tiszta típust: klasszikus és romantikus elemek, racionalizmus és irracionálizmus szintétizálódnak benne. Mégis e romantikus vallásosságok szélső pesszimizmusával mindenesetre ellentétként állítható szembe.

A zsidóságban a bűn nem tartozik az emberi természet lényegéhez. A bűn akcidentális valami, amely azonban nem érinti az emberi természet belső lényegét. Az ember bűnössé válhat, ha helytelenül cselekszik, de amely pillanatban felhagy ezzel és új életet kezd, nem bűnös többé. Az ember eredendően jó és még a bűn sem képes ezt az eredendően jó természetét megváltoztatni. Mert a bűn nem hatol le az emberben a metafizikailag mély létszféráig. | Azok a helyek, amelyek a bibliában az ember eredendő bűnösségéről beszélnek — Jób 14, 4. Zsolt. 51, 7; Misié 20, 9. stb. — a bűnt inkább etikailag értik és nem ontológilag. Az emberi természet hajlamos a bűnre; „Ki modhafja, hogy makulátlan a szívem, tiszta vagyok, véték nélkül“. A bűnösség azonban nem az ember ontológiai lényegéhez tartozik, metafizikai létének nem ez az alapja. (Mint Heideggernél.) A bűnös ember lelki szubsztanciája, létének metafizikai alapja továbbra is a jó marad. És a bűnbánat segítségével ismét felküzdheti magát az erkölcsi magasságokig.

A zsidó jámbor, tehát optimisztikusan szemléli helyzetét a Létben. Ha úgy érzi, hogy kötelességét teljesítette, optimisztikus öntudattal tekint vissza cselekedeteire és optimisztikus bizalommal várja az őt megillető jósorsot, az isteni segítséget. Amikor Isten segítségét kéri a külső bajokban, saját erényeire, saját jámborságára hivatkozik.²³⁷) Az isteni segítséget jutalomnak fogja fel. Jutalomnak, amelyet megérdemel és amelyet ezért el is várhat. A zsidó jámbor alapmagatartása az erkölcsi öntudat. A teremtő-teremtmény viszony már nem szimbolizálja kellőképpen Isten-ember viszonyát. Az ember nagyot emelkedik a Lét lépcsőfokain

és úgyszólván istennek egyenlősúlyú partnere lesz. Az ember passzivitásának és önmaga átengedésének helyébe lép itt az ember felemelkedése és magasba törése — az erkölcsi aktivitás. A zsidó jámbor, etikus életével Istenhez akar hasonlónak lenni:^{237a)} „Szentek legyetek, mert szent vagyok én“. A Szentség nem az istenség privilégiuma. Az ember a szentségben isteni lényé lesz., hasonlónak válik az abszolútumhoz.

Ámde ezzel a zsidóságnak csak egyik arculatát ismerjük meg. És ha megelégednénk azzal, hogy lényegének megítélésénél csak ezt az aktivista-optimisztikus oldalát vegyük figyelembe, akkor az egyoldalúság és az erőszakos racionalizálás hibájába esnénk. Eme egyoldalú felfogásnak M. Brod híres műve²³⁸⁾ örökre véget vetett. A neves német-zsidó filozófus-író mélyen átélte az európai keresztény kultúrát és ez az élménye döntő módon meghatározta vallásosságát akkor is, amikor a zsidóság szelleméhez vezető utat kereste. Bród rámutat arra, hogy a vallásosság romantikus alkotóelemei a zsidóságból sem hiányoznak.

És valóban. Isteni kegyelem, megváltás, megbocsátás, — olyan vallásos alapélmények, amelyeket egyetlen vallás sem nélkülözhet, ha egyáltalán igényt tart arra, hogy valásnak és ne absztrakt világnézetnek számíton. Vizsgáljuk meg tehát, hogy ezeknek a romantikus-irracionális vallási jelenségeknek milyen szerepük volt a zsidó vallásosságban.

Ha a zsidó ember a mélységben van, ha sárralteli veremben sínylődik, akkor nem bízik saját erejében, hanem Isten segítségéért kiált.²³⁹⁾ Jól tudja a zsidó jámbor, hogyha a szigorú igazság mértékét alkalmazná Isten, az ő élete és cselekedetei könnyűnek találtatnának: „Ha a bűnöket számon tartod, óh Istenem, ki állhat meg előtted? Mert Tiéd a megbocsátás ...“ (Zsolt. 130, 3—4.) Értzi, hogy Istennek szeretete és kegyelme kíséri az embert, mert az Igazságos Istent, a szigorú bírót nem bírná el az emberiség.²⁴⁰⁾ És ha úgy értzi., hogy bűnök terhelik, akkor bizonyos benne, hogy Isten kegyelme nélkül és irgalmas megbocsátása nélkül, saját erejéből nem boldogulhat. Az Isten az, aki megtisztítja őt, aki új szívet ad keblébe és nemes szellemet lehel újra belé.²⁴¹⁾

A megváltás vágyának és a kegyelem utáni szomjú-ságnak tehát a zsidó vallásosságban is van helye. Mégis igen nagy a különbség a romantikus (babiloni életérzés,

irracionális filozófia) kegyelemtanok és a zsidóság kegyelem-megbocsátás utáni vágya között. A zsidóságban ugyanis ez a lelki beállítottság az emberi gyöngeségnek és Istenre szorultságnak, a magaátadásnak érzelve nem vált általánossá és nem uralkodott el az egész életézés felett. Vannak ugyanis az életnek pillanatai, amikor az embert elfogja és hatalmába keríti a maga metafizikai gyöngeségének érzelve. Harnack úgy gondolja, hogy a megváltás utáni vágy mindig benne élt a magasabbrendű emberiségben.²⁴²⁾ Ez mindenesetre igaz abban a megszükkített formában, hogy minden magasabbrendű embernek vannak bensőséges pillanatai, amikor nem elégíti ki őt a mindennapi élet racionalizmussá,²⁴³⁾ amikor valami magasabb után vágyódik és ezt isteni adományként szeretné megkapni. Amikor nem bízik többé a saját erejében, hanem arra vágyik, hogy a magasból lehajoljanak hozzá, amikor szomjazni kezd a megváltás után. És ezek a pillanatok nagyobb-részt éppen a büntudat pillanatai, amikor az ember rádöbben arra a mélységre, amelybe belezuhant és arra a nagy távolságra, amely őt az Istentől elválasztja, arra a nagy elidegenedésre, amely Istenhez való viszonyában beállott. A zsidó jámbor ezekben a pillanatokban adta át magát a megváltásvágy bensőséges, romantikus érzelmeinek, ekkor bízta magát az isteni kegyelemre. Azokban a percekben tehát, amikor ezek az érzelmek természetes erővel törtek fel leikéből, amikor elfogták őt akaratán kívül és hatalmukba kerítették.

2. Aszteikus-spiritualisztikus pesszimizmus.

A zsidóság az élet értékét vallotta és meglehetősen távol állott tőle az askézis, testiség megvetése, a túlzott spiritualizmus. A zsidóság nem a dualizmusnak, hanem a monizmusnak²⁴⁴⁾ hirdetője, nem a kettőség-elvet, hanem az egység-elvet²⁴⁵⁾ domborítja ki az emberben. Alapjában véve igaza van tehát annak a felfogásnak, amely a zsidó szellemet valahol középúton látja materializmus és spiritualizmus között és amely úgy véli, hogy a zsidóság az ember életfeladatát nem a testiség megölésében,²⁴⁶⁾ hanem a testi-ség megnemesítésében jelölte meg.

E felfogás tehát általánosságban igaz ugyan, de minden hamissá lesz, ha tételét abszolút módon és az egész zsidóságra nézve fogalmazza meg. Igyekezni fogunk bebizonyítani, hogy eme optimisztikus-vitalisztikus-monista

világnézettel szemben a kettőség-elv nyomai is megtalálhatók a biblia eszmevilágában. Mégha csak egy-egy vékony vallásos réteg szokásaiban és rituáléjában valósul is meg az aszketikus és spiritualisztikus princípium, mégis része a zsidóság világnézetének²⁴⁷⁾, amely sokrétű, sokszínű gazdag és tarka, akárcsak maga az élet.²⁴⁸⁾

Az aszketikus princípiumot a bibliában leginkább a böjtök példáján lehet szemléltetni. A böjtök eredetileg kétségtelenül az aszketikus szellem megnyilvánulásai. Bár az általános közszellem a bibliai korban már nem érzi a böjtöknek ezt a szerepét és hajlandó történelmi katasztróák emléknapijait látni bennük,²⁴⁹⁾ másrészt a próféták etikai racionalizmusa is elhomályosította a böjtök igazi értelmét és eredeti jelentőségét,²⁵⁰⁾ — mégis az eredeti aszketikus princípium itt-ott még átszillog a bibliai böjtök esetében. A böjt eredeti arca még meglátható és felismerhető egyes esetekben eme historizált, vagy elracionizált másodértelmem mögött. Mózes 40 napig nem evett kenyeret és nem ivott vizet, amikor az istenhegyen Isten közelében tartózkodott. Világos, hogy ebben az esetben sem a történelmi, sem az etikai böjtértelmezés nem használható. Hanem itt a böjtnek egyedül a spirituális-materiális létkettőség adja meg a magyarázatát. Mózesnek azért kellett böjtölnie, hogy szellemi lényé váljék: étel-ital élvezete ismét lehúzta volna a földre, a materiához. A böjtnek aszketikus szerepére azonban nemcsak közvetve lehet bizonyítékot hozni; az aszketikus böjtértelmezés világosan megtalálható a bibliában klasszikus megfogalmazásban: „Sanyargassátok lelketekeket“ (Lev. 23, 32.) — mondja a szentírás az engesztelő napról szólva. A böjt mellett az időleges absztinencia is a magasabbrendűség, a szellemi létbe való emelkedés eszköze. A kinyilatkoztatást váró nép 3 napig a szexuális tartózkodásnak ebben az állapotában készül a magasabbrendű lét ritka-kivételes, isteni pillanatára. (Ex. 19. 15.) Mert az isteni látomásoknak, a magasabbrendű életnek csak a földiségből való teljes szabadulás után lehet részese az ember. Dániel három hétig böjtöl, gyászol és sanyargatja magát, míg méltó lesz a szellemi tisztánlátásra — a látomásra. (Dániel 10, 3.)

A bibliai böjt jelentőségének analízise világosan utal egy dualisztikus elv érvényesülésére. A szellemi létbe csak a matéria leküzdése után juthat az ember. Az ember életessége így két ellentétes komponensre bomlik,^{230a)} És míg

az előbbi szemlélet az embert testi-lelki egységben szemlelve „léleknek“ vagy „élő léleknek“ nevezi, ez a pesszimiztikus szemlélet az embernek materiális eredetét domborítja ki és a szellem istenével (Elóhé hamchóth) szembeállítja az anyagi embert. (V. ö. Numeri 27, 16.; J. 40, 6.)

A böjt jelentőségének elemzése tehát elvezetett bennünket egy dualisztikus-pesszimiztikus szemlélet felfedezéséhez. Ez az asztetikus princípium nyomja rá a bélyegét egy bibliakorabeli vallásos-társadalmi szekta, a nazireusok életvitelére. A nazireusok egész életükre lemondtak a bor élvezetéről (a luxus életmódról) — Isten szolgálatának kedvéért. Bár így az aszkezisnek csak éppen csirái vannak meg a názírság ételelveiben, mégis tendál a názírság az aszkézis felé, mert bizonyos javakról való lemondás, vágyak és kívánságok legyőzését jelenti. Ezt a lemondást pedig minden bizonnyal egy magasabb, spiritualisztikus lét utáni vágy érlelte meg bennük.²³¹⁾ A názírság aszketikus tendenciájánál még inkább a pesszimizmus szellemében valók a papi tisztaságtörvények. Ezeknek a törvényeknek alapprincipiuma az a meggyőződés, hogy a test lényegénél fogva tisztátalan és igen alkalmas a tisztátalanság különböző fokainak felvételére. A papoknak azonban egy magasabb tisztaságra kell törekedniök és e célból testük tisztátalanságát fürdés, vízben való megmerülés által kell lemosniok.

A papi tisztasággal tehát korrelatív képzet az emberi test kultikus tisztátalansága. A test akkor éri el tisztátalanságának maximumát, ha a lélek elhagyta, — a holttest a tisztátalanság főforrása.²⁵²⁾ A szellem életadó princípiumától megfosztott üres matéria, a pusztá test került legmesszebbre a szellemi princípiumtól, a tiszta szellemtől. Míg viszont az ember, az élő ember szellemnek és testnek, tisztaságnak és tisztátalanságnak szintézise, testében igen erős hajlandósággal a tisztátalanság, a tisztátalanná válás, a kultikus „alkalmatlanság“ iránt.

Aszkézis és kultikus tisztálkodás tehát egyetlen alapprincipiumnak különböző megnyilatkozási formái. A bibliai korban — mint láttuk — e pesszimizista alapprincipium két formája különböző szociológiai körökön oszlik meg: egyik formájának hordozója a názírság, a másiknak a papság. A történelem folyamán azonban a pesszimizmus e két formája egymásra talál és szociológiailag is egyesül egy-

mással. Legelőször az esszeusok szektájában, majd később a gyakorlati kabbala művelőinél.²⁵³⁾

Ezeknek a kései zsidó pesszimista megnyilvánulásoknak világánál jobban látjuk a biblia-korabeli peszimizmus jelenségek mögött is az őket éltető pesszimista szellemet. A gyakorlati kabbala pesszimizmus világnézete minden kétségen felül áll. Mert nemcsak cselekvésekben és rítusokban objektiválódva maradt reánk, hanem irodalmi források is szólnak e szekta pesszimizmusáról. És ezek alapján tudjuk róluk, hogy a földi világ az ő szemükben „sötétség völgye, mély verem“ stb.²⁵⁴⁾ Ebben az esetben tehát a kabbalisták praxisának értelmére félreérthetetlen világosság derül az ő világosan kifejtett pesszimista világnézetükből. Ennek a világosságnak fénye azonban egyben a bibliai peszimizmus rituálé szellemét is megvilágítja. Mihelyt ugyanis felfedeztük az esszeusok és a kabbalisták pesszimizmusának csiráit egyes bibliai szektáknál és vallásos csoportoknál, felhasználhatjuk a kabbalizmust, hogy a benne világosságot és tisztázást nyert jelenségek világánál ítéljük meg a bibliai korban szereplő hasonló jelenségeket, így hát valóban állíthatjuk, hogy a bibliai böjtáskedés és názirság mögött egy dualisztikus ember- és életfel-fogás rejtőzik, mint indíték és a bibliai tisztálkodási ceremóniák egy testiségtől menekülő pesszimizmus kettőségléből erednek.

3. A metafizikai pesszimizmus.

A pesszimizmus két speciális formájának megvizsgálása után térjünk rá a szűkebb értelemben vett pesszimizmusra, amely az életről, világról és emberről mond pesszimista értékítéletet. Tudjuk már, hogy ez a pesszimizmus nem uralkodó világnézet a zsidóságban, hanem csak anti-tézisként áll szemben a voltaképpen domináló világnézettel, így hát kihallható a bibliából két egymással szemben-álló és egymásnak felelgető kórus hangja. E vitatkozást és felelgetést itt pusztán metaforikusán értjük, bár kétségtelenül konkrét értelemben is van benne igazság. A jóni beszélgetésforma ugyanis nem csupán irodalmi forma,²⁵⁵⁾ hanem a való életet másolja. Optimista és pesszimista világnézet vallói gyakran állhattak szemben egymással vitatársként az életben. Metaforikusán, képletesen szólva azonban elmondhatjuk, hogy maga az optimizmus és a pesszimizmus, maga a két gondolatrendszer és élménystruktúra alkot

egymással dialektikus ellentétet. És a pesszimizmus akkor domborodik ki igazán előttünk, ha az optimizmussal szemben elfoglalt eme dialektikus pozíciójában szemléljük.

a) Az ember.

A metafizikai optimizmus az ember világhelyzetét bizakodóan és meglelégedéssel szemléli. Az ember a „teremtés koronája“ — így tudja a teremtés mondája és a zsolttáros a sophokleszi kardal élményét fejezi ki, amikor embervoltának büszke öntudatával vallja, az ember alig különbözik valamivel is az Istentől:

„Mi az ember, hogy megemlékezel róla
És emberfia, hogy számbaveszed.
És csak kevéssel tetted őt Istennél silányabbá.
Az egész mindenséget lábai elé helyezted.“
(8. zsolttár, 5— ff.)

Mennyire más a pesszimizmus ítélete az emberről. Az ember itt nem büszke hős, erejével dicsekvő hérosz, hanem „nyomorult agyagházak lakója, àkit hamarabb utolér a pusztulás, mint a legutolsó férget“.²⁵⁶ És a zsolttáros híbrisz-szel teli kérkedő szavai paródiájának tekinthető a jöbi kérdés, amelynek szószerinti egyezései zsolttárunkkal egy szándékos polémiára engednek következtetni:

„Mi az ember, hogy nagyá tetted és feléje fordítod szívedet (figyel-

[medet)

És felkeresed őt reggelenként, pillanatonként próbára teszed,
 Miért nem fordulsz már el tőlem, miért nem engeded, hogy lenyeljem
 nyálamat. (Jób, 7, 17—19.)

Mi az ember? — kérdezi ugyanazzal a kifejezéssel a zsolttáros és jóbi kesergő, — optimista és pesszimista. És a két esetben e kifejezés mégis mennyire más értelmet takar. Mi az ember — mondja büszkén és hálásan a zsolttáros. És az ember heroikus tetteire, az ember kiemelkedő metafizikai léthelyzetére gondol. Mi az ember, — kérdezi kétségbeesetten a pesszimista és az ember metafizikai helyzetének másik vonatkozását emeli ki. Nem a teremtett világgal szemben elfoglalt vezetőhelyét dombontja ki, hanem a Teremtővel szemben néki jutott alárendelt helyzetét és kiszolgáltatott voltát panaszolja. Az emberi metafizikai lét-helyzetének sajátos kettősége — az emberi paradoxon²⁵⁷) — adja meg a lehetőségét eme gyökeresen szembenálló antropológiai felfogásnak. A pesszimiztikus emberszemlélet így jelentősen hozzájárult az ember metafizikai mivoltának fel-

tárásához és egy teljes és sokoldalú emberkép kialakításához. A pesszimiztikus emberszemlélet egy újabb és nem kevésbé jelentős aspektussal gazdagította a biblia antropológiai szemléletét.

b) Az élet.

A másik nagy metafizikai téma: az élet értékének kérdése. Optimizmus és pesszimizmus dialektikus ellentéte itt nem kevésbé éles, mint az előző esetben. Az optimizmus szemében az élet mint princípium az értékek legelőkelőbbike. Az igaz Istent például leginkább az különbözteti meg a bálványistenektől, hogy részese az élet princípiumának. (Elóhim Chájim.) És a bölcseségről sem tud nagyobb dicséretet mondani a bibliai bölcs, minthogy életadónak, az élet princípiumában megmerültnak mondja. Az élet — isteni jutalom és ha e jutalom még fokozható, úgy az élet hosszú életté és bőséggel teli életté teljesedik ki. A hosszú és bőséggel teli életnek megbecsülése és értékelése az élet-princípium értékelésének szükségszerű következménye.²⁵⁸⁾

Az életnek azonban kétségkívül vannak árnyoldalai is. Ám az optimizmusnak nincs fogékonysága az élet eme aspektusai iránt. Eme naiv optimizmus a maga módján ad választ azokra a kérdésekre, amelyeket az élet problematikája felvet számára.

Az élet fáradaimaival és munkás gondjaival szemben hangsúlyozza ez a szemlélet a munkásélet belső örömét, a munka immanens jutalmát: „Ha kezed munkájából élsz, boldog vagy és jó dolgod van.“²⁵⁹⁾ És az élet rövidege — a pesszimizmus eme főindítéka — sem helytálló ellenargumentum. Hisz lehet-e többet kívánni, minthogy az ember láthassa gyermekeit és unokáit;²⁶⁰⁾ nem kell-e, hogy megnyugvással töltsse el az embert, ha meggondolja, hogy az ember-sorsnak a halál épúgy természetes befejezése, mint a gabonának a learatás és a betakarítás?²⁶¹⁾ Nincs-e kivéve a halál problémájának minden fulánkja, ha az ember „öreg és napokkal telten tér meg népéhez“.²⁶²⁾ Ilyen hosszú és tartalmas élet után a halál nem fájdalmas valami többé, hanem az elfáradt ember elpihenése; az ember megpihen és az ősök, az elődök közé kerül, „betakarítatik népéhez“. Mindebben nincs semmi nyugtalanító, semmi elkésztítő. Ez a természetes emberi sors, így van ez, amióta csak ember él a földön, nincs okunk miatta panaszkodni. Épp

olyan természetes ez, mint hogy a növényt, ha elérte érésének tetőfokát, kérékbe szedik és betakarítják . . .²⁶³⁾

Mi ezzel szemben a pesszimizmus állásfoglalása az étellel és annak problematikájával szemben? A bibliai pesszimizmus problémaköre lényegében megegyezik egyéb pesszimizmusok tematikájával: az élet értéktelensége²⁶⁴⁾ és hiábavalósága,²⁶⁵⁾ az emberi mulandóság,²⁶⁶⁾ az arasznyi lét,²⁶⁷⁾ az elkerülhetetlen halál,²⁶⁸⁾ amelyből nincs visszatérés,²⁶⁹⁾ — lényegében ezek azok a pontok, amelyek köré a bibliai pesszimizmus kikristályosodott. Mégis megkísérleljük kidolgozni a bibliai pesszimizmus sajátos vonásait.

A növényvilágból vett analógia, — mint láttuk, kedvelt kifejezési formája az optimizmus gondolatainak. A pesszimizmus is ide nyúl hasonlatért, ha az emberi mulandóságot konkrét formában akarja érzékeltetni, — természetesen a növényvilág életének másik vonatkozását domborítva ki. Nem a természetes életérettséget, hanem a fűszálnyi rövidséget és a hirtelen hervadást. (Jezs. 40, 6—7.)

c. A halál. (Seól).

A halálhoz és a halál birodalmához (Seól) fűződő képzetek a bibliai pesszimizmus további erőforrását jelentik. Azok az attribútumok, amelyekkel a bibliai képzelet a halál birodalmát felruházta, az enyészet és pusztulás jellegét viselik magukon. (Seól és pusztulás adéquat fogalmak a bibliában.) Valószínű, hogy a halál országának képzetét a sírverem szemléletének alapján építették ki. Ezért hívják a „sötétség országának“ (Jób 10, 21), ezért kapcsolják hozzá a gödörnek (Jezs. 14, 15.) és feregnek képzetét. (V. ö. Jób 17, 14—15.) A halál birodalma lenn van valahol a mélységben (innen a kifejezés: lemenni az alvilágba (v. ö. Zsolt. 114, 17), sötétségnek, hallgatásnak a hona, felejtésnek, elfeledtetésnek országa (Erec nösiá). A halottaknak — akár csak a görög Hádes lakóinak — kisebb rész jut a létből, mint az élőknek, sőt még az Isten dicsérete sem hangzik már fel ajkaikon. (V. ö. Zsolt. 6, 6 és Zsolt. 114, 17.)

Kétségtelen, hogy ezek a képzetek a halálnak pesszimiztikus szemléletéről tanúskodnak. A bibliai szemlélet azonban a halálnak nemcsak ezt a pusztulás-aspektusát ragadta meg. Van a halálnak és a halál birodalmának az enyészet jellegén kívül egy másik optimisztikusabb aspektusa. Általános emberi vonás a halálban nyugalmat, pihenést, ellentétek végső kiegyenlítőjét látni. Erről a szemléletről tanús-

kodik a bibliában a klasszikus Seól-leírás: miért is nem haltam meg, panaszolja Jób:

„Mert akkor most feküdnék és nyugalom volna,
Aludnék és pihenésem lenne,
Királyokkal, földnek bíráival együtt.
Ott (a Seólban) a gonoszok megszűnnek háborogni
És ott pihenést találnak az elfáradtak.
Kicsiny és nagy egyforma ott,
És a szolga szabad, nincs úr felette.“ (Jób 3, 13. 14á. 17. 19.)

Kitűnik ebből, hogy az izraeli szemlélet a halál megnyugtató, kiegyenlítő szerepét is meglátta és életérzésébe belefoglalta. A halál megszünteti az élet küzdelmét, háborúzásait, ellentéteit. Véget vet nemcsak örömeinek, de szenvedéseinek is. Pontot tesz nemcsak az erőszakosok elnyomása, de a szenvedők sínylődése után is. Végetvet az egész háborgó életnek és a herakleitoszi mozgó-küzdő világ helyét a tiszta lét, a parmenideszi nyugalom foglalja el. A Seólnak ez az optimisztikus képzelet szolgálhatott alapul a későbbi túlvilág-elképzelések (menny) kiépítéséhez, míg az előbbi pusztulás-aspektus a későbbi kor pokol-elképzeléseinek lehetett a kiinduló pontja.

Ezek a képzetek a halál országáról azonban nem lehetnek döntők abban a kérdésben, hogy milyen lelki beállítottságú volt az izraeli ember a halál problémájával kapcsolatban. A kérdés lényege nem az, milyen képzeleteket alkottak a halálról, hanem az, hogy hogyan állottak szemben a halál fenomenonjával? hogy a halálon vagy az életen volt-e a hangsúly?

Ha így tesszük fel a kérdést, rögtön világos lesz, hogy — szemben pl. Egyiptommal, ahol a halál élménye volt a döntő — Izraelben az életérzés súlypontja nem a halálon, hanem az élet élményén volt. A halál tudata ugyan Izraelben is állandóan ott kísértett az életérzés háttérében. A halálnak, mint másik öslehetőségnek tudata állandóan ott élt az Izraelita lelkében. A meghalás veszélyének élménye azonban csak arra szolgál, hogy az életélményt a kontraszt hatása által erősítse. Ha az élet mellett egy másik lehetőség is van, ha az élet hatalmai mellett a halál hatalmai is igényt tartanak az ember lelkére (v. ö. Zsolt. 16, 10 és Zsolt. 33, 19: „Hogy megmentse a halálból lelküket“), akkor az élet még értékesebb, még inkább érdemes törekedni fenntartására. Ezért a halál lehetőségének és a meghalás veszélyének tudata éppen arra ösztönzik az Izraelitát, hogy

az életigenlés mellett foglaljon állást és az isteni segítséggel a másik öslehetőségtől megszabadulni, a halál karjaiból kimenekülni törekedjék. (Zsolt. 21, 20.) A zsidó életérzésben nem a halál élménye volt a döntő, hanem — bár a halál képzelete és lehetőségének tudata ott élt a lélekben — az életigenlés optimizmusa uralkodott benne.

A metafizikai pesszimizmus részletes tárgyalása alól felment bennünket az a körülmény, hogy dolgozatunk első történeti részében a pesszimizmusnak főként ezt a fajtáját tárgyaltuk és bár történeti szempontból vizsgáltuk a jelenségeket, alkalmunk volt a metafizikai pesszimizmus főbb témáit is közelebről megismernünk. Már ott megkülönböztettük a bibliai pesszimizmus (metafizikai pesszimizmus) két főfajtáját: 1. a lírai-érzelmi és 2. a teoretikus pesszimizmust, Jób és Kóhelet pesszimizmusának egybevetésekor.

A pesszimizmus e két fajtája közötti különbséget jól érzékeltethetjük, ha bemutatjuk, hogy ugyanarról a problémáról miként ítél az érzelmi és miként a teoretikus pesszimizmista. A különbség természetesen nem tartalmi momentumokban fog megnyilatkozni, hanem abban, ahogyan a két fajta pesszimizmista ugyanazt az értékítéletet megfogalmazza. A teoretikus pesszimizmista objektív ítéletek formájába foglalja az élet értékéről formált tagadó értékítéletét: „Jobb a halál napja a születés napjánál.“ (Kóhelet 7, 1b.) „Boldogabbnak mondom a halottakat, kik már rég nem élnek, az élőknél, kik még ma is élnek.“ (Kóh. 4, 2.) Objektív vélemény ez, mentes minden egyéni vonatkozástól, általános érvényű ítélet. Mindenki átveheti, aki azonosítja magát vele, továbbadható, általános filozoféma. Az érzelmi pesszimizmista ugyanennek a gondolatának természetesen egészen más megfogalmazást ad. Elsősorban lírai-személyes beállítottságának megfelelően kerül az általánosítást: csak magáról beszél, a saját életéről. És nem válik teóriává, hanem a pillanatnyi érzelem hatása alatt áll és ez rányomja bélyegét ítéletének jellegére. És így teoretikus ítélet helyett a reá zúduló aktuális bajok, szerencsétlenségek hatása alatt, megátkozva születése napját és halálát kívánja. Ezzel a személyes-lírai állásfoglalásával mond ítéletet élet és halál felett. Ítélete nem kevésbé éles, mint Kóhelet teoretikus tétele, de magán viseli a személyes jelleget, sőt az alkalomszületés bélyegét. Nem is kíván általánosan és mindig érvényes tétel lenni, mert hisz egy lírai kitérés lecsapódása

csupán. És egy újabb hangulat, vagy érzelmi hullám érvénytelenítheti az előző érzelmet, mivel érzelmek és hangulatok túl vannak azon a körön, ahol ráció és következetesség uralkodik.

A teoretikus pesszimizmusnak két megnyilatkozási formáját láttuk a bibliában: a mítoszokat és a Prédikátort. Mind a kettő idegen eredetű, és idegen kultúrák szellemét közvetítette a zsidóság* ielé. De a lírai érzelmi pesszimizmus a zsidóság léikéből fakadt. Jób és a zsoltárok az érzelmi pesszimizmus gazdag lelőhelyei. A zsidóság magába tudta ugyan zárni és be tudta fogadni magába a pesszimizmus másik fajtáját is, de önmagából kitermelni és igazán átélni csak ezt a pesszimizmust tudta. Azt a pesszimizmust, amely nem lép fel kötelező érvénnyel mindenki számára, hanem csak azok számára érvényes, akik képesek rezonálni reá és csak addig érvényes, amíg lelkiállapotuknak adéquat kifejezője. Hisz Jób maga is csak külső csapások alatt lett pesszimista és mihelyt Isten jóra fordította sorsát, megbékélt a világgal és az emberiséggel. A zsidóság csak ezt a pesszimizmust érezte a magáénak, amely nem akart örökérvényű tétel lenni, hanem csak egy emberi élethanulatnak lecsapódása, egy pillanatnyi lélekállapotnak szubjektív lírai kifejezése volt.

4. A bibliai pesszimizmus jellege értelme és értékei.

Áttekintettük a bibliai pesszimizmus történetét és megismerkedtünk annak különböző fajtáival. Vessünk még egy összefoglaló pillantást az útra, amit megtettünk és vonjuk íe a belőle adódó tanulságokat. Mi is teszi a bibliai pesszimizmus sajátos jellegét és mik a bibliai pesszimizmus sajátos értékei?

A pesszimizmus — és ez volt vizsgálatunk egyik legfontosabb eredménye — nem általános bibliai világnézet, hanem csak exkluzív érvényesülési köre van. Ez az exkluzivitás több síkon jelentkezik egyszerre: történelmi, szociológiai és pszichológiai téren. Egyes idegen kultúrhatásokban gazdag korszakok alkotják meg a pesszimizmus világnézetét; egyes mély lelki kultúrájú rétegek, közösségek lettek a pesszimista eszmék hordozói. És a pesszimista vallásosság érzelmeinek csak a magabaszállás és az önmagára találás egyes ünnepélyes pillanataiban adja át magát az ember. Az exkluzivitás — annak mindhárom vonatkozásában — a

bibliai pesszimizmus egyik legjellemzőbb jegyének kell tartanunk.

A pesszimista gondolatok azonban a bibliában nem jutottak el teljes kifejlődésükig. A pesszimizmus mindhárom általunk elemzett formájának csak a csírái vannak meg a bibliában és ezekből a csírákból csak a zsidó szellemtörténet későbbi korszakaiban lesz dús virágú hajtás. A bibliai pesszimizmusnak eme továbbfejlődésére és végső kiteljesülésére itt csak utalhatunk. A vallásos pesszimizmus főleg a kereszténységben talál termékeny talajra, amelynek romantikus szelleme különösen fogékony a vallásos pesszimizmus irracionális élményvilága iránt. De a zsidó szellemtörténetnek egy szerveesebb alkotórésze, a kabbala is tele van a pesszimista vallásosság megnyilatkozásaival. A. Zohar pl. Ádám bűnbeesésének pesszimiztikus gondolatát az eredendő bűnhöz hasonló, mélyen pesszimiztikus eszmévé építette ki.²⁷⁰⁾

Ugyancsak a zsidóság misztikus-romantikus irányzataiban teljesedett ki a pesszimizmus aszketikus-spiritualisztikus formája. Ami a bibliában még csak elszórt rítusokban, szokásokban jelentkezik, annak az esszeusoknál és a gyakorlati kabbalában már egy tudatosan átgondolt és következetesen vallott aszketikus pesszimista világnézetben vannak meg a természetes gyökerei.

A metafizikai pesszimizmus, amely a legélesebb és leghatározottabban pesszimista irányzat, csodálatos mód a talmudiszták egyébként tökéletes opitimizmust sugárzó világnézetébe is beférkőzött. Ennek az állításunknak igazolására, hadd álljon itt egy, a talmudi filozófiát tárgyaló dolgozatunk néhány sora:²⁷¹⁾ „A zsidó népjellem szenvedélyes sajátosságából következik, hogy amikor a pesszimizmusba vetette magát, itt sem állott meg a pusztán hangulati pesszimizmusnál, hanem ezen a téren is szélsőséges nézeteket vallott:

R. Méir tórájában találták a következő bibliai szövegeletérést: „S ime nagyon jó (a világ)“ helyett az állt: és ime jó a halál. Egy principiális, az egész léttel, minden étellel szemben érzett pesszimizmus fejeződik ki ebben. Ime már az Isten is ezt tapasztalta a teremtés órájában: a lét értelmetlen, legjabb a halál.“^{271 a)}

A bibliai pesszimizmusban rejlő tendenciák tehát csak későbbi korokban érik el teljes kifejlődésüket.²⁷²⁾ De már a biblia korában is határozott szellemi irányzatot képvisel-

nek és jogosan tehető fel a kérdés, milyen értelem és érték rejlik eme pesszimiztikus tendenciákban?

A vallásos pesszimizmus értéke talán a leginkább kézenfekvő. A religiozitás legmélyebb rétegeihez csak passzívítással, saját énjének, egyéni létének feladásával és misztikus-romantikus magaátadásával juthat el az ember. A mindennapok tevékeny világi cselekvésekben megnyilatkozó aktivisztikus vallásossága a metafizikai misztikus élményekre szomjazó jámbor lelkét nem elégíti ki. Ilyen mélyebb, élményszerűbb metafizikummal teli vallásos élményt csak a pesszimiztikus vallásosság nyújthatott.

S a bibliai pesszimizmus másik ága újabb értékekkel gazdagította a bibliai eszmevilágot. Az aszkézis elvi alapja — mint már láttuk — egy dualisztikus világnézet volt. Ez a világnézet a matéria leküzdésében jelölte meg az ember életfeladatát. A matéria elleni harcnak azonban csak akkor van értelme, ha ezt egy magasabb, szellemi világ nevében vívják meg. És valóban ez az irányzat fedezte fel Istennek Tökéletes spiritualitását az anyagi világgal szembenálló szellemi létet. És így ez a szemlélet mélyebben beelátott a metafizikumba és a metafizikai valóság újabb területét, az addig „terra incognita“-nak számító spirituális világot fedezte fel az ember számára. Nagyobb érzelmi mélység és intenzitás, szélesebb és átfogóbb metafizikai látkör, — ezek adják a vallásos és a spiritualisztikus pesszimizmus értelmét és értékét.

A pesszimizmus harmadik fajtája, a metafizikai pesszimizmus — mint láttuk — két ágra szakad: érzelmi és teoretikus pesszimizmus élesen elválik egymástól. Az érzelem-hangulati pesszimizmus értéke abban rejlik, hogy újabb érzelmmel gazdagítja a bibliai ember érzelmi skáláját. A pesszimizisztikus érzelmek nélkül az ember érzelmevilága nemcsak szegényes, hanem egyhangú és unalmas volna; Sőt; aki nem tud érzelmileg reagálni a világ pesszimizisztikus jelenségeire és megnyilatkozásaira, annak érzelmi élete nemcsak szegény és egyhangú, de egyben pathologikus is. Az érzelmi pesszimizmus, amely még nem megfogalmazott világnézet, hanem csak aktuális bajok hatására keletkezett hangulat, — általános emberi érzelem és a bibliai ember normális érzelmevilágának szerves alkotórésze.

A teoretikus pesszimizmus értelmét és értékét a legnehezebb felismerni. Hiszen épp a metafizikai-teoretikus

pesszimizmus az, amelyet a pesszimizmus összes íajtái közül a leginkább lehet és szoktak életrombolónak, destruktívnak nevezni. Ámde — mint éppen Kóheletnél, a teoretikus pesszimizmus legjelentősebb bibliai megnyilatkozásánál láttuk — a teoretikus pesszimizmus is hozhat pozitív eredményeket. Kóhelet — minden pesszimizmusa ellenére — nyugodt és szilárd lélekkel szemléli a világ jelenségeit, mintegy felülemelkedik a mindennapokadta problémákon. Kóhelet meggyőződött a földi dolgok értéktelenségéről, relativitásáról, de ez nem kergeti őt az elkeseredésbe, még kevésbé az öngyilkosságba,²⁷³⁾ ellenkezőleg. Mivel látja, hogy a földi dolgoknak csak relatív értékük van, ebből világosan adódik számára az a gyakorlati életelv, hogy ne is tulajdonítson a földi dolgoknak tényleges értéküknél nagyobb jelentőséget és ne tekintse egyiküket sem kizárólagosnak, ne emelje egyiküket sem az abszolút értékek magasságába.²⁷⁴⁾ Meggyőződván a földi dolgok relativitásáról, Kóhelet egyikükért sem lelkesedik már teljes szívvel és így az sem keserítheti el többé, ha földi dolgok valamelyike hiányzik életéből. Egy valóban mély pesszimizmus tehát pozitív életértéket jelent, mert egy olyan attitűdöt képes adni az embernek, amely felvértezi őt a földi lét és sors bármely alakulásával szemben. Ez a pesszimizmus nem a kétségbeesésbe és elkeseredésbe kergeti az embert, hanem feltárván előtte minden földi dolog való értékét, — ez a nagy, mondhatni isteni perspektíva, fölülemeli őt a mindennap aggodalmainak és emberfölötti megnyugvással, mondhatni túlvilági nyugalommal tölti el. A pesszimizmus tehát — amely első tekintetre destruktívnak tűnik — a kóheleti árnyalatában egy magasrendű vallásosságnak lesz a kifejezője. A bibliai pesszimizmus mindhárom fajtája külön-külön értékekkel gazdagította a bibliai világnézetet és vallásosságot. Megérdemli tehát, hogy létezését ne igyekezzünk — előítéletek miatt — elleplezni, hanem inkább a benne rejlő értékeket igyekezzünk minél jobban felszínre hozni és a zsidó és egyetemes kultúra kincsei közé emelni.

Budapesten, 1943 február havában.

Jegyzetek.

^{1*)} Az apokrif jelzöt nem abban a sajátos értelemben használjuk, amely a nem-kanonizált ókori zsidó irodalmi termékek megjelölésére szolgál, hanem általánosabban, a hivatalos zsidó világnézettel némiképp ellentétben álló eszméket értjük rajta.

^{2*)} „Schon darin spiegelt sich die Erweiterung die der moderne Geist erfahren hat, dass ihm humanistisch nicht nur seltene hohe Gipfel heissen, sondern alles, was zur Lebensgeschichte der Menschheit und zu ihrer Formenreichtum überhaupt einen Beitrag zu liefern vermag. Wo man auch das Leben packt, da ist es interessant.“ — „Alles Grösste und Kleinste ist zuletzt aus Andacht geboren; alles Grösste und Kleinste ist zuletzt ein Schrei nach Erlösung.“ (Spranger: Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften, Berlin, 1925. 8. és 11. lap.)

^{3*)} Misztikus elemek a Bibliában. Pályamű. (Lásd a Ferenc József Országos Rabbiképző Intézet értesítőjét az 1940—41. évről.)

^{4*)} Az áldozati kultusz erkölcsi vonatkozásai. Lásd Rabbiképző Értesítő, 1941—42.)

^{5*)} A bibliai etika irracionális gyökerei.

^{6*)} Ismar Elbogen, maga is a zsidó tudomány kiváló művelője, ép abban látja a modern zsidó tudományba rejlő novumot a régiak tudásával szemben, hogy ez az új zsidó tudomány dogmatikus előítéletektől mentes tiszta tudásra törekszik. (Elbogen: Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums. Festschrift zum 50. jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.)

^{7*)} A modern bibliatudomány zsidó szempontjai. (Blau Lajos: Zsidó tudományos társaság évkönyve, 1941.) című cikkünkben kifejtettük, hogy a Biblia szelleméhez csak nagy lelki-szellemi szimpátiával lehet hozzáférközni és ehhez nem szentelen objektivitásra, hanem az összes szubjektív erők bekapcsolására van szükség.

¹⁾ „Der Pessimismus ist ein solches Gespenst des Rationalismus und des Idealismus. Er ist nicht eine Erkenntnis der Vernunft, sondern eine Eingebung der Mystik.“ (Cohen: Die Religion der Vernunft, sondern 1919. 335. lap.)

²⁾ Cohennél eme a priori szempontoknak érvényesülése teljesen tudatos. Bár a zsidóságnak vannak írott forrásai — mondja — „so bleiben diese doch stumm und blind, wenn ich nicht!... mit einem Begriffe vielmehr an sie herangerteten bin, den ich der Belehrung durch sie selbst erst zu Grunde gelegt habe.“ (Cohen i. m. 5. lap.)

³⁾ Seine Weltbetrachtung... hat ihn zur Lehre der Philosophie darzubieten. (Jakob Klatzkin: Hermann Cohen, Berlin, 1921. 14. lap.)

⁴⁾ Biblián — félreértések elkerülése végett — a következőkben

⁵⁾ A Volksschriften sorozatban jelent meg. (Frankfurt a/M., 1913.)

⁶⁾ Max Brod: Heidentum, Christentum, Judentum. Ein Bekenntnis-mindig az Ó-testamentum könyveit értjük.

buch, München, 1922. I—II. kötet.

⁷⁾ „Der Mosaismus ist eine dauernde Optimismus.“

⁷⁾ E mű első kötete: Die Grundlagen der jüdischen Ethik (Berlin, 1922. 2. Auflage.) L. Heinemann 1. recenzióját (MGWJ 1925. márc.-április): „wie wenig die volle Tiefe jüd. Frömmigkeit sich in Schema eines apologetischen Sammelwerkes hat darstellen lassen“.

⁸⁾ Die Freude in den Schriften des alten Bundes. (Weimar, 1896.)

⁹⁾ Die Ethik des Judentums. (Frankfurt a M., 1904.)

¹¹⁾ Schomerus: Buddha u. Christus. Ein Vergleich zweier Weltreligionen. (Halle, 1931.)

¹²⁾ Günzig: Das jüdische Schrifttum über den Wert des Lebens. (Hannover, 1924.)

¹³⁾ Hugo Bergmann: Avi ha-neviim umithnaqdo. (Ha-am verucho című kötet, Jeruzsálem, 1937.)

^{13a)} Természetes, hogy a régebbi zsidó irodalomtudomány (Graetz, Zunt, Steinschneider stb.) is ismeri ezen értékeket, de lelkileg idegenül áll velük szemben.

¹⁴⁾ Lásd: Buber vallásfilozófiai és történetfilozófiai munkáit. Főként vom Geist des Judentums (Leipzig, 1916.); Drei Reden über das Judentum (Frankfurt a M., 1919.) Kampf um Israel (Berlin, 1933.) — Buberről pedig: Hans Kohn: Martin Buber (Hellerau, 1929.)

¹⁵⁾ „die Erkenntnis des Orients ist, dass ... die Welt des Menschengeistes bedarf, um sie zu lösen und zu einigen“. (Der Geist des Orients und das Judentum című cikkben.)

¹⁶⁾ Buber szellemében Hugo Bergmann, a zsidó vallásosságra nézve alapvetőnek tartja az Isten név megszentelését és az emberre rászoruló Istenségnek fogalmát. (Bergmann: Die Heiligung des Namens, cikke a Hans Kohn szerkesztésében megjelent: Vom Judentum című kötetben.)

¹⁷⁾ Horodetzky: Ha-mistorin beisrael munkájának I. kötete: Ha-mistorin hakadom. (Tel Aviv, 5691.)

¹⁸⁾ i. m. 62—65 lap.

¹⁸⁾ i. m. Bevezetésében: „A zsidó misztika oly régi, mint maga a zsidó nép. Végigkísérte Izraelt egész történelme folyamán.“

²⁰⁾ Az itt vázolt módszeres elvet alkalmaztuk mi is a bibliai misztika területén folytatott kutatásunkban. (Misztikus elemek a Bibliában. Az Országos Rabbiképzőben az 1940—41. évben pályadíjat nyert dolgozat.)

²¹⁾ Munkájának címe: Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. (Berlin, 1890.) Voltaképp a középkori vilásbölcseletről szól, a bibliai problémákat csak bevezetésképp tárgyalja.

²²⁾ Das Wesen des Judentums című művében.

²³⁾ Das Ethos des Alten Testaments c. művében. (Berlin, 1938.)

²⁴⁾ Paulsen: Schopenhauer, Hamlet Mephistopheles. (Stuttgart, 1900. 3. Auflage. 51. lap.)

²⁵⁾ Külpe—Messer: Einleitung in die Philosophie. (Leipzig, 1919. 9. Auflage.)

²⁶⁾ i. m. 289. lap.

²⁷⁾ Munkájának címe: Meisterung des Lebens. (Dresden, 1926.)

²⁸⁾ Edward v. Hartmann: Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. (Berlin, 1880. 27. lap.)

²⁹⁾ Arranézve, miként és hányféleképp lehet a szenvedésekre reagálni, lásd Karl Jaspers: Die Psychologie der Weltanschauungen. (Berlin, 1925.) 248 ff.

³⁰⁵ „Im günstigsten Falle gelangt er (der Pessimismus) zu einer schöpferischen Grundgelassenheit, die ohne mit tatenlosem Quietismus gleichbedeutend zu sein, höchste Bereitschaft zur Tat, zum Kampf mit allen Sinnwidrichkeiten in sich schliess und jene innere Freiheit bedeutet, welche alle Lebensgüter dem Geiste des Menschen dienstbar zu machen strebt, statt umgekehrt. (i. m. 320. lap.)

³¹) Eme hybrid világnézetre vonatkozólag l. E. Hartmann i. m., továbbá Verwey i. m.: „Mannigfache Kombinationen sind möglich, je nach dem Lebensgebieten und Graden der Bejahung und Verneinung.“

³²) Psychologie des jüdischen Geistes (Berlin, é. n.) c. mű 3. fejezet: Formation des jüdischen Geistes.

³³) „Daher konnte nur die grosse, unendliche, angstverbreitende Wüste seinen Geist beruhigen und seine Unruhe bändigen.“ (i. m. 61. lap.) — „In Ermangelung eines politischen Despotismus, trat der Despotismus des Gesetzes des grossen und starken Gottes als Bändiger auf und setzte dem wilden Individualismus eine Grenze. (63. lap.)

³⁴) Ez a szempont főként Graetz történetiszemléletét jellemzi. Lásd ennek kritikáját Dubnovnál. (Weltgeschichte 9. Band, Historiographie c. fejezet); továbbá Friedmann Dénes: A zsidó történetírás irányelvei. (Imit évkönyve, 1930.)

³⁵) Bergmann rámutat arra, hogy éppen a termékeny Indiában szülelt meg a legszörnyebb pesszimizmus — Buddha taná az élet semmiségéről — és éppen a természeti javakkal kevésbé megáldott Izrael teremtette meg az élet értékének gondolatát. (Bergman i. cikkben.)

³⁶) Das Judentum hat alle Tragödie, wenn gleich nicht in der Form, erschöpft und übertroffen. Die Praxis hatte die Kunstform übertroffen. (Klatzkin i. m. 73. lap.)

³⁷) Lásd Korach esetét (Num. 16. fej.) vagy Achan történetét. (Józsua 7., 24—25.) „Vette Józsua Achant (... fiait lányait...) sátrát és mindazt, ami az övé volt... és elégették őket tűzben és meqkövezték őket.“

³⁸) Ez ellen a szélsőségesen kollektivistikus felfogásmód ellen polemizál a Szodoma-történettel kapcsolatba hozott Genezesi részlet.

³⁹) M. Löhr: Sozialismus und Individualismus im A. T. (Giessen, 1906.)

⁴⁰) „Was man Individualismus in A. T. nennen, mag, ist mindestens zunächst eine Selbständigkeit in Rahmen einer Gemeinschaft, aber nicht ohne, oder etwa gahr gegen die Gemeinschaft.“ (Hempel: Das Ethos des A. T. Berlin, 1938, 40. lap.)

⁴¹) Ez a kor a babiloni fogság korára esik.

⁴²) E lélektörténeti fejlődésre nézve lásd R. Smith: Die Religion der Semiten. (Németül: Freiburg, i. Br. 1899.)

⁴³) „Wenn Glückseligkeit Wunschbefriedigung und Genuss der Inhalt und Zweck des Menschenlebens sein soll, es diesen Zweck verfehlt und das wertlos fortzuwerfen ist. Der Pessimismus ist die letzte, aber auch die vernichtende Konsequenz des Eudaimonismus, seine immanente Kritik. (Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.) 71. lap.

^{43a}) (Kant) hat mit grösster Eindringlichkeit die Pflicht gegen das Glück gestellt. (Pichier: Besinnung über Glück und Unglück. Kantstudien, 1936.)

⁴⁴) „Denn das Judentum betrachtet die Welt nicht als ein Mittel zur Genussbefriedigung, er erkennt in dem Leben vielmehr eine Aufgabe. (i. Unna: Die Stellung Schopenhauers zum Judentum. in: Wohlgemuth:

jüdische Studien.) — „Auch beschreibt das irdische Leben in der Religion Israels ohne Frage mehr einen Kreis von Pflichten als von Genüssen. (Güdemann: Das Judentum. Wien, 1902.) 51. lap.

³⁵⁾ Dürr az Ótestamentum sokoldalúságában és az emberi élet minden skáláját átölelő gazdagságában látja a biblia igazi pedagógiai jelentőségét korunkban. Hangsúlyozza, hogy ezért nem lehet az Ótestamentumot a kereszténység nevelő erői közül sem nélkülözni. Az Újtestamentum ebből a szempontból nem pótolhatja például az Ótestamentum patriarcha-elbeszéléseit (lásd: Dürr: Religiöse Lebenswerte des A. T. Freiburg, in Br. 1928. 8. Auflage.)

⁴⁰⁾ Hempel kimutatja, hogy a bibliában az ember (a keleti ember) úgy került bele, amilyen a valódi életben, minden szépítés és idealizálás nélkül (lásd: Hempel: Das Etosz des A. T. Berlin, 1938.)

⁴⁷⁾ A túlvilági élet főként a halottkultust nagy becsben tartó Egyiptomban a világnézet egyik alappilléret képezte. A Biblia hallgatósa a halottkultusról úgy fogható fel, mint tudatos reakció az egyiptomi szellemmel szemben. (V. ö. Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Amsterdam, 1838.)

⁴⁸⁾ A zsidó szellem lényegét Max Bród sem a Diesseltsverneinungban, sem a Diesseltsbejahungban, hanem a Diesseltsverwandlungban látja. (Bród i. m.) Ugyanebben látja Buber a chaszidizmus lényegét.

^{48a)} Az életet tehát a zsidóság nem biológiai-vitalisztikus értelemben fogja fel és értékeli, hanem mint lehető értékek potenciális hordozóját becsüli meg. Az élet szó a bibliai terminológiában gyakran van összekapcsolva a béke szóval. (Pl. sönöt chajim vösalom), amely viszont már egy értékfogalom: kulturális és civilizatorikus értékek foglatát jelzi. Az életet is ezen az értéksíkon becsüli meg a szentírás. — Aistleitner tehát helyes nyomon jár, amikor azt bizonyítja, hogy a Biblia az élet fogalmán nem a „puszta” életet érti, hanem a boldog életet, egészséget, stb., tehát tartalmaz életet, az életet és még valami pluszt hozzá. Aistleitner ezt a pluszt az anyagi jólétben, egészségben, stb. látja. Mi viszont értékeszmék csirait is felfedezhetőnek véljük benne. (V. ö. Aistleitner: Az Ószövetségi életfogalom. Theológia, 1934.)

⁴⁹⁾ Lásd R. Smith: Die Religion der Semiten. Szerinte a vallás központja a kultusz. Aki ezt elvégzi, eleget tett vallásos kötelezettségének. Hogy ki mit hisz, azt nem kutatták.

⁵⁰⁾ Később, e bibliai világnézetet, melyet hivatalos világnézetnek fogunk nevezni, bővebben fogjuk tárgyalni és rámutatunk majd racionális-optimisztikus jellegére.

⁵¹⁾ A kinyilatkoztatás eszméje, teológiai formában ugyanezt a gondolatot fejezi ki.

⁵²⁾ Egy kultúralkotásnak és egy történelmi pillanatnak kapcsolatáról lásd Burkhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen (Berlin, 1910. 2. Auflage) című művét. Itt Burkhardt a pogány vallások állítólagos alacsony erkölcsi színvonalát azzal magyarázza, hogy a későbbi kor átvette e vallások képzeteket, de az ő morális felfogásának a képzetek már nem adekvát kifejeződései. — Lásd erre vonatkozólag Achad Ha-am: Hamusar halehum: Al parasa: dörachim 2. kötet.)

⁵³⁾ E. Eissfeld: (Einleitung in das A. T. Tübingen, 1934.) 555. lap.

⁵⁴⁾ Eissfeld a Prédikátor, Istenhitéről mondja: „Ein ins Mannesalter hinübergerettete Rest des Kindergläubens.“ (u. o.)

⁵⁵⁾ E vallástörténeti korszakokra nézve lásd P. o. Marti: Die Religion des A. T.-s (Tübingen, 1906.) Az ő felosztásának lényege a nép-

vallás-profétai vallás és nomizmus korszakainak megkülönböztetése. Ez a felosztási szempont jellemzi a századvég vallástudományát. Újabban Hölscher, a politikai korszakokat veszi alapul a vallási korok megkülönböztetésénél (lásd: Hölscher: Geschichte der Ivr und Jüd. Religion. Giessen, 1922.)

³⁶⁾ P. o. a bibliai vallás világnézete él tovább a talmudi korban is, annak ellenére, hogy a vallásnak formája és tartalma egyaránt radikális változásokon ment keresztül. A vallás és valláosságbeli nagy különbségeken túl ez a közös világnézeti alap az az összekötő kapocs, amely a történelmi összefüggést biztosítja e két korszak között.

^{36a)} Kultusz és „mitosz” kapcsolatára nézve, lásd R. Smith idézett művét.

³⁷⁾ Hogy mind a mitoszok, mind a kultusz (mágia) mögött világnézeti alap rejlik, arranézve lásd Brandenstein Béla kultúrfilozófiáját. (Ember a mindenségben, I. kötet, 603. ff.) Brandenstein itt a szertartások világnézeti-elméleti értelméről beszél.)

³⁸⁾ A bibliai kultusz lélektani gyökerét, vallástörténeti szerepét és etikai jelentőségét részletesen megvizsgáltuk „Az áldozati kultusz erkölcsi vonatkozásai a bibliában, különös tekintettel az ókeleti párhuzamokra és a proféták állásfoglalására” c. pályadíjat nyert munkánkban (v. ö. Rabbiképző Ertesítő 1941—42. év.)

³⁹⁾ Mágikus szellemnek és kultusznak rokonságát részletesebben kimutattuk a „Bibliai etika irracionális vonatkozásai” c. dolgozatunkban.

⁴⁰⁾ Kultusz és optimizmus viszonyára nézve lásd R. Smith i. m.-t.

⁴¹⁾ „Was im A. T. an Mythen ohne Anklänge an solchen vorliegt ist ganz deutlich von Auswärts nach Israel eingedrungen” (lásd: Eissfeld i. m. 36. lap.)

⁴²⁾ L. Gunkel: Genesis (Göttingen, 1922. 5. Auflage) bevezetését: „Die Ursache ist im wesentlichen babilonischen die Vatersage im wesentlichen althebräischen Ursprungs.”

⁴³⁾ A zsidó népnél a történelmi szemlélet a túlyomó. Lásd: A. Weiser: Glaube und Geschichte im A. T. (1931.) a Historisierung des Mythos című fejezetet. Lásd még: Blau: A biblia történelmi szemlélete (Hévesi emlékkönyv).

^{43a)} Babiloni helyett, esetleg a Ras Samva-i párhuzamokra is lehetne utalni.

⁴⁴⁾ Eme elbeszélés különböző formáira vonatkozólag, lásd: Gunkel: Schöpfung und Chaos (Göttingen, 1895.) c. művét.

⁴⁵⁾ Lásd p. o. Jezs. 27. l.).

⁴⁶⁾ A mitoszbeli történéseknek, mint ösképeknek, összimbólumoknak igazi átélését és érzékelését találjuk Thomas Mann bibliai tárgyú regényeiben. — A mitoszoknak öskép-szerepét Kerényi is hangsúlyozza: „Der antike Mensch träte, ehe er etwas tue einen Schritt zurück. Er suche in der Vergangenheit ein Vorbild... um sich so... in das gegenwärtige Problem hineinzustürzen. (Jung—Kerényi: Einführung in das Wesen der Mythologie. Bp. 1941. 13. lap.)

⁴⁷⁾ „Der Erzähler denkt an die vielen Nöte und Schmerzen von denen das Weib in seinem Geschlechtsleben geplagt ist, besonders an die der Schwangerschaft und Geburt.” (Gunkel i. m. 21. lap.)

⁴⁸⁾ A rehabilitákra nézve a bibliai forrás Jeremiás 35. fejezete.

⁴⁹⁾ A bibliai nomád-ideáljára vonatkozóan lásd Budde: Das nomadische Ideal im A. T. cikkét. (Soloweitschik: Das Buch das 1000 Jahre wuchs. c. gyűjteményében.

⁷⁰⁾ Josea 2, 16 ff és 11, 1.

⁷¹⁾ A kultúra megalapítása más népeknél is gyakran bünszamba megy. V. ö. Prometheus szerepét a görög mitoszban.

⁷²⁾ A bukott angyalok motívumát Heller Bernát (Imit évkönyve, 1911.) végigkíséri a mondák történetében. Már az apokrif irodalom (Henoch és Jubileumok könyve) kiszínezi ezt a motívumot és megteremtí a maga mitológiáját. Bár Heller kimutatja, hogy a későbbi korban idegen (keresztény és mohamedán) hatások színezik ki ezt a motívumot és Heller szerint ez a gondolat idegen a zsidóság szellemétől, mégis kétségtelen, hogy a bibliai csirák és az apokrifákban továbbított mitosz a zsidó szellem terméke.

⁷³⁾ „Eine tief pessimistische Betrachtung menschlicher Sündhaftigkeit liegt zu Grunde; alles was die Menschen sinnen, ist nichts als Bosheit immerfort.“ (Gunkel i. m. 60. lap.)

⁷⁴⁾ Beck Mór külön cikkben foglalkozik e kérdéssel és kimutatja, hogy az eredendő bűn eszméje a zsidóságban gyökereszik. (Imit, 1896.), bár siet hozzátenni, hogy azért a zsidóság szellemével e tan szövegek ellentétben van. A mi felfogásunk szerint nagy különbség van az eredendő bűnnek zsidó és keresztény koncepciója között. A kereszténység ugyanis az első ember bűnét történeti ténynek veszi és azt hirdeti, hogy a későbbi emberiség eme első bűnnek következményeit szenvedti. (Dogmatikus színezetű vallásos történet.) A zsidóságban viszont egy mitosz hordozza ezt az eszmét és így annak éppen mitikus igazsága és érvénye van. A mitikus ősbűn csak mintegy előképe az örökgyermeni sorsnak: az ember mindig újra és újra elköveti a mitikus ősbűnt (sexuális felvilágosodás) és ezért újra és újra súlyosan kell lakolnia. Minden ember újból és újból magára zudítja a halál büntetését a saját bűnbeesésével, azáltal hogy Ádám bűnébe esik. Az eredendő bűn így ősbűnné lesz és teológiai tan helyett mitikus ősigazságot fejez ki.

⁷⁵⁾ Lásd: N. Peters: Die Religion des A. T.-s (1913): Die Erkenntnis der sittlichen Schwäche des Menschen schloss unberechtigten sittlichen Optimismus aus.“

⁷⁶⁾ „Der Gedanke der Erbsünde hatte in dem altsemitischen Solidaritätsgedanken einen günstigen Boden.“ i. m.

⁷⁷⁾ Helyes történetfilozófiai felfogásról tanuskodik az Atyák (Aboth) című misnagyűjtemény: „Tíz nemzedék élt Ádámától Nőéig; hogy megtud, mily nagy az Isten türelmessége: mert mindeme nemzedékek csak haragot kellettek Benne, míg végül özönvízzel pusztította el őket.“ (V. feje. 2.)

⁷⁸⁾ „Építsünk várost és tornyot, melynek teteje a földi ér és **szerezzünk magunknak hírnevet...**“ Gen. 11, 4.

⁷⁹⁾ A mitoszok, amelyek egy metafizikai világlátást fejeznek ki, de etikailag semlegesek, az Isten elleni lázadásban is két erőnek, két potenciálnak összehatását látják. Beszámolnak a gyengébb hatalom bukásáról, anélkül, hogy etikai ítéletet mondanának a lázadás jogosságáról vagy jogtalanságáról. Etikai szempontból azonban a lázadás már a priori jogosulatlan, mivel Isten a legtöbb értékek birtokosa és az Isten ellen való fordulás egyértelmű az értékek megtagadásával. Az ember ugyanis önmagából csak fogyatékosat produkálhat. Lásd: br. Brandenstein Béla: Etika 240 ff. Hasonló eszmét fejez ki Huxley A. filozófiai szempontokban bővelkedő regénye. E szerint az összes értékek, amelyekre az ember, mint ember törekszik, nem egyebek, mint saját énjének kivételése, egoizmusának finomabb formája. Saját emberi mivoltából igazán

csak a vallásos-misztikus élményben szabadul meg az ember. (L. Huxley: *Es múltak az évek.*)

⁸⁰⁾ Ezt a mítoszkatási hipotézisünket részletesen kifejtettük egy előadásunkban 1941. telén. A Blau Lajos zsidó tudományos társaságban „A paradicsomi kiűzetésmitosz problémái” címen.

⁸¹⁾ Később ezekre részletesen rámutatunk.

⁸²⁾ Hogy a vallás az etikától teljesen független, a priori kultúrérték arra újabban R. Otto mutatott rá leghatározottabban. (R. Otto: *Das Heilige.* München, 1932.)

⁸³⁾ A kados szó, amelynek eredetileg tabuhoz hasonló értelme volt és így etikailag indifferens jelentésű, idővel az erkölcsi szentség kifejezésére szolgál.

⁸⁴⁾ „Das Ethos des A. T.” című művéből idézve.

⁸⁵⁾ A szoltárosnak ezt a naív és minden ellentmondó realitás ellenére szilárdan álló hitét Dubnov a teológiai spekulációt megelőző életérzésnek tartja, amely után következő korszakok már szkeptikusabbak e problémával szemben. (Dubnov: *Filozófia beiktatva harkódes.* A Széfer Klausnerben. Tel Aviv, 5697.)

⁸⁶⁾ Ilyen képzetek: a világ végének, az utolsó ítéletnek az Isten napjának, az ideális jövőnek eszménye. Lásd: Hermann Cohen i. m. 13. fej. *Die Idee des Messias und die Menschheit.*

⁸⁷⁾ Legismertebbek a Messias királynak és a szenvedő-szegény Messiasnak alakja. A messias-eszme sokoldalúságának legjobb bizonyítéka, hogy mint történelmi hatóerő a történelem folyamán hol mint univerzális eszmény (pl. a kereszténység), hol pedig mint a nemzeti újjászülétség eszméje jelentkezik (pl. *Ál-messiaszi mozgalmaik*). Lásd: Klausner: *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes.* (Berlin, 1904.)

⁸⁸⁾ G. Moore, *Die Eigenart der hebräischen Geschichtsschreibung im A. T.-lichen Zeitalter.* (28. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.)

⁸⁹⁾ Storr: *Die Frömmigkeit im A. T.* (1926.)

⁹⁰⁾ Ilyen megokolások alapján állítja szembe Leo Baeck, a görög-séget és a zsidóságot, mint a *Vollendung-Spannung* ellentét tipikus hordozóit. (Baeck: *Wege im Judentum,* Berlin, 1933.)

⁹¹⁾ A messianizmusnak ezzel a heroikus megfogalmazásával szemben túlságosan laposnak tűnik Kiss Arnoldé, aki úgy véli, hogy a messianizmus a családi „boldogságnak és békességnek” kiszélesített gondolata: „Így halad a zsidó békesség gondolata a családi nyugalom és boldogság révpartján, a nemzeti béke álmódoszásán át a messiási általános világbéke gondolatáig (lásd: Kiss A.: *Messianizmus.* Imit, 1915.) Elfelejteti ugyanis, hogy míg a családi kapcsolat vérségi alapon nyugszik és így természetes **adottság**, addig a messianizmus **cél**, amelyet nagy küzdelmekkel, heroikus megfeszített törekvésekkel lehet csak megközelíteni. A messianisztikus emberi közösség tehát nem egyszerűen a család végtelenné szélesedése útján jön létre, hanem a messianisztikus közösség kvalitatíve is különbözik a családi közösségtől.

⁹²⁾ „Az igaz utópistának eszéigában sincs fantáziaképeinek megvalósításával törődni. Vajjon akarta-e Plátón vagy Morus eszményi államát valóra váltani? (Kornis Gyula: *A lelki élet* II. 425. lap.)

⁹³⁾ Martin Buber: *Königtum Gottes.* Itt Buber kifejti, hogy az Istenország eszménye nemcsak távoli vágy volt a zsidóságban, hanem mint a theokrácia eszméje már a legrégebbi korban ténylegesen érvényesült a politikai realitásban.

⁹¹⁾ E két szféra szétesése és függetlenedése különösen korunkban történt meg igen élesen, amikor is a politikai értékeket (Feindschaft—Freundschaft) külön értékként állítják a szépség-jóság-igazság értékei mellé. (Lásd ennek kritikáját Huizinga: Die Schatten von Morgen, Bern 1935.)

⁹²⁾ Lásd Hans Kohn: Die politische Idee des Judentums, München, 1924.

⁹³⁾ „A próféták képtelenek oly felfogásra, hogy a közéletben, az államvezetésben, a nemzetközi érintkezésben más érvényesüljön, mint az erkölcs. Ármányt a politikában sem bírnak el.” (Heiler Bernát: Pró-fétáink, imit, 1941.)

⁹⁴⁾ Eme asszimilációs processzusra nézve lásd Kittel: Die Religion des Volkes Israel (Leipzig, 1920.) c. művét.

⁹⁵⁾ Jól domborítja ki a kanaáni „Naturizmus” szellemét, Kecskeméti Lipót a nagy prófétákról írt munkáiban. (Jezsajás, Jeremiás.)

⁹⁶⁾ Hosea, 9. 1.: „Ne örvendezz Izrael olyan vigasztalással, mint a pogány népek!” Es v. ö. Elijáhu harcat a baalizmus ellen.

¹⁰⁰⁾ P. o. Zsolt, 97, 12.: „Örvendezetek igazak az örökkévalóban”.

¹⁰¹⁾ E vallásos öröm később további fejlődésben megy át és a talmudi zsidóságban mint a szimchá sel micvá (a kötelességteljesítés öröme) jelentkezik. A chassidizmusban pedig misztikus tartalommal telik meg, de azért továbbra is megtartja világi jellegét. (Lásd: Gulkowitsch: Der Hassidizmus, 59. l.)

¹⁰²⁾ Lásd: Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels. (Berlin, 1905.)

¹⁰³⁾ E kétféle istenelmény különbözőségére nézve, lásd: Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens (Leipzig, 1913.) c. művét.

¹⁰⁴⁾ Lásd: H. Cohen Religion der Vernunft-át. Cohen szerint etika és messianizmus szükségszerűen következnek a monoteizmusból. — A monoteizmust tekintve a zsidó világnézet legfőbb eszméjének a két legkiválóbb zsidó filozófiatörténész, D. Neumark és Julius Gutmann is.

¹⁰⁵⁾ Lásd Jech. Kaumann: Toldoth haemuná hajisraelith. (Tel-Aviv.)

¹⁰⁶⁾ 5698. I—III. Ezt a felfogást nagyon valószínűvé teszi az a kétségtelen tény, hogy a prófétizmust megelőző elbeszéléscyűjtemények (Jahvista, Elohista) is már a tiszta monoteizmus eszméjét sugározzák.

¹⁰⁷⁾ Lásd Nietzsche: Geburt der Tragödie. (Leipzig, 1906.)

¹⁰⁸⁾ Lásd erről nézve Walter F. Otto híres művét: Die Götter Griechenlands. (Bonn, 1929.)

¹⁰⁹⁾ Ezért volt képes a zsidóság a történelme során felmerülő és vele szembekeverülő dualizmusokat (perzsa dualizmus, gnózis stb.) sikeresen szembezállni.

¹¹⁰⁾ Jezsajás 45, 7.

¹¹¹⁾ Danzel plá. a mágiának értelmét az ember számára abban látja, hogy bár objektív hatást az ember elérni nem tud, de legalább is szubjektíve megnyugtató hatással van a mágiás cselekedet arra, aki műveli. V. ö. Danzel: Der magische Mensch. (Potsdam, 1928.)

¹¹²⁾ P. o. A Pennuél jelenet (Jákob küzdelme az éjjeli démonnal) és a Cippora jelenet (éjjeli démon megtámadja Mózeset és meq akarja ölni).

¹¹³⁾ Volz műve, melyet eddig csak kivonatban volt alkalmam megismerni, részletesen foglalkozik ezzel. (Volz: Das Dämonische in Jahve.)

¹¹⁴⁾ Jezsajás, 63, 1—3.

¹¹⁵⁾ Jezsajás, 13, 9.: „Ime jön Isten napja, kegyetlen az, harag és

felindulás, hogy a földet pusztasággá tegye és a gonoszokat kipusztítsa”.

¹¹⁶⁾ Jézusajás, 30, 27—28.

¹¹⁷⁾ Jézusajás, 29, 9—10. Es hasonlóképp Jeremiás, 25, 15. ff.: Vedd a haragnak boros serlegét és itasd meg vele a népeket. Igyák, részegedjenek meg és öröngajenek.

¹¹⁸⁾ Ezekiel, 20, 25.

¹¹⁹⁾ Jézusajás, 6, 9—10. Bár Heller Bernát (Blau emlékkönyv, 200. lap) jézusajási stílus-sajátságával igyekszik megmagyarázni e vers sajátosságosan paradox gondolat tartalmát, mégis kétségtelen, hogy mint Heller éppen példaként illusztrálja — éppen a próféta igazi lelke, szubjektív egyénisége nyilatkozik meg ezekben a különös stílusfordulatokban. Mi úgy gondoljuk, hogy itt a próféta lelke mélyén élő, irracionális Isten-élménye tör fel belőle.

¹²⁰⁾ Jézusajás, 8, 14—15.

¹²¹⁾ Ex, 19, 22.

¹²²⁾ „A bibliai etika irracionális gyökerei” címen.

¹²³⁾ Klasszikus tömörséggel fejezi ki ezt Hevesi Simon: „(A zsidó szellemről) azt szokták mondani, hogy optimisztikus. Csakúgy az, de ez nem jelenti azt, hogy ne ismerné fel az élet tragikumát. Az élet szenvedései, az ártatlanok vergődése, a világtörténelem tévelygése és rémségei nem olyan tünemények, amelyek homályban maradhattak a zsidó-szellem előtt. A biblia és egész irodalmunk tanúságot tesznek arról, hogy a zsidóság élénken és amellel élesen és végtelen komolysággal fogta fel az élet tragikumát”. (Presser Béla: Vezérgondolatok dr. Hevesi Simon beszédeiből. Hevesi emlékkönyv.) — Hasonlóan nyilatkozik Pollák Miksa (IMIT, 1898.), aki már a múlt század végén igen világosan látta a zsidó optimizmusról elterjedt felfogásnak egyoldalúságát: „A zsidóság valójában nem az optimizmus vallása. Elismeri ugyan az élet becstét és értékét, de nem hűny szemét annak komor, sötét oldalai előtt sem. Méltányolja az élet örömeit, de legkevésbé sem takarítja annak szenvedéseit és fájdalmait...”

¹²⁴⁾ A későbbi zsidóságban ez az éles, mondhatni metafizikai különbség jámborok s istentelenek között még jobban ki van élezve. Ennek természetesen megvan a szociológiai alapja. A jámborok a társadalmilag gyengébb és alacsonyabbranvű osztályt alkotják. (Szegény és szerény, majdnem egyértelmű a zsolárookban.)

¹²⁵⁾ Jézusajás, 33, 14.

¹²⁶⁾ Zsolt, 23, 3.

¹²⁷⁾ „Aki számonkéri az apák vétkeit még utódaikon is, harmad és negyedigiglen. És irgalommal vagyok ezredigiglen azok iránt, akik szeretnek és megtartják parancsolataimat.” (Ex. 20, 5.)

^{127a)} V. ö. Hevesi F.: Az ókor zsidó bölcselése, 88. lap: „Itán nem is helyes ezt az életfelfogást teljesen optimisztikusnak nevezni, mert ez a szemléleti forma nem zárkózik el a jelenségek rossz oldalának észrevételeitől...”

¹²⁸⁾ A depresszív lelki hajlamra nézve lásd Müller—Freientels: Persönlichkeiten und Weltanschauung. (Leipzig—Berlin, 1929.)

¹²⁹⁾ Ezekiel említi azt az esetet, hogy, ha az igaz ember eltér a jó útról, a próféta pedig nem figyelmezteti őt bűnére és ő megmarad végtességében — akkor Isten vétkesként kezeli őt és nem emlékezik meg arról, hogy valaha jámbor volt. (Lásd: Ezekiel, 3, 20.)

¹³⁰⁾ Van azonban néhány mondat a könyvben amely túlnő a könyv

általános színvonalán. Pld.: „Akit Isten szeret, azt sújtja”. (Mislé, 3. 11—12.)

¹³¹⁾ „Die hebräische Weisheit sind die Gedanken einer gut spiessbürgerliche Moral, deren letzter Schluss, das eigene Glück, das eigene Wohlergehen, die eigene Zufriedenheit ist, als ob es nicht etwas Höheres darüber hinaus gebe”. (Meinhold: Die Weisheit Israels, Leipzig, 1908. 138. lap.)

¹³²⁾ Nemzetet és népet mint szellemi értékek teremtőjét egyrészt, és pusztán biológiai, szociológiai közösséget másrészt, helyezük egymással szembe. V. ö. Joó Tibornak a nacionalizmusról szóló tanulmányait: A magyar nemzeteszmé, Budapest, 1939; Magyar nacionalizmus, Budapest, 1940.

¹³³⁾ Ez a szellem, bármennyire is általánosan emberi, nem tartozik a Biblia legnagyobb értékei közé. Ez is azt mutatja, hogy a speciálisan nemzeti alkotások általános emberi szempontból is nagyobb és mélyebb értéket képviselhetnek, mint egy színtelen, nemzeti sajátosság nélküli szellem. A sajátosan zsidó messianizmus pl. sokkal értékesebb, mint a példabeszédek könyvének racionális életfilozófiája.

¹³⁴⁾ Buber erről a pathoszról mondja, hogy: „Das Wollen des Unmöglichen Er streckt die Arme aus, um das Schrankenlose zu umfassen. (Vom Geist des Judentums, 100. lap.)

¹³⁵⁾ Innen van az, hogy gyakorlati ételiszabályok (p. o. Pédabeszédek, 15. l.) illemre oktató tanácsok (p. o. Pédabeszédek, 23. 1—2.) váltakoznak morális figyelmeztetésekkel a Pédabeszédek könyvében. — Természetes azonban, hogy az erkölcs éppen ezekben a népszokásokban és konvenciókban valósul meg és így ezeknek magasabb szempontból is van jelentősége. Ezek képezik az erkölcs legfőbb biztosítékát. (Lásd Spranger: Közkerkölcs és személyes erkölcsiség. Athenaeum, 1936.)

¹³⁶⁾ Pédabeszédek, 12, 10.: „Ki földjét műveli, annak bőven van kenyere . . .”

¹³⁷⁾ Pédabeszédek, 10, 5.: „Gyűjt nyáron az okos ifjú . . .”

¹³⁸⁾ Pédabeszédek, 11, 10.

¹³⁹⁾ Deut, 33, 9.

¹⁴⁰⁾ Wertel a Höret die Stimme-ben Jeremiás alakján ábrázolja ezt a felismerést.

¹⁴¹⁾ Weininger: Geschlecht und Charakter (Wien, 1903. 12. Auflage) ennek a szellemre tulajdonítja, hogy a zsidóságnál a fiatalabb generáció nem fordul szembe az öregekkel. A családi szellem erősebb az ifjúság forradalmi szelleménél.

¹⁴²⁾ E gondolat részletes feldolgozását a források megjelölésével lásd Galling: Die Erwählungstraditionen Israels c. művében

¹⁴³⁾ Ennek az ősrégi pogány szemléletnek, mely Istent és népét természetes kapcsolatban látja egymással, sőt végső soron Istent és népét azonosítja — e szemléletnek modern szellemű értelmezését lásd Oscar Goldberg: Die Wirklichkeit der Hebräer c. művében (Götter—Völker azonosítása.)

¹⁴⁴⁾ Amos, 7, 18—20.

¹⁴⁵⁾ A magyarság trianoni katasztrófájának például egyik legjelentősebb oka a liberalizmus korabeli politikának szűk látóköri optimizmusa volt, amely az igazi politikai konstellációt félreismerve, 30 millió magyarról ábrándozott. Lásd Szeftü Gyula: Három nemzetek és ami utána következik. (Budapest, 1935.)

¹⁴⁶⁾ „Jób panasza” a mai Jób könyvének gerincét alkotja és valaha külön irodalmi művet alkotott. Míg Jób könyve mai formájában — és éppen a hozzátoldásokban — választ akar adni egy problémára, addig „Jób panasza” még sem kísérlék a választást és pusztán a panasz csendül fel bennük: „So bleibt in Hiobsklagen das Leiden ein Rätsel ohne Lösung, ein Hindernis des Lebens”. (Volz: Das Buch Hiob., 26. lap.)

¹⁴⁷⁾ Jób könyvére vonatkozólag ezt az állításunkat nemcsak eszméletörténelileg, de filológiailag is alá lehet támasztani. Torczyner véleménye Jób könyvének irodalom és eszméletörténetéről a következő: „Die Reden . . . sind in ihrem Inhalte nicht auf einmal entstanden, sondern sind der Niederschlag längerer Entwicklung, ja man möchte sagen, einer Schultradition”. — „Nicht die Meinung eines Einzelnen, sondern der Niederschlag dichterischreligiöser Spekulation der isr.-jüdischen Weisheitslehrer überhaupt über das Problem vom Leide des Gerechten, bietet uns das Buch Hiob”. (Torczyner: Hiobdichtung und Hiobsage. M. G. W. J. 1926.)

¹⁴⁸⁾ „Die Theodizee ist das einzige philosophische Problem, welches schon im ältesten biblischen Schrifttum . . . eine ausführliche Behandlung erfahren hat.” (Goitein: Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. Berlin, 1830.)

¹⁴⁹⁾ Zsolt. 128.

¹⁵⁰⁾ Amos 7, 4—7.

¹⁵¹⁾ Megmondta néked ember mi a jó és mit követel tőled az Örökkévaló. Nemde, hogy igazságot légy . . .” (Micha 6, 8.)

¹⁵²⁾ Gressmann: Der Messias. (Göttingen, 1929.)

¹⁵³⁾ A próféták sohasem vonták ki magukat a népüknek kilátásba helyezett pusztulás vállalása alól.

¹⁵⁴⁾ Jezsajas eszméje a szent „tizedről” (Jezs. 6, 13) és a „maradék-ról”, amely megtér Istenhez. — A próféták ugyanis heroikus nemzet-eszményt hirdetnek, amelyet Achad haam méltán nevez a „felsőbbrendű nép” eszméjének és állít a nietschei „felsőbbrendű ember” koncepciója mellé. (Achad haam: Sinuj arachin. Al parasat dörachim 2 kötet.) A célt itt is, mint Nietzsche a kvalitás fokozása és egy magasabbrendű erkölcsű embertípus (persze itt embercsoport) kialakítása.

¹⁵⁵⁾ Bármely irreálisnak látszik is ez a feltevés, a történelem nekik adott igazat. Az állam pusztulásának nagy történelmi élménye az egész zsidó népjellemre nagy alakító hatással volt. (v. ö. Graetz: Konstruktion der jüdischen Geschichte. Schocken Verlaq.)

¹⁵⁶⁾ Történelmi optimizmus és pessimizmus antinomiájának vég: ő megoldását Kornis Gyula is az abszolút értékek — az értékelméleti idealizmus — segítségével véli megoldhatónak. Az abszolút értékek megvalósításán való fáradozás olyan örök értéke az emberiségnek, melynek lénye még akkor is vigasztaló marad, ha az ember előbb vagy utóbb el fog tűnni e földi színpadról. (Lásd Kornis: Történelemfilozófia. Budapest, 1924. Történelmi optimizmus és pessimizmus c. fejezet.)

¹⁵⁷⁾ P. o Gen. 35, 11; Ex. 3, 6.: És mondta: „Én vagyok atyáid Istené . . .” — A bibliatudomány is felhívja a figyelmet erre az Én-nel kezdődő formulára és részben azzal magyarázza, hogy a politeizmus korának maradványa ez, amikor sok numen jelenhetett meg az embernek: ezért minden egyes numen mintegy „bemutatkozik” az embernek. (Lásd Gunkel: Genesiz, Göttingen 1922. 5. Auflage.)

¹⁵⁸⁾ Lásd még Emelow: Ecclesiastes. Scientific papers. 1935. 4. kötet.

¹⁵⁹⁾ Lás a Torczynerből vett fenti idézetet.

¹⁶⁰⁾ „Nur der fruchtreiche Herbst des jüdischen Volkslebens konnte ein solches Werk zeitigen“. — mondja Karpeles Jób könyvéről. (Geschichte der jüdischen Litteratur, Berlin, 1886.)

¹⁶¹⁾ Solche müde Weltanschauung ist erst in der Ausgängen der alttestamentlichen Entwicklung denkbar.“ Eissfeld: Einleitung 555. lap.

¹⁶²⁾ Mondja Hempel a Gott und Mensch im A. T.-ben (Stuttgart, 1925., Ezekiel 23, 10-el kapcsolatban: „Nemde ti azt mondjátok: Bűnök és vétkek terhelnék bennünket. Hogyan élhetünk hát tovább?“

¹⁶³⁾ Ezt az általunk cáfolt felfogást vallja N. Krochmal: More nevuché hazeman.

^{163a)} Lásd Hóman: A magyar történetírás új útjai c. gyűjteményt.

¹⁶⁴⁾ A kanonizációt Bialik ilyen racionális módon értelmezi. A kanonizáció nem az étlettől elvonatkoztatott szempontok szerint való kiválasztást jelentett, hanem a nép ízlése, a magasabb értelemben vett népszerűség volt a döntő. Ezért van az, hogy Kohelet, bár az iskola egyes rigorózus mesterei ki akarták zárni a kánonból, végül mégis belekerült a bibliába: az ókori zsidó irodalom nagy antológiájába. V. ö. Bialik: Essays, (Berlin, 1925.)

¹⁶⁵⁾ „Schwanengesang des Israelitischen Volkes.“ (Karpeles i. m. 97. lap.

¹⁶⁶⁾ Kastein, a 17. század zsidó történelmét látja úgy, hogy ész és érzelem (Gehirn und Gefühl) elkülönülnek és külön érvényesülnek mint történelmi hatóerők. (Kastein: Eine jüdische Geschichte. Berlin, 1932.)

¹⁶⁷⁾ Die Seelenqualen . . . , die Herzenskämpfe eines Frommen“ mondja róla Cornill. (Einleitung in das A. T. 1896.)

¹⁶⁸⁾ P. o. Jób, 13, 24.: „Es miért tartasz engem ellenségednek?“ — és Jób, 16, 9.: „Ellenségem szeméit élesíti ellenem“. — Hogy ezt a beállítást ne érhesse a biaszfémia vádja, utalunk arra, hogy a modern vallásfilozófia is ismeri és vallásos értéknek tartja a Gottesfeindschaft-ot“. V. ö. Leeuwer: Phänomenologie der Religion. Tübingen, 1933.

¹⁶⁹⁾ Jób, 9, 33—35.

¹⁷⁰⁾ Így pld. Budde: Das Buch Hiob (Göttingen 1913. 12. Auflage.) bevezetésében. Ez a felfogás a legáltalánosabban elfogadott nézet.

¹⁷¹⁾ Lásd: Friedländer Griechische Philosophie im A. T., Berlin, 1904. Ennek a felfogásnak egyébként nagy vallástörténeti múltja van. A babiloni világnézetből származik, amely bűn és szenvedés között szigorú oksági kapcsolatot látott és a szenvedő embert megqondolás nélkül azonosította a bűnös emberrel.

¹⁷²⁾ Hevesi: Grundgedanke des Buches Hiob. (Bp. 1914.); Hevesi: a Nisszajon Jób könyvében (M. ZS. SZ. 1939); Hevesi Atheodicea-elmélet végső konzekvenciája Jób könyvének magyarázatában. (Bloch emlékkönyv, 1905.)

¹⁷³⁾ Az irodalomtörténeti vonatkozásokra nézve lásd a bibliai Bevezetéseket. Jó összefoglalást nyújt a probléma mai állásáról Volz: Das Buch Hiob (Gressmann: Die Schriften des A. T. c. gyűjteményének, Die Weisheit kötetében.)

¹⁷⁴⁾ Nem hiába hangsúlyozza Hevesi Simon a „beválás“-nak az erkölcsi helytállásnak nagy szerepét Jóbnál: „Jób azért szenved, mert megpróbáltatásoknak van alávetve. Az ő szenvedése legyőzésével világosan be kell igazolni a sátán minden taqadásával szemben azt az alapvető és nagyjelentőségű valóságot, hogy Jób beválik a kísér-

tésben, hogy Jób megállja a helyét, hogy Jób nem süllyed le erkölcsi magaslatairól..."

¹⁷⁵⁾ Jób, 38—41 fejezetek.

¹⁷⁶⁾ Jób, 38, 4 és köv.: „Hol voltál midőn alapokra fektettem a földet.

¹⁷⁷⁾ Goitein: i. m. 6. lap.

¹⁷⁸⁾ E nagy perspektíva felvázolását célozza az, hogy Isten e beszédekben elébe tárja Jóbnak az egész kozmosz működését.

¹⁷⁹⁾ A mi interpretációnk helyességét a szöveg is bizonyítja. Világos ebből, hogy Isten nem lesújtani, ellenkezőleg felemelni akarja Jóbót, P. o.: „Ékesítsd fel magad fényvel és magasztossággal: öltis díszt és dicsőséget. Szórd szét haragodnak felindulását, láss meg minden fennhéjvázást és alázd meg azt! Akkor majd én is dicsérek téged, hogy segítségedre volt jobbkézed”. (Jób, 40. fej. 10. 11. és 14. versek.)

^{179a)} Így hát e megoldásnak nem kanti íze van, inkább Spinozára lehetne analógiaként hivatkozni: A dolgokat „sub specie aeternitatis” kell szemlélni.

¹⁸⁰⁾ Jób, 32—37. fej.

¹⁸¹⁾ Az eszközi érték fogalmára nézve lásd Brandenstein: Etika (Bp. 1918.)

¹⁸²⁾ Deutero Jezsajásnál többhelyütt: főként 52, 13—53 végéig.

¹⁸³⁾ A későbbi (talmudi) zsidóság kedves gondolata a *jsurin sel ahava*-eszméje: akit Isten különösen szeret, azt szenvedések érik: a szeretet szenvedései. Ez az eszme teljesen a biblikus gondolatok fonatán halad.

¹⁸⁴⁾ „Oly gondolatsor, melynél mélyebb és fenségebb a bibliai irodalomban sem található”. (Blau: Az emberi szenvedések. IMIT 1896.)

¹⁸⁵⁾ Valószínűleg a próféta egyik tanítványa mintázta ezt az ideális szenvedői mesteréről.

¹⁸⁶⁾ A próféták történelemszemlélete is lényében hasonló jellegű. A történelmi katasztrófáknak céljuk van. Az ellenséges hódítót Isten vesszejének tartják, amellyel bűnös népét figyelmezteti az Isten.

¹⁸⁷⁾ Jób személyében a világ bajai és szenvedései mintegy sűrítve felhalmozva vannak. Ebben igen hasonlít a görög tragédiák hőseihez. Róla is elmondhatjuk, amit Rintelen a tragédia hősről mond: „Denn gerade das Grosse, das Überalltägliche, das Ausgewählte scheint die gefährlichen Mächte herbeizulufen und es droht zu unterliegen. Wie der Blitzableiter den Blitz anziehet, so zieht der höhere Mensch die Gefahr des Versagens an. (Das Tragische und Heldische in den griechischen Gesitshaltung. Deutsche Vierteljahrschrift, 1942.)

¹⁸⁸⁾ Thomas Mann bibliai regényeit ebből a szempontból igen értékes volna részletesen megvizsgálni.

¹⁸⁹⁾ Eme teóriánkat a szöveg is igazolni látszik. Mielőtt az átok szavaira térne a Biblia, ezt mondja: „Azután felnyitotta Jób a száját és megátkozta születése napján. Es szólt és mondta”. Feltűnő, hogy az író itt mintegy előre bekonferálja, hogy mi fog következni, (megátkozta születése napját), holott, erre nincs szükség, ez magából a szövegből is világosan kitűnik. De azzal magyarázható, hogy a születésnap elátkozása csakugyan egy sztereotyp magatartás formula volt és az író vagy a könyv szerkesztője erre célzott bevezető mondatában, mellyel a következőket akarta mondani: Jób pedig a szokásos átokformát a következő szavakkal mondta el. — Thomas Mann egyébként az egész jóbi magatartást (a szemétdombra ülést és a panaszt) ilyen mitikus

ősformának tartja, melyben a szenvedő emberek folyton beleélték magukat.

¹⁹⁰⁾ Zsolt, 51, 7.: „Ime vétekből foqantan és bűnből hozott létre anyám”.

¹⁹¹⁾ E populár hellenizmus képét lásd Kastein: Herodesének (Wien, 1936.) Olymp und Sinaj c. fejezetében. Lásd még Kerényi: Humanismus und Hellenismus cikkét az Apollón kötetben.

¹⁹²⁾ Hogy a kultúrák kölcsönhatása igen nagy mértékben függ a találkozás történeti pillanatától, arra nézve lásd Brandenstein: Ember a mindenségben, I. kötet, 676.

¹⁹³⁾ E beállításhoz ellene vehető a kereszténység példája, amely szintén a hellenisztikus kor produktuma. Csakhogy I. a kereszténység nem a kultúratalálkozás első pillanatában, hanem századokkal később születik meg. És 2. Jézus, akinek a kereszténység gondolatainak megteremtésében országrésze volt, távolállott a hellén kultúrától (még görögül sem tudott) hanem teljesen a héber-arameus kultúrkör gyermeke. Tanításában a zsidó aggádisták és próféták szellem szintézisével, a görög filozófiának nyoma sincs tanításaiban.

¹⁹⁴⁾ P. Heinisch: Griechische Philosophie und A. T. (1913. Münster), továbbá H. Bergmann cikkét a stoikus filozófiának a zsidóságra tett hatásáról. (Cohen—Festschrift Berlin, 1912.)

¹⁹⁵⁾ „So schwankt er zwischen beiden Weltanschauungen hin und her und vermag sie weder zu einen, noch sich für die eine oder andere zu entscheiden. Die widerspruchsvolle Art der Entwicklung ist gerade charakterisch für das zerrissene Denken und Reden dieses Skeptikers. (Hans Meinhold: Die Weisheit Israels. Leipzig, 1908.)

¹⁹⁶⁾ More nevű héber ember.

¹⁹⁷⁾ Kuhn: Die Entklärung des Buches Kohelet. (1896 Beiträge zur Zeitschrift für die Wissenschaft des A. T.

¹⁹⁸⁾ i. m. 9. lap.

¹⁹⁹⁾ Különösen világos lesz ez, ha meggondoljuk, hogy a másik fel fogás Kohelet világnézetét vallátalannak (unreligiös) tartja. (V. ö. Julius Gutmann cikkét az Encyklopedia Judaicában.

²⁰⁰⁾ E gondolat a legerőteljesebben a következő versben van kifejezve:

„És ismét láttam a nap alatt
Hogy nem a gyorsaké a futás
Es nem a hősöké a háború
Es nem a bölcsökké a kenyér
Es nem a belátóké a gazdaság
Es nem a tudósokat éri a kegy —
Hanem idő és véletlen ér mindenkit.” (Koch, 9. 11.)

²⁰¹⁾ Volz, i. m.

²⁰²⁾ Torczyner szerint eredetileg egy király testamentuma halálóságyán gyermeke számára. (Torczyner: Das litterarische Problem der Bibel. Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft. 1931.)

²⁰³⁾ Egyes korszakok azonban gyakran mutatnak ilyen antinómiával terhes szellemi arculatot. Különösen a technikai civilizációnak és nagy életbiztonságnak örvendő korokra jellemző (és a hellenizmus kora aránylag már civilizált korszak), hogy filozófiai élettagadásuk mellett az emberek javarésztében a földi élethez való ragaszkodás igen erős és az étellel szemben nagyok az igények. (V. ö. Huizinga: Die Schatten von Morgen. Bern, 1935. 83. lap.)

²⁰¹⁾ Ugyanez mondható Schopenhauerrel is, akinek pesszimizmusát gyakran vetik egybe a Prédikátoréval. Schopenhauer pesszimizmusa is tisztán elméleti megfontolásból fakad. (V. ö. Szemere Schopenhauerrel írt tanulmányát. Filozófiai tanulmányok, 322. lap.) Es tökéletes ellentétben van Schopenhauer lelki hajlamaival, melyek a legnagyobb mértékben életigenlők voltak. (Lásd Rubinstein Mátyás: Schopenhauer és a prédikátor. IMIT évkönyv, 1906.)

²⁰⁵⁾ Volz, i. m. 255. lap.

²⁰⁶⁾ Kohelet filozófiai eszméinek jó összetoglaló képét nyújtja Deutsch Gábor disszertációja: A prédikátor bölcséletének rendszere, Bp. 1934.

²⁰⁷⁾ Annál is inkább, mert a történelemben végső soron mindig értékek valósulnak meg. „A történelem értelme valamilyen értékeszme testetlítése, a történeti élet pedig amaz értékeszme megvalósulása. Aki tagadja az értékeket, mint pl. Schopenhauer (mi hozzátehetjük: Kohelet!) annak számára nincs történelem, illetve a történelem örökös, értelmében egyformaság”. (Szemere i. m. 29. lap.)

²⁰⁸⁾ E két fogalom körül mozognak Leo Baeck zsidóság szemléletét kifejítő dolgozatai. Itt világosság derül e két jelenség belső összetartozására. Lásd: Leo Baeck: Wege im Judentum. (Berlin, 1933.)

²⁰⁹⁾ P. Heinisch, i. m.

²¹⁰⁾ W. Engel: Die Schicksalsidee im Altertum. (Erlangen, 1926.)

²¹¹⁾ Már Ezekiel kidolgozta ennek elméletét. (Ezekiel 3, 16—27.)

²¹²⁾ Jastrow: A babiloni életérzést ábrázolja ilyenek. (V. ö. Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens. (Giessen, 1912. 1—III. kötet.

²¹³⁾ Müller-Freienfels: Persönlichkeit und Weltanschauung. (Leipzig-Berlin, 1929.)

²¹⁴⁾ Helyesen állítja szembe Szemere — Spenglerrel kapcsolatban — a sorsot, melynek nincsenek emberi vonásai, a személyes Istennel, aki eleve meghatározott atyai terv szerint viszi előre az emberiséget a tökéletesülés felé. (Szemere: A sors filozófiája. i. m. 357. lap.)

²¹⁵⁾ A zsidó misztika is ismeri a démonok alkalmosszülte beavatkozását: „A sátán ott leselkedik a veszély óráiban”.

²¹⁶⁾ Innen van az, hogy a sorseszemének legmegfelelőbb formája az asztrológia, az asztrális világnézet.

²¹⁷⁾ A sorseszmet valló világnézetekben a végzet megváltoztatására irányuló törekvéssel szemben a sors megismerésére irányuló törekvés (jóslás) üti fel a fejét.

²¹⁸⁾ Kohelet, 3, 14.: „Amit Isten tesz, az teljességgel megváltoztathatatlan”.

²¹⁹⁾ W. Engel, i. m. — E megállapítás Koheletre nézve is érvényes. A mikre (sors) szó legtöbbször éppen a halállal kapcsolatban fordul elő.

²²⁰⁾ Kohelet 4, 2—3.

²²¹⁾ A keleti ember vallásossága különben sem egyezik a mi nyugati fogalmaink szerint való vallásossággal. Keleten nem a dogmán és a theoretikus tartalom van a hangsúly. Dogmatikus szempontból pl. Jób is istentagadó volna (aminthogy a barátok, a dogma képviselői annak is tartják). Keleten azonban a vallásosságának mélyebb értelme van.

²²²⁾ Kohelet világszemléletét — Faustéhoz hasonlóan — pesszimizmusból bontakozó optimizmusnak nevezi Hevesi Ferenc. (Hevesi Ferenc: Goethe Faustja és Kohelet. Blau emlékkönyv.)

²²³⁾ Enelow: i. m.

²²⁴⁾ Hevesi: Haskafa al széfer Kohelet (Rabbiképző 50 éves jubileumi emlékkönyv.)

²²⁵⁾ Kuhn i. m.

²²⁶⁾ Leo Baeck, vallási típusana hasonló alapon épül fel. A zsidóságot, mint a klasszikus vallást szembeállítja a romantikus vallásokkal. E romantikus vallásokhoz sorolja a mítoszokat, a misztériumvallásokat és a kereszténységet. (Leo Baeck: Die romantische Religion. Festschrift zu 50. jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. 1922.)

²²⁷⁾ Mensching: Die Idee der Sünde. (Leipzig, 1931.)

²²⁸⁾ Vallástörténeti érdekességű, hogy még késői imaformulákban is előfordul a könyörgés az ismeretlen bűn megbocsátásáért. („Et haggelijum lanu vöet seánam gelujim lanu“.)

²²⁹⁾ „Persönliches Sich-verschuldet-fühlen és „sachliches sich-von-schuldenfallen-fühlen“-nak nevezi Hempel a két jelenséget.) i. m. 193.)

²³⁰⁾ W. Engel, i. m. 34. lap.

²³¹⁾ Gogarten: Der protestantische Mensch. (Darmstadt, 1924. a Der Leuchter-ban.)

²³²⁾ „Sünde und Schuld beziehen sich auf das Tiefste im Menschen, auf Grund seines Seins.“. (Leeuw. i. m. 493. lap és köv.)

²³³⁾ In dieser Erkenntnis der Schuld... wird er eine neue Kreatur, wird von neuem der Mensch; der Mensch der nichts anderes sein will, als ein menschlichen Mensch. (Gogarten i. m. 70. lap.)

²³⁴⁾ „Die Überwindung der Sünde ist nicht von Menschen aus, sondern nur von Gott aus, durch die Gnade, durch das Wunder der Sündenvergebung möglich. (Aster: Die Philosophie der Geqerwart-ban Heideggerről.)

²³⁵⁾ Leo Baeck fenti mű.

²³⁶⁾ Max Scheler: Abhandlungen und Aufsätze. (Leipzig, 1915.)

²³⁷⁾ „Die Beteuerung der eigenen Unschuld ist ja geradezu... ein Mittel, die Bedrängnis zu wenden. (Hempel i. m. 188. lap.)

^{237a)} V. ö. Komlós Ottó: Az imitáció dei a zsidóságban. Bp. 1942.

²³⁸⁾ Heidentum, Christentum, Judentum. Ein Bekenntnisbuch (München, 1922.)

²³⁹⁾ Zsolt 40, 2. és Zsolt 130: „A mélységből kiáltottam hozzád Uram!”

²⁴⁰⁾ Zsolt, 103. 10: „Nem bűneink szerint cselekedett vétünk és nem vétkeink szerint bánt vélünk“ Es Zsolt, 143, 2.: „Ne szállj perbe szolgálóidat, mert senki élő nem bizonyulhat igaznak előtted.

²⁴¹⁾ A zsidó kegyelemreszorultság érzelmének leqszebb megnyilatkozása az 51. Zsoltár.

²⁴²⁾ Überall lebt in der höher-entwickelten Menschheit der Wunsch sich über den Strom des gewöhnlichen Tun und Leiden zu erheben. ... Die Welt ist voll von Propheten, Meistern, Erlösern. (Harnack: Christus als Erlöser. Aus Wissenschaft und Leben-ben. Giessen, 1911.)

²⁴³⁾ Ezeknek a pillanatoknak nemcsak a vallásos élet szempontjából van jelentőségük, hanem az ember szellemi és jellembeli alakulása szempontjából is A magánynak nagy jellemnevelő és szellemfejlesztő szerepét Brandenstein is hangsúlyozza. (Etika, 19. f.) — Hasonlóképpen Huizinga: „Einkehr zum tiefsten in sich selbst, urd Weihe des Augenblicks sind Dinge, die den Menschen, will er Kultur besitzen, keinesfalls fehlen dürfen. (Huizinga: i. m. 60. l.)

²⁴⁴⁾ E zsidó monizmust szépen világítja meg a héber nyelv szelleme. A nefes (lélek) szó voltaképp nem az ember spirituális részét jelöli,

hanem az egész embert, az ember organikus életegységét. (nefes chaja), (élőlélek). Ennélfogva a nefes szót a biblia abban az értelemben használja: személy, valaki. Pld. 70 lélek annyit jelent, hogy 70 személy. (V. ö. Peddersen: Israel. Its life and culture. London-Copenhagen, 1926. The soul and its powers c. fejezet.)

²⁴³⁾ Egységelv és kettőségelv váltakozását mutatja ki Brandenstein Béla az emberiség gondolkozásának történetében. (Brandenstein: Kierkegaard. Bp. 1934. bevezetése.)

²⁴⁶⁾ Davon nun, dass... die Materie als das Nichtige oder zu vernichtende, oder auch als das von Haus aus verwerfliche zu betrachten sei, ist schlechterdings nicht die Rede." (Lazarus i. m.)

²⁴⁷⁾ A pesszimizmus asztétikus formáját még a szélsőségesen konzervatív tudomány is értékesnek (vallásos érték) vallja és elismeri, hogy egy ilyen irányzat fellelhető a zsidóságban. (I. Unna: Die Stellung Schopenhauers zum Judentum.)

²⁴⁸⁾ „Israels Religion und Frömmigkeit ist ein wogendes Meer von verschiedener Färbung, je nach Tiefe und Beleuchtung: sie ist von ungeheurer Mannigfaltigkeit, einem bunten Teppich vergleichbar, der zusammengehalten wird durch die Gottesidee." (R. Storr i. m. 287. l.)

²⁴⁹⁾ Zecharja, 7. fej. 1—7.

²⁵⁰⁾ Jezsajás 58. l. és köv.

^{250a)} A kettőség-elv érvényesülése közvetlen példákön is illusztrálható. Gen 35. 18, T. kir. 17, 21.

²⁵¹⁾ „Sie pflegten eine höhere, pneumatische Frömmigkeit... Zu ihnen mögen auch diejenige Naziräer gehört haben, die sich nicht nur eine Zeit lang durch ihr Gelübde für gebunden erachteten, sondern auf Lebenszeit". (Storr i. m. 230. lap.)

²⁵²⁾ A zsidó hagyományos fellogás a biblia nyomán haladva a holttestet „avi avoth ha-tumá"-nak nevezi: (A tisztátalanság legfőbb szülőatyja.)

²⁵³⁾ V. ö. König Pál: Az esszeusok eredete. (Budapest. Disszertáció.)

²⁵⁴⁾ Horodetzki: Hachaszidim vohachasziduth. (Berlin, 1922.)

²⁵⁵⁾ A párbeszéd ugyanis minden korban kedvelt formája volt a filozófiai gondolatok dialektikus kibontakozásának. (Lásd Fries: Das philosophische Gespräch von Hiob bis Plato.)

²⁵⁶⁾ Jób 4. 19—20.

²⁵⁷⁾ Lásd: Brandenstein: Kierkegaard.

²⁵⁸⁾ „A végső kort aránylagos egészségben megérni Isten áldása, főleg, ha ő emellett számos leszármazottal ajándékozott meg, akikben az ember még halála után is tovább él és akik nevét fenntartani hivatvák". (Aistleitner: Az ószövetségi életfogalom. Theologia, 1934. 116. lap.)

²⁵⁹⁾ 128. Zsoltár.

²⁶⁰⁾ 128. Zsoltár, 6. vers.

²⁶¹⁾ Jób 5, 26.

²⁶²⁾ Genézis 25, 8.

²⁶³⁾ Arany János verse hasonló megnyugvással teli hanquatot fejez ki. A bibliai optimizmus által sugalt és avval teljesen adaequat hanquatot:

„Eletem hatvanhatodik évébe
Köt engem a jó Isten kérébe
Betakarít régi rakott csürébe
Vet helyettem más gabonát cserébe." (Sejtelek.)

²⁶¹⁾ Jób 14, 1—2; és Jób 7, 1—3.

²⁶²⁾ Koheletben igen gyakori motívum.

²⁶³⁾ Zsolt, 90.

²⁶⁷⁾ Zsolt 39, 5. és köv.

²⁶⁸⁾ Jób, 14, 7—12.

²⁶⁹⁾ Jób, 7, 9.

²⁷⁰⁾ „Ádám az első ember Istennek egyetlen tilalmát szegte meg és halált hozott magára és az egész világra. „Adam harison ávar al micvá achath sebotaráh vógaram mitá lóacmo ulchol haolam. (Zohar. nászó hetiszakas.)

²⁷¹⁾ Filozófiai elemek a Genézis rabbában. Optimizmus-pesszimizmus c. fejezet. (Filozófiai pályadíjat nyert dolgozat a Rabbiképző Intézetben az 1941—42. tanévben.)

^{271a)} V. ö. Hevesi Feren i. m. 367. l.)

²⁷²⁾ A talmud más helyén is találunk pesszimista nyilatkozatokat az életről. A leghatározottabb pesszimizmusról tanuskodik a következő eset: A hiléiták és sammiták három és fél éven keresztül vitalkoztak arról, hogy jobb lett volna-e az embernek, ha meg sem születik, avagy jobb így, hogy a világrajött? A vita eredménye az lett, hogy a pesszimiztikus vélemény lett a győztes, némi optimista korrekcióval: „Jobb lett volna az embernek, ha meg sem születik, de ha már megszületett, vigyázzon cselekedeteire. (Erubin 12b.) V. ö. Neumark: Geschichte der jüdischen Philosophie im Mittelalter. (Berlin, 1907.)

²⁷³⁾ A bibliai lélekre jellemző, hogy öngyilkosság a biblia korában csak a legritkább esetekben fordul elő.

²⁷⁴⁾ „As an end itself nothing is worth pursuing — neither riches nor pleasure nor wisdom” mondja Enelow Kohelet eszméinek összefoglalásként. (Enelow i. m. 357. lap.)

BIBLIOGRÁFIA.

Szótárak, lexikonok, enciklopédiák.

- Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. (Berlin, 1929.)
Enciklopédia Judaica. (Berlin, 1928. Eschol Verlag.)
Gunkel: Religion in Geschichte und Gegenwart. (Tübingen, 1909.)
Lexikon für Theologie und Kirche. (1930.)
Jüdisches Lexikon. (Berlin, 1930. Jüdischer Verlag.)
The Jewish Encyclopedia. (New York and London, 1906.)
Magyar Zsidó Lexikon. (Bp. 1929.)

2. A pesszimizmusról általában.

- Chesterton: Igazságot. (Orthodoxy.)
Eucken: Der Sinn und Wert des Lebens. (Leipzig, 1918. 3. Auflage.)
Hartmann E.: Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. (Berlin, 1880.)
Jaspers K.: Psychologie der Weltanschauungen. (Tübingen, 1928.)
Joel Karl: Wandlungen der Weltanschauung. (Tübingen, 1928.)
Külpe—Messer: Einleitung in die Philosophie. (Leipzig, 1919. 9. Aufl.)
Müller—Freienfels: Persönlichkeit und Weltanschauung. (Leipzig—Berlin, 1929.)
Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. (Leipzig, 1906.)
Noszlopi László: A világnézetek lélektana. (Bp. 1937.)
Paulsen: Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. (Stuttgart, 1900. 3. Auflage.)
Pichler: Besinnung über Glück und Unglück. (Kantstudien, 1936.)
F. J. von Rintelen: Das Tragische und Heldische in der griechischen Geisteshaltung. (Deutsche Vierteljahrschrift, 1942.)
Verweyen: Meisterung des Lebens. (Dresden, 1926.)
Zsivanovits László: A pesszimizmus. (Balassagyarmat, 1933.)

3. A zsidó pesszimizmusról.

- Goiten: Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. (Berlin, 1830.)
Günzig: Das jüdische Schrifttum über den Wert des Lebens. (Hannover, 1924.)
Köberle: Sünde und Gnade im Alien Testament. (München, 1905.)
Pollak M.: Az élet becséről (IMIT évkönyv, 1893.)
Sheitelovitz: Der Optimismus des Judentums. (Frankfurt a. M. 1913.)
Stein Lajos: A vallási optimizmus. (IMIT, 1900.)
Wünsche: Die Freude in den Schriften des Alten Bundes.

4. Zsidó világnézet, zsidó szellem.

- Achad haam: Al párasat dörachim. (Berlin, 1921.)
Baeck: Das Wesen des Judentums. (Frankfurt a. M. 1923. 3. Auflage.)
Baeck: Wege im Judentum. (Berlin, 1933.)
Baeck: Romantische Religion. (Festschrift zum 50 jährigen Bestehe» der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.)

- Benoschofszki: Zsidóságunk tanításai. (Budapest, 1941.)
- Bergmann Juda: Haam verucho. (Jeruzsálem, 1937.)
- Bernfield Simon: Die Lehren des Judentums. (Berlin, 1922. 2. Auflage.)
- Bialik Ch. N.: Essays. (Berlin, 1925.)
- Bialik Ch. N.: Devarim sebeálpe. (Tel-Aviv, 5697.)
- Brod Max: Heidentum, Christentum, Judentum. (München, 1922.)
- Buber Martin: Vom Geist des Judentums. (Leipzig, 1916.)
- Buber Martin: Drei Reden über das Judentum. (Frankfurt a. M. 1919.)
- Buber Martin: Kampf um Israel. (Berlin, 1933.)
- Chajes: Reden und Vorträge. (Wien, 1933.)
- Cohen Hermann: Religion der Vernunft. (Leipzig, 1919.)
- Dubnow Simon: Weltgeschichte des jüdischen Volkes. 1.—X. (Berlin, Jüdischer Verlag.)
- Dubnow Simon: Die jüdische Geschichte. (Frankfurt a. M. 1921.)
- Dubnow Simon: Michtavim al hajaduth hajösana vöháchadásá.
- Elbogen I.: Entwicklungsstufen der jüdischen Religion. (Giessen, 1927.)
- Goldziher: A zsidóság lényege és fejlődése. I—II. (Budapest, 1922.)
- Népszerű zsidó könyvtár.)
- Graetz H.: Konstruktion der jüdischen Geschichte. (Bücherei des Schockenverlags-ban újra kiadva. Berlin, 1936.)
- Gutmann J.: Die Philosophie des Judentums. (München, 1933.)
- Gutmann M.: Das Judentum und seine Umwelt. (Berlin, 1927. 9. Auflage.)
- Güdemann: Das Judentum. (Wien, 1902.)
- Hevesi Ferenc: Az ókor zsidó bölcselate (Budapest, 1943.)
- Horodetzky: Religiöse Strömungen im Judentum. (Berlin, 1920.)
- Karpeles: Geschichte der jüdischen Litteratur. (Berlin, 1886.)
- Kastein: Eine jüdische Geschichte. (Berlin, 1932.)
- Kastein: Das Geschichtserlebnis der Juden. (Wien, 1937.)
- Kastein: Heródes. (Wien, 1936.)
- Klaueser: Filosofim vöhogé déoth. (Tel-Aviv, 5694.)
- Kohn Hans: Vom Judentum. (Prag.)
- Krochmal N.: More novuché haseman. (Kol kitvé Rónák. Krochmal összes művei új kiadás.)
- Lazarus: Die Ethik des Judentums. (Frankfurt a. M. 1904.)
- Löwinger S.: A zsidó nép szerepe világtörténelmi megvilágításban. (Budapest, 1938.)
- Melamed: Psychologie des jüdischen Geistes. Zur Völker und Kulturpsychologie. (Berlin.)
- Neumark D.: Geschichte der jüdischen Philosophie im Mittelalter. (Berlin, 1907.)
- Rosenzweig Franz: Kleinere Schriften. (Berlin, 1937.)
5. Bibiliai vallás, etika, világnézet.
- Hempel Joh.: Das Ethos des A. T.-s. (Berlin, 1938.)
- Hempel Joh.: Gott und Mensch im A. T. (Stuttgart, 1926.)
- Hölscher: Geschichte de: isr. und jüd. Religion. (Giessen, 1922.)
- Kaufmann Jeh: Toldoth háemuná hájisreélith. (Tel-Aviv, 5698)
- Kaufmann—Kohler: Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums. (Leipzig, 1910.)
- Kautzsh: Biblische Theologie des A. T. (Tübingen, 1911.)
- Kittel: Die Religion des Volkes Israel. (Leipzig, 1920.)
- Marti K.: Die Religion des A. T.-s. (Tübingen, 1906.)

- Peters: Die Religion des A. T.-s. (1913.)
 Sellin Ernst: Israelitische und jüdische Religionsgeschichte. (Leipzig, 1933.)
 Sellin Ernst: Theologie des A. T.-s.
 Smith Robertson: Die Religion der Semiten. (Németül Freiburg i. Br., 1899.)
6. Monográfiák.
- Aistleitner: Az ószövetségi életfoglalom. (Theológia, Budapest, 1934.)
 Baudissin Gr.: Nationalismus und Universalismus. (Berlin, 1913.)
 Beck Mór: Az eredendő bűn a zsidó irodalomban. (IMIT, 1896.)
 Bergman Hugó: Die stoische Philosophie und die jüd. Frömmigkeit. (Cohen-Festschrift, Berlin, 1912.)
 Blau Lajos: Az emberi szenvedések. (IMIT, 1891.)
 Blau Lajos: A biblia történeti szemlélete. (Hevesi emlékkönyv.)
 Buber Martin: Königtum Gottes. (Berlin, 1932.)
 Budde: Das nomadische Ideal im A. T. (Soloveitchik: Die Welt der Bibel-ben.)
 Cornill: Der israelitische Prophetismus. (Strassburg, 1903.)
 Dubno-w: Filozófia bekitvé hakkódes. (A Széfer-Klausner-ben, Tel-Aviv, 5697.)
 Dürr L.: Religiöse Lebenswerte des A. T.-s. (Freiburg in Br. 1928. 3. Auflage.)
 Friedländer: Griechische Philosophie im A. T. (Berlin, 1904.)
 Friedmann Dénes: A zsidó történetírás irányelvei (IMIT, 1930.)
 Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. (Amsterdam, 1938.)
 Gallung Kurt: Die Erwählungstraditionen Israels. (Giessen, 1928.)
 Goldber O.: Die Wirklichkeit der Hebräer. (Berlin, 1925.)
 Goldziher: Der Mythos bei den Hebräern. (Leipzig, 1876.)
 Gressmann: Der Messias. (Göttingen, 1929.)
 Grosinger M. József: A prófétaizmus útja a legújabb gondolkodásig. (Libanon, Budapest, 1941.)
 Grünwald Miksa: A zsidó biedermeier. (Budapest, 1937. Minerra kiadás.)
 Gulkowitsch: Der Hasiáismus. (Leipzig, 1927.)
 Gunkel Hermann: Schöpfung und Chaos. (Göttingen, 1895.)
 Heller Bernát: Prófétáink. (IMIT, 1941.)
 Heller Bernát: Legenda a bukott angyalokról. (IMIT, 1911.)
 Heimisch Paul: Griechische Philosophie und A. T. (Münster, 1913.)
 Hirschler Pál: A zsidó messianizmus. (IMIT, 1941.)
 Hölscher: Die Propheten. (Leipzig, 1914.)
 Borodetzky: Hamistorin bejiszráél. (Tel-Aviv, 5691.)
 Horodetzky: Hachaszidim vöhachasziduth. (Berlin, 1922.)
 Kiss Arnold: Messzianizmus. (IMIT, 1915.)
 Klatzkin Jakob: Hermann Cohen. (Berlin, 1921.)
 Klausner: Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes. (Berlin, 1904.)
 Kohn Hans: Martin Buber. (Hellerau, 1929.)
 Kohn Hans: Die politische Idee des Judentums. (München, 1924.)
 Kohn Béla: A bibliai misztika lélektani és filozófiai vonatkozásai. (Budapest, 1942. Filozófiai disszertáció.)
 Komlós Ottó: Az imitatio dei a zsidóságban. (Budapest 1942.)

- König Pál: Az esszeusok eredete. (Budapest, Disszertáció.)
- Lahr Max: Socialismus und Individualismus im A. T. (Giessen, 1907.)
- Meinhold: Die Weisheit Israels. (Leipzig, 1908.)
- Moore: Die Eigenart der Israelitischen Geschichtsschreibung. (28. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.)
- , Neumann György: A modern bibliatudomány zsidó vonatkozásai. (Blau Lajos zsidó tudományos társaság évkönyve. 1942.)
- .. Neumann György: Misztikus elemek a bibliában. (Pályamű, 1941.)
- , Neumann György: Az áldozati kultusz erkölcsi vonatkozásai a Bibliában. (Pályamű, 1942.)
- Neumann György: Filozófiai elemek a Genezis Rabba-ban. (Filozófiai pályamű, 1942.)
- Neumann György: A bibliai etika irracionális gyökerei. (Vallástudományi dolgozat.)
- Neumann György: A paradicsomi kiűzetési mítosz problémái. (Előadás, 1941.)
- Peddersen: Israel. Its life and culture. (London—Copenhagen, 1926.)
- Presszer Béla: Vezérgondolatok dr. Hevesi Simon beszédeiből. (Hevesi emlékkönyv.)
- Vidor Pál: Szentírásunk a vallásos nevelés ősforrása. (Magyar Zsidó Szemle, Budapest, 1939.)
- Volz: Das Dämonische in Jahve.
- Weber Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. (Tübingen, 1921.) Das antike Judentum c kötet.
- Weiser: Glaube und Geschichte im. A. T. (1931.)
- Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels. (Berlin, 1905.)
7. Jóbról és Koheletről.
- Cornill: Einleitung in das A. T. (Freiburg, in Br., 1896.)
- Budde: Das Buch Hiob. (Göttingen, 1913. 12. Auflage.)
- Deutsch Gábor: A Prédikátor bölcséletének rendszere. (Budapest, 1934.)
- Eissfeldt: Einleitung in das A. T. (Tübingen, 1934.)
- Enelow: Ecclesiastes. (Scientific papers. 1935. IV. kötet.)
- Farkas József: Kohelet tanulsága. (IMIT, 1909.)
- Hevesi Ferenc: Goethe Faustja és Kohelet. (Blau emlékkönyv, Budapest, 1926.)
- Hevesi Simon: Háskáfá ál széfer Kohelet. (Rabbiképző 50 éves jubileumi emlékkönyv.)
- Hevesi Simon: Grundgedanke des Buches Hiob. (Budapest, 1914.)
- Hevesi Simon: A Nisszajon Jób könyvében. (M. Zs. Sz., 1939.)
- Hevesi Simon: A thedicea elmélet végső konzekvenciája Jób könyvének magyarázatában. (Bloch emlékkönyv, 1905.)
- Kuhn: Die Erklärung des Buches Kohelet. (B. Z. A. W., 1896.)
- Rubinstein Mátyás: Schopenhauer és a prédikátor. (IMIT, 1906.)
- Torczyner: Hiobdichfung und Hiobsage. (Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1926.)
- Unna: Die Stellung Schopenhauers zum Judentum. (Wohlgemut: Jüdische Studien-ben.)
- Volz: Die Weisheit. (Gressmann: Die Schriften des A. T. c. gyűjteményben.)
8. A biblia egyéb könyveihez.
- Gunkel Hermann: Genezis. (Göttingen, 1922. 5. Auflage.)
- Gunkel Hermann: Die Psalmen. (Göttingen, 1926. 4. Auflage.)

Gunkel Hermann: Einleitung in die Psalmen. (Göttingen, 1933.)

Heller Bernát: Jesája próféta ékesszólásának egy sajátos eleméről. (Blau emlékkönyv.)

Keckseméti Lipót: Ezsajás. I—III. (Oradea—Nagyvárad, 1935.)

Keckseméti Lipót: Jeremiás. I—III. (Budapest, 1932.)

Thomas Mann: Bibliai regényei.

Torczyner: Das litterarische Problem der Bibel. (Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft, 1931.)

Werfel Franz: Höret die Stimme.

9. Általános vallástörténet.

Danzel: Der magische Mensch. Homo divinus. (Potsdam, 1928.)

Gogarten: Der protestantische Mensch. (Darmstadt, 1924., a Der Leuchter-ben.)

Harnack: Das Wesen des Christentums. (Leipzig, 1913.)

Harnack: Christus als Erlöser. (Aus Wissenschaft und Leben-ben, Giessen, 1911.)

Heiler Franz: Das Gebet. (München, 1923.)

Kerényi Károly: Apollon. Studien zur antiken Religion und Humanität. (Wien, 1937.)

Kerényi Károly: Die antike Religion. (Budapest 1940.)

Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens. (Németül, Giessen, 1912.)

Jung—Kerényi: Einführung in das Wesen der Mythologie. (Budapest, 1941.)

Leeuw: Die Phaenomenologie der Religion. (Tübingen, 1933.)

Mensching: Die Idee der Sünde. (Leipzig, 1931.)

Oldenberg H.: Die indische Religion. (Lehmann gyűjteményében.)

Otto Rudolf: Das Heilige. (München, 1932.)

Otto W. F.: Die Götter Griechenlands. (Bonn, 1929.)

Schomerus: Buddha und Christus. (Halle, 1931.)

Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens. (Leipzig, 1913.)

Vidor Pál: A szentséges. (Heller emlékkönyv.)

10. Filozófia, általános szellemtudomány.

Aster: Die Philosophie der Gegenwart. (Leiden, 1935.)

Bergson: Die beiden Quellen der Moral und Religion. (Jena, 1933.)

Br. Brandenstein Béla: Az ember a mindenségből. I—III. (Budapest, 1936.)

Br. Brandenstein Béla: Bölcséleti alapvetés. (Budapest, 1935.)

Br. Brandenstein Béla: Kierkegaard. (Budapest, 1934.)

Br. Brandenstein Béla: Etika. (Budapest, 1938.)

Burkhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen. (Berlin, 1910. 2. Auflage.)

Engel W.: Die Schicksalsidee im Altertum. (Erlangen, 1926.)

Eucken: Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Bibel. (Berlin, 1917.)

Freyer Hans: Theorie des objektiven Geistes. (Leipzig, Berlin, 1934.)

Haas W.: Die Seele des Orients. (Jena, 1916.)

Hamann Bálint: A magyar történetírás új útjai. (Budapest.)

Huizinga: Die Schatten von Morgen. (Bern, 1935.)

Joó Tibor: Magyar nacionalizmus. (Budapest 1940.)

Joó Tibor: A magyar nemzeteszmé. (Budapest 1939.)

- Kornis Gyula: Történetfilozófia. (Budapest, 1924.)
- Kornis Gyula: A lelki élet. I—III. (Budapest, 1917—18.)
- Lessing Theodor: Europa und Asien. (Leipzig, 1930. 5. Auflage.)
- Nietzsche: Der Wille zur Macht. (Berlin, 5. Auflage.)
- Prohászka Lajos: A vándor és a bujdosó. (Budapest, 1914.)
- Scheler Max: Abhandlungen und Aufsätze. (Leipzig, 1915.)
- Schubgrt: Europa und die Seele des Ostens. (Luzern, 1933.)
- Szekfü Gyula: Három nemzedék és ami utána következik (Budapest, 1935.)
- Szekfü Gyula: Mi a magyar? (Budapest, 1930.)
- Spranger Eduard: Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule. (Berlin, 1925.)
- Spranger Eduard: Közerkölc és személyes erkölcsiség. (Athenaeum, 1936.)
- Szemere Samu: Filozófiai tanulmányok. (Budapest, 1941.)
- Weininger: Geschlecht und Charakter. (Wien, 1903. 12. Auflage.)
- Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. (Tübingen, 1907.)
- Windelband: Geschichte der neueren Philosophie I—III. (Leipzig, 1911.)

TARTALOMJEGYZÉK:

Előszó	3
I. Bevezető rész	5—27
1. Pesszimizmus és világnézet viszonya	5
2. Problémánk állása a bibliai világnézetkutatásban	6
a) A racionalizmus világnézete	6
b) Az irracionalista zsidóságszemlélet	10
c) A részletkutatások	15
3. Problematika	16
a) Pesszimizmus és pesszimizmusok	16
b) Pesszimizmus felosztások	17
c) A pesszimizmus fajtái, válfajtái és árnyalatai	19
d) Tanulságok és megfontolások	21
4. Miért nem lett a pesszimizmus uralkodó világnézet a zsidóságban	22
II. Történeti rész	27—79
Elvek	27
1. A bibliai világnézet kialakulását megelőző korszak	28
a) A kultusz	28
b) Az őstörténeti elbeszélések világnézete	29
2. A bibliai világnézet	33
a) A zsidó etika	38
b) A messianizmus	40
c) A zsidó életöröm	41
d) Az optimizmus mint általános zsidó világnézet	43
3. Mi van a bibliai optimizmus mögött	44

4. A bibliai optimizmus válsága — — — —	49
a) A lapos optimizmus — — — — —	49
b) Az optimizmus túlzása — — — — —	52
c) A valóság megcáfolja a tételt — — — —	54
5. A prófétizmus — — — — —	55
6. A filozófia — — — — —	57
7. A jóbi pesszimizmus — — — — —	60
8. A prédikátor pesszimista bölcselete — —	69
a) Korszemle — — — — —	69
b) A prédikátor megítélése a mai tudományban — — — — —	70
c) Psziché és teória szétválása Koheletben —	71
d) Kohelet világképe — — — — —	72
e) A sors — — — — —	74
f) Kohelet megoldása — — — — —	76
9. Összefoglalás és előretétekintés — — — —	78
III. Szisztematikus rész — — — — —	79—96
1. Vallásos pesszimizmus — — — — —	79
2. Aszketikus-spiritualisztikus pesszimizmus —	84
3. Metafizikai pesszimizmus — — — — —	87
4. A bibliai pesszimizmus jellege, értelme és értékei — — — — —	93
Jegyzetek — — — — —	97
Bibliográfia — — — — —	114
Tartalomjegyzék — — — — —	121