

Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

DOBOS KÁROLY DÁNIEL

„ARANYALMA EZÜST FOGLALATBAN”

MAIMONIDESZ ARAB NYELVŰ TERMINOLÓGIÁJÁNAK ELEMZÉSE,  
KÜLÖNÖS TEKINTETTEL E FOGALMISÁG TOVÁBBÉLÉSÉRE ÁBRAHÁM  
MAIMONIDESZ ÍRÁSAIBAN

Nyelvtudományi Doktori Iskola – Arabisztika Program

Témavezető: Dr. Iványi Tamás

Budapest, 2006

## AZ ARAB ÉS HÉBER SZAVAK ÁTÍRÁSÁHOZ

A szövegben előforduló arab és héber kifejezések, nevek és földrajzi elnevezések átírásakor a következő transliterációs sémát alkalmaztuk. A héber zárhangok kiejtésében fellépő allofónok közül csak a modern héber kiejtésben meglévőket jelöltük. Személynevek, illetve a magyar használatban bevett és az eredetitől lényegesen nem különböző írásmódú fogalmak esetében a magyaros alakot használtuk (pl. Mózes Maimonidesz és nem Moše ben Majmon, Misna és nem Mišnā stb.). A héber határozott névelő által okozott mássalhangzó-kettőződést nem jelöltük.

### Héber

### Arab

#### Mássalhangzók

א=ʾ

ا=ʾ

ב=b vagy v

ب=b

ג=g

ت=t

ד=d

ث=t

ה=h, illetve szó végén, ahol a magánhangzó nyújtását jelöli, csak a magánhangzót jelöltük.

ج=ǧ

ו=w

ح=h

ז=z

خ=ch

ח=ch

ד=d

ט=t

ذ=d

י=j

ر=r

כ=k vagy ch

ز=z

ל=l

س=sz

מ=m

ش=š

נ=n

ص=sz

ס=sz

ض=d

ע=ʿ

ط=t

פ=p vagy f

ظ=z

צ=c

ع=ʿ

ק=q

غ=ǧ

ر=r

ش(šīn)=š

س(sīn)=s

ت=t

ف=f

ق=q

ك=k

ل=l

م=m

ن=n

ه=h

و=w

ي=j

Magánhangzók:

ا=a

آ=ā

إ=e

إِ=ē

ي=i

و=ō

أ=u

إِ=ě

أِ=ǎ

أ=a

إ=i

أُ=u

أِ=ā

ي=ī

و=ū

A DOLGOZATBAN GYAKRABBAN IDÉZETT FORRÁSMŰVEK RÖVIDÍTÉSEI

Dalāla = Mūsā ibn Majmūn: Delālet'ü l-Hairîn. Tahqīq: H. ATAY. Ankara, 1974, Ankara Üniversitesi Basımevi.

Descendants = P. FENTON: The Literary Legacy of Maimonides' Descendants. In Jesus Pelaez DEL ROSAL (ed.): Sobre la vida y obra de Maimonides. I Congreso Internacional (Córdoba, 1985). Córdoba, 1985, Ediciones el Almendro. 149-156. p.

Founding = P. FENTON: Abraham Maimonides (1187-1237): Founding a Mystical Dynasty. In M. IDEL – M. OSTROW (eds.): Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century. Northvale, 1998, Jason Aronson. 127-154. p.

Guide = Moses Maimonides: The Guide of the Perplexed. Translated with an introduction and notes by Sh. PINES. With an introductory essay by Leo STRAUSS. Chicago, 1963, University of Chicago Press.

High Ways = Abraham Maimonides: The High Ways to Perfection. I-II. Edited by S. ROSENBLATT. New York – Baltimore, 1927-38, Columbia – The Johns Hopkins University Press.

Influences = N. WIEDER: Islamic Influences on the Jewish Worship. Oxford, 1947, East and West Library. (Héberül).

Introduction = I. TWERSKY: Introduction to the Code of Maimonides (Misneh Torah). New Haven – London, 1980, Yale University Press.

EI<sup>2</sup> = The Encyclopaedia of Islam. I-XI. New Edition. Leiden – London, 1960-, Brill – Luzac.

Judaica = Encyclopaedia Judaica. I-XVI. Jerusalem, 1971, Keter Publishing House.

Mediterranean = S. D. GOITEIN: A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of Cairo Geniza. I-VI. Berkeley – Los Angeles, 1967-1993, University of California Press.

Milchāmot = Rabbēnu Avrahām ben hā-RaMBaM: Milchāmot ha-Šēm. Jocē lē'or mēēt R. MARGOLIOUTH. Jerusalem, 1953, Moszād hā-Rav Kuk.

Pēruš = Mišnā 'im pēruš Rabbēnu Moše ben Majmon. I-VII. Tirgēm mē'ārāvit [...] J. KĀFĀ. Jerusalem, 1963-67, Moszād hā-Rav Kuk.

Soteriology = G. COHEN: The Soteriology of R. Abraham Maimuni. Proceedings of American Academy of Jewish Research vol. 25 (1967) 75-98. p. és vol. 26 (1968) 33-56. p.

Szēfer ha-Maddā‘ = Moses Maimonides: The Book of Knowledge. Edited according to the Bodleian (Oxford) Code and English Translation by M. HYAMSON. Jerusalem, 1965, Boy Town Publishers.

Rendszeres teológia = P. TILLICH: Rendszeres teológia. Budapest, 1996, Osiris.

Tamānijjat Fuszūl = Moses ben Maimon: Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis. Arabisch und Deutsch von M. WOLFF. Hamburg, 1981<sup>2</sup>, Felix Meiner.

## A DOLGOZAT CÍMÉNEK ÉRTELMEZÉSE

Régen rossz, ha egy írásmű már a címében magyarázatra szorul. Dolgozatunk főcíme mégis némi értelmezést kíván. A Példabeszédek könyvéből<sup>1</sup> vett idézetet Maimonidesz<sup>2</sup> az Útmutató<sup>3</sup> I. könyvének bevezetésében<sup>4</sup> említi. Szerzőnk e képet a prófétai hasonlatok és rabbinikus midrások jellemzésére használja. Maimonidesz véleménye szerint e szövegek esetében az ezüst felszín egy értékesebb, arany belsőt takar. Az Útmutató egyik feladata éppen ennek a „belcsínynek” a felmutatása.

Dolgozatunk átveszi a maimonideszi gondolat lényegét, de ezt magára a maimonideszi életműre vetítve használja. Meglátásunk szerint a maimonideszi oeuvre látszólag széttartó filozófiai és haláchikus részletei (ezüst foglalatok) mögül „kibontható” egy, az életmű egységéért is szavatoló teológiai réteg. Ezt az „arany belsőt” keressük. E koherenciát megalapozó olvasat verifikálhatósága azonban jelentős mértékben függ a szerzőnk által felhasznált arab nyelvű terminológiának az új (maimonideszi) struktúrában elnyert értelmétől. Ez okból nem mondhatunk le a maimonideszi fogalmiság egzakt elemzéséről.

Ugyanakkor, s ez a dolgozat másik alapvető üzenete, ennek az előbb említett teológiai rétegnek a felfejtésében segítségünkre lehet Maimonidesz egyenes ági leszármazottainak, a Maimonidáknak,<sup>5</sup> ezen belül is Ábrahám Maimonidesz (1186-1237) életművének figyelembevétel. Maimonidesz egyetlen fiúgyermek, Ábrahám –

<sup>1</sup> „Mint az arany alma ezüst foglalatban: olyan a helyén mondott ige.” Péld. 25,11. A magyar nyelvű bibliai idézeteket a továbbiakban a KÁROLI-féle (Szent Biblia. Budapest, 1988, Magyar Biblia-tanács) fordításban idézzük. A fordítást e versnél némileg módosítottuk, és a Maimonidesz által szándékolt értelemben egyszerűsítettük.

<sup>2</sup> Dolgozatunkban – a félreértések elkerülés végett – a Maimonidesz névalakot önálló formában kizárólag Mózes Maimonideszre (Moše ben Majmon, 1138-1204) alkalmazzuk. Leszármazottait minden esetben személyneveük és a Maimonidesz utótag együttes használatával említjük: pl. Ábrahám Maimonidesz (Avrāhām ben Moše ben Majmon, 1186-1237).

<sup>3</sup> Maimonidesz időskori alkotásának, a Dalālat al-Hā’irīnnek arab eredetijét a továbbiakban a Husain ATAY-féle kiadás alapján (Delālet’ü l-Hairīn, Ankara, 1974, Ankara Üniversitesi Basımevi. A továbbiakban: Dalāla) idézzük. A mű Šemu’el ’ibn Tibbon által készített középkori héber fordítását (Doctor Perplexorum by Rabbi Moses ben Maimun. Hebrew version of R. Samuel ibn Tibbon. Revised and vocalized by Dr. Yehuda ibn SMUEL. New revised edition. Jerusalem, 1981, Moszād hā-Rav Kuk.) kiadásában használtuk. Az írásmű standard angol fordításának a Sh. PINES-féle verzió (Moses Maimonides: The Guide of the Perplexed. Translated with an introduction and notes by Shlomo PINES. With an introductory essay by Leo STRAUSS. Chicago, 1963, University of Chicago Press. A továbbiakban: Guide) tekinthető. Magyarul Klein Mór fordításában látott napvilágot (A tévelygők útmutatója. Írta: Mózes ben Maimun. Fordította, magyarázó s irodalmi jegyzetekkel ellátta: KLEIN Mór. Pápa – Nagybecskerek, 1878-1890, Debreczeny K. – Jokly L. – Pleitz. Utánnymás: Budapest, 1998, Logosz Kiadó.). A mű egyéb kiadásaihoz és fordításaihoz lásd: J. I. DIENSTAG: Maimonides’ Guide for the Perplexed: A Bibliography of Editions and Translations. In R. DÁN (ed.): Occident and Orient. A Tribute to the Memory of A. Scheiber. Budapest – Leiden, 1988, Akadémiai Kiadó – Brill. 95-128. p. Az egyszerűség kedvéért dolgozatunk további részeiben a magyar Útmutató címet fogjuk használni.

<sup>4</sup> Dalāla. 17. p.

<sup>5</sup> A középkori zsidó szellemtörténet kutatójának kivételes szerencséjére Maimonidesz utódainak öt egymást követő generációja ismert a tudomány számára. Steinschneidert követve őket Maimonidáknak hívjuk. Vö. például: M. STEINSCHNEIDER: Zur Literatur der Maimoniden. Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Bd. LXV 1901. 129-137. p. vagy uő: Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber grossenteils aus handschriftlichen Quellen. Frankfurt, 1902, J. Kaufmann. 197-225. p. Dolgozatunkban csak Mózes és Ábrahám Maimonidesz személyével foglalkozunk.

mi tagadás – kevésbé nagyformátumú gondolkodó, mint maga Maimonidesz, mindazonáltal a maimonideszi oeuvre alapvető üzenetét szinte hiánytalanul, és látszólag kevés (s ha lehet így fogalmazni, e pontokon is apja szellemiségének megfelelő) egyéni kiegészítéssel volt képes továbbadni. (Ő az ezüst foglalat.) Ez okból remélhetjük, hogy Ábrahám írásainak figyelembevétele kreatív módon hozzájárulhat a maimonideszi korpusz néhány enigmatikus részletének felfejtéséhez.<sup>6</sup>

A fenti viszony természetesen megfordítva is igaz. Ábrahám Maimonidesz munkássága csak a maimonideszi életmű fényében válik érthetővé. Az általa használt terminológia valós jelentéséhez csak a fogalmak maimonideszi gyökerének feltárása révén juthatunk el. Ennek az „interdependenciának” az ábrázolása dolgozatunk egyik alapvető célkitűzése.

---

<sup>6</sup> Tudomásom szerint erre mind ez ideig senki sem tett átfogó kísérletet. I. Twersky (Abraham Maimonides. In M. ELIADE (ed.): *The Encyclopaedia of Religion*. New York – London, 1987, Macmillan. vol. 9. 131. p.) felhívja a figyelmünket Ábrahám Maimonidesz írásaira mint a maimonideszi doktrínák fontos kiegészítő forrásaira. A Misné Tóra elemzése közben néhány ponton hivatkozik is Ábrahám Maimonidesz értelmezésére. Vö. I. TWERSKY: *Introduction to the Code of Maimonides (Misneh Torah)*. New Haven – London, 1980, Yale University Press. /A továbbiakban: *Introduction / General Index*. 611. p. Ugyanígy tesz Rosenblatt is a *Kifāja* szövegkiadásában. Vö. *Abraham Maimonides: The High Ways to Perfection. I-II*. Edited by S. ROSENBLATT. New York – Baltimore, 1927-38, Columbia - The Johns Hopkins University Press. (A továbbiakban: *High Ways*) vol. 1. 54-55. p.

## I. FEJEZET: BEVEZETÉS – ALAPVETŐ KÉRDÉSEINK – METODIKA

### 1. Kérdéseink gyökerei

Tételeink fokozatos kibontakozásában és konkretizálásában két, első látásra egymástól távolinak tűnő és intuitíve megfogalmazott kérdésnek tulajdoníthatunk kulcsfontosságot. Az első – leginkább hermeneutikainak nevezhető – kérdés, amely néhány évvel ezelőtt, Maimonidesz (1138-1204)<sup>7</sup> szellemi hagyatékának egy darabját vizsgálva felmerült a tudatomban, így hangzott: kit vagy kiket tekinthetünk Maimonidesz valós szellemi örököseinek, a maimonideszi tradíció valódi folytatóinak?<sup>8</sup> Némileg konkretizálva: miképpen jellemezhető Maimonidesz és utódai, a Maimonidák gondolkodásának egymáshoz való viszonya?

A másik – az elsővel látszólag kevés kapcsolatot mutató, s leginkább historikus perspektívából értékelhető – problémát így fogalmazhatnánk meg: volt-e, s ha igen, milyen empirikusan kimutatható hatása a szűfizmus néven ismert világértelmezésnek az iszlám fennhatósága alatt élő középkori zsidóság szellemi életére, elsősorban is a judaizmus ez idő tájt iniciatírikus formában megjelenő teológiai reflexiójára?

A két kérdés történetileg konkrét módon Maimonidesz leszármazottainál, a Maimonidák életművében érintkezik, hiszen a Maimonidesz egyetlen fiával, Ábrahám

<sup>7</sup> Maimonidesz helyes születési dátuma a mai napig nem vált a „tudományos köztudat” részévé. E tény szemléletes bizonyítéka, hogy még 1985-ben is Maimonidesz születésének 850 éves évfordulójára emlékezve tartottak tudományos szimpóziumot. Vö. Descendants. 149. p.

<sup>8</sup> Maimonidesz „szellemi örökösei,” erősen sematizálva, három csoportban sorolhatók. Némelyek az életmű haláchikus darabjainak támadóiként, illetve védelmezőiként lépnek fel. Mások a filozófus Maimonidesz elleni polémiához vagy apologiához járulnak hozzá, ezzel is erősítve a maimonideszi korpusz diszciplináris eredetű megosztottságát. A maimonideszi korpusz recepciótörténetének komplexitásához lásd: H. H. BEN-SASSON: Maimonidean Controversy. In *Judaica*. vol. 11. 745-754. p; illetve D. J. SILVER: Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240. Leiden, 1965, Brill; S. ZUCKER: The Maimonidean Controversies: A Network of Conflicts. In F. ROSNER: Abraham Maimonides' Wars of the Lord and the Maimonidean Controversy. Haifa, 2000, The Maimonidean Research Institute. 16-58. p. A harmadik csoportot Maimonidesz egyenes ági leszármazottai, a Maimonidák alkotják. Ők – szándékaik szerint – a maimonideszi oeuvre mindkét komponensét tovább kívánták vinni, ugyanakkor a két összetevő közötti, maga Maimonidesz által kialakított viszony fenntartásán fáradoztak. Dolgozatunkban kizárólag velük foglalkozunk.



Maimonidesszel (1186-1237) kezdődő „nāgidi<sup>9</sup> dinasztiaát” hagyományosan zsidó szúfiként<sup>10</sup>, pietistaként,<sup>11</sup> vagy misztikusként<sup>12</sup> aposztrofálják.

Kezdeti kérdéseink – vizsgálódásaink során – annyiban jó kiindulási pontnak mutatkoztak, amennyiben számos továbbmutató és egyre konkrétabbá váló kérdést generáltak.

### 1. 1. A maimonideszi életmű egysége és részeinek egymáshoz való viszonya

Ha Maimonidesz „szellemi örököseit” kívánjuk azonosítani, első lépésként e „szellemi örökség” mibenlétének feltárását kell megkísérelnünk. E keresés közben önkéntelenül is beleütközünk egy szerteágazó kérdéskörbe, mely röviden így tematizálható: az életmű mely részeiben és mi módon érhető egyáltalán tetten e „maimonideszi örökség”?

Iménti kérdésünk megint csak egzaktabb és történetileg konkrétabb megfogalmazásban így hangzana: mi a viszonya a teoretikus Maimonidesznek a haláchistához? Egyáltalán szükséges-e az oeuvre szintetikus értékelésére törekednünk? Lehetséges-e egységet tételeznünk az elmélet és a gyakorlat látszólag széttartó irányvonalain túl?

Lássuk ezt a kérdéskört egy kicsit részletesebben!

#### 1.1.1. A divergáló szintézisek bizonyos értelemben hiányjelenségek<sup>13</sup>

<sup>9</sup> A nāgid (ar. raʿīš l-jahūd) az iszlám fennhatóság alatt élő zsidóság lokális hatáskörű szellemi vezetője. Az intézmény történetéhez lásd: E. BASHAN cikkét. In *Judaica*. vol. 12. 758-764. p; illetve S. D. GOITEIN: *The Title and Office of the Nagid. A Re-Examination*. *Jewish Quarterly Review*. vol. LIII (1962-63) 93-119. p; illetve uő: *Mediterranean*. vol. 2. 23-40. p. A zsidó történelem a 10. századtól kezdve ismer nāgidokat Spanyolország, Qajrawān, Egyiptom és Jemen területéről. A 13. század elejétől az egyiptomi nāgidi cím különösen fölértékelődött. Ehhez a fordulathoz egyrésről a jeruzsálemi gáonátus eltűnése, másrésről az exilarcha pozíciójának rohamos gyengülése, valamint az egyiptomi zsidóság demokratikus qehillā szervezetének dezintegrációja járult hozzá. E szociológiai változásokhoz lásd: *Founding*. 131. p. Az intézmény történetében további fordulópontot jelentett az első Maimonida, Ábrahám Maimonidesz regnálása, ettől az időponttól kezdve vált ugyanis a nāgidi cím örökölhetővé. Így Ábrahám utódai több generáción keresztül birtokolhatták e rangot. Vö. J. MANN: *Egyptian Negidim of Maimonides' Family*. In uő: *Texts and Studies in Jewish History and Literature*. New York, 1972, Ktav Publishing House. vol. 1. 416-434. p. Arra nézve, hogy maga Maimonidesz viselte-e a nāgidi méltóságot, s ha igen életének mely szakaszában, a vélemények megoszlanak. Vö. J. LEVINGER: *Was Maimonides „Rais al-Yahud” in Egypt?* In I. TWERSKY (ed.): *Studies in Maimonides*. Cambridge, (Mass.), 1990, Harvard University Press. 83-93. p.

<sup>10</sup> Vö. P. FENTON: *Some Judaeo-Arabic Fragments by Abraham he-Hasīd, the Jewish Sufi*. *Journal of Semitic Studies*. vol. 26 (1981) 47-72. p. vagy *Founding*. 143. p., ahol Fenton „zsidó szúfikról” (*Jewish Sufis*) beszél.

<sup>11</sup> Vö. *Founding*. 129. p., ahol egy pietista elit felbukkanásáról tesz említést.

<sup>12</sup> Vö. P. FENTON: *Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIIIth-XIVth Centuries*. In N. GOLB (ed.): *Judaeo-Arabic Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judeo-Arabic Studies*. Amsterdam, 1997, Harwood Academic Publishers. 87-101. p., ahol már a cím magáért beszél...

<sup>13</sup> Dolgozatunk keretein belül nincs sem szükség, sem mód arra, hogy tárgyunktól távol eső, teoretikus hermeneutikai kérdésekbe bonyolódjunk, egyetlen hermeneutikai probléma esetében mégis állást kell foglalnunk, legalább axiomatikus szinten. Ez pedig a szerzői szándék feltárásának elvi lehetősége. T. S. Eliotnak (*Tradition and the Individual Talent*. In *Selected Essays*. New York, 1950, Harcourt – Brace.) igaza van, amikor arról beszél, hogy minden irodalmi szöveg sajátos, a „szerző szándékától független” utóélettel bír. Erre épp a maimonideszi hagyomány szolgál kiváló példával. Ugyanakkor az E. D. Hirsch (*The Validity of Interpretation*, New Haven, 1967, Yale University Press.) által felelevenített tradicionális szempont sem nélkülözhető, miszerint az értelmezőnek – legjobb tudása szerint – mégis a szerző szándékát kell keresnie. E két premissza fényében

Tavaly ünnepeltük Mózes Maimonidesz halálának nyolcszázadik évfordulóját. A „zsinagóga sasmadara” nyolcszáz éve halott, Maimonidesz „szellemi öröksége” mégis mintha egyre távolabb kerülne tőlünk. A maimonideszi életmű számos haláchikus, illetve filozófiai részletkérdése vált világossá számunkra az elmúlt századok alatt, a szintézis azonban egyre jobban kicsúszni látszik a kezeink közül.<sup>14</sup> Természetesen mindez nem úgy értendő, mintha ma híjával lennénk a Maimonideszt átfogó módon értelmezni próbáló, hosszabb vagy rövidebb lélegzetű alkotásoknak, hiszen majd mindenki, aki behatóbban foglalkozik a témával, előbb vagy utóbb megfogalmazza a maga álláspontját.<sup>15</sup> Sőt véleményem szerint a maimonideszi örökség bizonyos fokú lényegi értékelése minden – akár a legrövidebb – témánkkal kapcsolatos cikknek vagy publikációnak is részét képezi. Legtöbbször persze nem-tematikus és nem reflektált formában, de kihámozhatóan és felfedezhetően jelen lévő módon.<sup>16</sup> Éppen a lényegi értékelések nagyfokú divergenciája az, amit a szintézis hiányán értenünk kell.

Birkózunk a maimonideszi örökséggel, de egyre inkább úgy látszik, hogy ő marad felül. Újabb és újabb metodikákat készítünk, amivel közelebb kerülhetnénk hozzá,<sup>17</sup> de egyoldalú módszereinkkel sokszor csak még távolabb jutunk.

### 1.1.2. Az életmű analitikus feldarabolása

Természetesen a maimonideszi életmű megértésének nehézségei már magában a maimonideszi korpuszban kódolva vannak. E sokoldalú gondolkodó oeuvre-je maga is több diszciplínához tartozik. Maimonidesz egyszerre volt teoretikus vallási gondolkodó, emellett gyakorlati vallási vezető<sup>18</sup> és orvos<sup>19</sup> is. Ezen túl a Maimonidesszel foglalkozó kutatás egyik axiómája szerint Maimonidesz elméleti

válí csak érthetővé a bekezdés címében felvetett megállapítás, miszerint az interpretációk nagyfokú divergenciája bizonyos értelemben hiányjelenség.

<sup>14</sup> A témáról bővebben M. FOX: *The Many-Sided Maimonides*. In uő: *Interpreting Maimonides. Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*. Chicago, 1990, Chicago University Press. 3-26. p.

<sup>15</sup> Hogy csak néhány, az elmúlt században megjelent, ugyanakkor egymástól való eltérésük okán paradigmátikus szintézist említsek: A. J. HESCHEL: *Maimonides. Eine Biographie*. Berlin, 1935, Erich Reiss; I. HUSIK: *A History of Medieval Jewish Philosophy*. Philadelphia – New York, 1958, Meridian. 236-311. p. (Ez a tanulmány magyarul is megjelent: GUTTMANN – HUSIK – SCHREIBER: *Maimonidész. Zsidó filozófia*. Budapest, 1995, Logosz Kiadó. 11-73. p.); J. LEIBOWITZ: *The Faith of Maimonides*. Tel-Aviv, 1989, Mod Books; L. STRAUSS: „How to Begin to Study the Guide for the Perplexed.” In *Guide*. XI-LVI. p; illetve Introduction.

<sup>16</sup> Dolgozatunknak éppen ez az egyik fontos hozadéka, hogy figyelmünket ráirányítja e nem-tematikus értelmezés meglétére, s ez által felszólít tematikussá tételére.

<sup>17</sup> Lásd például L. STRAUSS (*The Literary Character of the Guide of the Perplexed*. In S. W. Baron /ed./: *Essays on Maimonides*. New York, 1941, Columbia Press. Strauss tézisei magyarul is hozzáférhetőek: L. STRAUSS: *A Tévelygők Útmutatójának irodalmi karaktere*. In uő: *Az üldöztetés és az írás művészete*. Budapest, 1994, Atlantisz. 45-111. p.) abszurd ötletét, aki szerint a maimonideszi életmű egymásnak ellentmondó vagy ellentmondani látszó részletein azzal a formális módszer segítségével tudunk úrrá lenni, ha a lehető legkevesebbszer, és akkor is implicit formában kimondott állításokat tekintjük Maimonidesz autentikus véleményének, minden más e vélemény elleplezésére szolgáló körítésnek. A tudomány olykor a józan ész ellenségének bizonyulhat!

<sup>18</sup> Ebbéli ténykedésének beszédes megnyilvánulása a jemeni zsidó hittestvéreinek írott, apologetikus indíttatású levele, a Jemeni levél. Vö. *Moses Maimondes' Epistle to Yemen*. Edited with introductions and notes by Abraham S. HALKIN. New York, 1952, American Academy for Jewish Research. Ugyanez igaz responzumainak jó néhány darabjára is. Vö: *Maimonides Moses Responsa. Nunc primum coll. emendavit versione Hebraica et notis instruxit: Jehoshua BLAU*. I-III. Jerusalem, 1957-61, Meqicē Nirdamim.

írásai is két nagyobb csoportba rendezhetők. Közhelyszerűen haláchikus és filozofikus írásokról beszélünk. Mi pedig hajlamosak vagyunk e két kört egymás ellenében kijátszani. Maimonidesz életművét elemeire bontva kihatunk belőle egy (teljesen vagy legalábbis nagyjából) ortodox RaMBaM<sup>20</sup>-ot, s ennek fényében tekintünk az Útmutató szerzőjére,<sup>21</sup> vagy éppen fordítva, egy általunk kreált „szabadgondolkodó filozófus” torzított lencséjén keresztül vizsgáljuk az oeuvre többi darabjait,<sup>22</sup> és előszeretettel kutatunk bennük eretnek nézetek után. A legjobb esetben is a két (számunkra diametrikus oppozícióban álló) nézőpont összeegyeztetésén fáradozunk, implicit módon így is fenntartva az elővételezett dualitást.<sup>23</sup> Sehogy sem tudjuk elfogadni, hogy a Misné Tóra és az Útmutató szerzője egy és ugyanaz a személy.

Sőt mi több, olykor még a „filozófus” Maimonideszt is további „összetevőire” bontjuk szét. Az idős Shlomo Pines szerint<sup>24</sup> Maimonidesz filozófiájának négy alapvető rétegével kell számolnunk,<sup>25</sup> úgymint: a tradicionális zsidó, az arisztoteliánus, az agnosztikus és a misztikus.<sup>26</sup>

### 1.1.3. A kérdés történeti gyökerezettsége

<sup>19</sup> Maimonidesz mint orvossal a jelen kontextusban – a kellő kompetencia és idő hiányában – nem foglalkozunk. Bár nem kétséges előttünk, hogy Maimonidesz mint vallási gondolkodó személyiségének és szellemiségének formálódásához az orvosi hivatása – ami elméletileg a korabeli természetfilozófia gyakorlati kiegészítése, gyakorlatilag azonban annál több – nagymértékben hozzájárulhatott. Maimonidesz teoretikus és praktikus orvosi tevékenységéhez lásd: J. PAGEL: Maimuni als medizinischer Schriftsteller. In W. BACHER – M. BRANN – D. SIMONSEN – J. GUTTMANN (Hg.): Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. I-II. 1908-14, Gustav Fock. Band 1. 231-247. p; M-R: HAYOUN: Maimonides. Arzt und Philosoph im Mittelalter. Eine Biographie. München, 1999. Beck. A medikusi státus korabeli értékeléséhez ld. M. ULLMANN: Die Medizin im Islam. Leiden – Köln, 1970, Brill.

<sup>20</sup> A RaMBaM rövidítés Maimonidesz zsidó körökben szokásos elnevezése. A szó akronim: Rabbi Moše ben Majmon. A RaMBaM névalak, szembeállítva a hellenizált Maimonideszszel, egyértelműen szerzőnk haláchista működésére utal.

<sup>21</sup> Summásan így jellemezhető például Wyschogrod interpretációja. Vö. M. WYSCHOGROD: The Body of Faith. God in the people Israel. San Francisco, 1989, Harper and Row. 40-41. p. „Maimonides was first and foremost a great Talmudist.”...”Maimonides plays a central role, but more for his legal than his philosophic writings.”

<sup>22</sup> Ez jellemzi például Shlomo Pines álláspontját. Vö. a Guide előszavával, ahol Maimonidesz haláchikus működését egyszerűen „mellékfoglalkozásnak” (avocation) titulálja. (Translator’s Introduction. The Philosophic Sources of the Guide of Perplexed. In Guide. CXVII. p.) Szerzőnk, ha lehet, még radikálisabb képet fest Maimonideszről az Encyclopaedia of Philosophy hasábjain. In P. EDWARDS (ed.): The Encyclopaedia of Philosophy. New York – London, 1976, Macmillan. vol. 5. 129-134. p.

<sup>23</sup> Vö. M. KELLNER: The Conception of Tora as a Deductive Science in Medieval Jewish Thought. Revue des Études Juives. tome CXLVI (1987 jul. – dec.) 278. p.: „he (Maimonides) sought to unite two routes of human felicity, the way of commandments and the way of intellectual perfection...”

<sup>24</sup> Pines véleménye egy meg nevezett előadáson hangzott. Idézi: A. RAVITZKY: The Secrets of the Guide to the Perplexed: Between the Thirteenth and the Twentieth Centuries. In I. TWERSKY (ed.): Studies in Maimonides. Cambridge (Mass.), 1990, Harvard University Press. 186. p.

<sup>25</sup> A kutatott „tárgy” ilyen fokú „dezintegrálása” természetesen megengedhető egy-egy aspektusának mélyrehatóbb, a környezetétől mesterséges módon izolált vizsgálata szempontjából. A baj ott kezdődik – s a legtöbb esetben ez a helyzet –, ha az analízist nem egészíti ki a szintézis. Ha a kaleidoszkóp szétszóródott üvegcserepeit nem próbáljuk meg helyükre illeszteni! E módszer elvezethet a „maimonideszi jelenség” egyes elemei forrásához feltárásához, de sohasem visz közelebb magához a jelenséghez, amely mindig több mint részek önkényes együttése.

<sup>26</sup> Maimonidesz „intellektuális misztikájára” és ennek arab terminológiájára reflektál több érdekes cikkében G. Vajda egy amerikai tanítványa, D. Blumenthal. Vö. D. BLUMENTHAL: Maimonides’ Intellectual Mysticism and the Superiority of the Prophecy of Moses. In uő (ed.): Approaches to Judaism in Medieval Times. I-III. Chico, 1983, Scholar Press. vol. 1. 27-51. p; illetve uő: Maimonides: Prayer, Worship and Mysticism. In uő (ed.): Approaches to Judaism in Medieval Times. I-III. Chico, 1987, Scholar Press. vol. 3. 1-16. p.

Persze a maimonideszi örökséggel való küzdelem nem új keletű jelenség.<sup>27</sup> A harc már Maimonidesz életében kezdetét vette,<sup>28</sup> s bár mára kezdeti, egzisztenciális jelentőségét elveszíteni látszik, és sokak szemében nem több érdekesítő szellemi kalandnál, mégis az a szűnni nem akaró, örök kihívás, amely mindenkit megérint és egy időre magával ragad, aki komolyabban találkozik a problémával, s az értelmezések egyre jobban divergáló, mára már szinte áttekinthetetlen sokasága<sup>29</sup> a kérdés mai napig érezhető egzisztenciális jelentőségére látszik utalni. Isadore Twersky szavaival<sup>30</sup> élve: „Maimonidesz értelmezése egy kicsit mindig tükörbenezés és öntükrözés is”.<sup>31</sup>

Ám az interpretáció történeti zsákutcái nem adhatnak felmentést a mai gondolkodó számára. A kérdés, amit a következőkben alaposabban körül kell járnunk: vajon tényleg nélkülözhetetlen-e Maimonidesz eredendő szándékának felderítéséhez az életmű egységének, valamint – ezzel összefüggésben – darabjai bizonyos fokú egymásrautaltságának tételezése?<sup>32</sup> Nem ésszerűbb felvetés-e az oeuvre egyes szegmentumait diszparát egységként kezelve elmerülni a részletek – még mindig számos problémát felsorakoztató – immanens tengerében?<sup>33</sup>

## 1.2. Elmélet és gyakorlat kölcsönös függőségére utaló jelzések

<sup>27</sup> A. RAVITZKY: The Secrets of the Guide to the Perplexed: Between the Thirteenth and the Twentieth Centuries. In I. TWERSKY (ed.): Studies in Maimonides. Cambridge (Mass.), 1990, Harvard University Press. 159-207. p.

<sup>28</sup> H. H. BEN-SASSON: Maimonidean Controversy. In Judaica. vol. 11. 745-754. p., illetve D. J. SILVER: Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240. Leiden, 1965, Brill; S. ZUCKER: The Maimonidean Controversies: A Network of Conflicts. In F. ROSNER: Abraham Maimonides' Wars of the Lord and the Maimonidean Controversy. Haifa, 2000, The Maimonidean Research Institute. 16-58. p.

<sup>29</sup> Vö. J. I. GORFINKLE: A Bibliography of Maimonides. New York, 1932, Bloch. Illetve D. R. LACHTERMANN: Maimonidean Studies 1950-1986: A Bibliography. In A. HYMAN (ed.): Maimonidean Studies. I-III. New York, 1990, Yeshiva University Press. vol. 1. 197-216. p.

<sup>30</sup> Introduction. 139. p.

<sup>31</sup> Az öszinteség kedvéért hozzátehetjük, magunk sem gondoljuk, hogy éppen jelen írás lenne kivétel e szabály alól. Ugyanakkor úgy látjuk, több szempontból is érdekes és tanúságos lenne a 19-20. század néhány emblematis Maimonidesz interpretációjának vizsgálata az interpretátor személyiségének, habitusának, beállítottságának, tanulmányainak, világnézetének függvényében.

<sup>32</sup> A probléma elvi jelentőségét már J. Z. Werblowsky (Joseph Karo, Lawyer and Mystic. Oxford, 1962, Oxford University Press. 8. p.) is konstataálta: „The problems posed by the necessity of determining the relationship between Maimonides' code and his philosophy are still far from being solved...” Idézi I. TWERSKY: Some Non-Halachic Aspects of Misneh Torah. In A. ALTMAN (ed.): Jewish Medieval and Renaissance Studies. Cambridge (Mass.), 1967, Harvard University Press. 97. p.

<sup>33</sup> Kizárólag távoli analógiaként nem érdektelen felfigyelnünk arra a tényre, hogy – ha hihetünk a késő-antik újplatonizmus egyik kiváló interpretátorának, R. T. WALLIS-nek, akkor – Porphüriosz, sőt mestere Plótinosz „gondolkodása is több egymásnak ellentmondó irányba hajlott, és úgy tűnik, egyes művei mögött más és más beállítottság húzódik meg”. Vö. R. T. WALLIS: Az újplatonizmus. Budapest, 2002, Osiris Kiadó. 138. p. Ha e gondolkodók pusztán az egyes filozófiailag releváns kérdések vagy a különféle részdiszciplínák között sem voltak képesek rendszert teremteni, logikus lépés-e ennek feltételezése Maimonidesz esetében, ahol a két öröklött alrendszer, a halácha és az újplatonikus szűrőn érkező peripatetikus filozófia az előzőeknél jóval lazább összefüggéseket mutat. Embervoltunk természetes velejárója, hogy egyetlen, akármilyen nagyszabású gondolati konstrukció sem lehet minden részletében tökéletesen konzisztens. Nem is ezt kérjük számon Maimonideszen. Amit viszont joggal elvárunk e nagyformátumú gondolkodótól, az az, hogy ha (amint a későbbiekben részletesen bemutatásra kerül) ő maga hívja fel a mindenkor olvasó figyelmét a rendszerét felépítő egyes alrendszerek egymásrautaltságára, akkor ez az alrendszerek közötti korreláció felfejthető, ugyanakkor szerzőjük vele kapcsolatos álláspontja logikusan védhető legyen.

A probléma továbbgondolásának első lépéseként vegyünk számba néhányat a maimonideszi korpuszban kódolt, s a korpusz szintetikus szemléletét sürgető problémákból. E, koránt sem a teljesség igényével végzett, számbavétel – reményeink szerint – felszínre hozza azon problémák egy részét, melyek az életmű diszciplinárisan megosztott darabjainak redukcionista szemléletű vizsgálat esetén önkéntelenül jelentkeznek.

### 1. 2. 1. Az életmű haláchikus részeiben fellelhető jelzések

Vizsgálódásunkat kezdjük a haláchikus részletekkel!<sup>34</sup> Úgy nézhet ki, hogy „védett területen” mozgunk, hiszen az alapvetően gyakorlati szemléletű és a par excellence „zsidó tudománynak” tekintett halácha – első látásra – nehezen tehető függővé bárminemű, a rendszeren kívül helyet foglaló vagy innen érkező elemtől. Láthatóan addig a pontig nem is ütközünk nehézségbe, amíg a sajátosan konkrét problémák egyes elemeivel foglalkozunk.<sup>35</sup> Zavarunk akkor kezd tudatosulni, ha képesek vagyunk felülemelkedni az egyes haláchikus részproblémákon, s mintegy „meta-haláchikus” szintről visszatekinteni a megtett útra. Az alapvető kérdés, amit meg kell válaszolnunk: mi is a komplex haláchikus rendszer helye a teljes életművön belül? Szerzőnk több módon is világossá teszi figyelmes olvasói számára az iménti kérdés legitimitását, melynek néhány elemét a történelem folyamán már a maimonideszi haláchikus szintézis,<sup>36</sup> a Misné Tóra ellenzői is felismerték.<sup>37</sup>

1. Az első, és talán legsúlyosabb probléma egyrésről a parancsolatok eszköz jellegének<sup>38</sup> az életmű egészében tetten érhető, folyamatos hangsúlyozása, ugyanakkor

<sup>34</sup> A „haláchista Maimonidesz” tanulmányozásának jól sikerült összefoglalását nyújtja G. J. BLINDSTEIN: Where do we stand in the study of Maimonidean Halakhah? In I. TWERSKY (ed.): Studies in Maimonides. Cambridge (Mass.), 1990, Harvard University Press. 1-30. p. Vö. még: Introduction.

<sup>35</sup> A megfogalmazás szándékoltan torzító. Természetesen a kutató már ezen a szinten számos nehézségbe ütközik, ha az életmű különféle időpontban és különféle igényeket kielégítő darabjai között próbál navigálni. E mondattal azt szándékoztam érzékeltetni, hogy ezek a problémák még nem szólítják fel a kutatót kizárólagos haláchikus irányultságának meghaladására vagy elhagyására.

<sup>36</sup> Az a tény, hogy Maimonidesz a Misné Tórát ilyennek szánta, mindennél világosabban kiderül a bevezetőben megfogalmazott célkitűzéseiből: „... azért adtam e kompendiumnak a Misné Tóra (A Tóra ismétlése) címet, hogy bárki, aki elolvassa az írott Tórát majd utána ezt az (írást), megtudja belőle a teljes szóbeli Tórát, anélkül, hogy bármi egyéb könyvet kelljen konzultálnia a kettő között”. Szēfer ha-Maddā. 4. 2.

<sup>37</sup> Vö. M. ELON: Codification of Law. In Judaica. vol. 5. 628-656. p. Különösen 638-643. p.

<sup>38</sup> A parancsolatok instrumentális jellegére történő explicit vagy implicit utalás Maimonidesz majd minden írásában felbukkan. Lásd például az Ávot traktátus bevezetőjeként írt, de a későbbiek során önálló „életet élő” traktátus, a Nyolc fejezet 4. fejezetét. Vö. Tamānijjat Fuszūl. 7-17. p. Vö. még: L. KAPLAN: An Introduction to Maimonides' „Eight Chapters” The Edah. 2002. Tammuz 5762 (2) 9. p. „he (Maimonides) seeks to show, that the Law requires obedience to its comandements and forbids disobedience because obedience is conducive to moral virtue, while disobedience is conducive to moral vice”. Ugyanez a felfogás jut szóhoz a Misna-kommentár szintén önállósuló darabjában, a Szanhedrin 10. fejezetébe ékelt Perek Cheleq-ben, ahol a herezis fogalma egyértelműen bizonyos tételek elfogadásával vagy elutasításával, és nem kizárólag a micvák teljesítésével korrelál. Vö. Pēruš. Szēder Nēziqin. 216-217. p. A legfontosabb bizonyíték talán mégis az Útmutató III. könyvének 35-49. fejezetei, ahol szerzőnk az egyes parancsolatok „valódi okait kutatja”, s ezeket bizonyos igazság-, morális, illetve politikai tartalmak közvetítésében találja meg. Vö. Dalāla. 610-711. p. Lásd még szerzőnk explicit megjegyzését, hogy a legtöbb parancs célja a moralitás kialakítása, ami – a másik oldalról – maga is csak egy előkészítő stádium a legfőbb jóhoz vezető úton. Vö. Útmutató III. könyv 54. fejezet. Dalāla. 740-741. p.

a teljes Tóra<sup>39</sup> (amely a judaizmus – Maimonidesz által is osztott – vélekedése szerint a későbbi eredetű haláchikus rendszert is integrálja<sup>40</sup>) tökéletes voltának, s ezzel együtt örök érvényének és változtathatatlanságának<sup>41</sup> fenntartása között feszül.

Ha egy rendszer bevallottan csak instrumentális értéket képvisel, miért kell változatlan formában való fennmaradásához ragaszkodni? S vajon érdemes-e egy életművön belül újból és újból rendszerezésének nekifogni?<sup>42</sup>

2. Kizárólag haláchikus szinten maradvá ugyancsak érthetetlen a Misné Tóra formája, az anyag – minden elődjétől eltérő – klasszifikálása és elrendezése.<sup>43</sup>

3. Van azonban még egy, az előzőekkel egyenrangú figyelmeztetés, mellyel maga Maimonidesz óvja egyoldalú gondolkodásra hajlamos olvasóit. A klasszikus felosztás szerinti<sup>44</sup> haláchikus írásművek több, a halácha illetékességi körén messze túlmutató részletet tartalmaznak. Hadd hivatkozzam három, későbbi elemzéseink szempontjából alapvető fontosságú példára.

A Misna kommentárban, az *Āvot*-traktátushoz bevezetőként komponált,<sup>45</sup> úgynevezett Nyolc fejezetben<sup>46</sup> Maimonidesz etikai, illetve a kései Útmutatót előlegző filozófiai-teológiai problémákkal szembesíti olvasóit.

<sup>39</sup> A Misné Tóra – már a középkori haláchisták által is kifogásolt – minden elődjétől elütő tartalmi sajátossága, hogy a mű a teljes haláchikus spektrum felölelését tűzi céljául, beleértve a diaszpóra létrejötte óta irreleváns haláchikus anyagot is.

<sup>40</sup> Ez mindennél világosabban kiderül Maimonidesz tizenhárom teológiai axiómájának nyolcadik tételéből. Vö. Pēruš. Szēder Nēziqin. 214-215. p.

<sup>41</sup> A Tóra tökéletességének és ebből adódó változtathatalanságának nézetéhez, melynek indoklásában szerzőnk következetesen a 19. Zsoltár 8. versére hivatkozik („Az Úrnak törvénye tökéletes, megeleveníti a Lelket.”) vö. *Tamānijjat Fuszūl*. 11. p. Ugyanezt mondja ki Maimonidesz kilencedik teológiai axiómájában: Pēruš. Szēder Nēziqin. 215-216. p. Lásd még az Útmutató II. könyvének 39. fejezetét. Dalāla. 629-635. p.

<sup>42</sup> A maimonideszi életmű kétség kívül nagyobbik felét az alapvetően praxis-orientált halácha elméleti összefoglalásai alkotják, úgymint a Szirāġ (héber: ha-Māor) címet viselő Misna-kommentár (= Pēruš) vagy a későbbiek fényében propedeutikusnak tűnő Szēfer ha-micvot (*Kitāb I-farā'id. Jocé lē'or mēēt. J. KĀFĀ*. Jerusalem, 1983, Moszād hā-Rav Kuk), illetve a főmű, a Misné Tóra (*Mavo' mēēt Jehuda L. MAJMON*. Jerusalem, 1955, Moszād hā-Rav Kuk).

<sup>43</sup> A Misné Tórát maga Maimonidesz nevezi el *Ha-jād ha-chāzāqān* („Erős Kéz”, utalás Deuteronomium. 34,12-re), mely szimbolikus címben a *jād* (kéz) szó külön jelentéssel bír. A szó két betűjének számértéke: 14. Ennek megfelelően a teljes mű 14 könyvre (szēfer) oszlik. A könyvek tovább oszthatók 83 haláchának (halāchot, status constructusban: *hilchot*) nevezett nagyobb egységre. E 83 egység 1000 fejezetet (*pereq, pēraqim*) foglal magába, melyek összesen 15.000 paragrafust (ezek mindegyike szintén egy halacha) tesznek ki. Tovább bonyolítja a dolgot az a tény, hogy a Misné Tórából megismert tizennégyes beosztás a számérték fenntartásával, de a részletek más szempontú rendezésével köszön vissza az Útmutatóban. Vö. Útmutató III. könyv 36-49. fejezet. Dalāla. 614-711. p.

<sup>44</sup> Lásd a 36. jegyzet.

<sup>45</sup> Pēruš. Szēder Nēziqin. 372-407. p.

<sup>46</sup> A művet önállóan is többször kiadták. Az eredeti arab szöveget M. WOLFF adta ki 1903-ban. (*Tamānijjat Fuszūl*.) A Šemu'el ibn Tibbon által eszközölt héber fordítást és ennek angol változatát J. I. GORFINKLE (*The Eight Chapters of Maimonides of Ethics /Shemonah Peraqim/*. A Psychological and Ethical Treatise. Translated by J. I. Gorfinkle. New York, 1966<sup>2</sup>, Ams Press) adta ki. Egy önálló angol fordítás olvasható az *Ethical Writings of Maimonides*. (Edited by R. L. WEISS with Ch. F. BUTTERWORTH. New York, 1975, Dover.) 59-104. oldalain. A Nyolc fejezet teljes annotált magyar fordítását jelen dolgozat szerzője készítette el 1999-ben, a Héber tanszéken benyújtott szakdolgozataként. (Az alábbiakban ebből idézünk néhány részletet.) A mű teljes bibliográfiájához lásd: J. I. DIENSTAG: *Eight Chapters on Ethics*. In Sh. ISRAEL (ed.): *Joseph Soloveitschik Jubilee Volume*. I-II. Jerusalem – New York, 1984, Moszād hā-Rav Kuk – Yeshiva University Press. vol. 1. 469-512. p.

Ugyancsak a Misnához írt kommentárban, a Szanhedrin traktátus tizedik fejezetének elején<sup>47</sup> található részlet (Pereq Cheleq) a judaizmus „credójának” megfogalmazására irányuló első kísérletként értékelhető.<sup>48</sup>

Ezzel párhuzamosan e két, előbb említett szövegrész problémaköre szinte hiánytalanul köszön vissza a haláchikus főmű bevezető könyvében, a Szēfer ha-Maddā‘ban,<sup>49</sup> ahogy később, logikailag új elrendezésben, de tartalmilag közel azonos témákra kiterjedően az Útmutatóban.

Csupán e néhány önkényesen kiragadott példa alapján is meg kell, hogy fogalmazzuk magunknak a kérdést: ha a mindennapi életvitelt szabályozó gyakorlat kereteit megszabó halácha és egy ettől első látásra függetlenül egzisztáló teória Maimonidesz tudatában nem lennének egymásra vonatkoztatható rendszerek, akkor mi végre egyesítené őket állandóan a haláchikus irányultságú művei kebelén belül is?<sup>50</sup>

Ugyanakkor, ha tekintetünket az idősebb Maimonideszről fiára, Ábrahámra fordítjuk, azt látjuk, hogy őt is ugyanaz az erős haláchikus érdeklődés fűti, mint az apát. Ábrahám életművének magnum opusa, egy több szempontból is a Misné Tórához hasonlítható kompendium, a Kifājat l-‘Ābidīn<sup>51</sup> („Ami Isten szolgálainak elegendő”). Ábrahám Maimonidesz ezek szerint a Misné Tóra után egy generációval ismételtelen belefog a haláchikus anyag rendszerezésébe.<sup>52</sup> Ismervén Mózes Maimonidesznek fia képzésére fordított kitüntető figyelmét és e folyamatban betöltött előkelő szerepét,<sup>53</sup> arra a következtetésre juthatunk, hogy a maimonideszi „curriculumban” a haláchának mégsem tulajdoníthatunk pusztán „marginális” szerepet.

Az eddig felsorolt jelzések legalábbis megkérdőjelezzik az életmű haláchikus komponensének kizárólagosan instrumentális státuszt tulajdonító, valamint a haláchát a teóriától mereven elkülöníteni igyekvő véleményeket.

### 1.2.2. Jelzések a teoretikus magnum opusban

<sup>47</sup> Pěruš. Szēder Nēziqin. 210-216. p.

<sup>48</sup> A tizenhárom hittétel rövid felsorolása megtalálható a 2. fejezetben. A témához lásd még: A. ALTMANN: Articles of Faith. In *Judaica*. vol. 3. 654-660. p; illetve M. KELLNER: Dogma in Medieval Jewish Thought. Oxford, 1986, Oxford University Press; A. HYMAN: Maimonides' Thirteen Principles. In A. ALTMANN (ed.): *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge (Mass.), 1967, Harvard University Press. 119-144. p.

<sup>49</sup> A Szēfer ha-Maddā‘nak több önálló, a Misné Tórától független kiadása is létezik. Az általunk használt kiadáshoz lásd a rövidítésjegyzéket.

<sup>50</sup> Sokatmondó adalék, hogy a muszlim filozófusok – mint például a Maimonidesz által bizonyos fokig példaképnek tekintett al-Fārābī – sosem mutattak érdeklődést a fiqh irányában. Vö. Abū Nasr l-FĀRĀBĪ: *Mabādi' ārā' ahl l-madīna l-fādila. A Revised text with Introduction, Translation and Commentary* by R. WALZER. Oxford, 1985, Clarendon Press. 14. p.

<sup>51</sup> A mű szövege töredékes formában maradt ránk. A 20. században a szöveg két nagyobb porcióját is kiadták. Az egyiket S. Rosenblatt (= High Ways), a másikat N. Dana (Rabbi Avrahām ben Moše ben Majmon: Szēfer ha-Maspiq le'ovdē ha-Šēm" /Kitāb Kifājat l-‘Ābidīn/. Jōcē lē'ōr: N. DANA. Ramat Gan, 1989, Bar Ilan University Press). A részletekhez lásd a dolgozat 4. fejezetét.

<sup>52</sup> Fenton és Goitein is keresni látszanak e rekapituláció okait. Vö. pl. *Mediterranean*. vol. 5. 479. p.

<sup>53</sup> Vö. a 4. fejezet.

Most fordítsuk figyelmünket a probléma másik oldala felé! Gondolatban csatlakozzunk a középkori filozófiatörténet bűvárához, aki szerzőnkhez kizárólag az általa felvázolt teoretikus problémák tárgyalása felől kívánna közeledni! Mik azok a sajátos nehézségek, amelyekkel ő szembesül, s melyekre reflektálva neki is el kell bizonytalanodnia immanens értelmezésének jogosságát illetően?

Előző elemzésünkben hallgatólagosan feltételeztük, hogy a halácha specialistája a számára legkézenfekvőbbnek tűnő utat választja, s elemzésében csak Maimonidesz haláchikus írásaira lesz tekintettel, míg a többi – legalább is időlegesen – zárójelbe teszi. Ugyanígy most is abból az evidenciából indulunk ki, hogy filozófiai érdeklődésű olvasónk természetesen a par excellence filozófiainak tartott írásmű, az Útmutató felől közelít Maimonideszhez.

A haláchikus vizsgálathoz hasonlóan itt is létezik egy pont, ameddig akadálytalanul haladhat előre. Ez az a pont, ameddig érdeklődése kizárólagosan történeti, filológiai jellegű. Ha csupán a maimonideszi rendszer gyökerezettségére, fogalmainak és tartalmi problémafelvetéseinek eredetére kíváncsi, tényleg nincs szükség arra, hogy elhagyja a filozófia illetékességi körét.<sup>54</sup>

Ám abban a pillanatban, amikor felülemelkedik e pusztán filozófiatörténeti érdeklődésen, neki is számos problémával kell szembesülnie. Az immanens filozófiai értelmezéssel szembeállítható nehézségek két nagyobb csoportra oszthatók: az első csoportban felvetett kérdések egyértelműen a haláchikus és a teoretikus részek egymásrautaltságára mutatnak. Míg a második csoportba sorolható problémák nem irányítják figyelmünket kifejezetten és egyértelműen a haláchikus részletek felé, inkább olyan „felkiáltójelekhez” hasonlítanak, amelyeknek az a feladata, hogy rádöbbenésük a figyelmes olvasót filozófiai nézőpontjának egyoldalúságára, és ezzel implicit módon követeljék meg az életmű szintetikus vizsgálatát.

Kezdjük ismertetésünket az első csoporttal!

#### 1.2.2.1. A halácha felé orientáló kérdések

Kérdéseinket három pontban foglalhatjuk össze.

Az első nehézséggel rögvest szembesülünk, ha felnyitjuk a Misné Tóra első könyvének, a Szēfer ha-Maddā'nak Hilchot Jēsodē ha-Torā<sup>55</sup> (A Tóra alapjai) címet viselő fejezeteit. E fejezetek tartalma jórészt megegyezik a Misna-kommentárban lefektetett 13 princípiummal, illetve nagyjából fedi a későbbi Útmutató tartalmát. Ugyanakkor mind az anyag pozicionálása, mind a cím azt hirdeti, hogy ezek azok a nélkülözhetetlen, de mégis csupán alapvetésnek tekintett tételek, melyeken az egész haláchikus struktúra nyugszik.

<sup>54</sup> Egy ilyen típusú elemzésnek jó példáját adja Sh. PINES: Translator's Introduction. The Philosophic Sources of the Guide of Perplexed. In Guide. LVII-CXXXIV. p. E megfigyelésnek természetesen a Maimonidesz-kutatás metodológiája szempontjából is messzemenő következményei vannak. Vö. saját, fejezetünk végén található metodológiai észrevételeinkkel.

<sup>55</sup> Szēfer ha-Maddā'. 34.245 -8 .



E pontról tekintve a maimonideszi életmű teoretikus részletei tűnhetnek propedeutikusnak. Ezzel szemben az Útmutató bevezetésében, ugyanazon problémák tárgyalása előtt, Maimonidesz arról beszél, hogy eme elméleti kérdések megértése tárja föl a Törvény valódi értelmét (‘ilm l-šarī‘a ‘alā l-haqīqa), szemben a pusztán „legalista” értelmezéssel.<sup>56</sup>

Hasonló problémát jelent a parancsolatok célját (okát)<sup>57</sup> kutató részletek szerepeltetése az Útmutató igen előkelő helyén, a könyv végső fejezeteiben, közvetlenül a záró akkordok előtt.<sup>58</sup> Nyilvánvaló, hogy Maimonidesz e kontextusban kifejtett nézetei messzemenően befolyásolják az egész „haláchikus struktúra” helyét a judaizmus általa felvázolt rendszerében.

Végül a következő probléma – az elmélet és a gyakorlat egészének egymáshoz való viszonyát érintve – túlmutat ugyan a halácha és a teória elővételezett kölcsönös függőségén, de tagadhatatlanul erre is vonatkozik. Pontosan miről is van szó? A maimonideszi korpusz egészén, ahogyan a teljes Útmutatón végigvonuló kérdés a „bios theoretikus” és a „bios praktikus” szembeállítása, illetve kölcsönös relációjuk keresése.<sup>59</sup> Végül is miben áll Maimonidesz számára a „summum bonum”?<sup>60</sup> Egy a világra tudatosan reflektáló, és e reflexiót értelmileg feldolgozó, ugyanakkor – éppen ezen értelmi megközelítés létrejöttét megkönnyítendő – attól mégis távolságot tartó, tisztán teoretikus életforma, vagy egy ezzel gyakran összeegyeztethetetlennek érzett gyakorlati életvitel az emberi faj legmagasabb rendű cselekvési módja?

Most vizsgáljuk meg kérdéseink második csoportját!

#### 1.2.2.2. Az Útmutató kizárólagos filozófiai értelmezésének kereteit szétfeszítő kérdések

1. Első problémánk az Útmutatóval kapcsolatban az exegézis uralkodó túlsúlya lehet.<sup>61</sup> E megállapítás – természetesen kevésbé kérdéses módon – a teljes maimonideszi korpuszt jellemzi, sőt az arab kultúrájú zsidóság szinte teljes, hagyományosan filozofikusnak aposztrofált irodalmával kapcsolatosan állítható. Hillel

<sup>56</sup> Vö. Útmutató I. könyv bevezetés. Dalāla. 9. p. Apja nyomdokain haladva, Ábrahám Maimonidesz is különbséget tesz a „Tóra alapjai” és a pilpul között. Állítása szerint a közelmúlt bölcsei (nyilván apját is e kategóriába sorolja) mindkét területen jeleskedtek. Vö. Milchāmot. 49-50. p.

<sup>57</sup> A ta‘āmē ha-micvot (a parancsolatok okának) keresése a zsidó vallási gondolkodás egyik alapvető kategóriája. Vö. A. ALTMANN – G. SCHOLEM: Commandements, Reasons for című szócikkét. In Judaica. vol. 5. 783-791. p.

<sup>58</sup> Vö. Útmutató III. könyv 36-49. fejezet. Dalāla. 610-711. p.

<sup>59</sup> A kérdés átfogó feldolgozása: M. KELLNER: Maimonides on Human Perfection. Atlanta, 1990, Scholar Press.

<sup>60</sup> A kifejezést problémánkra alkalmazva M. KELLNER könyvéből idézem. Vö. Maimonides on Human Perfection. Atlanta, 1990, Scholar Press. 1. p.

<sup>61</sup> A három könyvre tagolt Útmutató első harmada, néhány fejezettől eltekintve, szinte kizárólag exegetikai problémákra koncentrál. Nem ennyire látványos módon, de mindenütt kitapintható a bibliai exegézis az írásmű másik két részében is. Ugyancsak nyilvánvalóvá kell válnia e műfaj szándékolt súlyának, ha egy pillantást vetünk az Útmutatóban található bibliai idézetek jegyzékére. Vö. A tévelygők útmutatója. Írta: Mózes ben Maimun. Fordította, magyarázó s irodalmi jegyzetekkel ellátta: KLEIN Mór, Pápa-Nagybecskerek, 1878-1890, Debreczeny K. – Jokly L. – Pleitz. (Utánnomás: Budapest, 1998, Logosz Kiadó.) 1138-1149. p.

Fradkin, egy közelmúltbeli írásában a judeo-arab filozófiai tradíció egészét a filozófia vagy exegézis kérdésfeltevés fényében veszi górcső alá.<sup>62</sup> E nehézséggel összefüggésben kérdésünk ekképpen hangozhatna: bár az újplatonikus filozófiai tradíció, pszeudo-vallásos jellegéből eredendően, hajlandó helyet biztosítani az exegézisnek a filozófián belül,<sup>63</sup> a középkori zsidó gondolkodás történetében az exegézis mindent felülmúló túlsúlya e tradíció egyértelműen filozófiaként való definiálását kérdőjelezi meg.

Ugyanakkor e hagyományosan „kinyilatkoztatottként” definiált szövegcsoporthoz maimonideszi kezelése további kérdéseket vet fel Maimonidesz kinyilatkoztatás-értelmezésével, s az Útmutató filozofikus vagy teológikus irányultságával kapcsolatban.<sup>64</sup>

2. Ugyanígy senkinek nem kerülheti el a figyelmét az Útmutató látszólag nehezen megfejthető strukturáltsága.<sup>65</sup> Egyrészt a filozófiai hagyomány érdeklődési körét kizárólag a vallásilag releváns témákra szorító témaválasztása.<sup>66</sup> Másrészt témáinak filozófiai megközelítésből átláthatatlan elrendezése. Ez annál furcsább, hiszen köztudott, hogy Maimonidesz a Misné Tórában képes volt egy párját ritkítóan logikus struktúra megteremtésre. Miért nem leljük meg e rendszerező képesség legalább halvány visszfényét az Útmutatóban?

3. Ismét csak fel kell figyeljünk az előbbieken említett témák elemzése során a szerző explicite vagy implicite kimondott végkövetkeztetéseire. Különösen tanúságos lesz e szempontból a világ teremtettségével, a prófétai funkció eredetével, Mózes prófécijának, illetve a gondviselés sajátosságainak Maimonidesz által adott magyarázatával szembesülni. Ezen fejtegetések teológiai implikációi sajátos módon

<sup>62</sup> „With regard to this tradition and its name a certain question can be raised: Is this tradition primarily philosophic in character as its customary scholarly name implies or is it primarily exegetical? Both characterisations have some considerable apparent justification. On the one hand this tradition exhibits general and intimate familiarity with philosophic terminology and modes of argumentation. Moreover it often employs both for its purposes. On the other hand, the very purposes are most frequently presented as the interpretation of the Bible and this is reflected in very frequent citation and discussions of scriptural passages.” H. FRADKIN: *Philosophy or Exegesis: Perennial Problems in the Study of some Judaeo-Arabic Authors*. In N. GOLB (ed.): *Judaeo-Arabic Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*. Amsterdam, 1997, Harwood Academic Publishers. 103. p. Érdemes megjegyeznünk, hogy Fradkin elődeiként L. Straussra és H. A. Wolfsonra hivatkozik. Loc. cit. 107. p.

<sup>63</sup> Vö. például a porphürioszi és jamblikhoszi szövegmagyarázat jellegzetességeivel. In R. T. WALLIS: *Az újplatonizmus*. Budapest, 2002, Osiris Kiadó. 184-188. p.

<sup>64</sup> Lásd a 2. fejezet tartalmát.

<sup>65</sup> Lásd C. Sirat következő megjegyzését: „Az Útmutató felépítése első ránézésre rendszertelen [...] Magát a könyv vázát is nehéz megragadni.” C. SIRAT: *A Zsidó filozófia a középkorban*. Budapest, 1999, Logosz. 156. p. Lásd még: VÍSI T.: *Maimonides istenérve*. In *Kétes terek. Portus-antológia*. Budapest, 2001, Eötvös Kollégium. 117. p: „Az Útmutató szerkezete meglehetősen kusza. [...] A tárgyalt témák sorrendjében nehéz logikus rendet megállapítani.”

<sup>66</sup> Ha az Útmutató rövid tematikus vázlatát próbálnánk megadni, a következő problémaköröket sorolhatnánk fel: negatív teológia, a kalām polemikus kritikája, teodícea (istenbizonyítás), a világ teremtettségének kérdése, a különvált intelligenciák értelmezhetőségének problémája, a prófétaság pszichológiája (külön exkurzussal Mózes prófétaságának sajátos jellegére és a Sínai-teofániára). A ma’āšē bērešūt és a ma’āšē merkāvā valós jelentése, a teodícea (Isten igazságossága, összefüggésben a világban jelenlévő rossz problémáikájával), a gondviselés, az isteni omnisciecia/omnipotencia és a szabad akarat kérdése, a kinyilatkoztatott parancsolatok okai (ta’āmē hamicvot), a valódi istenszolgalat mibenléte.

szétfeszítik a hagyományosan egy-egy valláshoz köthető filozófiai hagyomány értelmezési kategóriát.

4. Régi tétel, hogy minden írásmű értelmezhető állító vagy negáló feleletként az elődök vagy a kortársak felvetéseire. Tanulságos egyszer ilyen szempontból is végiggondolni az Útmutatót. A mű polemikus beállítottsága nyíltan kimutatható a tradicionálisan kalām<sup>67</sup> név alatt összefoglalt gondolkodási szisztémával szemben. Az első könyv 71-76. fejezte a kalām nyílt kritikája. Ugyanilyen mindenütt jelenlévő kritikával illeti Maimonidesz az egyoldalúan tradicionalista, kizárólagosan „legalista” szemléletmódú kortárs zsidó értelmiséget.<sup>68</sup> E két előzőnél rejtettebben, de jól megfigyelhetően létezik a maimonideszi kritikának még egy céltáblája. Szerzőnk elhatárolódik az Arisztotelész nevével fémjelzett, a kései antikvitás és az arabság által közvetített filozófiai tradíció néhány alapvető állításától, s e tanok követőit kemény kritikával illeti.<sup>69</sup>

A kritika<sup>70</sup> tárgya természetesen mindhárom előbb említett kategória esetében más és más. A kalām-nak irreális világszemléletét veti a szemére. Az olyan hit, amely csak spekulatív igazolható premisszákra épít, ugyanakkor ellentmond az ember legáltalánosabb tapasztalatának, a világ érzékelhető formájának, nyilvánvalóan lázadásra kényszerít. „Az élettől távol álló teológia rossz teológia.”<sup>71</sup> A korábban említett māšāl<sup>72</sup> harmadik szintjének megfeleltethető, kizárólagosan a tradícióra támaszkodó talmudtudós estében, aki csak „a falak körül jár,” a parancsok interiorizált megtételét kéri számon. E nélkül „istenszolgálatának” vezérlő motívuma nem lehet más csak a félelem vagy a jutalom reménye, esetleg a megszokás (taqlīd); ám ezek mindegyike elégtelen. A hit – Maimonidesz szemében – csak akkor igazolható, ha értelmes ugyanakkor személyes is. Végül a peripatetikusokat filozófiájuk hitet ellehetetlenítő voltával szembesíti. Ha egy hit nem ad teret ad transzcendenciának, az

<sup>67</sup> A kalām megismeréséhez jó bevezetőt nyújt Maimonidesz kalām-kritikája: Útmutató I. könyv 71-76. fejezet. Dalāla. 183-232. p. Ezen kívül lásd még: L. GARDET: ‘Ilm al-Kalām. In EI<sup>2</sup>. vol. 3. 1141-1150. p; G. C. ANAWATI: Kalām. In M. ELIADE (ed.): The Encyclopaedia of Religion. New York – London, 1987, Macmillan. vol. 8. 231-242. p; M. SHARIF (ed.): A History of Muslim Philosophy. I-II. Wiesbaden, 1963, Harrasowitz. vol. 1. 199-310. p; H. A. WOLFSON: The Philosophy of the Kalam. Cambridge (Mass.), 1976, Harvard University Press. A kalām és a judaizmus kölcsönhatásához: HAGGAI BEN SHAMMAI: Kalām in Medieval Jewish Philosophy. In D. H. FRANK – O. LEAMAN (eds.): History of Jewish Philosophy. London – New York, 1997, Routledge. 115-148. p.

<sup>68</sup> A taqlīd (utánzás, jelen esetben kizárólag a tradícióra támaszkodó és ezért személytelen hit) elvetésének szép példája a III. könyv 51. fejezetében felbukkanó, többek által értelmezett māšāl (példázat) a király udvaráról és az oda igyekvők különféle szintjeiről. E példázat jól sikerült értelmezéséhez lásd: M. KELLNER: Maimonides on Human Perfection. Atlanta, 1990, Scholar Press. 3. fejezetét: Exposition of Guide III. 51-54. (13-39. p.)

<sup>69</sup> E hagyomány kritikája elsősorban a világ teremtettsége, a gondviselés és a prófétai működés maimonideszi értelmezésének teológiai implikációi által lesz nyilvánvalóvá. Vö. a dolgozat 2. és 3. fejezetével. Maimonidesz néhol explicit módon is megfogalmazza ellenérzéseit. Vö. Útmutató III. könyv 54. Dalāla. 744. p. E ponton Maimonidesz az egyedi gondviselés tagadóit mutahāfīt-nak (bomlasztó, Ibn Tibbon a horész /romboló/ alakot használja) nevezi.

<sup>70</sup> E ponton érdemes felfigyelni Ábrahám Maimonidesz kritikájának „céltábláira”. Apjához hasonlóan ő is a pogány filozófusok felsőbbiségét hirdeti a kizárólag a tradícióra támaszkodó zsidó tudatlanok fölött. High Ways. vol. 2. 129. p. Ugyanakkor a tökéletesség szempontjából előttük járnak mindazok, akik az értelem következtetéseit kiegészítik a kinyilatkoztatás igazságtartalmaival. High Ways. vol. 2. 131-133. p. Másutt – éppen a világ teremtettsége körül folyó vitára hivatkozva – arra figyelmeztet, hogy nem mindenki min (eretnek), aki a filozófusok nézeteit tanulmányozza. Milchāmot. 59. p.

<sup>71</sup> ALSZEGHY Z.: Bevezetés a teológiába. Róma, 1975, Tip. Detti. 86-87. p.

<sup>72</sup> Vö. 62. jegyzet.

már nem hit.<sup>73</sup> A kalām létértelmezésének kritikája – első látásra – könnyen értelmezhető a filozófiai polémia szintjén, a másik két kategóriával azonban bajban vagyunk. Az egyoldalúan halácha-centrikus zsidó értelmiségi attitűd értékelése nem filozófiai probléma, míg a szélsőséges peripatetikus állásfoglalás elleni érvelése szintén túllép a filozófia – önmaga által kijelölt – illetékességi körén.

### 1.3. A maimonideszi életmű teoretikus részletei szándékuk szerint nem filozófiaiak<sup>74</sup>

S ez elvezet a probléma másik oldalához. Talán azzal a fogalmi készlettel is baj van, amivel Maimonideszhez közelítünk? Mint a történelemben oly sokszor, a létező valóság árnyaltabbnak mutatkozik, mint az általunk egy-egy elemzés során felhasználható kategóriák és fogalmak rendszere? Talán korunkkal van baj, amely egyre távolodik a Maimonidesz által vázolt ideáltól, s ezért képtelen azt megérteni?

Észrevételeink utolsó csoportja már tartalmazott egy felvetést, amelyre most részletesebben vissza kell térnünk. Az előzményekben több olyan pontot sorakoztattunk fel, melyek külön-külön is megkérdőjelezik az életmű par excellence filozófiai darabjának tartott Útmutató kizárólagos filozófiai interpretációjának érvényességét. E megérzésünket tovább erősítheti az életmű szintetikus értelmezésének korábban vázolt igénye. Az eddig elmondottak fényében, mi lenne hát az a kategória, amelyik egyként alkalmas a maimonideszi oeuvre teljességét jellemezni, ugyanakkor képes megfelelni az Útmutatóval kapcsolatos ellenvetéseinkre is?

Maimonideszt interpretátorai gyakran jellemzik a bevett filozófus helyett teológus<sup>75</sup> címkével. Mint ahogy a szokásosan zsidó vagy egyszerűen vallásos filozófiaként aposztrofált diszciplínát is többen, több alkalommal teológiának<sup>76</sup> nevezik. A nomenklatura differenciálása ellenére szerzőink nem mutatnak túlzott affinitást egyfelől a filozófia, másfelől a teológia közötti árnyalt distinkció megtételére.<sup>77</sup> Természetesen ez alól az állítás alól is vannak örömteli kivételek. L. Jacobs például a teljes zsidó filozófiai hagyományra érvényesíteni kívánja a teológia

<sup>73</sup> „Akik számára a legvégső ok is a természeti törvény, azok számára már nem létezik a hit” – mondja Ábrahám Maimonidesz. *High Ways*. vol. 2. 129-131. p.

<sup>74</sup> Vö. Tatár György előszavával a GUTTMANN – HUSIK – SCHREIBER: *Maimonidész. Zsidó filozófia*. Budapest, 1995, Logosz. 7-8. p.

<sup>75</sup> Vö. csak példaképpen J. MAIER: *Geschichte der jüdischen Religion*. Freiburg – Basel – Wien, 1992, Herder. 281. p; M. FOX: *Interpreting Maimonides*. *Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*. Chicago, 1990, Chicago University Press. 306. p.

<sup>76</sup> Vö. G. VAJDA: *La théologie ascétique de Bahya*. Paris, 1947, Imprimerie Nationale, illetve uó: *L’amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge*. Paris, 1957, J. Vrin; H. A. WOLFSON: *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge (Mass.), 1976, Harvard University Press. című írásában a zsidó gondolkodás előbb jellemzett szegmentumát, a tudományos gyakorlattól eltérő módon, a muszlim spekulatív teológia, a kalām műfajába sorolja. Maimonidesz előbbi kalām ellenes polémiáját felidézve ez igencsak megkérdőjelezhető eljárás. Ugyanakkor Wolfson az önkényes elnevezéssel mégis egy fontos pontra tapint rá, tudniillik, hogy a zsidó filozófiaként aposztrofált gondolati rendszer egyrészt a tisztán filozófikus érdeklődésű és metodikájú hellén filozófia, másrészt a spekulatív teológia (kalām) által mint két végpont által kifeszített kontinuumon foglal helyet. Ehhez vö. H. FRADKIN: *Philosophy or Exegesis: Perennial Problems in the Study of some Judaeo-Arab Authors*. In N. GOLB (ed.): *Judaeo-Arab Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judeo-Arab Studies*. Amsterdam, 1997, Harwood Academic Publishers. p. 107.

elnevezést, miközben legalább iniciatórikusan reflektál a két diszciplína döntő különbségére is.

„Influenced by Aristotelian and Neoplatonic philosophy and the Arabic Kalām the medieval Jewish thinkers produced important systematic treatise on Jewish theology. *It was in this period that Jewish theology had its true birth. The term "medieval Jewish philosophy" is, in reality, a misnomer.* The medieval thinkers pursued theology rather than philosophy in that, despite being undoubtedly influenced by Greek thinking, *they began and ended with faith.* Their use of reason was not consciously directed toward the working out of new philosophic positions, but to establish traditional ones, securely grounded in the faith. They were religious believers writing for religious believers. *What they sought to offer their readers was a reasoned defense of Jewish beliefs even if in the process they arrived at very unconventional attitudes.*”<sup>78</sup>

Természetesen Jacobs iménti mondatai, bár sok szempontból a lényegre tapintanak, a modern reflexió fényben mégis kezdetlegesnek, elnagyoltnak tűnnek. A kérdéskör ismerői számára első pillantásra nyilvánvaló, hogy a teljes középkori zsidó filozófiai hagyomány<sup>79</sup> nem azonosítható egy az egyben a teológiával. Mint ahogy a teológia definíciójának jellemző, de közelebről sem elégséges meghatározása, hogy a „hitből nő ki és hitre vezet”.

Mindezen megjegyzések figyelembevételével, nem marad más hátra, mint „újraolvasni” a maimonideszi korpuszt mint teológiailag is értelmezhető életművet, folytonosan reflektálva filozófia és teológia – egyfelől a különbözőség, másfelől az egymásrautaltság kettőségével leírható – sajátos relációjára. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagynunk az életmű egyes darabjai között fennálló s témánk szempontjából létfontosságú különbségeket sem. Az előbbieken vázolt értelmezésünk fényében – nyilvánvalóan – az Útmutató helyzete a legkényesebb, ezért természetesnek érezzük, hogy vele foglalkozzunk a legrészletesebben. Az Útmutató néhány részletének elemzéséből kiindulva számot kell adnunk az egyes filozófiai diszciplínák, egyfajta *theologia naturalis*, *exegézis*, egy csirájában jelentkező „szisztematikus teológia”, illetve a praxisban kifejezésre jutó halácha kölcsönös viszonyáról.<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Véleményem szerint e hiátus az egyik oka a Maimodesz-interpretációk (általánosságban állítható) elégtelen voltának is.

<sup>78</sup> L. JACOBS: *Theology, Medieval Jewish*. In *Judaica*. vol. 15. 1106. p. (A kiemelések tőlem származnak.) Jellemző adalék Jacobs meglátásához, hogy ő egyike volt azon keveseknek, akik a 20. század második felében a zsidó teológiai hagyomány modern formában való megelevenítésén munkálkodtak. Lásd például: *A Jewish Theology*. London, 1973, Darton, Longman & Todd, illetve: *Principles of Jewish Faith*. New York, 1964, Basic books című munkáit.

<sup>79</sup> Vö. J. GUTTMANN: *Die Philosophie des Judentums*. München, 1933, E. Reinhardt; I. HUSIK: *A History of Medieval Jewish Philosophy*. Philadelphia – New York, 1958, Meridian; G. VAJDA: *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*. Paris, 1947, J. Vrin. (Magyar fordítása: *Bevezetés a középkori zsidó gondolkodásba*. Budapest, 2002, Logosz; C. SIRAT: *La philosophie juive au Moyen Age (selon les textes manuscrits et imprimés)*. Paris, 1983, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. (Magyar fordítása: *A zsidó filozófia a középkorban*, Budapest, 1999, Logosz; D. H. FRANK – O. LEAMAN (eds.): *History of Jewish Philosophy*. London – New York, 1997, Routledge.

<sup>80</sup> Ezek a megfigyelések képezik dolgozatunk 2. és 3. fejezetének a tárgyát.

Mindeközben nem szabad szem elől tévesztenünk az Útmutató (tágabb összefüggésben az életmű emblématis darabjainak) szándékolt (és elemzéseink során, reményeink szerint, egyre világosabbá váló) célkitűzését sem. A kérdés, amit állandóan emlékezetünkben kell tartani, így hangzana: mi végre filozofál Maimonidesz, amikor filozofál? Kérdésünket historikus távlatba helyezve, nem annyira, arra a tényre kell választ keresnünk, hogy mit használ fel Maimonidesz az elődei által akkumulált filozófiai tradícióból, mint inkább arra, hogy milyen sajátos módon hasznosítja mindazt.<sup>81</sup>

Ugyanakkor, ha el akarjuk kerülni az ahistorizmus zsákutcáját, mindeközben reflektálnunk kell a teológia fogalmának sajátos történetiségére,<sup>82</sup> legelső felbukkanásától a skolasztikán átívelő modern értelmezéséig.<sup>83</sup> Ezen túl még egy meggondolandó nehézséggel kell megbirkóznunk. Tisztáznunk kell e születőben lévő irányzat helyét a maimonideszi rendszer egészén belül. Erre a feladatra megint csak a maimonideszi oeuvre egymás mellett létező darabjainak komplex vizsgálatával leszünk képesek.

Említettük már, hogy az Útmutatóban felmerülő problémák jelentős része visszaköszön a Misné Tóra első könyvében. Elsősorban a Jészodē ha-Torā<sup>84</sup> (a Tóra alapjai), illetve a Tēsuvā<sup>85</sup> (Megtérés) című fejezetekre<sup>86</sup> kell gondolnunk. Ez utóbbi fejezetben Maimonidesz utalást tesz az ott említésre kerülő tételeknek a Tórát formálisan megalapozó funkciójára.<sup>87</sup> Ha a metafizika és teológia – elemzésünk e pontján kezdetleges összefonódásukban meghagyott – amalgámja, Maimonidesz explicit közlése szerint, a halácha megalapozásának tekintendő, e tény sokatmondóan továbbgondolásra hívogató mindkét fentebb vázolt kérdésünk (tudniillik az életmű szintetikus értékelése és a hagyományosan filozófiaként aposztrofált részletek átértékelése) szempontjából.

Eddigi fejtegetéseinknek nyilvánvalóvá kellett tennie vázolt problémáink egymással való szoros kapcsolatát. Amíg nem látunk tisztán Maimonidesz önértékelésének és az életmű célkitűzésének kérdésében, addig csak provizórikus értelemben nyilatkozhatunk az életmű egyes darabjainak a rendszerben elfoglalt helyét illetően. Ugyanakkor, ha nem értjük az oeuvre – látszólag szerteágazó –

<sup>81</sup> Egy ilyen fajta kérdésfeltevés nyilvánvalóan megint sajátos metodikai megközelítést igényel. Vö. 48. jegyzet, illetve fejezetünk vége.

<sup>82</sup> Vö. pl. J. B. METZ: *Theologie*. In J. HÖFER – K. RAHNER (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg, 1965, Herder. Band 10. 62-71. p.

<sup>83</sup> Teológia és filozófia a modern ember számára értelmezhető „Wechselbeziehung”-jára csak a 20. századi teológia reflektált elégséges módon, ezért nem mondhatunk le e viszony korábbi formáinak kiértékelése közben sem e sajátos nézőpontról.

<sup>84</sup> Szēfer ha-Maddā‘ 34 245 -8 .

<sup>85</sup> Szēfer ha-Maddā‘ 81 893 – 2.

<sup>86</sup> Mint ahogy az Āvot-kommentár előszavában, a Nyolc fejezetben is.

<sup>87</sup> E fejezetben például Maimonidesz a predestináció gondolatának tagadását a Tóra és a parancsok „oszlopaként” (‘amud ha-Tōrā vē-ha-micvot) jellemzi. Szēfer ha-Maddā‘. 87. 8. Ugyanakkor az Útmutató végén Maimonidesz egy kizárólagosan teológailag értelmezhető fogalmat, a tēsuvāt (Megtérés) is a Tóra megalapozó eszméi közé számít. Útmutató III. könyv 36. fejezet. Dalāla. 615. p.

részdiszciplínáinak összefüggéseit, nem tudjuk megmondani, hogy Maimonidesz kinek is tartotta magát. E tételből következően a Maimonidesz-interpretáció „gordiuszi csomóját” csakis egyetlen vágással szelhetjük ketté, tudniillik ha sikerül egy olyan értelmezési kategóriát kialakítani, mellyel átfogó módon tudunk operálni, mind az életmű egyes darabjainak egymásra vonatkoztatását, mind az életmű céljának megragadását, mind a teoretikus irányultságú részletek értelmezését tekintve.

Véleményem szerint komplex törekvéseink megvalósításának egyetlen járható útja, ha a „maimonideszi jelenséghez” a teológia fogalomrendszerének felhasználásával közeledünk, s Maimonideszre mint a judaizmus keretén belül kibontakozó teológiai gondolkodás új szakaszának heroldjára tekintünk.

Az eddig vázolt problémák megoldására teszünk kísérletet dolgozatunk 2. és 3. fejezetében.

## 2. A probléma továbbgyűrűzése: Maimonidesz és a Maimonidák

A maimonideszi gondolkodási modell – ez idáig vázolt – elégtelen szemléletéből adódó problémák nemcsak Maimonidesz értékelését nehezítik meg, de gátat vetnek az irányú törekvésünknek is, hogy Maimonidesz és leszármazottai,<sup>88</sup> egyenes ágú utódai<sup>89</sup> között értelmezhető viszonyt létesítsünk.

A Maimonidák írásainak talán egyik legavatottabb 20. századi értelmezője, P. Fenton többször felteszi a kérdést, hogy mennyiben tekinthetők a Maimonidák írásai a neves előd szemléletmódjának hű tolmácsolóiként.<sup>90</sup> Hogy kellő alaposággal legyünk képesek végiggondolni Fenton okfejtését, idézzük fel röviden az adott történeti szituációt.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Maimonidesz leszármazottainak genealógiájához lásd: A. FREIMANN: *The Genealogy of the Maimonides Family*. Alümmah. Jerusalem, 1936, 1-29. p.

<sup>89</sup> Az utódok értékeléséhez lásd: S. EPPENSTEIN: *Abraham Maimuni, sein Leben und seine Schriften*. Berlin, 1914, Louis Lamm Verlag; S. ROSENBLATT bevezetőjét. In *High Ways*. vol. 1. 1-122. p; Lásd még E. WIESENBERG bevezetőjét: *Avrähäm ben hä-RaMbaM: Përuš ‘al Bërëšit u-Šëmot. Jocë lë’or*: E. Wiesenberg. London, 1959, D. Saasson; N. WIEDER: *Islamic Influences on the Jewish Worship*. Oxford, 1947, East and West Library. (Héberül, a továbbiakban: *Influences*); G. COHEN: *The Soteriology of R. Abraham Maimuni*. *Proceedings of American Academy of Jewish Research* vol. 25 (1965) 75-98. p. és vol. 36 (1968) 33-56. p. (A továbbiakban: *Soteriology*); *Mediterranean*. vol. 5. 474-496. p; Rabbi Avrähäm ben Moše ben Majmon: *Szëfer ha-Maszpiq lë‘ovdë ha-Šëm*” (*Kitäb Kifäjat l-‘Äbidin*). *Jocë lë’ör*: N. DANA. Ramat Gan, 1989, Bar Ilan University Press. 13-51. p; P. Fenton bevezetőjét uő: *‘Obadyäh b. Abraham b. Moses Maimonides: The Treatise of the Pool (Al-maqäla al-Hawdiyya)* edited for the first time from a manuscript in the Bodleian Library, Oxford and Genizah Fragments with a translation and notes by Paul Fenton. London, 1981, Octagon Press. 1-53. p; és uő: *Deux traités de mystique juive*. Paris, 1986, Verder. 13-136. p; G VAJDA: *The mystical Doctrine of Rabbi ‘Obadyah, Grandson of Moses Maimonides*. *Journal of Jewish Studies*. vol. 6 (1955) 213- 225. p; P. FENTON: *Abraham Maimonides (1187-1237): Founding a Mystical Dynasty*. In M. IDEL – M. OSTROW (eds.): *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*. Northvale, 1998, Jason Aronson. 127-154. p. ;Uő: *The Literary Legacy of Maimonides’ Descendants*. In Jesus Pelaez DEL ROSAL (ed.): *Sobre la vida y obra de Maimonides*. I Congreso Internacional (Córdoba, 1985). Córdoba, 1985, Ediciones el Almendro. 149-156. p.; Uő: *Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIIIth-XIVth Centuries*. In N. GOLB (ed.): *Judaeo-Arabic Studies*. *Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*. Amsterdam, 1997, Harwood Academic Publishers. 87-101. p.

<sup>90</sup> Vö. pl. *Descendants*. 149. p.

<sup>91</sup> Az itt következő rövid bemutatásban csak Maimonidesz és a korai Maimonidák történeti kontextusára szorítkozunk. A szüfizmus és judaizmus interakciójának nagyobb távlatot adó, de szükségképpen vázlatos

## 2.1. A történeti feltételek

A 20. század második felében jelentős mértékben kibontakozó genizakutatásoknak<sup>92</sup> köszönhetően, egyre jobban kirajzolódik előttünk a 12.-13. század fordulójának egyiptomi zsidó szellemi miliője.

A muszlim világ nyugati felében az Almohádok<sup>93</sup> (1130-1276) intoleráns valláspolitikája miatt, keleten pedig a keresztes háborúk szomorú következményeként<sup>94</sup> egyre nagyobb létszámú zsidó közösségek kényszerültek hazájuk elhagyására.<sup>95</sup> E közösségek viszonylag konszolidált állapotokra letek az Ajjúbida (1169-1252), majd az ezt felváltó Mamluk-dinasztia (1250-1517) Egyiptomában,<sup>96</sup> amely ez idő tájt a szúfizmus intézményesülésének<sup>97</sup> és nagyarányú elterjedésének egyik meghatározó helyszíne volt.

### 2.1.1. A szúfi kihívás értékelése<sup>98</sup>

Ez a jelenség nem hagyta érintetlenül a helyi zsidó diaszpórát sem. Korszakunkban – egyfelől e környezet inspiráló hatására, másfelől egy érzékelhető belső elégedetlenség ösztönzéstől hajtva, melyet az értelmiség körében a peripatetikus filozófia racionalitásával való elégedetlenség indukált – a zsidó közösség jó néhány tagja egy szúfi típusú spirituális modell felé orientálódott.<sup>99</sup> Ezen alternatíva

---

bemutatásához lásd P. FENTON ez irányú írásait: *Judaism and Sufism*. In O. LEAMAN – S. H. NASR (eds.): *History of Islamic Philosophy*. London – New York, 1996, Routledge. vol. 1. 755-768. p; uó: ‘Obadyāh b. Abraham b. Moses Maimonides: The Treatise of the Pool (Al-maqāla al-Hawdiyya) edited for the first time from a manuscript in the Bodleian Library, Oxford and Genizah Fragments with a translation and notes by P. FENTON. London, 1981. Octagon Press. 1-24. p. és uó: *Deux traités de mystique juive*. Paris, 1986, Verder. 13-22. p. Az interakció kezdeti fázisához vö: A. DAVID: „The Eastern Dawn of Wisdom”: The Problem of Relationship between Islamic and Jewish Mysticism. In D. R. BLUMENTHAL (ed.): *Approaches to Judaism in Medieval Times*. I-III. Chico, 1985, Scholar Press. vol. 2. 149-167. p. Lásd még: S. D. GOITEIN: *Jews and Arabs. Their Contacts through the Ages*. New York, 1976, Schocken. 148-154. p.

<sup>92</sup>A geniza feltárásának történetéről, az anyag értékeléséről átfogó képet nyújt a Cambridge kollekciónak jelenlegi kurátorának írása: S. C. REIF: *A Jewish Archive from Old Cairo. The History of Cambridge University’s Genizah Collection*. Richmond, 2000, Curzon Press. A geniza anyagának elsősorban szociológiai, ugyanakkor kétség kívül több szempontot integrálni képes értékeléséhez lásd: S. D. GOITEIN: *The Mediterranean Society. The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of Cairo Geniza*. Berkeley – Los Angeles, 1971-93, University of California Press, 6 kötetes írását.

<sup>93</sup> Az almohádokhoz lásd az *Al-muwahhidūn* címszót. In *EI*<sup>2</sup>. vol. 7. 801-807. p.

<sup>94</sup> A keresztes hadjáratok sajátos zsidó szempontú értékeléséhez vö. S. R. SCHWARZFUCHS: *Crusades* szócikkét. In *Judaica*. vol. 5. 1135-1145. p.

<sup>95</sup> Az üldözések vallási szempontú értékeléséhez lásd Maimonidesz apjánk, Majmūnnak ez irányú levelezését. *MAIMŪN ha-Dajjān, āvi hā-RaMBaM: Iggeret ha-nehāmā*. Jerusalem, 1945, Moszād hā-Rav Kuk.

<sup>96</sup> A magribi bevándorlók egyiptomi kulturális hegemóniája a középkori judeo-arab dialektusok nyelvészeti analízisével is kimutatható empirikus tény. Vö. J. BLAU: *The Emergence and Linguistic Background of Judeo-Arabic. A Study of the Origins of Middle Arabic*. Jerusalem, 1981, The Ben-Zvi Institute. 56-58. p.

<sup>97</sup> Lásd a *Tarīqa* címszót. In *EI*<sup>2</sup>. vol. 10. 243-257. p; A. H. JONES: *Tarīqah*. In M. ELIADE (ed.): *The Encyclopaedia of Religion*. New York – London, 1987, Macmillan. vol. 14. 342-352. p.; S. TRIMINGHAM: *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, 1971, Clarendon.

<sup>98</sup> A következő rövid összefoglalásban P. FENTON eddig említett írásaira támaszkodunk.

<sup>99</sup> „Dissatisfied with the excessive rationalism professed by the peripatetic philosophical trend, there arose a pietistic elite whose search for mystical fulfillment lend them to introduce into the framework of traditional Judaism a creative change that drew its inspiration from the nearest spiritual model – Islamic Sufism”. *Founding*. 128. p.



követőinek számarányára nézve semmiféle biztos adattal nem rendelkezünk,<sup>100</sup> az azonban bizonyos, hogy e tendencia képviselői már Maimonidesz egyiptomi tartózkodásának idején (kb. 1165-től) is tevékenyek voltak,<sup>101</sup> legalábbis szporádikusan már találkozhatunk a szúfik által is szentesített aszketikus gyakorlatok zsidó követőivel.<sup>102</sup>

Az új szemléletmód szimpatizánsai egy tradicionális zsidó elnevezés felújításával, önmagukat haszídoknak (chāsizidim) nevezték. A 12. századtól kezdve a geníza anyagában jelentősen megszorodik a he-chāsizid (jámbor, istenfélő) epithétum használata, ezzel is jelezvén a mozgalom terjedését.<sup>103</sup>

A zsidó történelem viszontagságos évszázadai során többször találkozunk önmagukat chāsizidként definiáló, s e névalakot megkülönböztető jelzőként viselő csoportokkal.<sup>104</sup> E sorrendiségét tekintve a második, ezúttal Egyiptom földjén kibontakozó chāsizid mozgalom kezdeteiről csak igen homályos ismeretekkel rendelkezünk. Ugyanakkor – az a megállapítás is igazoltnak látszik, hogy – Ábrahám Maimonidesz korára e szporádikus kezdetek szélesebb körű mozgalommá terebélyesedhettek.<sup>105</sup> Mindezen adatok fényében a későbbi szervezettebb kereteket öltő mozgalom kezdeteinek, valószínűleg individualista formájú kibontakozása a 12.

<sup>100</sup> Founding. 149. p.

<sup>101</sup> Fenton véleménye szerint a maimonideszi életmű „misztikusnak” értékelhető részletei (elsősorban az Útmutató záró fejezeteire kell gondolnunk / III. 51-54.) éppen e szúfi kihívás finomítására, intellektuális átszínezésére, vagy az extrémebb, s a judaizmus számára már nem asszimilálható kategóriák távoltartásának érdekében kerültek volna be a szövegbe. Vö. Descendants. 156. p.

<sup>102</sup> Erre a tényre utal Mózes Maimonidesz a Nyolc fejezet alábbi helyén: „Felekezetünk azon tagjai, akik utánozzák más vallási közösségek szokásait – hiszen róluk volt szó – azt mondják, mikor testüket sanyargatják és megvonják maguktól az élvezteket, hogy mindezt a test megzabolázása és a középtől (elővigyázatból) való eltérés szükségessége okán teszik, ahogy ezt az előzményekben kifejtettük. Ezzel viszont nagyon hibáznak, amint ezt tüstént meg is magyarázzuk.” S hogy miben áll ez az önsanyargatás, arra Maimonidesz néhány oldallal előbb elhangzott utalásából következtethetünk: „Azok a gyakorlatok viszont, amit egyes erényesek némelykor cselekszenek, mint például a böjt, az éjszakai virrasztás, a húsevésről és a borivásról való lemondás, a nőktől való tartózkodás, gyapjú- vagy szőruha viselése, a hegyek közé, illetve elhagyatott helyekre való félrehúzóds, mind-mind túlzások”. Vö. *Ṭamānijjat Fuszūl*. 12. p, illetve 10-11. p.

<sup>103</sup> Vö. P. FENTON: *Deux traités de mystique juive*. Paris, 1986, Verder. 37. p.; Maimonidesz egyetlen fiának, Ábrahámnak anyai ágai felmenői állítólag kilenc generációra visszamenőleg viselték ezt a címet. Vö. *Mediterranean*. vol. 5. 482. p. Lásd még Fentonnak Maimonidesz kortársáról, Ábrahám he-Chāsizidról szóló cikkét: *Some Judeo-Arabic Fragments by Rabbi Abraham he-Hasīd, the Jewish Sufi*. *Journal of Semitic Studies*. vol. XXVI (1981) 47-72. p

<sup>104</sup> Időrendben az első ilyen nevű csoport az intertestamentális korszak chāsizidjai, őket követik az általunk vizsgált egyiptomi chāsizidim. Időben egész közel, de földrajzilag az európai diszpóra két jellegzetesen eltérő pontján tűnik fel két, önmagát kezdetben haszídoknak tituláló csoport. Az egyik a későbbi kabbala, e kezdeti fázisában még zárt, ezoterikus közössége a mai Spanyolország északi határvidékén, illetve az ezzel érintkező francia provinciákban (vö: G. SCHOLEM: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Berlin, 1962, Gruyter). A másik csoport a Chāsizid 'Aškenāz köre (első tájékozódásulás vö. G. SCHOLEM: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main, 1993<sup>5</sup>, Suhrkamp. 87-127. p.). Végül a sort a máig létező kelet-európai gyökerezettségű haszizidizmus irányzata zárja (G. SCHOLEM: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main, 1993<sup>5</sup>, Suhrkamp. 356-385. p.).

<sup>105</sup> Erre a tényre utal Ábrahámmal szembe forduló, s a mozgalom Ábrahámtól távol élő tagjainak ügyes-bajos dolgairól beszámoló levelezés. Vö: Goitein genízakiadásait: *Rabbēnu Avrahām ben hā-RaMBaM vē-chugo he-chāsizidi*. *Tarbiz* 33. No. 2 (1963/64) 181-197. p., illetve a dokumentumok elemzését: *Mediterranean*. vol. 5. 483-85. p. Ugyancsak szélesebb körű elterjedettséget feltételez a mozgalom – Goitein véleménye szerint az 1204 és 1218 közötti években lezajlott – meghurcolása. Ehhez vö. S. D. GOITEIN: *New Documents from the Cairo Geniza*. *Homenaje a Millas-Vallerosa*. I-II. Barcelona, 1954. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. vol. 1. 707-713. p.

század második felére, míg az organizáció előrehaladása és ezzel párhuzamosan szélesebb körű publicitása Ábrahám Maimonidesz életének idejére, a 13. század első harmadára datálható.

A chászidim névvel jelzett közösség tevékenységét az utókor két ponton képes megragadni: ismerjük az általuk kezdeményezett, s első sorban a liturgikus praxis szabályozását érintő reformokat,<sup>106</sup> illetve – a genízaanyag 20. századi feltárásának köszönhetően – ha részletekben is, de kirajzolódnak szellemi tevékenységük fő irányvonalai.<sup>107</sup>

Lássuk elsőként a praxist érintő reformokat.<sup>108</sup>

1. *Mosakodás*: A muszlim szokások utánzásaként a chászidim megszigorították az ima előtti tisztálkodás szabályait, és bevezették a korabeli zsidó vallásgyakorlat követői által elvetendő újításként értékelt lábmosás praxisát.<sup>109</sup>

2. *Prosztráció*: Valószínűsíthetően megint csak a muszlim gyakorlat explicit hatása alatt, ima közben végzendő leborulásokat vezettek be.<sup>110</sup>

3. *Térdelés*: A napi liturgia bizonyos pontjait a hívők térdre ereszkedve teljesítették.<sup>111</sup>

4. *Kinyújtott kezek*: Bizonyos könyörgéseknél a hívők magasba emelték az ég felé fordított tenyerüket.<sup>112</sup>

5. *Imairány*: A chászidok megváltoztatták a korabeli zsinagógai gyakorlat addigi „hanyag” – a falak mellett elhelyezett párnákon való üldögélés közben végzett ima – szokásait, s követőik számára elrendelték, hogy a muszlimokhoz hasonlóan a Tóra-szekrény felé fordított sorokba rendezve álljanak.<sup>113</sup>

6. *Sírás*: A chászidim, a szúfik körében is elismert „sírók” (bakká’ún<sup>114</sup>) mintáját követve, javallták az ima közbeni sírást.<sup>115</sup>

<sup>106</sup> Ez utóbbiakra elsőként N. WIEDER hívta fel a tudományos közösség figyelmét az Influences oldalain. A részleteket lásd alább.

<sup>107</sup> E vizsgálatoknak első sorban S. D. GOITEIN és P. FENTON kutatásai adtak nagyobb lendületet.

<sup>108</sup> E szokások nagy többsége általánosan elterjedt az iszlám vallói körében, és nem kapcsolható kizárólagosan annak aszketikus vagy misztikus irányzataihoz. A reformok legtöbbje az ima haláchikus szabályozása körül forog. Ehhez lásd: Soteriology. vol. 25. (1967) 88. p.

<sup>109</sup> A kéz és a láb együttes megmosásának gyakorlatára már az idősebb Maimonidesz korpuszában is találunk utalást. Vö. Szēfer ha-Maddā'. 27 s. Ehhez lásd még: S. W. BARON: A Social and Religious History of Jews. New York, 1957, Columbia University Press. vol. 6. 326. p. Az ima előtt végzendő mosakodás gyakorlatához lásd: Influences. 10-12. p.

<sup>110</sup> Influences. 68. p.

<sup>111</sup> Loc. cit. 65-67. p.

<sup>112</sup> Loc. cit. 79-82. p.

<sup>113</sup> Loc. cit. 93. p.

<sup>114</sup> Vö. F. MEIER: Bakká' c. szócikkével. In EI<sup>2</sup>. vol. 1. 959-961. p.

<sup>115</sup> Influences. 45. p.

7. *Virrasztás és böjt.* A chászidim gyakorlatában előkelő helyet foglaltak el az imák. A kanonizált liturgikus imákon kívül propagálták a legtöbbször éjszakai virrasztással összekötött, s a vallásjogi kötelezettségen felüli imádkozás gyakorlatát.<sup>116</sup>

8. *Chalwa:* Az egyiptomi chászidok szóval és tettel egyaránt népszerűsítették e kötelezettségen felül végzett ima és meditáció különleges fajtáját, az önkéntes magánybázarkózásnak a szúfik praxisából<sup>117</sup> jól ismert fajtáját.<sup>118</sup>

### 2.1.2. A chászidim fennmaradt alkotásai

A chászidim irodalmi tevékenységének ránk maradt alkotásait – a könnyebb áttekinthetőség kedvéért – négy nagy csoportba sorolhatjuk:

1. Muszlim misztikus szövegek másolatai
2. A csoport köréből eredeztethető kézikönyvek és teológiai fejtegetések
3. Misztikus színezetű bibliamagyarázatok
4. Egyéb, elsősorban magánlevelezés

1. A genizából napfényre került anyag egy jelentős porciója szúfi eredetű szövegek arab<sup>119</sup> vagy héber<sup>120</sup> karakterekkel lejegyzett másolata. Az arab betűvel rögzített szövegek közül mindenképpen figyelemreméltó al-Ġunajd (megh. 910) és Abū l-Huszajn n-Nūrī (kb. 840-907) egyéb forrásból nem dokumentált levelezése,<sup>121</sup> al-Qušajrī híres Riszālájának néhány oldala,<sup>122</sup> valamint az ‘Abd l-Qādir l-Ġilānīnak (1077/8-1166) tulajdonított Riszāla l-ġawtījja.<sup>123</sup>

Ennél sokkal bővebb a héber betűs átírásban ránk hagyományozott szövegek jegyzéke. Ide sorolhatjuk al-Hallāġ (858-922) néhány költeményét,<sup>124</sup> valamint a neki tulajdonított Kitāb sz-szajhūr<sup>125</sup> címet viselő írást. Al-Qušajrī előbb említett Riszālájának van egy héber karaktereket tartalmazó töredéke is.<sup>126</sup> Fennmaradt egy szúfi körökben is ritkán idézett tétel: Ma‘amar l-Iszfahānī An-Nahaġ l-hāssz<sup>127</sup> című

<sup>116</sup> Vö. S. D. GOITEIN: Rabbēnu Avrāhām ben hā-RaMBaM vē-chugo he-chāsidi. Tarbiz 33. No. 2 (1963/64) 187. oldalán publikált szövegével.

<sup>117</sup> A szúfi chalwa elméletéhez lásd: Abū l-Qāsim ‘Abd l-Karīm b. Hawāzin b. ‘Abd l-Malik L-QUŠAJRĪ: Ar-Riszāla. Kairó, 1989, Dār š-Ša‘b. 196-200. p.

<sup>118</sup> High Ways. vol. 2. 382-424. p.

<sup>119</sup> Függetlenül attól a kérdéstől, hogy ezt az anyagot zsidók írták-e zsidók számára, az arab karakteres anyag jelenléte a genizában mindenképpen érdekes tény.

<sup>120</sup> A muszlim fennhatóság alatt élő zsidó lakosság általában a héber karakterkészletet használta belső használatra szánt arab nyelvű szövegeinek lejegyzésére. Ez alól olyan univerzális diszciplínák jelenthettek kivételt, mint a medicina.

<sup>121</sup> T-S Arabic 41. 1.

<sup>122</sup> T-S NS 297. 8, 297. 1588, 297.288, 306.132.

<sup>123</sup> Firk Arabic VIII. 56. Fols. 1-2.

<sup>124</sup> T-S 1q Ka 1. 1; T-S 8 Ka 3. E verseket H. HIRSCHFELD publikálta a 20. század elején: The Arabic Portion of the Cairo Genizah. Jewish Quarterly Review. vol. XV (1902) 167-182. p.

<sup>125</sup> II. Firk Heb-Arab I. 4885. Al-Hallāġ jelenlétéhez a judeo-arab írásbeliségben lásd még: P. FENTON: Les traces d’Al-Hallāġ, martyr mystique de l’islam, dans la tradition juive. Annales islamologiques 35 (2001) 101-127. p.

<sup>126</sup> II. Firk Heb-Arab NS 291.

<sup>127</sup> ENA 2943. 36.

szövege. Ugyancsak a geníza őrizte meg számunkra az andalúziai szúfi mester, Abū l-‘Abbász Ahmad b. l-‘Arīf (megh. 1141) Mahāszin l-mağālisz című írását egy karaita másolatban.<sup>128</sup> A genízaanyagból kimutathatók még Abū Hāmid l-Ġazzālī (megh. 1111) Munqid min d-dalāl<sup>129</sup> c. autobiográfiájának darabjai, valamint Šihāb d-Dīn Jahjā b. Habaš sz-Szuhrawardī (1154-1191) Hajākil n-nūr<sup>130</sup> című írása.<sup>131</sup>

2. A következő, s a mi érdeklődésünkre jobban számot tartó kategória a chāsizid csoport köréből eredeztethető kézikönyvek és értekezések. Ez a kategória P. Fenton értékelése szerint reprezentálja a tradicionális szúfizmus mindkét ágát, mégpedig a hagyományosan ’al-Ġunajd nevével fémjelzett „józan”, valamint az Abū Jazīd Bistāmī (megh. 874/7) nevével illetett eksztatikus kategóriát.<sup>132</sup> Az igazság kedvéért hozzá kell tennünk, hogy az utóbbi kategóriába Fenton csoportosításában is mindössze két írás tartozik.

Az első kategóriába sorolhatjuk Ábrahám Maimonidesz magnum opusát, a Kifājat l-‘Ābidīn-t, valamint Ábrahám Maimonidesz fiatalabb gyermekének, ‘Ovadjā<sup>133</sup> Maimonidesznek (1228-1265) Al-Maqāla l-Hawdijja<sup>134</sup> c. írását. Ide tartozik még az utolsó ismert Maimonida, Dāvid b. Jēhošua‘ b. Avrāhām<sup>135</sup> (1335-1405) Muršīd ’ilā tafarrud<sup>136</sup> c. írása, amelyik – Fenton véleménye szerint<sup>137</sup> – egy, szintén

<sup>128</sup> II Firk Heb-Arab NS. 579. 10-16 és NS. 915.

<sup>129</sup> T-S 8Ka 3. publikálta H. HIRSCHFELD: *Jewish Quarterly Review*. vol. XV (1902) 181. p.

<sup>130</sup> T-S Arabic 43. 247. és Firk Heb-Arab NS 2251. és NS 2403.

<sup>131</sup> További részletekhez lásd: P. FENTON: *Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIIIth-XIVth Centuries*. In In N. GOLB (ed.): *Judaeo-Arabic Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*. Amsterdam, 1997, Harwood Academic Publishers. 92. p.

<sup>132</sup> P. FENTON: *Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIIIth-XIVth Centuries*. In In N. GOLB (ed.): *Judaeo-Arabic Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judeo-Arabic Studies*. Amsterdam, 1997, Harwood Academic Publishers. 93. p.

<sup>133</sup> Arab neve. ‘Abd Allah b. Ibrāhīm Majmūnī. Maimonidesz felmenői között gyakori volt az ‘Ovadjā névalak. Vö: Sza‘adjā ibn Danan krónikája (Fāsz wa-chāchāmēhā. Ed. D. Obadyah, Jerusalem, 1979, vol. 2. 20. p.) idézi P. FENTON az ‘Obadyāh b. Araham b. Moses Maimonides: *The Treatise of the Pool (Al-maqāla al-Hawdiyya)* edited for the first time from a manuscript in the Bodleian Library, Oxford and Genizah Fragments with a translation and notes by Paul Fenton. London, 1981, Octagon Press. 65. p. ‘Ovadjā Maimonidesz ismeretének hiányára jellemző adat, hogy az amúgy teljességre törekvő *Encyclopaedia Judaica* sem szentel neki külön szócikket, csak egyetlen egyszer, futólag említi a 10. kötet 513. oldalán.

<sup>134</sup> A szöveget P. Fenton adta ki. ‘Obadyāh b. Abraham b. Moses Maimonides: *The Treatise of the Pool (Al-maqāla al-Hawdiyya)* edited for the first time from a manuscript in the Bodleian Library, Oxford and Genizah Fragments with a translation and notes by Paul Fenton. London, 1981, Octagon Press. ‘Ovadjāhoz lásd még: G VAJDA: *The mystical Doctrine of Rabbi ‘Obadyah, grandson of Moses Maimonides*. *Journal of Jewish Studies*. vol. 6 (1955) 213- 225. p. Valamint P. FENTON: *The Post-Maimonidean Schools of Exegesis in the East: Abraham Maimonides, the Pietists, Tanhūm ha-Yerušalmi and the Yemenite School*. In M. SAEBO (ed.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*. Göttingen, 2000, Vandenhoeck – Ruprecht. vol. 1. 447. p.

<sup>135</sup> Dāvid ben Jēhošua‘ ben Avrāhāmhoz lásd: *Descendants*. 154-56. p.; P. FENTON: *The Literary Legacy of David b. Joshua, last of the Maimonidian Negidim*. *Jewish Quarterly Review*. vol. LXXV (1984) 1-56. p. uő. *Deux traités de mystique juive*. Paris, 1987, Verdier. 195-204. p.; uő: *Doctor ad Solitudinem et Ductor ad Simplicitem*. Jerusalem, 1987. Mēqicē Nirdamim. 13-53. p.

<sup>136</sup> David b. Joshua Maimonides: *Doctor ad Solitudinem et Ductor ad Simplicitem. Textum arabicum emendavit versione hebraica et notis instruxit: P. B. FENTON*. Jerusalem, 1987. Mēqicē Nirdamim. A műhöz lásd még: F. ROSENTHAL: *A Judeo-Arabic Work under Sufic Influence*. *Hebrew Union College Annual*. vol. 15 (1940) 433-480. p.

<sup>137</sup> P. FENTON: *Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIIIth-XIVth Centuries*. In In N. GOLB (ed.): *Judaeo-Arabic Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*. Amsterdam, 1997, Harwood Academic Publishers. 95. p.

szerezőktől származó, de nagyobb lélegzetű, a Maqāla fī derech Chāsīdūt címet viselő írás „absztraktja” lenne. Itt kell még említést tenni Ábrahám Maimonidesz közeli barátja és névrokona, Avrāhām he-Chāsīd<sup>138</sup> (megh. 1223 körül) egy töredékesen fennmaradt írásáról,<sup>139</sup> valamint a szentpétervári Firkovics-gyűjteményben ránk maradt anonim értekezésről,<sup>140</sup> amely a szúfi ahwāloknak megfeleltethető lelki állapotok analízise. Ugyancsak e csoport tagja a Dāni’el b. l-Māšitānak tulajdonított Taqwīm l-adjān c. értekezés, melyről ez idő tájt szintúgy kizárólag P. Fenton ismertetéseiből szerezhetünk tudomást.<sup>141</sup>

Az eksztatikus irányzatot két írás képviseli: egy terjedelmesebb, tartalmilag bizonyos ahwālok definiálására törekvő, anonim írásmű,<sup>142</sup> illetve a Raqīm l-qudsz címet viselő mi’rāg típusú szövegrészlet.<sup>143</sup>

3. Az előkerült szövegek harmadik csoportját a Tórához, illetve az Āvothoz<sup>144</sup> írt exegetikus magyarázatok alkotják. Ezek sorában előkelő hely illeti meg Ábrahám Maimonidesz Tóra-kommentárját.<sup>145</sup> Említhetjük még Dāvid b. Jēhošua’ b. Avrāhām Dawqijjāt<sup>146</sup> c. kommentárját a Zsoltárok könyvéhez, illetve Avrāhām he-Chāsīd magyarázatait az Énekek énekéhez.<sup>147</sup> Ugyancsak az előbb említett Dāvid b. Jēhošua’ b. Avrāhām tollából ismerünk egy töredékes kommentárt az Āvothoz,<sup>148</sup> ahogyan Chānan’el b. Šemu’el dajjāntól,<sup>149</sup> Ábrahám Maimonidesz apósától is.

<sup>138</sup> Ábrahám Maimonidesz Avrāhām he-Chāsīdöt több helyen is mint „a chāsīdūt útján való társunkat” (szāhibūna fī derech chāsīdūt) jellemzi, és elismeréssel idézi. Vö. High Ways. vol. 2. 54, 290, 318 és 418 p. Avrāhām he-Chāsīdhoz lásd még: Influences. 32-37. p.; P. FENTON: Some Judeo-Arabīc Fragments by Rabbi Abraham he-Hasīd, the Jewish Sufī. Journal of Semitic Studies. vol. 26 (1981) 47-72. p. A szerző azonosításához különösen: loc. cit. 56-57. p.; uő. A Pietist Letter from the Genizah. Hebrew Annual Review. vol. 9 1985. 159-167. p.

<sup>139</sup> P. FENTON: Some Judeo-Arabīc Fragments by Rabbi Abraham he-Hasīd, the Jewish Sufī. Journal of Semitic Studies. vol. 26 (1981) 47-72. p.

<sup>140</sup> II Firkowitch Heb-Arab. 1223. Lásd: P. FENTON: A Mystical Treatise on Perfection, Providence and Prophecy from the Jewish Sūfī Circle. In D. FRANK (ed.): The Jews of Medieval Islam. Leiden – New York – London, 1995, Brill. 301-333. p.

<sup>141</sup> Le Taqwīm al-adjān de Daniel ibn al-Māchita, nouvelle pièce dans la controverse maïmonidienne en Orient. Revue des Études Juives. CXLV (1986) 259-274. p.; Daniel Ibn Al-Māshita’s Taqwīm al-Adyān. New light on the Oriental phase of the Maimonidean Controversy. In J. BLAU – S. C. REIF (eds.): Genizah Research after Ninety Years: The Case of Judeo-Arabīc. Cambridge, 1992, Cambridge University Press. 74-81. p.

<sup>142</sup> Firkowitch I. 3094.

<sup>143</sup> Firkowitch NS 2219.

<sup>144</sup> A tényt, hogy az Āvot előkelő helyet töltött be a pietisták sajátos curriculumában, egy valószínűleg Avrāhām he-Chāsīdötől eredeztethető levélből is látjuk, ahol a szerző ennek a traktátusnak a tanulmányozását ajánlja tanítványának. Ld. P. FENTON: A Pietist Letter from the Genizah. Hebrew Annual Review vol. 9 (1985) 160. p. Ugyancsak figyelemreméltó az Āvot idézetek nagy száma Ábrahám Maimonidesz Kifājájában. A ROSENBLATT által kiadott szekcióban ez a legtöbbször idézett írás. A könyv e fejezeteiben Ábrahám Maimonidesz 34-szer idézi az Āvot 29 különböző passzusát. Ehhez lásd: Soteriology. vol. 36. (1968) 44. p. 124. lábjegyzet.

<sup>145</sup> A szöveg kiadása: Avrāhām ben hā-RaMBaM: Pēruš ‘al Bērēšit u-Šēmot. Jocē lē’or: E. WIESENBERG. London, 1959, D. Sasson. A részletekhez lásd a 4. fejezetet.

<sup>146</sup> Ld. P. FENTON: The Literary Legacy of David b. Joshua, last of the Maimonidian Negidim. Jewish Quarterly Review. vol. LXXV (1984) 17. p.

<sup>147</sup> P. FENTON: Some Judeo-Arabīc Fragments by Rabbi Abraham he-Hasīd, the Jewish Sufī. Journal of Semitic Studies. vol. 26 (1981) 47-72. p. különösen 47-56. p.

<sup>148</sup> P. FENTON: The Literary Legacy of David b. Joshua, last of the Maimonidian Negidim. Jewish Quarterly Review. vol. LXXV (1984) 13. p.

<sup>149</sup> A Judeo-Arabīc Commentary on the Haftārōt by Hanan’el ben Šēmū’el (?), Abraham Maimonides’ Father-in-Law. In A. HYMAN (ed.): Maimonidean Studies. I-III. New York, 1990, Yeshiva University Press. vol. 1. 27-

4. Végül az utolsó csoport olyan műveket takar, mint a klasszikus szúfik Adab l-murīdīn műfajának megfeleltethető Wazā'if l-muršīd.<sup>150</sup>

## 2.2. Ábrahám Maimonidesz helyzetének értékelése

Az egyiptomi haszidizmus történetének és szellemi miliójének megismerése után önként adódik két kérdés: egyrészt, hogyan értékelhető Ábrahám Maimonidesz és a chászidim viszonya, másrészt, mi módon illeszkedik az ábrahám-i oeuvre a maimonideszi korpuszhoz?

Az idősebb és a fiatalabb Maimonidesz egymáshoz való viszonyában a kutatás eddigelé három, egymástól jól elhatárolható alternatívát állított fel. A Wissenschaft des Judentums korának kutatói Ábrahám Maimonideszt nem tekintették többnek apja jó képességű, de minden eredetiséget nélkülöző epigonjánál.<sup>151</sup> Ezzel az állítással szemben helyezhető el az N. Wieder, S. D. Goitein és P. B. Fenton nevével fémjelezhető modern közelítés, akik szerint „Ábrahám Maimonidesz, miközben önmagát folytonosan apja életszemléletének folytatójaként jellemezte, egy ettől jelentősen eltérő, sajátos vallási teóriát és gyakorlatot dolgozott volna ki.”<sup>152</sup>

Fenton véleménye is hasonlóan foglalható össze. Ő is készségesen elismeri, hogy „Ábrahám az apja által kidolgozott nagyszabású teoretikus rendszer védelmezője és folytatója”,<sup>153</sup> ugyanakkor Ábrahámot a zsidó gondolkodás új érájának heroldjaként jellemzi,<sup>154</sup> egy leginkább misztikus jelzővel jellemezhető dinasztia megalapítójának,<sup>155</sup> aki egy elődjétől eltérő, s az iszlám misztika által inspirált etikai koncepció, rítus,<sup>156</sup> sőt egy új vallási teozófia<sup>157</sup> kidolgozójának tekinthető.

Ábrahám Maimonidesz nem egy frissen formálódó irányzatot próbál popularizálni és antinomista tendenciáit „kerékbe törni” – véli Fenton –, inkább egy már létező szemléletmód apológiáját kívánja nyújtani, egyszersmind a szisztémát apja filozófiai és etikai nézeteivel igyekszik finomítani.<sup>158</sup>

56. p. Chānan'el ben Šemu'elhez lásd még: S. D. GOITEIN: „R. Chānan'el ha-Dajjān ha-gādol b. R. Šemu'el ha-nadīb, méhuttāno šel hā-RaMBaM. Tarbiz Jubilee Vol. 1981. 371-395. p; illetve P. FENTON: 'Od 'al R. Chānan'el ben Šemu'el ha-Dajjān, gēdol ha-Chászidim. Tarbiz vol. LV (1986) 77-107. p.

<sup>150</sup> Firkowitch. NS 1109.

<sup>151</sup> H. GRAETZ: History of the Jews. I-VI. Philadelphia, 1967, Jewish Publication Society of America. vol. 3. 493. p. RAPAPORT (PAPP) B.: Abulmeni Maimuni Ábrahám élete és művei tekintettel az aggada magyarázatának történetére. Budapest, 1896, Neumayer. 9. p.

<sup>152</sup> S. D. GOITEIN: Abraham Maimonides and his Pietist Circle. In A. ALTMANN (ed.): Jewish Medieval and Renaissance Studies. Cambridge (Mass.), 1967, Harvard University Press. 145-46. p; Lásd még: Mediterranean. vol. 5. 477. p.

<sup>153</sup> Founding. 134. p.

<sup>154</sup> Loc. cit. 134-35. p.

<sup>155</sup> Loc. cit. 153. p.

<sup>156</sup> P. FENTON: The Post-Maimonidean Schools of Exegesis in the East: Abraham Maimonides, the Pietists, Tanhūm ha-Yerušalmi and the Yemenite School. In M. SAEBO (ed.): Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Göttingen, 2000, Vandenhoeck – Ruprecht. vol. 1. 434. p.

<sup>157</sup> Vö. Founding. 135. p.

<sup>158</sup> Loc. cit. 146-147. p.

Ábrahám a judaizmus kevésbé nagy formátumú 'al-Ġazzālija – sugallja Fenton –, aki a racionális, a misztikus és az ortodox irányzatok között igyekszik a hiányzó szintézist megteremteni.<sup>159</sup> Sőt – folytatja Fenton – a teljes poszt-klasszikus judeo-arab<sup>160</sup> írásbeliség egyfelől a maimonideszi,<sup>161</sup> másfelől a szúfi eredetű elemek szintézisének tekinthető, miközben az arány fokozatosan az utóbbi javára tolódik el.

A fentoni tétel ezek szerint a következőkben summázható: a Maimonidák életműve két egymásnak feszülő elem szintézise. A meglévő társadalmi igény formálta új kihívásra válaszul számos szúfi eredetű, vagy legalábbis az ő praxisukban is előkelő helyet betöltő elemet integrál, míg a rendszer zsidó acceptibilitásának fenntartásáért a maimonideszi elemek szavatolnak.

Talán e némileg sarkított megfogalmazásból is kiérezhető, az értékelés gyenge pontja ezúttal is Maimonidesz helyzet-meghatározásából fakad.<sup>162</sup> A többször felvetett, de mindig csak nagy vonalaiban megválaszolt kérdés Maimonidesznek az új rendszerben betöltött helyére, a maimonideszi életműnek az utódok működésében kitapintható hatására vonatkozik.

A fentoni modell, amit a szemléletesség kedvéért nevezünk „két láb”-modellnek, készségesen elismeri a maimonideszi elemek jelentős arányát<sup>163</sup> a Maimonidák életművében, ugyanakkor nem vet számot sem a két alrendszer arányaival, sem az új rendszeren belüli helyi értékükkel, sem egymástól való esetleges függésükkel.<sup>164</sup>

E két pont közötti közvetítőként, s az apai és fiúi rendszerek közötti kapcsolat általunk kialakított értékelésének előfutáraként tekinthetjük G. D. Cohen eszmefuttatását.<sup>165</sup> Cohen olvasatában az Ábrahám Maimonidesz által a Kifāja oldalain

<sup>159</sup> Loc. cit. 146-47. p.

<sup>160</sup> A judeo-arab írásbeliség karakterizálásához lásd: B. H. HARY: *Multiglossia in Judeo-Arabic. With an Edition, Translation, and Grammatical Study of the Cairene Purim Scroll.* Leiden – New York – Köln, 1992, Brill. 71-80. p.

<sup>161</sup> Vö. Fenton nyilatkozatát a poszt-maimonideszi exegézisről: „One constant however steadfastly traverses these compilations in their various forms and that is the immense impact of Moses Maimonides' thought. Indeed, all biblical exegesis in the post-Maimonidean era, be it of the pietistic, mystico-philosophic or even homiletic type, bore the stamp of the great physician of Fostat. There is hardly a work which does not betray his crucial influence either through approbation or reprobation.” P. FENTON: *The Post-Maimonidean Schools of Exegesis in the East: Abraham Maimonides, the Pietists, Tanhûm ha-Yerušalmi and the Yemenite School.* In M. SAEBO (ed.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation.* Göttingen, 2000, Vandenhoeck – Ruprecht. vol. 1. 434. p.

<sup>162</sup> A maimonideszi életmű Fenton általi inkább sablonos, mint kreatív feldolgozására a vele folytatott személyes beszélgetésekből (Sorbonne 2001. január.) következtetek.

<sup>163</sup> Érdemes egyszer ilyen szempontból átfutni például Fenton *Ovadja Maimonidesz* kiadásának jegyzetapparátusát ('Obadyāh b. Abraham b. Moses Maimonides: *The Treatise of the Pool /Al-maqāla al-Hawdiyya/* edited for the first time from a manuscript in the Bodleian Library, Oxford and Genizah Fragments with a translation and notes by Paul Fenton. London, 1981, Octagon Press), hányszor hivatkozik a kiadó Maimonidesz valamelyik írására.

<sup>164</sup> Mindez persze alapvető metodológiai megfontolásokat sürget. Vö. 48. és 75. jegyzettel, valamint saját metodológiai észrevételeinkkel.

<sup>165</sup> G. D. COHEN: *The Soteriology of R. Abraham Maimuni.* *Proceedings of American Academy of Jewish Research.* vol. 25 (1967) 75-98. p. és *Proceedings of American Academy of Jewish Research.* vol. 26 (1968) 33-56. p

körvonalazódó rendszer nem megy túl az apa által kialakított kereteken.<sup>166</sup> Az idősebb Maimonidesz által az emberi élet „teloszaként” definiált, s csak aszimptotikus fokban elérhető „prófétasághoz” vezető út – a rabbinikus judaizmus Maimonidesz által felelevenített tradíciója szerinti<sup>167</sup> – utolsó lépcsőfoka: a chászidut.<sup>168</sup> Cohen véleménye szerint Ábrahám Maimonidesz a chászidut definíciójában is apja követőjének bizonyult,<sup>169</sup> olyannyira, hogy mindkét Maimonidesz gondolatmenetében az így definiált chászidut lenne a vallás telosza, melynek eléréséhez nélkülözhetetlen kísérőnek bizonyulnak a „nagy paideia,” a Pirqē Āvot (Atyák mondásai) szavai.<sup>170</sup> Cohen elemzése szerint még a Kifāja logikai struktúrája is az Āvot egyik – Šim‘on ha-Caddiqnak tulajdonított – mondatára<sup>171</sup> lenne visszavezethető.

Cohen véleményét összegezve – s ebben mindenképpen egyet kell értenünk megállapításaival –, Ábrahám Maimonidesz rendszerének alapja az apa által kialakított szintézis,<sup>172</sup> s a két rendszer célkitűzése és irányultsága azonos, még akkor is, ha bizonyos fokú eltéréssel Cohen is számol.<sup>173</sup> Ugyanakkor Cohen véleménye koránt sem mutat ilyen egységes és meggyőző képet a másik oldal, a szúfi provenienciájú elemek, alkotórészek – röviden a szúfi befolyás – értékelésében. Írása elején Cohen a szúfi környezetet jelöli meg a Maimonida rendszer egyik alapvető inspiráló faktoraként, olyannyira, hogy véleménye szerint nem csak az Ábrahám által használt terminológia lenne szúfi eredetű, de az alapvetően a halácha maradéktalan végrehajtása által kibontakozó, misztikus istenközelítés apológiájának tekintett Kifāja gondolatmenetét is Al-Qušajrī és Abū Hāmid l-Ġazzālī műveiből eredezteti.<sup>174</sup> Másutt azonban a szúfi hatást minimalizálja, s mintegy tudattalan befolyásnak bélyegzi.<sup>175</sup>

E három eltérő megítélés megismerése után saját álláspontunk a következőképpen summázható. Az idősebb Maimonidesz esetében megpróbáljuk bemutatni, hogy a maimonideszi korpusz szándéka szerint egy végtelenül realista, ugyanakkor perszonalisztikus, de erősen teoretikus megközelítést kívánó és célkitűzésében teológiai szisztéma kialakítására törekedett. Véleményünk szerint ennek a rendszernek a kulcsfogalmai, ideáljai, elméleti és gyakorlati kritériumai szinte hiánytalanul visszaköszönnek Ábrahám Maimonidesz írásaiból.

<sup>166</sup> Soteriology. vol. 25 (1967) 84. p.

<sup>167</sup> „(Bölcsseink) mondják: ’Aki kegyességre (chászidut) törekszik, kövesse az Atyák mondásait.’ (bT. Bāvā Qammā 30. a.) Véleményünk szerint a kegyesnél nincs is tökéletesebb, kivéve a prófétát. De a prófétasághoz is csak a kegyes életen át vezet út, ahogyan (bölcseink) mondták: ’A kegyesség lehozza a Szentség lelkét.’ (bT. ‘Āvodā Zārā 20b.) Megállapításaikból világosan látszik, hogy az e fejezetben (az Āvotban) leírt életmód megvalósítása elvezet a prófétasághoz. Eme állítás igazságára még visszatérünk, mivel e tétel számos etikai elv alapja.” Az idézet Maimonidesz Misna-kommentárjából, közelebről az Āvot traktátus elé írott előszavából származik. Péruš. Szēder Nēziqin. 372. p.

<sup>168</sup> Soteriology. vol. 26 (1968). 40. p.

<sup>169</sup> Loc. cit. vol. 25 (1967) 91. p.

<sup>170</sup> Loc. cit. vol. 26 (1968) 44. p.

<sup>171</sup> „Három dolgon áll a világ: a Tórán, az istenszolgálaton és a szeretet gyakorlásán /gēmilut chászidim/.” (Āvot 1.2.) Az Āvotból vett idézeteket Pollák Miksa fordításában közöljük. (‘Āvodat Jiśrā’el. Izrael Istentisztelete. Imádságos könyv. Fordította: POLLÁK Miksa. Budapest, 1987, MIOK.)

<sup>172</sup> „...he (Abraham) was essentially extrapolating from, and building his own system around, what his father had indicated were the foundations of Jewish piety.” Soteriology. vol. 25 (1967). 92. p.

<sup>173</sup> Cohen az aszkézis és a magányos meditáció (chalwa) értékelésében lát eltéréseket, bár ez utóbbi esetében szintén utal a maimonideszi gyökerekre. Vö. Soteriology. vol. 26 (1968) 49-50. és 54. p.

<sup>174</sup> Soteriology. vol. 25 (1967) 78. p.

<sup>175</sup> „Perhaps he himself was unaware of how deeply Sufism had affected him.” Vö. Soteriology. vol. 25 (1967) 88. p.



Sőt nemcsak, hogy ezek képezik az alapot, melyre a valószínűsíthetően ténylegesen szúfi környezetből származó elemek rakódnak, de mintegy szűrőt képezve ezek jelölik ki azokat az irányokat és határvonalakat<sup>176</sup> is, amerre és ameddig az új rendszer elmozdulhat. Modellünket, a fentoni elképzelés ellenpontjaként, „filter”-modellnek nevezhetjük. Némi leegyszerűsítéssel élve, azt is mondhatnánk, hogy a Maimonidák által propagált chászid életforma fő teoretikusának Mózes Maimonideszt tekinthetjük, míg a praktikus részletek kidolgozásában, apró pénzre váltásában és népszerűsítésében utódait illeti az érdem. Ugyanakkor a Maimonida-tradíció olykor jobban kidomborított vagy talán maga „érlelt ki” bizonyos részleteket, melyek – igaz mindig csak spekulatív – de fényt vethetnek Mózes Maimonidesz rendszerének néhány enigmatikus pontjára is.

S e meglátással egy újabb kérdéskörhöz érkezünk.

### 3. Létezhet-e Maimonida tradíció?

Egy újabb kérdés, amit Maimonidesz és a Maimonidák világszemléletének összevetésekor feltétlenül meg kell fogalmaznunk: vajon felhasználható-e, s ha igen, milyen mértékben a Maimonidák Maimonidesz-interpretációja retrospektíve, vagyis magának Maimonidesznek az értelmezésében?

Ebben az összefüggésben két dolgot kell megemlítenünk.

A klasszika-filológia hosszú ideig elzárkózott egy-egy életmű értékelésénél az indirekt hagyomány figyelembevételétől.<sup>177</sup> Mára azonban például a Platón-interpretáció bevett eszköze lett az arisztotelészi korpusz releváns helyeinek felhasználása.<sup>178</sup> Indoklásra nem szoruló igazság az írásbeliséget megelőző, majd kísérő és kiegészítő szójhagyomány fontossága az ó-, illetve középkor teljes kulturális spektrumában.<sup>179</sup> Az emberi ismeretszerzés és ismeretközlés jelentős része még ma is a szóbeli kommunikáció csatornáin keresztül bonyolódik. E verbálisan közvetített ismeretek egy része, direkt vagy indirekt módon, de lecsapódik az utódok szellemi hagyatékában. A Maimonidák esete ebből a szempontból is kivételesen szerencsésnek mondható, hiszen itt több generáció intellektuális interakciójának lehetünk – legalább is részben – tanúi. Maimonidesz maga is többször hivatkozik felmenőitől – egyértelműen – szójhagyomány útján rá hagyományozott tanításokra.<sup>180</sup>

<sup>176</sup> Ábrahám Maimonidesz magnum opusának elemzése során bemutatjuk, hogy a korábban egyértelműen szúfi maqāmokkal azonosított fogalmak (Rosenblatt szerint a Kifája által képviselt ideológia és terminológia egyaránt szúfi eredetű. Vö. High Ways. vol. 1. 50. p.) kizárólag a maimonideszi kategóriákkal értelmezhetők.

<sup>177</sup> Vö. például: Th. A. SLEZÁK: Hogyan olvassuk Platón? Budapest, 2000, Atlantisz. 80-85. p.

<sup>178</sup> Loc. cit. 86. p.

<sup>179</sup> Vö. például M. A. MILLS: Oral Tradition. In M. ELIADE (ed.): The Encyclopaedia of Religion. New York – London, 1987, Macmillan. vol. 11. 87-92. p.

<sup>180</sup> Talán a leghíresebb ilyen részlet a Jemeni levelében található, ahol szerzőnk egy, a próféta funkció közeljövőben történő megújulását jövendőli családi hagyományra hivatkozik. (Moses Maimondes' Epistle to Yemen. Ed. with introductions and notes by Abraham S. HALKIN. New York, 1952, American Academy for Jewish Research. 80-82. p.) Tudomásunk van arról is, hogy Maimonidesz apja, Majmün ben Joszēf írásban és szóban egyaránt számtalan hagyományt adott át fiának. Vö: I. M. TA-SHMA szócikkét az Encyclopaedia Judaicában (vol. 11. 744-745. p.). A szóbeli hagyománynak ugyancsak nagy szerepe van Ábrahám Maimonidesznél. Vö. pl. szerzőnk 28. responzumában említett hellyel: „Több alkalommal hallottuk ezt a tanházban, mi és sokan (velünk együtt), áldott emlékezetű apám szájából.” A. FREIMANN – S. D. GOITEIN (eds.): Abraham Maimuni's Responsa. Jerusalem, 1937, Mēqicē Nirdamim 38. p.

Ugyanakkor egy szülő-gyermek reláció esetében nem feledkezhetünk el a nem-verbális impulzusokról sem, melyek megléte legalább olyan fontos, ha nem fontosabb, mint a verbálisoké, habár az előbbiek filológiai módszerekkel nem igazolhatók.

Létezik azonban még egy probléma, amely további kérdéseket vet fel. A maimonideszi korpusz egy vissza-visszatérő alakzata a rašē përaqim (fejezetcímek)<sup>181</sup> szimbolikája. Maimonidesz a rabbinikus teológia egyik kulcsfontosságú szakaszát<sup>182</sup> felhasználva, több alkalommal említi,<sup>183</sup> hogy bizonyos információkat csak egy kiválasztott személy számára, s még e formában is csak utalások szintjén lehet közvetíteni. A célszemély kiválasztásánál elsődleges kritérium a megfelelő kognitív képesség megléte; ezen alapelvek csak annak adhatók tovább, aki az utalások későbbi, önálló feldolgozására képesnek mutatkozik. Nyilvánvaló, hogy Maimonidesz egyetlen fia, akiről apja már fiatalon igen dicsérő hangnemben nyilatkozik,<sup>184</sup> eleget tett ezen elvárásoknak.

Ennyi előzmény után logikusnak látszó következtetés, hogy a Maimonidákban, azon belül is elsősorban Ábrahám Maimonideszben, a maimonideszi tradíció indirekt hagyományának letéteményesét, s ezzel összefüggésben egyik legautentikusabb interpretátorát keressük.<sup>185</sup> A kérdés, ami ismét visszacsatol minket előző fejtegetéseinkhez, ezúttal így fogalmazható meg: mennyiben értelmezői és mennyiben átértelmezői a Maimonidák a jeles előd tanításának? Absztraktabban fogalmazva: eldönthető-e, hogy az újrakezdés vagy a kontinuitás a domináns elem?

Ám a történetiség kritériumának érvényesítése miatt ez az értelmezési viszony nem követhető nyomon túlságosan hosszú távon. E megfontolásból kiindulva,

<sup>181</sup> Jelen összefüggésben nem a rašē përaqim tartalma érdekel minket, a fogalom pusztán annyiból érdekes, amennyiben rámutat egy indirekt hagyomány létezésének lehetőségére. Vö. Útmutató I. könyv. Dalāla. 11. 78. 84. és 87. p.

<sup>182</sup> bT. Chagiga 11b. és 13a.

<sup>183</sup> Például: Útmutató I. könyv. Dalāla. 11. és 87. p.

<sup>184</sup> „E világ dolgai közül csupán kettő okoz nekem vizsgálatást: a tudománnyal való foglalatosságom és az a tény, hogy Isten megajándékozott engem fiammal, Ábrahámval, akit annyi kegyelemmel és áldással halmozott el, mint névrokonát (a bibliai Ábrahámot)...Ő erősítse meg és tegye hosszúvá az életét, mivel szelíd és alázatos embertársaival, nem is szólva kiváló tulajdonságairól. Éles eszű (ba‘al šēchel daq) és finom természetű, és az Ő segítségével – kétség kívül – a nagyok között fog magának nevet szerezni...” Iggrot hā-Rambam. Ed. D. BANETH. Jerusalem, 1946, Mēqicē Nirdamim. 95-96. p.

<sup>185</sup> E törekvésünkben P. FENTON is megerősít minket, amikor Ábrahám Maimonideszről mint a maimonideszi tradíció értelmezőjéről és folytatójáról beszél. Vö. Founding. 134. p.

dolgozatunkban a Maimonidák öt<sup>186</sup> ismert generációjából csak a legelsővel foglalkozunk.

#### 4. Számolnunk kell-e Maimonidesz, illetve utódai értelmezésénél a „duplex veritas” elvével?

Mielőtt belefognánk az elemzésbe, még egy kérdést kell tisztáznunk, amely sajátos módon visszaköt minket az életmű egységének fentebb vázolt problematikájához, ugyanakkor elővételezi a későbbiekben említésre kerülő metodikai nehézségek egy részét is. Ez pedig Maimonidesz és a Maimonidák elitista szemléletének helytelen értelmezésével kapcsolatos. Az újkori Maimonidesz-interpretációk – antagonisztikus ellentétet tételezve a maimonideszi életmű fentebb említett két részlete között – előszeretettel hangoztatták az elitista Maimonidesz „mítoszát”.<sup>187</sup> Ami tulajdonképpen nem más, mint a latin averroisták „duplex veritas”-ának Maimonideszre való alkalmazása. E szerint az elgondolás szerint Maimonidesz radikálisan mást tanított volna a szélesebb néprétegek számára készült, elsősorban haláchával foglalkozó írásaiban, mint az elit részére írásba foglalt, filozófiai irányultságú művében. Ez a kijelentés amellett, hogy a maimonideszi „jelenség” mélységes meg nem értéséről tanúskodik, sértő módon semmibe veszi a személyiség egységét is. E felfogás híveinek logikusan két lehetőség között kell választaniuk. Vagy egy meghasonlott személyiségű és ezek után nyilvánvalóan értéktelen életművet produkáló Maimonideszt tételeznek, vagy egy „hallgatóságának” jelentős részét előre megfontoltan és tudatos szándékoltsággal félrevezető Maimonidesz „fantomját”

<sup>186</sup> A Maimonidák első generációját AVRĀHĀM BEN MOŠE (1186-1237) alkotja. A második generációt Avrāhām két fia teszi ki: ‘OVADJĀ BEN AVRĀHĀM (1222-1265) és DĀVID BEN AVRĀHĀM. Avrāhām és ‘Ovadjā Maimonideszről már volt alkalmunk szólni, a többiekhez lásd: DĀVID BEN AVRĀHĀM BEN MOŠĒHEZ (1222-1300), Maimonidesz másik unokájához, ‘Ovadjā tesvérehez: E. ASHTOR szócikkét az Encyclopaedia Judaicában ( vol. 5. 1347-48. p.); S. D. GOITEIN: A Letter to Maimonides and New Sources regarding the Negidim from his Family. Tarbiz. XXXIV (1964-65) 236-53. p; A. KATSCH: From the Moscow Manuscript of David ha-Nagid’s Midrash on Genesis. Jewish Quarterly Review. XLVIII (1958) 140-160. p. Bár Fenton utóbb kétségbe vonja, hogy e midrás valóban Dāvid ben Avrāhām tollából származna, s a szerzőséget az utolsó Maimonidának, Dāvid b. Jēhošua’nak tulajdonítja. Vö. Descendants. 153. p. AVRĀHĀM BEN DĀVID BEN AVRĀHĀMHOZ (1245-1313): E. ASHTOR szócikkét az Encyclopaedia Judaicában (vol. 2. 136. p.); S. D. GOITEIN: A Letter to Maimonides and New Sources regarding the Negidim from his Family. Tarbiz. XXXIV (1964-65) 253-55. p; JĒHOŠUA’ BEN AVRĀHĀM BEN DĀVIDHOZ (1310-1355): S. D. GOITEIN: Joshua ben Abraham Maimonides. Tarbiz. XLIV (1985) 67-104. p.; Descendants. 154. p. DĀVID BEN JĒHOŠUA’ BEN AVRĀHĀMHOZ (1335-1405): Descendants. 154-56. p; P. FENTON: The Literary Legacy of David b. Joshua, last of the Maimonidian Negidim. Jewish Quarterly Review. LXXV (1984) 1-56. p; uő: Deux traités de Mystique Juive. Paris, 1987, Verdier. 195-204. p; uő: Doctor ad Solitudinem et Ductor ad Simplicitem, Jerusalem, 1987. Mēqicē Nirdamim. 13-53. p.

<sup>187</sup> Vö. pl. „The Moreh is a work intended to communicate an esoteric teaching in a secret manner, and the contradictions encountered in the Moreh are deliberately inserted in the text to teach the true belief to the elite, philosophically educated reader while obscuring the truth from the common people.” (Kiemelések tölem.) A. J. REINES: Maimonides’ Concept of Miracles. Hebrew Union College Annual. XLV (1974). 267. p.

kergetik.<sup>188</sup> Véleményünk szerint nyilvánvaló, hogy Maimonidesz és utódai esetében egyik út sem járható.

Mégis, hogyan kell ezek után Maimonidesz „elitizmusát” és a vele kapcsolatos elméleti problémákat<sup>189</sup> értelmeznünk? Maimonidesz, igazi realista gondolkodóhoz illő módon, számot vetett hallgatósága szellemi horizontjának eltérő fokozataival. Explicit állítása szerint az igazság különféle szinteken közvetíthető, de mindenkit részeltetni kell belőle.<sup>190</sup> Ezért foglalkozik például a judaizmus alapvető princípiumaival mind a Misna-kommentár,<sup>191</sup> mind a Misné Tóra megfelelő helyein,<sup>192</sup> míg később ugyanezek a kérdések absztraktabb módon térnek vissza az Útmutató releváns fejezeteiben. Az eltérés a közvetítés mikéntjére, a magyarázatok mélységére, az ismeret eredetének és verifikálhatóságának vizsgálatára szorítkozik és nem a közvetített tartalomra. A cél nyilvánvalóan az egész közösség „elitizálása”, annak ellenére, hogy mind Maimonidesz, mind utódai tisztában voltak e kívánságuk aszimptotikus voltával.

## 5. Metodológiai problémák

Alapvető kérdéseink és implicite bennük foglalt állításaink provizórikus megfogalmazása után rögvest adódik téziseink verifikálhatóságának metodológiai problémája.

Jelen tanulmányunk tartalmi kifejtéséhez a legcélravezetőbbnek ítélt metodikát a leginkább a „strukturálista”<sup>193</sup> jelzővel illelhetnénk. Névválasztásunkkal nem áll szándékunkban a módszerünkkel szembe állítható historikus szemléletmód értékeit és erényeit lekicsinyelni, itt és most pusztán az általunk vázolt problémák megértéséhez és megértetéséhez szükséges metódus felől kell döntenünk. Döntésünket több szempont motiválhatja.

### 5.1 A historikus megközelítés előnyei és hátrányai

<sup>188</sup> Ez utóbbi lehetőség Maimonidesz esetében szövegszerű bizonyítékokkal kizárható. A Misné Tóra első könyvében, a Szēfer ha-Maddā‘ban Maimonidesz a következőképpen nyilatkozik az őszinteségről: „Az ember nem mondhat egy dolgot, miközben (magában) mást gondol. A külsőnek és a belsőnek (teljes) összhangban kell lennie, és csak azt szabad kimondani, amit igaznak vélünk. Még egy pogányt (gōj) sem szabad félrevezetni.” Szēfer ha-Maddā‘. 49. §. Néhány oldallal később arról ír, hogy aki félrevezet egy közösséget, vagy akár csak nem vezeti el azt a legjobb tudása szerinti igazságra, az ilyen személy esetében Isten megvonhatja a bűnbánatra való képességet, ami Maimonidesz szerint katasztrofális következmények előidézője. Vö. Szēfer ha-Maddā‘. 85. ¶

<sup>189</sup> A különféle műfajú írásművekben fellelhető ellentmondások és ellentétek okát keresi Maimonidesz az Útmutató bevezetésében. Vö. Útmutató I. könyv bevezetés. Dalāla. 22-26. p.

<sup>190</sup> Vö. például Tēchijjat ha-mētim. In Jichāq ŠAJLĀT (ed): Iggrot hā-RaMBaM. Jerusalem, 1987, Birkat Moše, Kerech 1. 338. p.

<sup>191</sup> Pēruš. Szēder Nēziqin. 195-216. p.

<sup>192</sup> Szēfer ha-Maddā‘. 34 § 46- §.

<sup>193</sup> E nyelvészetből kölcsönzött terminus technicus használata az alapvető szemléletmódbeli hasonlóságokon túl még egy okkal alátámasztható, ez pedig az a tény, hogy mind a névadó irányzat, mind pedig általunk használt formája egy azt megelőző, kizárólagosan a történetiségre reflektáló megismerési mód ellenlábasként keletkezett.

A muszlim és a vele kezdeti fázisában<sup>194</sup> (10-13. sz. eleje) szoros viszonyban álló zsidó filozófia és teológia vizsgálatának szemléletmódja hosszú ideig a historikus megközelítést alkalmazta,<sup>195</sup> mely először is tárgyát egy tőle különválasztható filozófiai rendszer örököséként értelmezte, másrésről pedig e rendszer adaptációjának irányait és lehetőségi feltételeit kereste az új közegben. Fő kutatási iránya – az előbbieken fényében érthető módon – inkább hatástörténeti, mint sui generis filozófiai volt. Ezen irányvonal tagadhatatlan érdeme a filozófiai gondolkodás formáinak, eszközeinek, fogalmi és tartalmi sémáinak kontinuos bemutatása,<sup>196</sup> ugyanakkor e módszer hátránya az előbbieken vázlatosan felsorolt tartalmi és formai jegyek a történelmi koordinátarendszer egyes pontjain fellépő sajátos struktúrákban elfoglalt helyének – általánosságban – árnyalatlan bemutatása. Más szóval egy történeti gyökerezettség meghaladó, elsősorban funkcionalista és célorientált rendszerszerű prezentálás hiánya.

Jelen tanulmány, az ez irányú kutatások minden érdemének elismerése mellett, sem kívánja ezt az utat folytatni. Egyrésről úgy érezzük, hogy ez a fajta történeti szemlélet nem járulhat hozzá döntő módon alapvető meglátásaink kifejtéséhez, másrésről viszont az előttünk járó generációk által elvégzett munka kiértékelése is sokszorosan meghaladná jelen írásmű célját és kereteit.<sup>197</sup>

## 5.2. Egy általunk követendőnek ítélt módszer körvonalai

Dolgozatunk alapvetően két, egymással szoros kapcsolatban álló, ugyanakkor mind tartalmilag, mind formailag elkülönülő részre bomlik. Az előttünk álló két fejezetben a maimonideszi életmű eddigiektől eltérő értékelésére teszünk kísérletet. Kísérletünk újszerű, amennyiben – a fentebb vázolt okokból – a teljes oeuvre-re kiterjedő kíván lenni, ugyanakkor végső célkitűzésében az életmű létrehozásának motivációját kívánja megfejteni. A legfontosabb kérdés, melyre választ várunk, így hangzik: miben lelhető fel és hogyan verbalizálható az a legfőbb érték, amelyet a maimonideszi életmű egésze közvetíteni akart kortársai és az utókor számára? Ezzel összefüggésben arra is rá kell kérdeznünk, vajon Maimonidesz utódai milyen mértékben értettek egyet ezzel a maimonideszi érték szemlélettel.

<sup>194</sup> E korszakhatár kialakításához vö. például C. SIRAT (A zsidó filozófia a középkorban. Budapest, 2000, Logosz.) periodizálását.

<sup>195</sup> Lásd O. LEAMAN bevezetőjét. In O. LEAMAN – S. H. NASR (eds.): History of Islamic Philosophy. I-II. London – New York, 1996, Routledge. vol. 1. 1-10. p. Különösen 8. p.

<sup>196</sup> Vö. például: J. GUTTMANN: Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger. In W. BACHER – M. BRANN – D. SIMONSEN – J. GUTTMANN (Hg.): Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. Leipzig, 1908-14, Gustav Fock. Band 2. 198-242. p. Vagy uő: Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland. In loc. cit. Band 1. 135-230. p. E két írás nemrégiben magyarul is megjelent: GUTTMANN – HUSIK – SCHREIBER: Maimonidész. Zsidó filozófia. Budapest, 1995, Logosz kiadó. 79-109, illetve 113-185. p; Vagy Sh. PINES: Translator's Introduction. The Philosophic Sources of the Guide of Perplexed. In Guide. LVII-CXXXIV. p.

<sup>197</sup> Ez okból nem adunk Maimonidesszel kapcsolatban semmiféle rendszerességre törekvő kutatástörténeti beszámolót sem.

Többen felismerték, hogy Maimonidesz nem volt eredeti bölcslő,<sup>198</sup> eredetisége két dologban mutatható ki. Egyrészt képes volt a megörökölt, heterogén anyagban hosszú évszázadokig – legalább kihívásként – érvényben maradó<sup>199</sup> szintézist teremteni.<sup>200</sup> Emellett felismerte, hogy a filozófiai tradíció mely részei, és mi módon hasznosíthatók egy, a kor színvonalán álló, ugyanakkor a judaizmus határain belül megmaradni képes teocentrikus szisztéma megalkotásához.<sup>201</sup> Ahhoz, hogy a maimonideszi „jelenséget” és utódaihoz való viszonyát értelmezni tudjunk, természetesen e Maimonidesz által szükségesnek ítélt szintézis irányultságának megértésére, és nem részletei eredetének lehetséges forrásaira kell koncentrálnunk.<sup>202</sup>

Az is nyilvánvaló, hogy bármiféle szintézis mindig több, mint részeinek addíciója. A mozaik sosem csupán színes kövecskék halmaza. A maimonideszi rendszer annyiban mutat túl elődeinek minden hasonló próbálkozásán, s azért övezi mind a mai napig, ha nem is osztatlan, de általános elismerés, mivel Maimonidesz képes volt minden korábbi próbálkozásnál szélesebb körű, ugyanakkor homogénebb rendszert kidolgozni.<sup>203</sup> Ez a rendszer képezi dolgozatunk következő két fejezetének vizsgálandó tárgyát.

Az előttünk álló két fejezetben azonban még egy, Maimonidesz által elsősorban az Útmutóban alkalmazott sajátos stílusjegyből következő nehézséggel kell számolnunk. Az Útmutató bevezető fejezetének záró részében Maimonidesz explicit módon nyilatkozik a könyv további részleteiben fellelhető szövegszerű ellentmondásokról.<sup>204</sup> E pillanatban minket nem az ellentmondások oka vagy létjogosultsága érdekel, csupán a szerző által bevallottan jelenlévő ellentmondások metodikai következményei. Egy ilyen típusú szöveg esetében nyilvánvalóan nem tekinthetünk egyetlen, önmagában álló szöveghelyet sem az aktuális kérdés tisztázására elégséges verifikációnak, sem falszifikációnak.

<sup>198</sup> „Er war kein origineller Denker, er wollte es gar nicht sein, aber er besass, was mehr als dies bedeutete, den inneren Sinn für die Wahrheit, für das der Wahrheit Gemässe. Auch auf Maimonides ist das Wort anzuwenden: „Was er empfing, – und er empfing unheimlich viel – das bildete in seinem Geiste nicht eine Reihe von Summanden, sondern er wurde ein Stück von ihm selbst. Daher war er originell auch dort, wo er abhängig war, auch das Entlehnte ward sein Eigentum und Altes wurde durch ihn neu. Seine schöpferische Kraft lag in der Synthese”. A. SCHÜCK: Glauben und Wissen nach R. Mose ben Maimon. Inaugural-Dissertation. Würzburg, [Karcag] 1933. Kertész. 74 -75. p.

<sup>199</sup> Vö. például M. Wyschogrodnak a 20. század második felében megírt „szintézisét” (M. WYSCHOGROD: The Body of Faith. God in the people Israel. San Francisco, 1989, Harper and Row), mely számos pontján még mai is Maimonidesszel polemizál.

<sup>200</sup> E színézisteremtő képességét majd minden elemzés elismeri. Az eddig említetteken kívül vö. még: F. BAMBERGER: Das System des Maimonides (Moses ben Maimon). Eine Analyse des More Newuchim von Gottesbegriff aus. Berlin, 1935, Schocken.

<sup>201</sup> Véleményem szerint ennek a célnak a felismerése a teljes oeuvre megértésének nélkülözhetetlen kulcsa.

<sup>202</sup> Ez okból kifolyólag a továbbiakban csak a legritkább esetben teszünk utalásokat Maimonidesz elődeinek szerzőnk elgondolásait előlegző részleteire.

<sup>203</sup> Ahogy a 2. és 3. fejezet elemzései során világossá válik, Maimonidesz alapvető fogalmai egymással igen szorosan összefüggnek. Emiatt olykor kénytelenek vagyunk elemzésünk lineáris fonalát bizonyos részek ismétlésével, vagy később részletesebben tárgyalásra kerülő témák elővételezésével megszakítani.

<sup>204</sup> „Végül azon ellentétek, melyek eme írásműben található...” Útmutató I. könyv bevezetés. Dalāla. 25. p. A maimonideszi kontradikciók egy lehetséges értelmezéséhez lásd: M. FOX: Maimonides’ method of Contradictions: A New View. In uő. Interpreting Maimonides. Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy. Chicago, 1990, Chicago University Press. 67-90. p.

Ez okból kifolyólag tanulmányunk első felében kizárólag olyan értelmezéseket tekintünk elégségesen „bizonyítottak”, amelyek egyetlen, explicit szövegszerű igazoláson túl az „általunk értelmezett – lehetőleg mindig a teljes életművet szem előtt tartó, és azt koherens rendszerként értelmező – struktúra<sup>205</sup> „belső logikájából” is kikövetkeztethetők.<sup>206</sup> Minél több ilyen „tartalmi” és tőle függetleníthető szövegszerű bizonyítással rendelkezünk egy állításunkat illetően, tételünk annál inkább „igazoltnak” tekinthető. Erre az értelmezési szabályra maga Maimonidesz hívja fel a figyelmüket, amikor így nyilatkozik: „Ha e könyv minden egyes fejezetének tartalmát meg akarod érteni, úgy hogy belőle ne hiányozzék semmi; akkor vedd egybe az egyiket a másikkal...”<sup>207</sup>

### 5.2.1. A dolgozat második felének sajátos metodikai kérdései

A negyedik fejezet célkitűzése első látásra ellentmond eddig megfogalmazott elveinknek. E fejezet célja felmutatni, hogy Ábrahám Maimonidesz működése alapvetően a Maimonidesz által megfogalmazott teoretikus struktúra elemeinek praktikus irányultságú kibontásában ragadható meg.<sup>208</sup> E praktikus irányultság ugyanakkor magával vonta egy, a zsidó közösség bizonyos tagjai által mind inkább elfogadottá váló, ugyanakkor sokak által mégis idegenszerűnek érzett,<sup>209</sup> s a maimonideszi tanítástól több ponton empirikusan is elhatárolható alrendszer (a szúfi elemek) fokozott megjelenését. E sajátos történeti tényből következő kérdésünk így hangzana: lehetséges-e, s ha igen, mi módon e két objektíve kimutatható alrendszer jelenlétének egyszerű konstatálásánál többet mondanunk?

Előző kérdésünkkel már egyértelműen sugalltuk az általunk kívánatosnak ítélt választ, ennek megfogalmazása előtt azonban nem árt, ha megvizsgáljuk az eddigi egyetlen létező sémát, melyet esetünkben a fentoni prezentáció<sup>210</sup> jelenít meg.

Fenton filológiai eljárása, mely alapvetően objektívnak mutatkozik, több szempontból is kritizálható. Hiszen mit is tesz Fenton? A hagyományos kommentár-irodalom módszereit követve, a szövegkiadások apparátusában a futó szöveg egyes tartalmi vagy formai elemeihez kapcsolódva, időről időre kimutatja ezen alkotóelemek vélt vagy valós<sup>211</sup> származási helyét. Ez az eljárás azonban előbb említett

<sup>205</sup> A struktúra persze maga is a szövegből bontható ki, de éppen „rendszerességéből” adódóan nagyobb biztonságot nyújt, s bizonyos értelemben „megalapozottabb” értelmezéshez vezethet. Ezért nem tartjuk ezt a metodikai eljárást „circulus vitiosusnak”.

<sup>206</sup> E némileg nyakatekert mondattal az emberi megértés alapvető hermeneutikai problémáira kívántam utalni.

<sup>207</sup> Vö. Útmutató I. könyv bevezetése. Dalála. 20. p.

<sup>208</sup> A felesleges ismétlések számának minimalizálása érdekében a maimonideszi és az Ábrahám Maimonidesz-i rendszer közötti azonosságokat Maimonidesz elemzése közben, a jegyzetapparátusban vonultatjuk fel.

<sup>209</sup> Ennek az „idegenszerűség-érzetnek” az objektivációjaként lehet megragadni azt a feljelentést, amelyet Ábrahám Maimonidesz ellenfelei fogalmaztak meg. Vö. S. D. GOITEIN: A Treatise in Defence of the Pietists by Abraham Maimonides. Journal of Jewish Studies. vol. XVI (1965) 108. p.

<sup>210</sup> Ehhez lásd a jegyzetapparátusban ez idáig idézett hivatkozásokat P. FENTON értelmezéseire

<sup>211</sup> E cinikusnak vélhető megjegyzés szándéka szerint egyáltalán nem az. Pusztán arra a tényre kívánja felhívni a figyelmet, hogy az általunk formainak, illetve tartalmának nevezett elemek provenienciájának megállapítása az arab nyelvű, vallási tartalmú (kalām, filozófia, šarī‘a, szúfizmus) formanyelv komplexitása miatt nem olyan egyszerű, ahogyan azt Fenton néhány megállapítása sugallja. Ehhez vö. D. LOBEL Jéhuda ha-Lēvire irányuló érdekes kísérletét: Between Mysticism and Philosophy. Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi’s Kuzari. New York, 1999, State University of New York Press. Másrészt a két egymás mellett élő

hiányosságain túl a következő tényről is megfeledkeznek: az apparátusban való felvonultatás nem ad (nem is adhat) számot sem az egyes alrendszerek arányairól, sem az elemeknek a teljes struktúrában elfoglalt szubsztanciális vagy akccidentális helyzetéről. Ez által, bár látszólag objektívnek tűnik, valójában könnyen torzít.

Az előbb vázolt módszer kritikája nem lehet öncélú. Új, s célkitűzéseink szempontjából elődeinél jobban használható metodika felleléséhez kell, hogy elvezessen.

Adataink valamilyen „statisztikus” feldolgozása szintúgy nem kecsegtet eredménnyel, hiszen azon túl, hogy az elemek származási helyének megállapításában semmivel sem nyújt többet kritizált ellenfelénél, az elemek „helyi értékének” vizsgálatára sem alkalmas.

Előbbi megállapításaink fényében téziseink elemzéséhez és prezentálásához olyan módszerre van szükségünk, amely egyaránt képes számot adni a fellelhető elemek arányáról és az újonnan kialakuló rendszerben betöltött szerepéről. Maimonidesz és az első Maimonida viszonyáról megfogalmazott kijelentéseinket akkor tekinthetjük igazoltnak, ha sikerül kimutatnunk, hogy Ábrahám Maimonidesz gondolati rendszere is csak az „eredeti” maimonideszi rendszer bevezette strukturális rendező elemek alapján értelmezhető. Ezek hiányában a későbbi szövegek nem tűnnek többnek diszparát egységek önkényes rendszerénél. Mindezzel – legalább implicit módon – azt is feltárjuk, hogy az előbb vázolt strukturális egység nem biztosítható egy szúfi típusú alaprégteg tételezésével.<sup>212</sup>

Ez utóbbi értelemben tézisünk második része is strukturalistának nevezhető.

Végezetül még egy dolgot kell újból nyomatékosítanunk. Ha Maimonidesz és utódainak viszonyát egy Maimonidesz által kialakított teológiai sémán belüli – az alakító habitusától, szellemi inspirációjától és felkészültségétől befolyásolt – elmozdulásként kívánjuk értelmezni, akkor e megállapítás módszertani hozadékként következik, hogy mind a kiindulási, mind az újonnan létrejövő rendszereket egy teológiai fogalmiságra épülő elemzésnek kell alávetnünk.

---

alrendszer (szúfizmus, maimonidszi teória) önálló értelmezése döntően meghatározza a „továbbé” vagy „újonnan akceptált” elemek arányát. Bizonyos elemek, esetleg eltérő eredeztetéssel, de mindkét alrendszer részeit képezhetik.

<sup>212</sup> Jelen dolgozat keretei között nem foglalkozunk azzal a lényegesnek látszó, ám empirikusan igen nehezen megközelíthető problémával, hogy akár magának Maimonidesznek, akár már bölcselkedő elődeinek gondolkodására milyen mértékben volt hatással egy szúfi típusú világszemlélet. A témához lásd: D. LOBEL előző jegyzetünkben említett könyvét.



## II. FEJEZET: MAIMONIDESZ TEOLÓGIA ÉS FILOZÓFIA HATÁRMEZSGYÉJÉN

### 1. Filozófia és teológia: előzetes megfontolások

A következő oldalakon a teológia fogalmának néhány alapvető fontosságú elemét és ismertetőjegyét próbáljuk meg számba venni, az okból, hogy e számadás fényében képesek legyünk egy teológiailag motivált Maimonidesz portréjának megrajzolására, s így megalapozva előkészüljünk Maimonidesz teológiai fundamentumú értékszemléletének bemutatására.<sup>213</sup> Továbbá, hogy ezen alapot megteremtésével lehetőségünk nyíljon az idősebb és a fiatalabb Maimonidesz viszonyának árnyalt vázolására.<sup>214</sup> E munkában hasznos eszköznek bizonyul majd teológia és filozófia kontrasztív szembeállítása, ugyanakkor állandó egymásrataltságuk<sup>215</sup> – a jelen írás keretei között szükséges mélységig történő – feltárása.

Mielőtt megpróbálnánk a két fentebb említett diszciplína határpontjait feltérképezni, néhány mondat erejéig szükséges a teológia fogalmának, valamint terminológiájának történetiségére reflektálnunk.<sup>216</sup>

#### 1.1. A teológia fogalmának filozófiai beágyazottsága

Ahogy a teológia által felhasznált fogalmak egy jelentős része esetében szükség mutatkozik a fogalom antik és későbbi használata közötti különbségtételre, ugyanúgy magának a teológia fogalmának elemzésekor is érdemes az antik előzményekig visszanyúlnunk. A fogalom először Platónnál bukkan fel,<sup>217</sup> akinél az áthagyományozott, a mítoszban és kultuszban gyökerező, istenekről tudósító megnyilatkozásoknak a politikai felelősség logosza által átformált „istenekről szóló beszéd” értelmében használatos. Platónnak a szofisták „mítoszkritikus” beállítottságát őrző, de a vallási tradíció egésze irányában toleráns megfogalmazása mellett, hamar

<sup>213</sup> A 2. és 3. fejezet tartalma nyilvánvaló egységet képez, melyen belül olykor – legjobb szándékunk ellenére is – ismétlésekbe kell bocsátkoznunk.

<sup>214</sup> A most következő elemzés előtt mi sem mondhatunk többet B. S. Kogan minden leendő „interpretátor” számára megszívlelendő igazságainál: „In den folgenden Erörterungen von Maimonides’ Lehre werde ich versuchen so viel Rechtfertigung für meine Leseart bereitzustellen, wie es der begrenzte Rahmen dieser Darstellung erlaubt, sowohl innerhalb der Abhandlung als auch in den Fussnoten. Viele meiner Behauptungen werden zugegebenerweise strittig sein. Während ich nicht annehme, dass die Interpretation, der zu folgen ist, die einzige mögliche Leseart von Maimonides’ Lehre ist, bin ich überzeugt, dass sie nicht nur den Beweis, den ich dafür einbringe, in Betracht zieht, sondern auch viel von dem Beweis, der normalerweise dagegen angebracht werden könnte.” B. S. KOGAN: Verkündigung und Offenbarung. Maimonides’ Theorie der Offenbarung und Prophetie. In J. PETUCHOWSKI – W. STROLZ (Hg.): Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Freiburg – Basel – Wien, 1981, Herder. 104. p.

<sup>215</sup> E két diszciplína – Maimonideszre is jellemző – viszonyát akkor értjük helyesen, ha a filozófiát a teológián belül helyet foglaló állandó hermeneutikai és kritikai komponensként értelmezzük.

<sup>216</sup> Vizsgálódásainkat tovább nehezíti a teológia tudományának, fogalmi és tartalmi meghatározásainak alapvetően keresztény gyökerezettsége, ami miatt a teológiai felismerések „univerzálisan” hasznosítható hozzáadéka csak ritkán csapódik le a judaizmus különböző fázisainak elemzéseiben. Ez a tény – nagymértékben – hozzájárul a középkori zsidó gondolkodás értelmezésének zsákutcaihoz is.

<sup>217</sup> Állam II. 379. a.

megjelenik a görög filozófiai hagyomány – részleteiben ugyan sehol sem rögzített, de alapvonalaiban kikövetkeztethető<sup>218</sup> –, háromszatú tudománykonceptiója: matematika, fizika, „teológia”.<sup>219</sup> E sémában a „teológia” a filozófia univerzális okokra irányuló, tisztán teoretikus része: meta-fizika vagyis „első filozófia” lesz. A sztoa már háromféle teológiáról beszél: theologia poetica és civilis<sup>220</sup> (a költők mitológiai jellegű tanításai, illetve a városállam politikai jellegű tanítása; platóni elemek), illetve naturalis vagy rationalis (a filozófusok tanai az istenről vagy istenekről; arisztotelészi elemek).<sup>221</sup> E „teológia” kettős értelemben is naturalis; egyrészt a természetről, a kozmoszról szóló elgondolások részét képezi,<sup>222</sup> másrészt az öröklétűnek tekintett isteni szféráról kizárólag a természetes ész segítségével vizsgálódik. Az antik „teológia” fogalom jelentéstartalmának e rövid elemzése végén fontos, hogy megjegyezzük, hogy az antik tudományeszmény értelmében a teológia sajátos filozófiai diszciplína, mely nem jár együtt az istenről szóló tan vallási beágyazottságával,<sup>223</sup> ugyanakkor vizsgálódásaiban mindenféle kinyilatkoztatást nélkülöz.<sup>224</sup>

## 1.2. A teológia jelentésváltozásának fejleményei a kereszténységben<sup>225</sup>

Mindenesetre a teológia harmadiknak említett filozófiai koncepciója csak lassan válik elfogadhatóvá a keresztény gondolkodás korai tanúi számára, az egyértelműen pogány utalásokkal élő mitikus-kultikus jelentéstartalom még sokáig meghatározó marad. Ez az oka annak, hogy az apologéták és a korai keresztény iskolák, habár a

<sup>218</sup> Vö. MARÓTH M: A görög filozófia története. Piliscsaba, 2002, PPKE. Kiadása. 43. p.

<sup>219</sup> Ezt a sémát – az arisztotelészi modell jelentős részével együtt – Maimonidesz is érvényesnek kezeli. Vö. például az Útmutató III. könyvének 51. fejezetével, a király palotájáról szóló híres példabeszéd értelmezésével. Dalāla. 720. p. Hasonló következtetése juthatunk az Útmutató II. könyv 2. fejezetéből is. Dalāla. 283. p.

<sup>220</sup> Augustinus: De civitate Dei VI. Praef. 6. 4-5. Idézi SOMOS R: Az alexandriai teológia. Budapest, 2001, Kairosz. 12. p.

<sup>221</sup> J. B. METZ: Theologie. In J. HÖFNER – K. RAHNER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg, 1965, Herder. Band 10. 63. p.

<sup>222</sup> SOMOS R: Az alexandriai teológia. Budapest, 2001, Kairosz. 12. p.

<sup>223</sup> Éppen e kihívásra kell reflektálnunk nekünk is Maimonidesz elemzése kapcsán. Több oldalról végigjárva a dolgot, azt kell tudnunk felmutatni, hogy Maimonidesz judaizmusa nem külsődleges, tudományos szenvedélye nem távolítja el a hittől, valamint, hogy a judaizmus általa nyújtott szintézise nem értelmezhető egyszerűen pragmatikus szempontból. Egészen konkrétan arra a tényre kívánunk reflektálni, hogy a teljes maimonideszi oeuvre egy „misztikus mélységű” hit reflektáltan realista kibontásaként értelmezhető.

<sup>224</sup> Ez az állapot – elsősorban a keresztény vallással folytatott polémia miatt – a kései újplatonizmusban némileg megváltozik. Vö. R. T. WALLIS: Az újplatonizmus. Budapest, 2002, Osiris Kiadó. 141-153. p.

<sup>225</sup> Ezen a ponton önkéntelenül fel kell, hogy merüljön a kérdés, vajon egy önmaga identitást más módon kialakító vallási közösség által kimunkált ismérvek egyáltalán használhatók-e, s ha igen, milyen fokig a judaizmus sajátos keretei között kibomló folyamatok megértésében. Módszerünket két megfigyeléssel igazolhatjuk. Egyrészt a három nagy monotheista valláshoz kötődő középkori „skolasztika” tulajdonképpeni gyökerettségében, alproblémáiban és módszereiben egymással olyan fokú közösséget épített ki, ami eljárásunkat legitimitázhatja. Ehhez vö. például D. B. BURRELL: Knowing the unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas. Notre Dame, 1986, Notre Dame University Press című írását. Vagy lásd. J. GUTTMANN: Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland. In W. BACHER – M. BRANN – D. SIMONSEN – J. GUTTMANN (Hg.): Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. Leipzig, 1908-14, Gustav Fock. Band 1. 135-230. p. (Ez az írás nemrégiben magyarul is megjelent GUTTMANN – HUSIK – SCHREIBER: Maimonidesz. Zsidó filozófia. Budapest, 1995, Logosz kiadó. 113-185. p.) Másrészt, a 19. század második felében induló, a modern természet- és szellemtudományok tapasztalataira építő „modern” zsidó teológia kezdeti fázisában szintén számos ponton keresztény (elsősorban protestáns) ösztönzést kapott. Ehhez lásd: L. JACOBS: A Jewish Theology. London, 1973, Darton, Longman & Todd. 7-8. p.

keresztény üzenet tartalmát „igazi filozófiaként” határozzák meg, a teológia név használatától sokáig idegenkedtek. A szó keresztény jelentésköre csak a 4. századra kezd rögzülni, ám a görög egyházatyák szóhasználatában még mindig különbség mutatkozik a *theologia* (mint a háromszemélyű egy Isten örök érvényű relációinak vizsgálata) és az *oikonomia* (a Logosz megtestesülésével foglalkozó üdvtörténet) között.<sup>226</sup> Az érett középkor küszöbén, midőn az arisztotelianizmus recepciójával együtt a görög tudományos elmélet elfogadása is megtörténik, kialakul a teológia fogalmának átfogó „hittudományként” (legérettebb formájában Aquinói Szt. Tamásnál) való értelmezése. Ez időben, az arisztotelészi irány megszilárdulásával együtt, a teológia (fent említett) metafizikaként való értelmezése is előtérbe került. A teológia e korban „*fides quaerens intellectum*”,<sup>227</sup> értelmi belátásra törekvő hit.<sup>228</sup> Más szóval a hit megfelelő hirdetéséhez vezető gondolkodás útja.<sup>229</sup> Ez az alapvetően deduktív tudományként meghatározott új megismerési forma azonban Szt. Tamásnál rendelkezett egy, a teljes tudományos megismerési folyamat alapjául szolgáló nem-kognitív elemmel, az engedelmes önátadás képességével.<sup>230</sup> A teológia logoszának a titokkal való (a kontemplációban megvalósuló) olyan fokú közvetlen kapcsolatára gondolunk, amely miatt a későbbi augusztiniánus-franciskánus tradíció a teológiát „*scientia practica*ként”, illetőleg „*affectiva*ként” és nem „*speculativa*ként” aposztrofálta.<sup>231</sup> Ugyanakkor nem árt tudatosítanunk, hogy ismét csak Szt. Tamás (1225-1274) volt az, aki e „teológiai filozófiaként” értelmezhető metafizikát a „*sacra doctrina*ként” értelmezett teológiától elhatárolta, s e különbségtétellel a középkori teológiai gondolkodás alapproblémáját, *fides* és *ratio* egymáshoz való viszonyának kérdését eszkalálta.<sup>232</sup>

<sup>226</sup> Ez a megkülönböztetés jellemzi majd a későbbi bizánci teológiai hagyományt is. Vö. J. B. METZ: *Theologie*. In J. HÖFNER – K. RAHNER (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg, 1965, Herder. Band 10. 63. p.

<sup>227</sup> Lásd: G. SÖHNGEN: *Fides quaerens intellectum*. In J. HÖFNER – K. RAHNER (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg, 1965, Herder. Band 4. 119-120. p.

<sup>228</sup> Ezt a meghatározást valószínűleg Maimonidesz is aláírta. Vö. a hit általa adott definíciójával. Útmutató I. 50. fejezet. Dalála. 118. p.

<sup>229</sup> W. KNOCH: *Az emberkereső Isten*. Kinyilatkoztatás, Szentírás, Hagomány. Szeged, 1999, Agapé. 77. p.

<sup>230</sup> „*Ibi amor, ubi oculus*” – idézi a Sent. III. 35, 1. 2. helyét J. B. METZ. Vö. *Theologie*. In J. HÖFNER – K. RAHNER (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg, 1965, Herder. Band 10. 63. p. Vö. még a tamási „hitet megtestesítő teológia” eszméjével. M. D. CHENU: *Szent Tamás és a teológia*. Budapest, 1999. Szt. István Társulat. 38. p.

<sup>231</sup> Ez az elem, bár korántsem ilyen hangsúlyos nyomatékkal, de Maimonidesznál is kimutatható. Ehhez vö. a Misna-kommentár bevezetőjét: „E cél (az Írás valódi tartalmának megértése) érdekében nem elég, ha az ember összes képességeit a Tóra tanulmányozásának szenteli, hanem szívét Istenhez kell fordítania, imádkoznia kell, és könyörögni, hogy Isten megadja neki ezt a különleges tudást, és segítse őt az Írás rejtett titkainak felfedezésében. Úgy találtuk, hogy Dávid is ezt tette, midőn így imádkozott: „Nyisd meg szemeimet, hogy felfogjam tanításod csodáit!” Vö. Pěruš. *Szēder Zēra* im. 35-36. p.

<sup>232</sup> A következő oldalakon annak bemutatására törekszünk, hogy ugyanez a kérdésfeltevés Maimonidesz számára már saját korában releváns probléma volt. Vö. még: A. SCHÜCK (*Glauben und Wissen nach R. Mose ben Maimon*. Inaugural-Dissertation. Würzburg [Karcag], 1933, Kertész. 86. p. 279. lábjegyzet) megjegyzését, aki Rohnerre (*Das Schöpfungsproblem bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas*. Münster, 1913. Aschendorff) hivatkozva, a világ teremtettsége mellett felhozott maimonideszi érvek sajátosságát éppen teológia és filozófia még jelen lévő elhatárolatlanságával magyarázza.

### 1.3 A teológiai terminológia artikulációjának fázisai

A teológia fogalom jelentéstörténetének vázlatos áttekintése után, érdemes egy pillantást vetnünk a teológiai terminológia<sup>233</sup> változásának – Maimonidesz értékelése kapcsán is igen tanulságos – vizsgálatára. E terminológia alakulása szempontjából a teológia története több szakaszra osztható. B. Lonergan<sup>234</sup> véleménye szerint elméletileg három fázist különíthetünk el a kijelentés formulázottságának megléte vagy hiánya, illetve jelenlévő formulázottság esetén, annak deskriptív vagy magyarázó volta szerint. Az első kategória – Lonergan szimbolikus vallásnak nevezi – esetében az Isten-ember viszony reflektált, de nem formalizált jelenlétével számolhatunk, a nyelvi tematizációt rítusok, a doktrínát az életmód helyettesíti. A nyelvi tematizáció csak a második szinttől kezdve kap szerepet. Ha az érdeklődés inkább praktikus irányultságú, a transzcendens valóság és az egyén közötti viszony kerül az érdeklődés homlokterébe – Lonergan szerint ez a profétikus fázis. A judaizmus sajátos tartalmaira vetítve ez a profétai kijelentések és a rabbinikus aggáda szintje. Ez az a két alapvető kategória, amely Maimonidesz szerint további értelmezésre szorul.<sup>235</sup> Míg a harmadik, a teoretikus fázis esetében az előbbi deskriptív leírás reflexiójára és e reflexió tudományos igényű feldolgozására kerül sor.

Természetesen a konkrét megnyilvánulásokban a három elem nem mindig differenciálható tökéletesen, sőt általánosságban a későbbiek nem szorítják ki a korábbiakat, inkább kiegészítőleg járulnak hozzájuk. Egy komplex vallási paletta mindhárom komponens harmonikus együttlétét követeli meg.

Maimonidesz működésének elemzésekor azzal kell számolnunk, hogy szerzőnk korában a judaizmus egy számszerűleg bizonyára csekély hányadát jelentő „elit” rétege éppen a harmadik fázisba való átmenet útját járta. A folyamat, mely a kereszténységben talán Origenésszel, az iszlámban a kalām hitvitáival vette kezdetét, a judaizmusban (a hellenisztikus diaszpórát, melynek a judaizmus későbbi alakulására kimutatható hatása – a kereszténységgel szemben – marginálisnak tekinthető, most átmenetileg zárójelbe tesszük) Sza‘adjā gáon (882-942)<sup>236</sup> idejében, vagy egy-két generációval előbb indult.<sup>237</sup>

<sup>233</sup> Ezen a ponton egy vallási (nem kifejezetten keresztény) beágyazottsággal rendelkező, ugyanakkor Istenről és az Isten-ember reláció legfontosabb kérdéseiről szóló beszédet értünk teológián.

<sup>234</sup> B. Lonergan: Insight c. nagyhatású írását idézi F. E. CROWNE: Theological Terminology c. szócikkében a New Catholic Encyclopaedia. New York, 1967, McGraw-Hill. vol. 14. 38. p.

<sup>235</sup> Maimonidesz már a Misna-kommentárban tervbe veszi egy később elkészítendő, e két alapvető kijelentésmód értelmezését célzó mű megírását. Vö. Pēruš. Szēder Nēziqin. 213. p. Terve később az Útmutatóba beépülve realizálódott. Vö. az Útmutató bevezetése: „Már a Misna-kommentárban megígértük, hogy a Prófécia-könyvében, valamint a „Megfelelések-könyvében” (Kitāb I-Mutābaqāt) megmagyarázunk bizonyos nehezen (érthető) részleteket. Az utóbbi egy olyan könyv lett volna, melyben a midrások (dērāsot) különös részleteit világitottuk volna meg [...] (Később), bizonyos megfontolásoknak fényében, feladtuk e két megkezdett könyv eredeti formában való megszerkesztését.” Vö. Útmutató I. Bevezetése. Dalāla. 14. p.

<sup>236</sup> Sza‘adjā életművéhez talán még mindig a legjobb bevezető: H. MALTER: Saadia Gaon: His Life and Works. Philadelphia, 1921, The Jewish Publication Society of America c. könyve, míg Sza‘adjā gondolkodásának megértéséhez lásd: I. EFROS: The Philosophy of Saadia Gaon. In Studies in Medieval Jewish Philosophy. Ed. I. Efros. New York, 1974, Columbia University Press.

<sup>237</sup> Például Dā‘ud ‘ibn Mukammisz (9. sz.) személyében. Vö. Dāwud ibn Marwān al-Mukammis’s twenty chapters (‘Ishrūn maqāla). Edited, translated and annotated by S. STROUMSA. Leiden – New York, 1989,

#### 1.4. A visszautasított kihívás: a kalām

A teológia fogalmi változékonyságának és terminológiai sokszínűségének megismerése után, szükséges még néhány szót ejteni a Maimonidesz számára olykor polemikus partnernek, olykor ihletadónak<sup>238</sup> mutatkozó, de térben és időben mindenképpen legközelebbi teológiai hagyományhoz, a kalāmhoz<sup>239</sup> való viszonyáról. Maimonidesz rendszerének a kalāmmal való szembeállítását tanulságos lehet a maimonideszi teológia egyik lényegi pontjának megértése szempontjából. Ennek tudatosításához vizsgáljuk meg, mi is az a kérdés, amely alapján szerzőnk a valóságban igen hamar egymással is vitatkozó „iskolák” heterogén rendszerére bomló irányzat módszertanát – zsákutcának bélyegezve – egyöntetűen elvetette. Maimonidesz alapvető meggyőződése szerint bármiféle teológia csak a lét valóságos természetéből kiindulva építhető fel,<sup>240</sup> oly módon hogy, a megismerésben a képzelőerő okozta tévedéseket folyamatosan az értelem kontrolljának vetjük alá.<sup>241</sup> Más szavakkal megfogalmazva ugyanezt: Maimonidesz véleménye szerint a teológia sohasem lehet szupranaturális. „Isten ugyan minden vonatkozásban e világ fölött áll, de ebben a világban nyilatkoztatja ki magát.”<sup>242</sup> Ebben a mondatban foglalhatnánk talán legfrappánsabban össze a maimonideszi teológia alapvető mondanivalóját. Minden más, e realista premisszától eltérő kísérlet eleve zátonyra fut. Ez az alapállás az, ami Maimonideszt, minden nyilvánvaló kézenfekvősége ellenére a kalāmtól

---

Brill.

<sup>238</sup> A maimonideszi „krédó”, a későbbiekben részletesebben bemutatásra kerülő 13 hittétel megalkotását valószínűsíthetően a muszlim ‘aqīda műfaj motiválhatta.

<sup>239</sup> A kalāmhoz az első fejezet 61. jegyzetében hivatkozottakon túl lásd még: S. G. NOGALES: Sunnī theology. In M. J. L. YOUNG – J. D. LANTHAM – R. B. SERJEANT (eds.): Religion, Learning and Science in the Abbasid Period. Cambridge, 1990, Cambridge University Press. 1-15. p; J. v. ESS: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Berlin – New York, 1991-97, Walter de Gruyter. Uő: Mu‘tazilah szócikkét a M. ELIADE (ed.): The Encyclopaedia of Religion. New York – London, 1987, Macmillan. vol. 10. 220-229. p; W. M. WATT: Islamic Philosophy and Theology. 2. rev. Edition. Edinburgh, 1984, Edinburgh University Press; D. B. MACDONALD: Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. New York, 1903, C. Scribner’s Sons; T. NAGEL: Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart. München, 1994, Beck.; A. J. WENSINCK: The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development. London, 1965<sup>2</sup>, F. Cass; R. M. FRANK: Ash‘arī és Ash‘arīyah szócikkeit a M. ELIADE (ed.): The Encyclopaedia of Religion. New York – London, 1987, Macmillan. vol. 1. 445-449. illetve 449-455. p.

<sup>240</sup> Vő: „Összefoglalva (azt mondhatjuk): a kereszténységet elfogadó görög teológusok (mutakallimūn) és muszlim társaik premisszáikban *nem igazodtak annak valóságához, ami létezik*, hanem *arra voltak tekintettel, hogy a létnek hogyan kellene kinéznie ahhoz*, hogy egy bizonyos vélemény igazolásául szolgálhasson, vagy legalábbis ne cáfolja meg azt.” (Kiemelések tölem.) Útmutató I. könyv 71. fejezet. Dalāla. 185-86. p.

<sup>241</sup> Vő. például a Nyolc fejezet 1. fejezetében mondottakkal: „A képzelő lélek rész az a képesség, mely képes megőrizni az érzékelt tárgyak képeit, azután is, hogy azok eltávolodtak az őket felfogó érzékszervtől. Majd egyes képeket összeköt másokkal, némelyeket pedig elszakít másoktól, e módon állítván össze az általa érzékelt képekből olyanokat, melyeket nem érzékelt, sőt olyanokat is, melyeket nem is lehet érzékelni. Így lehetséges, hogy az ember elképzeljen például egy levegőben mozgó, vasból készült hajót, egy olyan hatalmas embert, akinek feje az eget, míg lábai a földet érik, vagy akár egy ezerszemű élőlényt; s még számos ehhez hasonló lehetetlenséget képes összeállítani, és képzeletben életre hívni. Emiatt követnek el a mutakallimok egy szégyenletes tévedést, s erre a hibás vélekedésre alapítva beszélnek szükségserűről, lehetségesről és lehetetlenről. Úgy vélik – s e vélekedésükkel félrevezetik az embereket is –, hogy minden ami elképzelhető, az lehetséges is. Nem tudják, hogy ez a képesség lehetetlen dolgokat is létre tud hívni, amint ezt az előbbiekben megmagyaráztuk.” Tamānījjat Fuszūl. 3. p. Vő még az Útmutató I. könyvének 73.-ik fejezetében említett 10. tétellel. Dalāla. 211-213. p.

<sup>242</sup> A. McGRATH: Bevezetés a keresztény teológiába. Budapest, 1995, Osiris. 137. p.

eltávolítja, s minden kulturális távolság ellenére, a skolasztika nagyjaihoz közelíti.<sup>243</sup> Dolgozatunk két előttünk álló fejezetében többször lesz alkalmunk megfigyelni, hogyan próbálja meg Maimonidesz az Útmutató oldalain e realista teológia<sup>244</sup> alapjait megvetni. Valójában az Útmutató összes teológiaiailag releváns fogalma (kinyilatkoztatás, próféta, gondviselés stb.) esetében e vallásilag értelmezhető fogalmaknak a létezés sajátos rendjébe való „belegyökereztetése”, s ezzel összhangban egy elfogadható teológiai diszkusszióba keretei közé való bevezetése a cél.

## 2. Tillich hármastinkciója

Tovább lépésünk zálogaként, s eddigi állításaink igazolásaképpen teológia és filozófia árnyalt elkülönítésére lesz szükségünk.<sup>245</sup> E szeparáció vázlatához egy P. Tillich által megfogalmazott, és három alapvető, bár egymástól nem minden részletében elkülöníthető pillére épülő sémát választottunk.

### 2.1. A források eltérő volta

Tillich szerint<sup>246</sup> a teológus és a filozófus közötti első<sup>247</sup> elágazási pont: az általuk használt források különbözősége. A filozófia mint észtudomány vizsgálódásából eleve kizárja azokat az állításokat, amelyek nem igazolhatók egyedül a pusztá ész segítségével. Ezzel szemben a teológus elemzésében feltételez egy, a számára értelemadó alap felől kiinduló kinyilatkoztatást,<sup>248</sup> ami, ha transzcendens voltát meg kívánja őrizni, akkor nem eredeztethető az emberi ész számára teljességgel elérhető létsíkról. Ugyanakkor – s ezt Maimonidesz minden elődjénél élesebb distinkcióval realizálta – az okból, hogy a hit és az értelem ne kerüljenek egymással kibékíthetetlen ellentétbe, e transzcendens eredetű kinyilatkoztatást nem lehet „extrinszekista” módon sem értelmezni. Azaz e kinyilatkoztatást az emberre nézve nem szabad szupranaturális, az Istenre nézve pedig abszolutista módon kezelni, vagyis nem lehet olyan történés, amely mintegy ráborul az emberi természetre, és ezért az emberi értelem számára hozzáférhetetlen.<sup>249</sup> Továbbá nem lehet egyszer s mindenkorra

<sup>243</sup> Érdekesítően szemlélteti Maimonidesznek az „arab” filozófiai hagyomány és a skolasztika közötti „híd-szerepét” D. B. BURRELL (Knowing the unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas. Notre Dame, 1986. Notre Dame University Press) című írásában.

<sup>244</sup> E realista beállítottság Ábrahám Maimonidesz esetében sem szűnik meg. Számára egy irrealisztikus, a világot állandó közvetlen „beavatkozással” irányító Isten eszméje chillul ha-Šēm, blaszfémia. Vö. High Ways. vol. 2. 99. és 131-133. p.

<sup>245</sup> Ezen a ponton szükséges, hogy e két, önértelmezése szerint totális megértésre törekvő tudományág elhatárolásánál a modern reflexió szempontjait is figyelembe vegyük. „A filozófia és a teológia viszonyát illetően az alapprobléma az, hogy lehet-e egyáltalán, és hogyan lehet mindkettő egyidejűleg úgy *alaptudomány* (vagyis „tudományos”, rendszeres és reflektált megvilágítása a létnek általában és a lét egészének), hogy az embernek se az egyikről, se a másiktól ne kelljen lemondania, (hogy tehát az ember ne kerüljön az elé a választás elé, hogy vagy filozófus vagy teológus legyen), de egyik tudomány lényegét se kelljen megmásítania.” K. RAHNER – H. VORGRIMLER: Teológiai Kislexikon. 10. átdolgozott kiadás. Budapest, 1980, Szent István Társulat. 220. p.

<sup>246</sup> P. TILLICH: Rendszeres teológia. Budapest, 1996, Osiris. 37-41. old.

<sup>247</sup> Dolgozatunkban nem követjük Tillich eredeti sorrendjét.

<sup>248</sup> E mondat szándékoltan nem foglalkozik azzal a kérdéssel, ami – ahogyan erről hamarosan alkalmunk lesz meggyőződni – már Maimonideszt is izgatta. Arról a kérdéstről van szó, hogy miben is ragadható meg valójában ez a „kinyilatkoztatás.”

<sup>249</sup> W. KNOCH: Az emberkereső Isten. Kinyilatkoztatás, Szentírás, Hagyomány. Szeged, 1999, Agapé. 73-74. p.

pozitivistán adott. Ezért szorul rá – Maimonidesz szerint – az értelmezésre, s ezért szükséges olyan típusú könyveket írni mint az Útmutató.

## 2.2. A nézőpontok különbözősége

A második tillichi posztulátum a két diszciplína tartalmi különbségére utal. „Még ha ugyanarról a tárgyról is beszélnek, valami másról beszélnek” – mondja Tillich.<sup>250</sup> A filozófus érdeklődése „kozmológikus”, míg a teológusé „szóteriológiai” jellegű. A létező nem önmagában képezi a teológus érdeklődésének tárgyát, csupán annyiban, amennyiben valamilyen relációba állítható a létadó alappal.<sup>251</sup> Ez az elv Maimonidesznél is felbukkan, midőn arról beszél, hogy bármiféle szekuláris ismeret csak annyiban képvisel értéket a számára, amilyen mértékben Istenhez közelít.<sup>252</sup>

Ha „a teológia tárgya az, ami minket végsőleg meghatároz,”<sup>253</sup> és ha „csak az tekinthető tárgyával foglalkozó teológiai tételnek, aminek tárgya lét vagy nem lét kérdése lehet számunkra,”<sup>254</sup> akkor azt kell tudnunk felmutatnunk, hogy Maimonidesz számára a kortárs filozófiai megismerés számára releváns fogalmak, úgymint a világ teremtettsége, a prófétaóság mibenléte, vagy a gondviselés formája, nem pusztán kognitív kérdésként merülnek fel. Ezek a fogalmak a maimonideszi korpuszon belül egzisztenciális jelentőséget nyernek.

Ugyanakkor ez lesz az a pont is, ahonnan kiindulva kísérletet tehetünk, hogy megértsük az Útmutatónak – a filozófia felől közelítők számára első látásra valóban zavarba ejtő – tematikus redukcióját és szerkezeti felépítését.<sup>255</sup> Absztraktabban megfogalmazva: be kell látnunk Maimonidesz filozofikus irányultságú tételeinek egzisztenciális jelentőségét ahhoz, hogy megállapításai szándékolt teológiai súlyát adekvátan megérthessük.

## 2.3. A megismerő viszonyulása

Tillich harmadik megkülönböztetési szempontja a megismerő viszonyulásra irányul. „A filozófust is űzi egyfajta filozófiai erősz, ugyanakkor igyekszik

<sup>250</sup> Rendszeres teológia. 38. p.

<sup>251</sup> A teológiának mindent „sub ratione Dei” (Isten szempontja szerint) kell tárgyalnia, akár úgy, hogy témája Isten, akár úgy, hogy minden mást vele kapcsolatban tesz szóvá – mondja Aquinói Szt. Tamás teológiai programbeszédében. (Summa Th. I. q. 1 a 1. ) Az iménti helyet idézi A dogmatika kézikönyve (szerk.: Th. SCHNEIDER: Budapest, 1996, Vigília. 1. kötet. 7. p.).

<sup>252</sup> Vö. pl. a Nyolc fejezet 5. fejezetében mondottakkal: “Hasonlóan áll a dolog az ismeretekkel és tudományokkal is. Azok megítélése, amelyek e cél (ti. Isten ismerete) felé előbbre visznek, nem lehet kétséges. E cél szempontjából semlegesek, úgymint: az algebra kérdései, a Kúpokról szóló könyv, a mechanika, a mérnöki tudományok és a geometria összes problémái, mindezek csupán az elme élesítésére és észbeli képességeink, bizonyítások általi gyakorlására valók, hogy ezúton különbséget tudjunk tenni valódi és hamis szillogizmusok között. Ám mindez csupán újabb eszköz számunkra, mellyel ismereteket szerezhethünk a Magasságos Isten létezéséről.” Tamánijjat Fuszül. 18. p. Ugyanez a fajta – a szekuláris tudományokkal szembeni propedeutikus – alapállás köszön vissza Ábrahám Maimonidesznél is. Vö. High Ways. vol. 2. 378. p.

<sup>253</sup> Rendszeres teológia. 30. p.

<sup>254</sup> Loc. cit. 31. p.

<sup>255</sup> Vö. 1. fejezet 59. jegyzetével. Továbbá lásd még: Ph. BLOCH: Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim. In W. BACHER – M. BRANN – D. SIMONSEN – J. GUTTMANN (Hg): Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. Leipzig, 1908-14, Gustav Fock. Band 1. 1-62. p.

távolságtartó tárgyiassággal szemlélni a létet és a lét szerkezeteit.”<sup>256</sup> A filozófus folyamatosan az után az arkhimédészi pont után keresgél, melyben lábát megvetve kimozdíthatná e világot a sarkaiból. Útjelző tábla kíván lenni, ami sohasem „haladhat az úton”.<sup>257</sup> Nem „bocsátkozhat” bele a világba, hiszen akkor nem lenne képes megítélni azt. Az igazi teológus ezzel szemben egzisztenciálisan érintett, nem tart távolságot kutatási tárgyától, hanem részt vállal abban. „A teológus alapvető magatartása: elkötelezettség az általa kifejtett tartalom iránt. A távolságtartás éppen e tartalom valódi természetének megtagadása lenne.”<sup>258</sup> Erről az egzisztenciális elkötelezettségről tesz tanúságot a maimonideszi életmű minden darabja<sup>259</sup>, s erről adnak számot az Útmutató zárlatául szolgáló, Maimonidesz szavaival az igazi istenszolgálatról tudósító fejezetek is.<sup>260</sup>

Az idáig elmondottak fényében a következő oldalakon egy, a világot transzcendáló alap felől kiinduló, ugyanakkor a létezés tapasztalható rendjébe illeszthető kinyilatkoztatást egzisztenciális érintettségében és szóteriológiai irányultságában elemző Maimonidesz portréját kívánjuk megrajzolni. Reményeink szerint mindeközben kibontakozik a létmegértés teológiai sémájának egy Tillich által figyelmen kívül hagyott eleme is. Egy általunk teológiai aposztrofált séma alapfogalmi esetén ugyanis, legalább iniciatörikus formában, de számolni kell a létező természetes struktúráját érő, ugyanakkor a transzcendens lét felől eredeztethető, ám a létezés valós rendjében megnyilvánuló impulzusokkal is.<sup>261</sup> Ezen impulzusok számát – ismét csak Maimonidesz realista alapállásának beszédes bizonyítékaként – szerzőnk minimális szinten próbálja tartani, ugyanakkor – s ez szintén arisztotelianizmuson iskolázott realizmusának köszönhető – azt is képes megmutatni, hogy ez a transzcendens impulzus a létező rendszer sajátosságaihoz igazodva, s annak

<sup>256</sup> Rendszeres teológia. 37. p.

<sup>257</sup> Vö. M. Scheler klasszikus megfogalmazásával. Idézi NYÍRI T.: Alapvető etika. Budapest, 1994, Szt. István Társulat, 15. p.

<sup>258</sup> Rendszeres teológia. 38. p. Annak igazolásául, hogy ez az elkötelezettség a teológia általános ismertetőjegye, álljon itt egy rövid idézet L. JACOBS: A Jewish Theology. (London, 1973, Darton, Longmann & Todd. 1. p. ) c. könyvéből: „Jewish Theology differs from other branches of Jewish learning in that its practitioners are personally committed to truth they are seeking to explore. It is possible, for instance, to study Jewish history in a complete detached frame of mind. The historians of Jewish ideas or the Jewish peoples or Jewish institutions need have no wish to express Jewish values in his life. He need not be a Jew at all. [...] Involvement (apart from the necessary degree of interest in the subject) is not essential for competence in historical study. It can be argued too much personal concern for the subject is detrimental to such studies in that the danger of a surrender to bias will always be present. It is otherwise with theology. The theologian must avail himself of the accurate findings of historians, otherwise his speculations will belong to fantasy. But while the historian asks what happened in the Jewish past, the theologian asks the more personal question, what in traditional Jewish religion continues to shape my life as a Jew here and now?”

<sup>259</sup> Vö. például a Nyolc fejezet 5. fejezetében elmondottakkal. Lásd: Tamānijjat Fuszūl. 19-20. p. E gondolat talán legköltőibb kifejtése mégis a Hilchot Těšuvā 10. 5. „Mi az isteni (tárgyhoz) illő szeretet? Nagy és hatalmas szeretettel szeretni az Örökkévalót, oly erőssel, mintha lelke hozzá lenne csomózva (qěšura), míg egyfajta állandó elragadtatásba (šogeh) esik általa, mint a szerelem betege, akinek gondolatai egy pillanatra sem tudnak szabadulni ama bizonyos asszony iránt érzett szerelmétől. Elragadják őt, midőn ül, vagy áll, étkezik, vagy szomját oltja. Még ennél is erősebb legyen azoknak a szerelme, akik Őt szeretik. Ez a szerelem tartsa őket az állandó elragadtatás állapotában (šogeh), ahogyan megparancsolta: „teljes szívedből, teljes lelkedből, és teljes erődből” (Deut. 6, 5.). Ez az, amire Salamon allegorikusan utalt: „mert betege vagyok én a szerelemnek”. (Én. 2, 5.). Szēfer ha-Maddā’. 92. n.

<sup>260</sup> Vö. Útmutató III. 51. fejezet. Dalāla. 718-732. p.

<sup>261</sup> A katolikus teológia ez esetben természet és kegyelem interakciójáról beszél.



önállóságát elismerve, „immanens elemként,” mintegy belülről „mozgatva” fejt ki hatását.

### 3. Maimonidesz viszonya a kinyilatkoztatáshoz

Első lépésként vizsgáljuk meg, hogyan is értékeli szerzőnk a kinyilatkoztatást. Meglepődve fogjuk tapasztalni, hogy a kérdésről igen árnyalt véleménnyel rendelkezett.

Későbbi korok vallásfilozófusaihoz illő tudatossággal Maimonidesz először a kinyilatkoztatás lehetőségi feltételeit próbálja meg feltérképezni. Az érdeklő, hogy az emberi szubjektum valóságában, illetve a reálisan létező világ konkrétumában milyen momentum(ok) képezi(k) egy lehetséges kinyilatkoztatás feltételeit. Maimonidesz két ilyen feltételt nevez meg, melyek közül az egyik szubjektívként, a másik objektívként jellemezhető. Bár – megint csak a maimonideszi realizmus jellemzőjeként – az objektív feltétel szubjektív momentumát is hangsúlyozza.

#### 3.1. A kinyilatkoztatás szubjektív lehetőségi feltétele: az értelem

A kinyilatkoztatás Maimonidesz által szubjektívként jellemzett alapvető lehetőségi feltétele: az ember értelmi képessége (‘aql).<sup>262</sup> Az értelem maimonideszi elemzése – értekezésünk ezen pontján – teológiai szempontból két alapvető megállapítás köré csoportosítható. Egyrészt ez a képesség a maimonideszi rendszerben nem ontogenezisét, de filogenezisét tekintve isteni adomány.<sup>263</sup> E tény felismerése alapvető Maimonidesz hozzáállásának helyes megértése szempontjából. Ez az isteninek tekintett adomány – s ezen állítás elfogadása koránt sem emeli ki a fogalmat a lét valóságosságának rendjéből, csupán a kreatúra-lét elismerésével egyenértékű – az ember bibliai ihletésű „istenképűségének” alapvető oka, s egyben biztosítéka.<sup>264</sup> Az ember értelmi képessége ugyanakkor olyan antropológiai feltétele a kinyilatkoztatásnak, aminek tényszerűen mindig meg kell előznie Isten bármiféle feltárulkozását.<sup>265</sup> Ugyanakkor ez az isteni eredetű „ajándék” kezdeti fázisában potenciálisan adott, az értelem „aktualizálása” az emberi élet alapvető feladata.<sup>266</sup> Ez az értelem, melyet Maimonidesz – az arisztotelészi teóriával összhangban – az ember

<sup>262</sup> Maimonidesz értelemről alkotott koncepciójának megértése a maimonideszi rendszer elemzésének egyik kulcsa. E fogalommal még többször találkozunk. Jelen összefüggésben csak az értelemnek a kinyilatkoztatást megelőlegző és lehetővé tevő szerepéről beszélünk.

<sup>263</sup> „[...] minthogy az értelem, mellyel a Teremtő az embert mint legfőbb tökéletességgel ellátta [...]” Útmutató I. könyv 2. fejezete. Dalāla. 29. p. Vö. még Szēfer ha-Maddā’. 87.γ.

<sup>264</sup> Lásd az Útmutató híres részletét, az I. könyv, sokak által értelmezett 2. fejezetét. „E miatt (értelem) mondják róla (az emberről), hogy Isten képére lett (teremtve)”. Útmutató I. könyv 2. fejezete. Dalāla. 29. p. A fejezet emblematikusabb értelmezései közül való Sh. PINES: Thruth and Falsehood Versus Good and Evil. A Study in Jewish and General Philosophy in connection with the Guide of Perplexed I, 2. In I. Twersky (ed.): Studies in Maimonides. Cambridge (Mass.), 1990, Harvard University Press. 95-157. p.

<sup>265</sup> Ez a megállapítás Ábrahám Maimonidesztől származik, de helyességét az előbb említett bibliai hely maimonideszi exegézise, illetve az Útmutató jelen fejezetének pozicionálása is alátámasztja. Vö. Milchāmot. 57-58. p.

<sup>266</sup> Vö. pl. Útmutató III. könyv 51. fejezetével, ahol a rendszer ideális szereplőit, a „prófétákat” állandó „in actu” értelemként (‘aql bi-l-fi‘l) jellemzi. Dalāla. 727. p. Hogy ez az aktualizáció miben áll, erre nézve lásd a 3. fejezetet.

formájának nevez,<sup>267</sup> belülről irányítja, „formálja” az embert, s vezet el a szándékozott kibontakozás felé. Mindemellett az emberi fajra egyedül jellemző értelmi képesség teszi lehetővé a maimonideszi kinyilatkoztatás-koncepció mindkét tagjának, egyfajta természetes és egy voltaképpeni kinyilatkoztatásnak a „meghallását” és megértését.<sup>268</sup> Az értelmet adó tökéletes Értelem mindenki számára felismerhetővé teszi magát a világban, éppen a tőle eredeztetett értelem által (természetes kinyilatkoztatás), ugyanakkor különös módon is megnyilatkozik a zsidó qua zsidó számára Tórájában (voltaképpeni kinyilatkoztatás), melyet az éppen értelmi képesség révén képes befogadni. Összefoglalásul elmondhatjuk: a potenciális formájában isteni ajándékként felfogott, ugyanakkor további sorsára nézve önnön felelősségünkre bízott, s bennünk lakozó értelem az, ami összhangot biztosíthat egyrészt Istennek az általa létre hívott világban való feltárulkozása és egy ezen túlmutató, szabad akaratból bekövetkező megnyilvánulása, másrészt e „kinyilatkoztatások” és az embernek e feltárulkozásra adott válasza között, mely utóbbi ismételten nem nélkülözheti az értelem irányító szerepét.<sup>269</sup>

### 3.2 A kinyilatkoztatás objektív lehetőség feltétele: a világ teremtett volta

Ahhoz, hogy a létező világot Isten „természetes kinyilatkoztatásaként” foghassuk fel, még egy feltételnek kell teljesülnie. Ez pedig, hogy a világ létezését (létrejöttét és mindenkori fennmaradását) Isten „tetteként” (=tudatos akaratú tevékenységeként) értelmezhesük. Egy természetes kinyilatkoztatáson túlmutató (voltaképpeni) kinyilatkoztatás elfogadása, más szempontok miatt, de ugyanezt a feltételt igényli. Hiszen Isten bármiféle, a világ rendjét meghaladó, és ilyen formában szabad akaratból bekövetkező megnyilvánulása (a kinyilatkoztatás pedig kizárólag így definiálható) csak akkor képzelhető el reálisan, ha az általunk koncipiált létező világban „van hely” Isten szabad elhatározásából eredő, akaratlagos működése számára. Ezzel a feltétellel elérünk a maimonideszi rendszer egyik sarokkövéhez, a világ teremttségének filozófiai gyökerezettségű problémájához. Elemzésünk e pontján két dologra érdemes felfigyelnünk: egyrészt meg kell mutatnunk, hogy a világ teremttségének kérdése Maimonidesz számára teológiai – vagyis szoteriológiai irányultságú és egzisztenciális jelentőségű – kérdés, valamint érdemes azt is észrevennünk, mi módon képes szerzőnk érvelésének tisztán filozófiai, illetve teológiai premisszáit, illetőleg végkövetkeztetéseit egymástól elkülöníteni.<sup>270</sup>

<sup>267</sup> „Tudd meg továbbá, hogy ez az egységes lélek, amelynek képességeiről és részeiről az előbb leírást adtunk, olyan, mint az anyag, melynek az értelem a formája. Ha azonban e formát nem nyeri el, akkor minden – e forma elnyerésére irányuló – képessége hiábavaló és pusztán céltalanság.” *Tamānijjat Fuszūl*. 4. p.

<sup>268</sup> „Az Istentől ránk áradó értelem a kapocs (al-wuszla) köztünk és Közte” – mondja Maimonidesz a III. könyv 51. fejezetében. Dalāla. 722. p. Ezt a kijelentést Ábrahám is így visszhangozza. *Vö. High Ways*. vol. 2. 381. p., ahol Ábrahám külön figyelemztetésbe (tanbīh) foglalja, hogy ezt a tényt apja már elmagyarázta az Útmutató záró fejezeteiben.

<sup>269</sup> Ezért is mondhatja Maimonidesz (vö. előző jegyzet), és ezért visszhangozzák az utódai (*Vö. High Ways*. vol. 2. 224. p.), hogy az értelem a kapocs közöttünk és Közötte. *Vö. még:* „[...] az üresfejű nem lehet igaz [...]” (*Ávot* 2.6.) Ebben az értelemben idézi Ábrahám Maimonidesz. *High Ways*. vol. 1. 146. p.

<sup>270</sup> A teológusnak „a kritikai megértés, sőt az alkotóerő tekintetében filozófusnak kell lennie” – mondja Tillich. *Rendszeres teológia*. 37. p. Ugyanakkor a teológusnak a „teológiai kör” tartalmát végső meghatározottságként kell elfogadnia. *Loc. cit.* 27. old.

A kozmosz eredetének megfejtésére irányuló törekvés az emberiség legtávolabbi múltjáig vezethető vissza. Ennek a kísérletnek részét képezte a probléma Philoponoszon,<sup>271</sup> Arisztotelészen és Platónon át a preszókratikusokig visszanyúló szisztematikus filozófiai reflexiója.<sup>272</sup> Maimonidesz szerepe a vitában elsősorban nem filozófiai, igazi érdeme az, hogy felismerte a probléma teológiai jelentőségét, és iránymutatóan állást is foglalt ezzel kapcsolatban.

Lássuk most az alapproblémát közelebbről!<sup>273</sup>

A kérdés – Maimonidesz olvasatában – egy szükségszerű emanáció,<sup>274</sup> illetve egy ezzel szembe állítható tudatos (akaratlagos) és szabad teremtés dichotómiájaként foglalható össze. Mindkét modell helyt ad egy feltételezett isteni lénynek, s a rajta kívül álló létezők mindkét esetben ezen első okként koncipiált, legmagasabb rendű létező függvényei. Ám amíg az Arisztotelész nevével fémjelzett, valójában az újplatonikus emanáció-elméletből eredeztethető első modell esetén a létezők létrejötte megkerülhetetlenül következik az első létező kiáradásából, addig a tradicionálisan teremtés névvel illetett elgondolás szerint az első létező kivételével minden egy öntudattal és akarattal bíró, és ezért személyként definiálható létadó alap tudatosan vállalt „aktusának” eredménye. A kérdés persze nem pusztán teoretikus érvényű. Mindkét elképzelés tovaggyűrűző teológiai következményekkel jár. Az „arisztotelianus modell” érvényessége esetén a teljes világmindenséget, beleértve az embert is, kizárólag a fizikai világ empirikusan megismerhető és törvényszerűségekkel leírható szabályai mozgatnák. Egy ilyen fajta rendszer fennállása – s ezt Maimonidesz teológusi motivációival azonnal realizálja – nemcsak értelmetlenné, de egyenesen lehetetlenné tenne bármiféle isteni megnyilvánulást.<sup>275</sup> Egy emanációs lánc legelső láncszemeként elképzelt, s világunktól kvantitatíve ugyan eltérő, de mégis csak valamifajta „fizikai” kényszer alatt álló istenség, aki nem képes a „zéró pillanatban” sem egy önmagától különböző kozmoszt akaratlagosan létrehozni, a továbbiakban sem lehet képes e kozmosz fenntartására és irányítására.<sup>276</sup> Továbbá egy ekképpen elképzelt istenség esetén értelmetlen törekvés lenne ennek a lénynek bármiféle akaratlagos megnyilvánulásával (a voltaképpeni kinyilatkoztatás viszont csak így értelmezhető)

<sup>271</sup> Philoponosz és Maimonidesz kapcsolatához lásd: Sh. PINES: Translator’s Introduction. The Philosophic Sources of the Guide of Perplexed. In Guide. LVII-CXXXIV. p.

<sup>272</sup> Vö H. DAVIDSON: Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. New York – Oxford, 1987, Oxford University Press; MARÓTH M: A görög filozófia története. Piliscsaba, 2002, PPKE. Kiadása. 217-273. p; O. LEAMAN: An Introduction to Medieval Islamic Philosophy. Cambridge, 1985, Cambridge University Press. 25-86. p.

<sup>273</sup> Maimonidesz a világ teremttségével összefüggő problémát az Útmutató II. könyvének 13-29. terjedő fejezeteiben taglalja részletesen. Vö. Dalāla. 308-378. p.

<sup>274</sup> A fogalom filozófiai előtörténetéhez lásd: K. KREMER: Emanation c. szócikkét. In J. RITTER (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel – Stuttgart, 1972, Schwabe & Co. Band 2. 446-447. p. Vö. még K. JÜSSEN szócikkével. In J. HÖFER – K. RAHNER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg, 1965, Herder. Band 3. 841-42. p.

<sup>275</sup> Vö. például Tēchijjat ha-mēmim. In Jichāq Šajlāt (ed): Igrot hā-RaMBaM. Jerusalem, 1987, Birkat Moše. Kerech 1. 334. p. Lásd még: Útmutató I. könyv 71. fejezet. Dalāla. 185. p.

<sup>276</sup> Tehát nincs igazi gondviselés sem. Maimonidsz kiváló érzékkel tapintott rá a teremtés és a gondviselés elgondolásának alapvető egymásrataltságra. Ez okból hangsúlyozza folyamatosan e két isteni „tett” párhuzamosságát. Vö. a „Chāsizid” és a Caddiq a későbbiek során többször felbukkanó, együttes említését. Útmutató III. könyv 53. fejezet. Dalāla. 736. p.

számolni.<sup>277</sup> E rendszer keretei között a legtöbb, ami fenntartható, egy a világtól különböző, ugyanakkor annak végső okaként definiálható, az arisztotelészi deista séma szerint elképzelt mozdulatlan mozgató.<sup>278</sup> Mindeközben a fentebb leírt világséma, amely az embert végérvényesen kiszolgáltatná a természet törvényei által determinált világrendnek, kiragadná az ember kezéből a felelősséget, elpusztítva ezzel legnemesebb tulajdonát: szabad akaratát. Ezért hívja fel a figyelmünket Maimonidesz többször is arra a tényre, hogy „a világ teremtésében való hit szükségképpen az egész Tóra alapja.”<sup>279</sup>

### 3.3 Teológia és filozófia differenciájának realizálása Maimonidesznél

Egy ilyen veszedelmes állítás esetén mi sem tűnne könnyebb megoldásnak, mint egy „megkérdőjelezhetetlen érvényű” kinyilatkoztatott szövegre hivatkozva érvelni e nézet ellenében. Maimonidesz azonban jól látja ennek az útnak a veszélyeit, zsákutcáit és végső fokon tarthatatlanságát is. Éppen ezért a nehezebb, de teológusként is becsületesebb utat választja, s a filozófus érveivel szemben a filozófia kínálta páston veszi fel a küzdelmet. Első lépésként megállapítja, hogy a korszak par excellence filozófiai tekintélye, maga Arisztotelész sem fogadta el a világ örökkévalóságának tételét egzakt filozófiai bizonyítékként.<sup>280</sup> Érvei nem többek valószínűsíthető állítások laza halmazánál, és csak a későbbi – s mesterüknél jóval gyengébb szellemi képességgel bíró – peripatetikus kommentátorok révén elterjedt felfogás tulajdonít a Mesternek filozófiai bizonyítást.<sup>281</sup> Másodjára Maimonidesz mérlegre teszi a filozófiailag elfogadhatónak tartott pro és kontra érveket, s arra a megállapításra jut, hogy pusztán spekulatív úton egyik modell sem igazolható. Érvelésében arra a premisszára hivatkozik, mely szerint egy már létező rendszerből kiindulva nem vonhatunk le elégséges következtetéseket a rendszer létrejötte előtti állapotra vonatkozóan.<sup>282</sup> Maimonidesz mint teológiai vezérelt gondolkodó csak akkor lép elénk, miután Maimonidesz mint filozófus a problémát filozófiai szinten döntetlennek nyilvánította. Ám még ezen a ponton sem az ismert szöveghelyre (Gen. 1. 1. sk.) való hivatkozás az állásfoglalásra készítő érve. Sőt egy külön fejezetet<sup>283</sup> szentel azon állításának igazolására, hogy ő maga a teremtés gondolatát nem a Tóra szövegszerű állításai miatt fogadja el. Ezzel az érveléssel képes felmutatni, hogy a világ teremtettsége vagy „teremtetlensége” észérvekkel igazolhatatlan probléma, melynek elfogadása – ugyanúgy ahogy a világ természetes kinyilatkoztatásként való értelmezése, vagy ezen túlmutatóan egy voltaképpeni kinyilatkoztatás feltételezése – előzetes elköteleződést, hitet követel. A világ létrejöttének kérdésében nincs

<sup>277</sup> Ezért állíthatja Maimonidesz, hogy a hit védelmének tulajdonképpeni legfontosabb feladata: a világ örökkévalóságát hirdető nézet (vagyis az arisztoteléanus koncepció) megcáfolása. Vö. Útmutató I. könyv 71. Fejezet. Dalāla. 187. p.

<sup>278</sup> Vö. Maimonidesz azon megjegyzésével, miszerint „van valami visszás a szükségszerűség gondolatának Istenre vonatkoztatásában.” Útmutató II. könyv 29. fejezet. Dalāla. 376. p.

<sup>279</sup> Útmutató II. könyv 27. fejezet eleje. Dalāla. 359. p.

<sup>280</sup> Vö. Loc. cit. 15. fejezet. Dalāla. 316. sk. p.

<sup>281</sup> Vö. Loc. cit. 316. sk. p.

<sup>282</sup> Vö. Loc. cit. 17. fejezet. Dalāla. 295. sk. p. Ez az elv, amelyet VISI T. (Maimonides istenérve. In Kétes terek. Portus-antológia. Budapest, 2001, Eötvös Kollégium. 116-139. p.) Maimonidesznek tulajdonít, valójában legalább Ibn Tūfajlig (megh. 1185/6) visszavezethető. Vö. O. LEAMAN – S. H. NASR (eds.): History of Islamic Philosophy. I-II. London – New York, 1996, Routledge. vol. 1. 313-329. p.

<sup>283</sup> Vö. Útmutató II. könyv 25. fejezet. Dalāla. 354-356. p.

demonstratív bizonyítható igazság – zárja fejtegetését Maimonidesz. Így ebben (s az ehhez hasonló) kérdésekben a legjobb, amit tehetünk, ha a próféciára (vagyis a kinyilatkoztatásra) hagyatkozunk. Ez okból válik a teremtés kérdése Maimonidesz számára a hit paradigmatisz alapkérdésévé. Akiben elégséges a belső elköteleződés ahhoz, hogy ezt az egzisztenciális jelentőségű lépést meglépje, azt szívesen „kézen fogja”, s tovább vezet újabb és újabb kérdések felé. Aki viszont ebben a számára iniciatívrikusnak tekintett kérdésben sem csatlakozik hozzá, annak nem marad más választása, mint a filozófusok minden reményt nélkülöző „bizonyosságai”. Ő maga – világosan reflektálva választása filozófiát transzcendáló voltára – egyértelműen az első megoldás mellett foglalt állást.<sup>284</sup>

Ezen eszmefuttatás kapcsán még néhány dolgot érdemes észrevennünk. Ha Maimonidesz az Útmutatóban valóban filozófiát szándékozott volna művelni, akkor nem léphetett volna túl a fent vázolt patthelyzet leírásán. Az a tény, hogy Maimonidesz e metodikai szabály világos ismeretében mégis állást foglalt, egyértelművé kell, hogy tegye szerzőnk saját nézőpontját, miszerint a Tévelygők útmutatójával valódi útmutatásra törekedett. Ezzel azonban önszántából túllépte a filozófia önmaga számára kialakított mozgásterét.

### 3.4. Az emanációs modell szerepe Maimonidesznél

Azok után, hogy megismertük szerzőnknek a világ teremtettségével, illetve egy ezzel szemben álló emanációs modellel kapcsolatos álláspontját, két kérdésre kell még válaszolnunk. Miért használja Maimonidesz több helyütt<sup>285</sup> is az emanációs séma szókészletéből kölcsönzött „kiáradás (fajd)” terminust? Illetve miért bizonygatja egy terjedelmes fejezetben,<sup>286</sup> hogy a fogalmiságában Arisztotelésztől eredeztethető, de egy emanációs elmélet keretei közé jobban beilleszthető ok-okozat (‘illa, szibbā) reláció alkalmasabbnak mutatkozik az abszolút és a kontingens valóság viszonyának szemléltetésére,<sup>287</sup> mint a kalāmnek tulajdonított<sup>288</sup>, s – első látásra – a tradicionális teremtéstannal nagyobb összhangot mutató cselekvő, alkotó (fā‘il) elnevezés és a mögötte álló elképzelés? Önkéntelenül is meg kell kérdeznünk, vajon nem a sokak által felfedezni vélt „duplex veritas” egyik esetével állunk-e szembe e ponton? Vajon nem az emanációs modell a Maimonidesz által valódinak tartott felfogás, míg a teremtéstannal kialakítani próbált látszólagos szintézis pusztán a tradicionalistáknak tett engedmény?

<sup>284</sup> A világ teremtettségének kérdésében Ábrahám Maimonidesz nem követi apja szofisztikált okfejtéseit, a „tény” axiomatikus érvényű elismerésében azonban egyértelműen apja nyomdokaiba lép. Vö. pl. Milchāmot. 51. p.

<sup>285</sup> E kifejezést használja Maimonidesz az értelem kiáradásával (Útmutató II. könyv 12. fejezet. Dalāla. 308. p.), a prófétát elérő emanációval (Útmutató II. könyv 38. fejezet. Dalāla. 377. p.), valamint a gondviselés, folyamatos vízforráshoz hasonlított emanálódásával (Útmutató III. könyv 13. fejezet. Dalāla. 514. p.) kapcsolatban.

<sup>286</sup> Útmutató I. könyv 69. fejezet. Dalāla. 174-178. p.

<sup>287</sup> Az ok kifejezést használja Maimonidesz a Szanhedrinhez írt kommentár 10. fejezetében, közismert nevén a Pereq Cheleqben (Pēruš. Szēder Nēziqin. 210. p.), valamint a Szēfer ha-Maddā‘ban is. 34. s. és 2.

<sup>288</sup> „[...] azok, akik a mutakallimún név alatt ismeretesek, [...] kerülnek e megnevezést (ok), s Istent cselekvőnek (fā‘il) nevezik”. Útmutató I. könyv 69. fejezet. Dalāla. 174. p.

Két pontra tagolt kérdésünk első tagját viszonylag könnyen megválaszolhatjuk. Köztudott, hogy az emanáció névvel illetett séma az egész középkori gondolkodás történetén végigvonuló gondolati forma. Ugyanakkor nem szabad szem elől téveszteni azt a megállapítást sem, hogy e séma sok esetben nem több a transzcendenciához való viszony nem egészen adekvát módon megválasztott szemléltető eszközénél, melynek nincs valós tartalmi vonatkozása.<sup>289</sup> Jellemző adat, hogy az emanáció még Aquinói Szt. Tamásnál is előfordul.<sup>290</sup>

Ahhoz, hogy kérdésünk második felére is válaszolhassunk, azt kell tisztázunk, mit is kíván tulajdonképpen Maimonidesz tudatosítani Isten és a világ relációjának teremtésként való jellemzésével.

A maimonideszi séma szerint leírt Istennek és a világnak a viszonya szabadon létrehozott, tartós és gyökeres, de kizárólag egyoldalú függésként írható le.<sup>291</sup> A szabadság kontra szükségyszerűség kérdését az emanációval kapcsolatban már említettük. Szerzőnk azon állítása, hogy e függés tartós és gyökeres, azt jelenti, hogy a kontingens lét most és mindenkorra rászorul egy tőle különböző abszolútumra. A világ teremtettségének ok-okozati relációként való jellemzése egyszersmind magába foglalja a világ folyamatos fenntartásának (ez az általános gondviselés) kimondását is. Ezt a mozzanatot egy alkotó-alkotás reláció legalábbis rejtve hagyná, azáltal, hogy éppen az egyszeriséget tenné hangsúlyossá a tartósság rovására. Ugyanakkor az Isten-világ séma egyoldalúsága arra figyelmeztet, hogy ez az Isten által szabadon és tartósan „okozott” világ mindenestül függ Istentől, miközben egy helyesen (totálisan transzcendensen) értelmezett Isten semmilyen módon nincs kiszolgáltatva a világnak.<sup>292</sup> E séma érzékeltetésére megint nem használható az alkotó-alkotás leíró viszony, hiszen az alkotás éppen befejezettsége okán önálló „életet kezdhet.”<sup>293</sup>

### 3.5 A kinyilatkoztatás két útja

Az előzményekben már tettünk egy utalást a maimonideszi kinyilatkoztatás-koncepció duális jellegére. Maimonidesz véleménye szerint Isten két módon is tudtára adta „magát” a világnak. Hogy hogyan?

<sup>289</sup> „In Antike und MA. hat die Vorstellung der Emanation nur eine hilfswiese, illustrierende Bedeutung.” H. DÖRNIE: Emanation. In K. GALLING (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen, 1958, J. C. B. Mohr. Band 2. 449-450. p. Vö még: D. B. BURRELL: Knowing the unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas. Notre Dame, 1986, Notre Dame University Press. 5-18. p

<sup>290</sup> Vö. a Summa Th. I. q. 14. a. 1. szakaszát, melyet K. JÜSSEN idéz az „Emanation” c. szócikkében. In J. HÖFER – K. RAHNER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg, 1965, Herder. Band 3. 841-42. p. Maimonidesz ezen a ponton is az „arab” filozófusok és a skolasztika közötti közvetítőként értelmezhető. Az emanációs séma nála még előbb, mint Szt. Tamásnál, ugyanakkor bizonyos szempontból már „kiiktatható.”

<sup>291</sup> Ezt a jellemzést Ábrám is megerősíti. Vö. pl. Milchāmot. 50. p.

<sup>292</sup> Vö. Jészodē ha-Torā 1. pereq 1. halácha: „Minden alap alapja, s minden tudomány végső gyökere felismerni, hogy létezik egy Első Létező, aki minden (további) létezőt létre hívott. A létezők minden fajtája – akár az égiek, akár a földiek, akár a közöttük találhatók közül való – csak az Ő valódi létének következményeként létezik. 2. Ha feltehetnénk, hogy Ő ne létezzon, semmi sem léteznék. 3. Ám ha azt tennénk fel, hogy Rajta kívül semmi más nem létezik, Ő akkor is létezne.” Vö. Szēfer ha-Maddā. 34.8. Ugyanez a gondolat jut kifejezésre az Útmutató I. könyvének 69. fejezetében. Dalāla. 176. p.

<sup>293</sup> Elképzelhető, hogy az alkotás befejeztével az alkotó eltűnik, és csak az alkotás marad fenn. Egy ok-okozati séma esetében mindez kizárt. Vö. Útmutató I. könyv 69. fejezet. Dalāla. 178. p.

A válaszhoz közvetve juthatunk el, „az egyáltalán milyen fajta ismerettel rendelkezhetünk Istenről?” kérdésén keresztül. Ez pedig az isteni attribútumok hosszú előtörténettel rendelkező<sup>294</sup> problémájához vezet el bennünket. A kérdéstről folytatott elméleti vita háttérében<sup>295</sup> mind Nyugaton,<sup>296</sup> mind Keleten egy ősi, két előzetes fenntartás között kényszerűleg lavírozó aporikus helyzet áll. A bölcselőnek egy részről Isten lényegi megközelíthetlenségéhez kell ragaszkodnia, ugyanakkor nem mondhat le az isteni lényeg egységének állításáról sem.

Maimonidesz a Legfőbb Lényről elméletileg állítható, pozitív attribútumokat öt csoportba rendezi.<sup>297</sup> A első csoport analitikus, definíciószerű állításokat tartalmaz; ez a forma nyilvánvaló képtelenség Istennel kapcsolatban. A második a definiálandó tárgy valamely részét nevezi meg; egy ilyen attribútum felvétele Isten egyszerűségének tagadását jelentené,<sup>298</sup> s mint ilyen elvetendő. A harmadik csoport tárgyának valami fajta minőségét nevesítené; ez viszont nem képzelhető el másképpen, mint egy szubsztanciához rendelt akcidencia formájában, s mint ilyen Istennel kapcsolatban ismét csak érvénytelen. A negyedik csoport a viszony kategóriájára épül; ez bár első látásra megengedhetőnek tűnhet, valójában elvetendő, hiszen bármiféle reláció korrelációt feltételez, ez pedig Isten és a létező világ esetében (épp az előbbieken bemutatott egyoldalú függés okán) veszélyes félreértésekre adhatna okot.

Mindezek után egyetlen pozitív attribútum marad, amely egyrésről Isten transzcendenciájának, másrésről egységének megtartása mellett is állítható. Ez viszont nem a megnevezett tárgyról, pusztán annak megnyilvánulásairól tudósít. Istent tehát egyedül „cselekvéseinek” és „tetteinek” a felemlítésével hozhatjuk szóba. Ez a gondolat az Útmutatóban Mózes – az Exodus könyvében ’lejegyzett’ – két kérdésnek<sup>299</sup> „exegézise” kapcsán jön szóba.<sup>300</sup> Az első kérdés – Maimonidesz olvasatában – az isteni lényeg, míg a második Isten attribútumainak megismerésre vonatkozott. Az első még Mózes számára sem volt teljesíthető, hiszen az isteni lényeg az ember – legyen bár szó a nem legtökéletesebb példányáról – számára mindig megmarad titokszerű rejtettségében. Ugyanakkor az isteni attribútumok (Mózes megfogalmazásában Isten útjai<sup>301</sup> /darchē JHVH/) feltárulkoznak. „Ezek (az utak vagy attribútumok) Istennek a világban megnyilvánuló cselekedetei” – mondja Maimonidesz.<sup>302</sup> Valahányszor felfog valaki egy-egy ilyen cselekedetet, e cselekedet

<sup>294</sup> A kérdés történetéhez vö. G. C ANAWATI: Attributes of God: Islamic Concepts. című szócikkét. In M. ELIADE (ed.): The Encyclopaedia of Religion. New York – London, 1987, Macmillan. vol. 1. 512.-519. p.

<sup>295</sup> E ponton szükséges tudatosítanunk, hogy az attribútumok problémája Maimonidesz számára elsőrendűen nem logikai kérdés. Vö. ezzel szemben H. A. WOLFSON: Maimonides on Negative Attributes. In Louis Ginzberg Jubilee Volume on the Occasion of his seventieth Birthday. New York, 1945, The American Academy for Jewish Research. 411-446. p.

<sup>296</sup> A kérdés történetének rövid vázlatával szolgálhat a D. Sattler és Th. Schneider által írt Istentan 4. 1. 1. fejezete (Isten lényegének és tulajdonságainak bölcséletileg sugalmazott tárgyalása). In: Th. SCHNEIDER (szerk.): A dogmatika kézikönyve. Budapest, 1996, Vigilia. 1. kötet. 109-116. p.

<sup>297</sup> Vö. az Útmutató I. könyv 52. fejezetével. Dalāla. 122-126. p.

<sup>298</sup> Isten egyszerűségének alapvető állításához vö. például az Útmutató II. könyvének 1. fejezetét. Dalāla. 279-281. p., vagy a Jészodē ha-Tōrā 1. fejezetének 3. és 4. halácháját. Szēfer ha-Maddā‘. 34. z.

<sup>299</sup> Vö. Exodus 33. fejezet 13. és 20. versek.

<sup>300</sup> Vö. Útmutató I. könyv 54. fejezet. Dalāla. 130-135. p.

<sup>301</sup> „Így világossá vált számodra, hogy az utak (Turuq) és az attribútumok (chaszā’isz) azonosak.” Vö. Útmutató I. könyv 54. Dalāla. 132. p.

<sup>302</sup> Útmutató I. könyv 54. fejezet. Dalāla. 132. p.

leírására használatos jelző (ettől fogva) használható Istenre is. Ezek a jelzők, úgymint „könyörületes, nagylelkű” stb.,<sup>303</sup> ilyen értelemben tehát „Isten jelzőinek” tekinthetők. Az az Isten tehát, aki a teremtmény által adekvátan csak „tetteinek” felidézése által hozható szóba, nyilvánvalóan e tettek révén közli önmagát. Vagyis a tulajdonképpeni isteni kinyilatkoztatás tettekben nyilvánul meg.

Gondolatmenetünk jelen pontján még egy alapvető fontosságú kérdés vár megválaszolásra: azt kell tisztáznunk, hogy egyáltalán honnan van tudomásunk Isten „cselekedeteiről”?

Ez idáig a világ létrehívásáról (’iḡād) és folyamatos (mintegy állandó teremtés-szerű) fenntartásáról (tadbīr) mint a hit „fényében” teremtésként, illetve általános értelmű gondviselésként értelmezett, de kizárólag a lét természetes menetén belül megtapasztalható isteni „tettekről” hallottunk. Vajon pusztán ezek s ehhez hasonlítható „tettek” lennének Isten megnyilatkozásai?<sup>304</sup>

Vizsgáljuk meg, mit is állít Maimonidesz, ha kérdéseinkre igennel válaszolunk! Ha az önálló létező (éppen értelmi képességének birtokában) öntudatára ébredve reflektál önnön végességére, s ez által legalább implicit módon tudatára ébred létének „egészen más” természetű alapjára, akkor a véges létezőnek már van valamilyen tudása Istenről mint a lét alapjának végtelen titkáról. Ezt a tudást szokták „természetes kinyilatkoztatásnak” nevezni.<sup>305</sup> Ez a tudás magába foglalja Isten létének „bizonyítékait,” valamint ennek az isteni létezőnek a természetes értelem által (tehát egy tulajdonképpeni isteni kinyilatkoztatástól független) kikövetkeztethető ismérveit.<sup>306</sup> Ez a természetes kinyilatkoztatás Szt. Tamás szerint „a filozófia utolsó fázisa, ami a teológiához vezet el.”<sup>307</sup> Ugyanakkor ha ez a „tudás” kiegészül a kreatúra-lét korábban elfogadott tudatosításával, akkor ez a fajta ismeret már Istenről is tényközlő jellegűvé válik. A világ szabad akaratból való létrehívása Isten „nagyvonalúságáról”,<sup>308</sup> ki nem érdemelhető jóságáról, ingyenes „ajándékáról” (a chesed<sup>309</sup> szó maimonideszi értelmezésének konnotációi mindezeket a tartalmakat felidézik) tanúskodik, míg a világ fennmaradása Isten igazságosságáról (Cēdāqā<sup>310</sup> – Maimonidesz értelmezése szerinti a méltányos, de nem járandóság szerinti jótétemény

<sup>303</sup> Ezeknek az attribútumoknak az összefoglalása a zsidó teológiában 13 middótként (attribútum) idézett bibliai szakasz (Exodus 34. 6-7.). A tizenhárom middóthoz lásd: J. Z. LAUTERBACH szócikkét (Middot, Shelosh-’Esreh). In Jewish Encyclopaedia. New York – London, 1904, Funk and Wagnolis. vol. 8. 546-547. p. A tizenhárom middóttal azonosított „isteni megnyilvánulások” előkelő szerepet töltenek be mind Maimonidesz, mind Ábrahám Maimonidesz gondolatrendszerében.

<sup>304</sup> Vö. még Maimonidesznek, az Útmutató oldalain többször elismételt állításával, miszerint Istent a teremtményeken keresztül értjük meg. Lásd például az Útmutató I. könyvének 34. fejezetét. Dalāla. 80. p.

<sup>305</sup> K. RAHNER – H. VORGRIMLER: Teológiai Kislexikon. 10. átdolgozott kiadás. Budapest, 1980, Szent István Társulat. 404. p. Egy természetes kinyilatkoztatás tételeihez vö. HARDY G.: Vallásbölcseleti bevezetés. Róma, 1977, Tip. Detti. 60. p.

<sup>306</sup> Ezt a tudást illeti a modern kor filozófiai istentan névvel. Vö. például: WEISSMAHR B.: Filozófiai istentan. Bécs – Budapest – München, 1996, Mérleg – Távlatok.

<sup>307</sup> Vö. Summa contra Gentiles I, 4. Idézi BOLBERITZ P. – GÁL F.: Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája. Budapest, 1987, Ecclesia. 161. p.

<sup>308</sup> Ezeket a terminusokat, illetve (időnként) arab megfelelőiket Ábrahám Maimonidesz is előszeretettel használja. Vö. a dolgozat 4. fejezetével.

<sup>309</sup> Vö. Útmutató III. könyv 53. fejezet. Dalāla. 735. p.

<sup>310</sup> Loc. cit. 735. p.



szinonimája) tesz tanúbizonyságot. A teremtés és a világ fennmaradásának tudomásulvétele egyszerismind Isten „Chāsīd” és „Caddiq” voltáról is tanúságot tesz. Ám egy ilyen fajta természetes kinyilatkoztatás esetén Isten valójában ismeretlen marad, hiszen mindig csak közvetett formában szerzünk róla tudomást, úgy, hogy tagadással fölébe emelkedünk a végesnek.<sup>311</sup> Egy ilyen „kinyilatkoztatás” esetén nem szerezhünk tudomást sem arról, hogy Isten vajon óhajtja-e önnön létébe – e negatív formát meghaladó fokon is – beavatni az embert, vagyis, hogy részesíti-e tulajdonképpen kinyilatkoztatásában, és az sem lehet világos e fokon, hogy ítélettel vagy megbocsátással válaszol-e az ember Őt elutasító viselkedésére.

Kétségtelen, hogy az Útmutató bizonyos részeiben nem lép túl a természetes kinyilatkoztatás filozófiailag még integrálható keretein.<sup>312</sup> Az Útmutató II. könyvében, a „Sínai-teofánia” jellemzése közben úgy fogalmaz, hogy a tíz parancsolat első két tételét – Isten létezésének és egyedülvalóságának, egyszerismind egységének igazolását – mindenki (az egész nép) hallhatta. Ezek kizárólag az emberi spekuláció által is elérhető megállapítások. Erre nézve a próféta tudása semmivel sem több a laikusénál.<sup>313</sup> Ugyanakkor (ahogyan azt rögtön alkalmunk lesz megfigyelni) Maimonidesz az Útmutatóban is több ponton meghaladja a természetes kinyilatkoztatás által Istenről megszerzett és közvetíthető tudást. Ennek bemutatása előtt azonban még egy dolgot tisztáznunk kell.

Érdeemes odafigyelnünk a „természetes kinyilatkoztatásnak” úgy a korábbi zsidó „teológiába”, mint a korszak filozófiájába való „beágyazottságára.”<sup>314</sup> E természetes kinyilatkoztatás a középkor objektív-kozmozentrikus szemléletmódja okán nyilvánvalóan az emberi létet körülvevő és meghatározó kozmoszból fog kiindulni, s ilyen formában a természetre reflektálva akar kibontakozni. E törekvés teológiai és filozófiai megfelelőivel egyaránt találkozhatunk. Isten létének és mivoltának a teremtett világ jelen állapotából való megsejtése a bibliai teológia integráns részét képezi.<sup>315</sup> Ugyanígy a normatív zsidóság rabbinikus teológiájának alapvető tétele az a felismerés, hogy a világban észlelhető „csodák” legnagyobbika éppen a létező világ tartós fennmaradása.<sup>316</sup> Ezt a felismerést erősíti a korszak filozófiája is a maga eszközeivel, amikor Isten megismerésének útjaként a teremtett világmindenséghez

<sup>311</sup> Loc. cit. I. könyv 59. fejezet. Dalāla. 145. p.

<sup>312</sup> A maimonideszi kinyilatkoztatás koncepciót e természetes kinyilatkoztatásra redukálva elemzi B. S: KOGAN: Verkündigung und Offenbarung. Maimonides' Theorie der Offenbarung und Prophetie. In J. PETUCHOWSKI – W. STROLZ (Hg.): Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Freiburg – Basel – Wien, 1981, Herder. 87-122. p. Különösen 110-114. p.

<sup>313</sup> Útmutató II. könyv 33. fejezet. Dalāla. 398. p.

<sup>314</sup> Maimonidesz kapcsán több alkalommal lehetőségünk lesz megfigyelni azt a strukturáló elvet, hogy szerzőnk csak akkor integrál egy kijelentést saját rendszerébe, ha az egyaránt összhangban áll kora filozófiai hagyományával, valamint egy jól értelmezett biblikus-rabbinikus teológiai hagyománnyal (itt különösen jelentős az Ávot traktátusban gnómaszerű rövideggyel megfogalmazott tételek szerepe). E kijelentésünk szisztematikus igazolása szétfeszítené dolgozatunk kereteit, de a továbbiakban még többször utalunk rá.

<sup>315</sup> Vö. például a Zsoltárok vagy Jób könyvének bizonyos fejezeteivel. H. WOLFF: Az Ószövetség antropológiája. Budapest, 2001, Harmat. 257-259. p.

<sup>316</sup> Vö. bT. Ber. 118a. vagy Genézis Rabbā. 20, 9. Vö még: J. SCHMID: Wunder. In J. HÖFNER – K. RAHNER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg, 1965, Herder. Band 10. 1251-54. p.

utal. Nem véletlen tehát, hogy Maimonidesz teológiailag vezérelt életművében jelentős teret enged a „természetes kinyilatkoztatás” vizsgálatának.<sup>317</sup>

Ugyanakkor, ha a maimonideszi korpusz kizárólagosan egy természetes kinyilatkoztatás elemeire lenne tekintettel, ezzel az alapállásával még nem lépné túl a filozófia illetékességi körét.<sup>318</sup>

### 3.6. Tulajdonképpeni kinyilatkoztatás

A következőkben azt kell felmutatnunk, hogy Isten a világ létrehívásán és fenntartásán túl, más módon is hírt adott önmagáról. E tulajdonképpeni kinyilatkoztatás feltételének, szöveges és egyéb<sup>319</sup> bizonyítékainak felmutatásán túl, módjára és „hordozójára” is rá kell kérdeznünk.

Gondolatmenetünk első lépéseként és megalapozásaként idézzük emlékezetünkbe a teremtés problematikáját. Ott azt tapasztaltuk, hogy Isten szabad akaratból bekövetkező „cselekvése” a tulajdonképpeni kinyilatkoztatás feltétele is. Egy szabad és akaratlagos aktus (= a teremtés) gondolatának az elfogadásával (ami, ahogyan láttuk, csak a hit fényében valósulhat meg) „biztosítottuk” Isten további szabad és akaratlagos megnyilvánulásainak szabadságát. Ha a világ teremtése lehetséges, akkor minden további „csoda” (a természet megtapasztalható és értelmi reflexió tárgyává tehető rendjétől való eltérés) lehetséges.<sup>320</sup>

A következőkben vizsgáljunk meg néhányat Maimonidesznek e tulajdonképpeni kinyilatkoztatás elfogadása mellett elhangzó érvei közül.

Bár azt is látnunk kell, hogy ezekre az érvekre valójában csak az utókor interpretátorának van szüksége, Maimonidesz saját álláspontja szerint Isten tulajdonképpeni kinyilatkoztatására is igaz a tétel, miszerint „ami megtörtént, az nem szorul bizonyításra, elég tanúságot tenni róla.”<sup>321</sup>

Ennek ellenére nézzünk néhány olyan részletet, melyek a késői utódokat is meggyőzhetik.

<sup>317</sup> Vö. például Jészodē ha-Tōrā 2. perek. Szēfer ha-Maddā‘. 35. 2. Az általunk elemzett „természetes kinyilatkoztatás” igenlésével Ábrahám Maimonidesznél is találkozunk. Vö. Milchāmot. 51. p.

<sup>318</sup> Ezzel a lépéssel az első fejezetben eszkalált problémák is mind válasz nélkül maradnának.

<sup>319</sup> Az első fejezetben említett metodikai elv értelmében állításunkat három szinten igazoljuk. Tételünk helyességét igazolhatjuk bizonyos számú szöveghely felvonultatásával. Ugyanakkor ezen „túlmutató” érvekre is szükségünk lehet, melyeket az Útmutató strukturájából és az életmű egészéből eredeztethetünk.

<sup>320</sup> Vö. például Tēchijjat ha-mētim. In Jichāq Šajlāt (ed): Igrot hā-RaMBaM. Jerusalem, 1987, Birkat Moše. Kerech 1. 334. p.

<sup>321</sup> Vö. például Tēchijjat ha-mētim. In Jichāq Šajlāt (ed): Igrot hā-RaMBaM. Jerusalem, 1987, Birkat Moše. Kerech 1. 331. p. Vö. még: „Nem szükséges taglalnunk azt a kérdést, vajon magunktól eldönthetjük-e vagy sem, hogy Isten kinyilatkoztathatja-e magát ezen a (természetest meghaladó) módon vagy sem. Isten ténylegesen kinyilatkoztatta magát ezen a módon, és legalábbis *ebből* levonhatjuk a következtetést, hogy az ilyen kinyilatkoztatás lehetséges.” (Kiemelés az eredetiben). K. RAHNER – H. VORGRIMLER: Teológiai Kislexikon. 10. átdolgozott kiadás. Budapest, 1980, Szent István Társulat. 405. p.

Elsőként, ha felidézzük magunkban egy korábbi fejtegetésben felhasznált érvünket, tudniillik hogy a Sínai-teofánia esetében az első két parancsot mindenki hallotta, e megállapítás továbbgondolása azon nyomban tudatosítja, hogy „a többi nyolcat viszont csak Mózes.” Vagyis léteznie kell egy, a természetes istenismeretet nem kizáró, ugyanakkor azt transzcendálva kiegészítő fokozatnak is. Maimonidesz ennek a szintnek a birtokosát hívja prófétának. „A próféta oda is eljuthat, ahová a bölcs (filozófus) nem” – mondja Maimonidesz.<sup>322</sup> A próféta olyan tudást közvetíti, ami Istentől „direkt módon” tudtára adatott,<sup>323</sup> s egy ilyen Istentől származó tudás létét csak az epikureus<sup>324</sup> tagadhatja meg.<sup>325</sup>

Azt a tényt, hogy Istenről nem kizárólag természetes ismeretekkel rendelkezünk, az Útmutató egy másik szöveghelyével is alátámaszthatjuk. Maimonidesz a Mózes kéréseit elemző, s általunk is idézett szövegrészletet tartalmazó fejezetben<sup>326</sup> egyértelműen figyelmeztet arra, hogy – a judaizmus immanens logikájából következően – az isteni parancsokkal azonosított „tulajdonképpeni kinyilatkoztatás” kategóriája is beletartozik Isten „útjainak,” attribútumainak az előbbieken említett halmazába. A sajátos konkrétságukban megnyilvánuló isteni parancsolatok kategóriája, mint ahogyan az ott említett „bálványimádó” város esete<sup>327</sup> is, nyilvánvalóan túlmutat egy „természetes kinyilatkoztatás” keretein.

Ugyanilyen az Útmutatóból<sup>328</sup> választott, szövegszerű „bizonyíték” a 25. zsoltár 10. versének<sup>329</sup> maimonideszi értelmezése. A versben idézett szövetség a világ, míg a bizonyosság a Tóra szinonimája – állítja szerzőnk. Azok számára, akik képesek e két „megismerési mód” együttes „kiaknázására,” kegyelem és hűség Isten minden útja (= cselekedete).

Eme, az életmű haláchikus és teoretikus részleteit egyaránt felölelő, szövegszerű bizonyítékokon túl az Útmutató sajátos struktúrája<sup>330</sup> is tanúbizonyosságot tesz egy, a „természetest” meghaladó kinyilatkoztatási fok létezéséről. Az Útmutató szerkezeti felépítését illetően maga Maimonidesz szolgál némi eligazítással a III. könyv 45. fejezetében.<sup>331</sup> Itt úgy nyilatkozik, hogy a próféciában való hit megelőzi a Törvénybe vetett hitet, ezek előtt pedig az „angyalokba” vetett hitnek kell állnia, hiszen ők „közvetítik” a kinyilatkoztatást a próféta számára. Mindezeket megelőzően, mintegy alapozásul, az Istenbe vetett hit foglal helyet. Ez az alapvető sorrend nyomon követhető az Útmutató fejezeteinek elrendezésében, ugyanakkor arra is rávilágít, hogy

<sup>322</sup> „Tudd meg, hogy létezik a filozófiánál magasabb ismeretfok, ez pedig a prófécia. Amiről próféciával rendelkezünk, ott nincs helye bizonyításnak. A prófécia felette áll a bizonyításnak. Az igaz vallás alapja, amire mi magunk is támaszkodunk: hogy Mózes próféta volt, szavai pedig prófécia, és ezért minden bizonyításon felül állnak.” Iggeret hā-RaMBaM. Ed. E. Brünn, Leipzig, 1857, s. n. Reprint Jerusalem, 1967. s. n. 4. n.

<sup>323</sup> Szēfer ha-Maddā‘. 42. n. és 72. n.

<sup>324</sup> Az epikureus a zsidó vallási terminológia szerint az eretnek szinonimája.

<sup>325</sup> Szēfer ha-Maddā‘. 84. n.

<sup>326</sup> Útmutató I. könyv 54. fejezet. Dalāla. 135. p.

<sup>327</sup> Vö. Deuteronomium 13. 12. sk.

<sup>328</sup> Vö. Útmutató III. könyv 12. fejezet. Dalāla. 505-506. p.

<sup>329</sup> „Az Úrnak minden útja kegyelem és hűség azoknak, akik szövetségét és bizonyosságait megtartják.”

<sup>330</sup> Az Útmutató teljes tematikus vázlatának megrajzolására a későbbiekben teszünk kísérletet.

<sup>331</sup> Útmutató III. könyv 45. fejezet. Dalāla. 662. p.

egy tulajdonképpeni kinyilatkoztatás létezésébe vetett hit nélkül e sorrend s vele együtt az Útmutató bizonyos részletei is értelmüket vesztenék.

Végezetül a maimonideszi életmű nagyobbik hányadát kitevő haláchikus irányultságú írások igen nehezen lennének értelmezhetők e tulajdonképpeni kinyilatkoztatás elutasítása esetén.

Maimonidesz fiatalkori alkotása a Szirāġ (Māor) címet viselő, a Misna mind a hat rendjét felölelő műfajteremtő kommentár. E kommentár már létrejöttével tanúskodik a tulajdonképpeni kinyilatkoztatás alapvető igenléséről, melynek – Maimonidesz és a normatív judaizmus egybecsengő véleménye szerint – a teljes haláchikus spektrum is integráns részét képezi.<sup>332</sup> Ezen túl a mű számos részlete explicit formában is érinti a kinyilatkoztatás elfogadásának kérdését. Így például a Szanhedrin 10. fejezetébe ékelt exkurzus egy „szisztematikus zsidó teológia” legalapvetőbb kijelentéseinek tételszerű megfogalmazására tett első kísérlet, az ún. 13 hittétel kidolgozása.<sup>333</sup> E tételek definiálásánál Maimonidesz első számú motivációja apologetikus; a fejezet a herezis (Minut) fogalmának zsidó szempontból releváns meghatározására törekszik. Ebben a kontextusban hangzik el az a tizenhárom – Maimonidesz (sőt a későbbi normatív judaizmus)<sup>334</sup> számára létfontosságúnak tekintett, bár azóta sokat kritizált<sup>335</sup> – princípium, melyek bármelyikének tagadása kimeríti a herezis fogalmát. E tételek közül kettő explicit módon, további kettő pedig áttételesen tesz tanúbizonytságot e tulajdonképpeni kinyilatkoztatás igenléséről.

Maimonidesz életművének következő nagyobb állomása megint szorosan kötődik a tulajdonképpeni kinyilatkoztatás elfogadásának vagy elutasításának kérdéséhez. A Szēfer ha-micvot (Kitāb l-šarī‘a vagy al-farā‘id)<sup>336</sup> a számszerűleg tradicionálisan rögzített,<sup>337</sup> de a gyakorlat számára végérvényesen sehol sem definiált 613 bibliai eredetű pozitív, illetve negatív parancs előszámlálásával foglalkozik.<sup>338</sup>

Mindezek az alkotások azonban propedeutikusnak tűnhetnek a későbbi szintézis, a tradicionálisan praxisorientált judaizmus Maimonidesz koráig felhalmozódott haláchikus anyagának minden elődjénél átfogóbb és sikeresebb kodifikálására tett kísérlet, a Misné Tóra fényében. Itt hangzik el egy újabb – s

<sup>332</sup> Vö. Maimonidesz 8. teológiai axiómája. Pēruš. Szēder Nēziqin. 214-215. p.

<sup>333</sup> Perūš. Szēder Nēziqin. 195-218. p. Vö. még: A. ALTMANN: Articles of Faith. In *Judaica*. vol. 3. 654-660. p; illetve M. KELLNER: Dogma in Medieval Jewish Thought. Oxford, 1986, Oxford University Press.

<sup>334</sup> A tizenhárom hittétel popularizáló feldolgozását („Erős hittel hiszem...”) elsőként az 1566-ban megjelent Velencei Haggada tartalmazta, s az askenázi rítusban a reggeli istentisztelet függelékeként került be. Míg a tizenhárom tétel talán legismertebb feldolgozása, a 14. századi Jigdāl költemény valamennyi rítus liturgiájába utalt talált magának. Vö. A. ROTHKOFF: Yigdal szócikkét az *Encyclopaedia Judaica*-ban (vol. 16. 833-834. p.).

<sup>335</sup> A Maimonidesz által megfogalmazott 13 hittétel hatása napjainkig érezhető. E tény beszédes bizonyítékai Sch. BEN-CHORIN: Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. Tübingen, 1979<sup>2</sup>, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) című könyve, mely ezek alapján, illetve M. B. SHAPIRO: The Limits of Orthodox Theology. Oxford, 2004, The Littmann Library of Jewish Civilization. című írása, mely inkább ezek ellenében próbálja meghúzni a judaizmus „credojának” határvonalait.

<sup>336</sup> Kitāb l-farā‘id (Szēfer ha-micvot). Jōcē lē‘or: J. KĀFĀ. Jerusalem, 1983, Moszād hā-Rav Kuk.

<sup>337</sup> bT. Makkot 23b.

<sup>338</sup> A felsorolás megtalálható a Misné Tóra elején is. Vö. Szēfer ha-Maddā‘. 5 ׁ .17 -ס. E 613 parancs definiálására már Maimonidesz előtt is történtek kísérletek. Lásd például Slomo ibn Gabiról (1021-1058) Azhārotját.

mindezekén túl Maimonidesz őszinteségére is fényt derítő – verbális bizonyíték. Szerzőnk azt állítja, hogy az a személy, aki valamely parancs figyelmen kívül hagyásával az isteni kinyilatkoztatás érvényét kérdőjelezi meg, megvonja magától a bűnbánat lehetőségét, s ez által a legsúlyosabb következményeknek szolgáltatja ki magát.<sup>339</sup>

Vajon ésszerű-e az a feltételezés, hogy szerzőnk élete folyamán újra és újra hozzálát a Tóra tartalmának rendszerezett számbavételéhez, ha számára mindez nem tartalmaz valami fajta „isteni közlést”? Vajon logikus lépés-e feltenni egy Maimonideszhez hasonló céltudatossággal rendelkező személyről, hogy élete javát egy számára propedeutikusnak tekintett, s kizárólagosan egy magasabb rendű cél eléréséhez vezető, instrumentális értékű rendszer vizsgálatának szenteli?<sup>340</sup>

Vessünk számot pillanatnyi állásunkról!

A megelőző oldalakon beláttuk, hogy a kreatumként felfogott, s kontingenciájában örökké az abszolútoz utalt létezés, ha korlátozott mértékben is, de tanúságot tesz Istenről, s ilyen formában „természetes kinyilatkoztatásként” kezelhető. Ugyanakkor azt is láttuk, hogy Isten ezen a „szűkre szabott” lehetőségen túl is „megnyilvánult”. S eme isteni megnyilvánulás egyfajta „bizonyítéka” a Tóra, amit ez idáig egyszerűen, némi pontatlansággal „tulajdonképpen kinyilatkoztatásnak” nevezünk. Fejezetünk hátralévő részében azt kell megvizsgálni, vajon mit takar a maimonideszi Tóra fogalma, és vajon mennyiben fedí mindez a kinyilatkoztatás tényleges maimonideszi fogalmát.

### 3.6. Maimonidesz a Tóráról

Maimonidesz sokszor elismételt álláspontja szerint a teljes Tóra, a benne szereplő családfákkal, elbeszélő és törvénykező részekkel együtt tökéletes, ebből következőleg eszkatológikus érvényességű, vagyis megváltoztathatatlan, és „isteni eredetű.” Ugyanúgy isteni „provenienciájú” az írott Tóra valamennyi későbbi eredetű magyarázata, a szóbeli Tóra is.<sup>341</sup>

Az ekképpen definiált Tóra azért tökéletesebb minden más törvénynél, mert minden humán provenienciájú törvénytől eltérően kettős céllal rendelkezik.<sup>342</sup> A Tóra célja – Maimonidesz szavaival élve – a test és lélek tökéletesítése (tiqqun ha-guf vë-ha-nefeš.)<sup>343</sup> A „test tökéletesítésén” az emberi környezet, a társadalom helyes útra terelése (a „lelki Tóra” létrejöttének előzetes feltétele) értendő, míg a lélek tökéletesítése az értelem aktualizálására vonatkozik. Másutt Maimonidesz a teljes Tórát integrálni képes micvák (parancsolatok) hármass disztribúciójáról beszél.<sup>344</sup> A

<sup>339</sup> Szēfer ha-Maddā‘. 85. ג.

<sup>340</sup> Maga Maimonidesz – összhangban a teljes antik filozófiai tradícióval – a logikát a filozófia tanulmányozásához nélkülözhetetlen propedeutikus eszköznek tekintete. Ennek összefoglalására nem is szentelt több figyelmet, mint egy egészen fiatalon szerzett, rövid lélegzetű írást, a Millót ha-higgājont.

<sup>341</sup> Vö. pl. Maimonidesz 8. és 9. teológiai axiómájával. Përuš. Szēder Nēziqin. 214-216. p.

<sup>342</sup> Vö. Útmutató III. könyv 27. fejezet. Dalāla. 579. sk. p.

<sup>343</sup> Loc. cit. 579. p.

<sup>344</sup> Vö. Útmutató III. könyv 35. fejezet. Dalāla. 614. p.

parancsok egy része elveket tudatosít, nagy részük etikai vonatkozású,<sup>345</sup> míg egy harmadik porció – mely csoportok között gyakran átfedések is lehetnek, hiszen egy micva gyakran több „funkciót is elláthat” – az emberi társadalom igazságos együttélésének szabályozásával, a politikum világával foglalkozik.

Szerzőnk – a maimonideszi korpusz egészéből kiolvashatóan, s a korabeli ortodoxia felfogásától eltérő módon – kimagasló fontosságot tulajdonít az „elvek” kategóriájának.

Ezek az elvi megállapítások már Maimonidesz fiatalkori alkotásában is helyet kaptak. Eme teoretikus igazságok alkotják azokat a dolgozatunk folyamán már többször említett teológiai tételeket, melyek – némi változtatással – az életmű emblematikus darabjaiban is felbukkannak. Így a Misné Tóra első könyvének, a Szēfer ha-Maddā‘nak a lapjain is, s ugyanezek képezik az Útmutató fontosabb „strukturális csomópontjait” is.

#### 4. Maimonidesz tizenhárom pontból álló teológiai credója<sup>346</sup>

1. Isten transzcendens és szükségszerű létének elismerése, mely lét minden további létezés forrása.

2. Az isteni létező minden más létező egységétől gyökeresen különböző egységének megvallása.

3. E létezővel kapcsolatos összes antropomorf kijelentés távoltartása.

4. Isten örökkévalóságának megvallása.

5. A bálványimádás eltörlése, azaz az abszolút létező és a kontingens világ között felvett bármiféle közvetítő megtagadása.

6. A prófécia jelenségének hitelessége.

7. Mózes próféciájának egyedülálló volta.

8. A Tóra egészére kiterjedő „isteni eredet” elismerése. Ugyancsak „isteni provenienciájúak” a Tórához fűzött tradicionális magyarázatok,<sup>347</sup> valamint a tórai törvénykezés haláchikus kibontása, magyarul az írott és szóbeli hagyomány teljes egészében.

9. A Tóra eszkatológikus érvényének és megváltoztathatatlanságának megvallása. (Nem lesz eltörölve, sem felülírva, nem adnak hozzá, és nem vesznek el belőle.)

10. Létezik gondviselés.

11. Az isteni jutalmazás és büntetés valóságossága.

12. A Messiás eljövetele.

13. A halottak feltámadása.

<sup>345</sup> E megállapítás elfogadásában Ábrahám Maimonidesz ismét apja nyomdokaiba lép. Vö. High Ways. vol. 2. 315. p.

<sup>346</sup> Csak már adalékként említem, hogy már Sza’adjā (882-942) gáon szövegezésében is ismerünk 10 „credó-szerű” tételt. Vö. M. B. SHAPIRO: The Limits of Orthodox Theology. Oxford, 2004, The Littmann Library of Jewish Civilization. 5. p.

<sup>347</sup> Ez alatt a szóbeli hagyomány (Torā še-bē‘al-peh) aggadikus részei értendők.

Ezek a tételek már a Szēfer ha-Maddā‘ban kiegészülnek két további – Maimonidesz véleménye szerint szintén a „Tóra alapjait” képező – elvvel: a predestináció elutasításával, vagyis a szabad akarat elismerésével, valamint a megtérés (tēšuvā)<sup>348</sup> lehetőségének fontosságát hangsúlyozó kijelentésekkel. Ugyanígy az elveket közvetítő parancsok közé sorolja Maimonidesz a kérő imádságot<sup>349</sup> is.

Az eddig említett elvekről szerzőnk már a Misnához írt kommentárban<sup>350</sup> úgy nyilatkozott, s e nyilatkozata napjainkig gyakran értetlen fülekre talál,<sup>351</sup> hogy a hitelvek megvallása az embert megtartja „Izrael kebelén belül” még akkor is, ha az összes lehetséges bűnt elköveti. Másutt<sup>352</sup> szerzőnk az előbbieken említett elveket az Isten iránti „szeretet” megalapozóinak, míg a micvák két másik porcióját a „az istenfélelem” megteremtésének eszközeként jellemzi.

S e ponton egy újabb lényegei észrevételt kell tudatosítanunk.

Egy alapvető ellentmondás látszik kirajzolódni szerzőnk felfogásában az eddigelé „a tulajdonképpeni kinyilatkoztatással” azonosított Tórával kapcsolatban. Hiszen több helyen (és nem csak a haláchikus kompendiumokban) azt olvastuk, hogy a Tóra szent, változtathatatlan, hiánytalanul tökéletes, utolsó s ezért eszkatológikus érvényű kinyilatkoztatás. A másik oldalról viszont egyre-másra e kinyilatkoztatás relativizálásával szembesülünk. S még nem is értünk e sor végére. Vegyük számba ellenérveinket is!

Többször szembesültünk már a judaizmus központi kategóriájaként kezelt micvák „eszköz”-jellegével. Erre a megállapításra rezonál szerzőnk másik megjegyzése is: ezek szerint a Tóra bár általánosságban és kollektíve helyes útmutatás, az egyedi szinten nem biztos, hogy mindenkor, mindenki számára a lehető legtökéletesebb útmutatást nyújtja.<sup>353</sup> Ugyancsak ide kívánczik a Tórában fokozatosan érvényre jutó isteni szándékoltság maimonideszi felfogása. Szerzőnk az Útmutató III. könyvében beszél az ún. „jó szándékú isteni csselfogásról” (talattuf).<sup>354</sup> Ott kifejtett nézetei szerint Isten törvényeinek kinyilvánításakor figyelembe vette az emberi természet fokozatos<sup>355</sup> fejlődésének törvényszerűségét. Ez okból a bálványimádó praktikáktól a különféle kultikus áldozatok útján keresztül juttatta el az embert az egyetlen Isten szolgálatának tisztultabb fokára,<sup>356</sup> mint ahogyan a kivonulás estében is a Sínai- pusztaságon át vezető, hosszabb utat választotta.<sup>357</sup>

<sup>348</sup> Szēfer ha-Maddā‘. 81. n. 93 -ג.

<sup>349</sup> Vö. Útmutató III. könyv 36. fejezet. Dalāla. 615. p.

<sup>350</sup> Pēruš. Szēder Nēziqin. 216. p.

<sup>351</sup> Vö. M. B. SHAPIRO: The Limits of Orthodox Theology. Oxford, 2004, The Littmann Library of Jewish Civilization. 5. p.

<sup>352</sup> Vö. Útmutató III. könyv 52. fejezet. Dalāla. 734. p.

<sup>353</sup> Vö. Loc. cit. 34. fejezet. Dalāla. 609. p.

<sup>354</sup> Vö. Loc. cit. 32. fejezet. Dalāla. 597-606. p.

<sup>355</sup> Az emberi természet fokozatos fejlődésére építő, s mint itt láttuk „isteni approbációban részesülő,”

maimonideszi modell Ábrahám életművében is jelentős szerepet kap. Vö. High Ways. vol. 2. 252. és 276. p.

<sup>356</sup> Figyeljünk fel e megállapítás teológiai jellegére! E ponton világosan megragadható, ahogyan az értelem a kinyilatkoztatott törvény hatásmechanizmusának értelmezéséből von le egy, Isten természetére nézve lényeges állítást, melyet azután követendő mintául állít a közösség elé.

<sup>357</sup> Exodus. 13. 17-18.

A teremtés problémájával kapcsolatban utaltunk már Maimonidesz alapvető állítására, miszerint a teremtés ténye nem igazolható az ismert tórai citátum felvonultatásával. S ide kapcsolódik szerzőnk alapvető és sokszor hangoztatott álláspontja is, miszerint „a Tóra az emberek nyelvén beszél.”<sup>358</sup> Ennek a tételnek az igazolására épül az Útmutató szinte teljes első könyve, melyben a Tórában szereplő s Istenre vonatkoztatott antropomorf kifejezések<sup>359</sup> magyarázatára történik kísérlet. „Az értelemmel ellenkező állítások nem lehetnek igaz állítások” – véli Maimonidesz. Egy „emberarcú” kinyilatkoztatás Isten totális transzcendenciájának „leértékelésével” hamis hitet közvetít. Egy, a létezés Alapja felől kiinduló és ezért valódi kinyilatkoztatás sosem mondhat ellent e létezés a létezőből is megismerhető okának, Istennek. A léttel való összhang megteremtése – melynek elengedhetetlen feltétele a valódi lét, s ekképpen a „lét tudománya”, a filozófia ismerete – eredményezi az olykor a túlzásoktól sem visszariadó allegória módszerét.

Végül a Misna magyarázatának bevezetőjében, a Bērāchot-traktátushoz írott kommentárban szerzőnk nyíltan reflektál a hagyomány történetiségére is.<sup>360</sup>

Ezen észrevételek fényében világossá kell, hogy váljon előttünk a maimonideszi teológia egy – explicit formában végig kimondatlanul maradó, de az életmű két részletének tudatos kontrasztjára reflektálva érzékelhetővé váló – alapállítása: a Tóra előttünk álló, „kézzelfogható” szövegszerűségében „még nem” azonos az isteni kinyilatkoztatással. Ahhoz, hogy azzá váljék még egy „pólus” szükségeltetik. Ez pedig az „értelemmel felruházott” emberi személy. S ezzel a gondolattal elérkeztünk a kinyilatkoztatás emberi „összetevőjéhez”, a maimonideszi próféta alakjához.

<sup>358</sup> Vö. például Útmutató I. könyv 26. fejezet. Dalāla. 62. p., vagy a Misné Tórában a Jészodē ha-Torā 1. fejezetének 12. haláchájával. Szēfer ha-Maddā'. 35. s. Lásd még: Pēruš. Szēder Nēziqin. 211. p. Ezt a Talmudban is többször említett (Bērāchot 32b., Szanhedrin 90b.) elvet Maimonidesz nem a talmudi értelemben használja. Vö. BACHER V.: A középkori zsidó vallásbölcészek szentírásmagyarázata Maimūni előtt. Megjelent az Országos Rabbiképző Intézet 1891-92-es évi értesítőjében. Budapest 1892. 60. p. A fenti tétel Ábrahám Maimonidesz gondolatrendszerének is alapvető kijelentése. Vö. Milchāmot. 50. p. Néhány oldallal később Ábrahám – egyértelműen apja magyarázataira hivatkozva – azt állítja, hogy az Istennel kapcsolatos szövegek szó szerinti értelmezése kimeríti a „bálványimádás” fogalmát. Vö. Milchāmot. 52. p.

<sup>359</sup> A bibliai és rabbinikus szövegekben található antropomorfizmusok értelmezése az Ábrahám Maimonidesz-i oeuvre-ben is kitüntetett fontosságú elem. Ábrahám egy különálló szerzeményként (héber változatban is) ismert írásművet szentel a témának. Vö. Ma'āmār 'al 'odot dērāšot CHAZA'L. In Milchāmōt. 81-91. p. A szöveg – ma már tudjuk – eredetileg a Kifāja egyik fejezete volt. Vö. 4. fejezettel.

<sup>360</sup> Haqdāmōt Lēpēruš ha-Mišnā. 'Aruchot 'al-jēdē: M. D. RABINOVITZ. Jerusalem, 1970, Moszād hā-Rav Kuk. 7-105. p. Vö. még Maimonides' Introduction to his Commentary on the Misnah. Translated and Annotated by F. ROSNER. Northvale N. J., 1995, Jason Aronson.



### III. FEJEZET: A PRÓFÉTASÁG ELMÉLETE – AZ ÉRTELMI MEGVALÓSULTSÁG

#### 1. A maimonideszi próféta

Az előttünk álló két fejezetben a kinyilatkoztatás „kibontakozásának” emberi „összetevőjével,” a maimonideszi próféta alakjával foglalkozunk. Mindeközben tovább árnyaljuk a maimonideszi „teológia-koncepció” kapcsán az előző fejezetben kifejtett álláspontunkat. Ugyanakkor a próféta „megvalósultság” fogalmának tisztázása után világosabb képet alkothatunk magunknak a maimonideszi kinyilatkoztatás jelentéséről is.

#### 1.1. A próféta megközelíthető kategória

Mielőtt belefognánk a maimonideszi próféta-koncepció elemzésébe, két megállapítást érdemes tudatosítanunk. Egyrészt elengedhetetlen fontosságú, hogy realizáljuk azt a tényt, hogy Maimonidesz és utódai számára a próféta, ha aszimptotikus értelemben is, de elérhető státuszt jelentett. Ennek bizonyítékául elég a Maimonidesz által hivatkozott, s már általunk is említett családi hagyományra hivatkozni, miszerint a közeli jövőben megújul a próféta.<sup>361</sup> Ugyanez a gondolat felbukkan az Ávotához írt kommentár bevezetőjében is, ahol az Atyák mondásait idézve úgy nyilatkozik, hogy „a chászidut elvezet a prófétahoz, aminél nincs magasabb rendű cél.”<sup>362</sup> Sőt némi nagyvonalúságot megengedve magunknak, a teljes életművet e cél elérésére vezérlő teoretikus irányultságú „vademecumként” jellemezhetnénk. A próféta Maimonidesz számára korántsem elméleti jelentőségű, elvont állapot; a fogalom elemzése során egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy itt egy, mind szerzőnk, mind utódai számára egzisztenciális jelentőségű funkcióval állunk szemben.

#### 1.2. A próféta előzetes definíciója

Ugyanilyen elengedhetetlenül fontos, hogy tulajdonképpen elemzésünk előtt legalább egy előzetes, s további kiegészítésre szoruló, ugyanakkor használható fogalmat alkossunk arról, mit is jelent Maimonidesz számára ez a státusz. A maimonideszi próféta – néhány korábban megismert fogalomhoz hasonlóan – a filozófiai reflexió és a biblikus-rabbini gondolkodás bizonyos elemeit egyaránt integrálni képes, komplex fogalom. A próféta az intellektuálisan és morálisan megvalósult ember,<sup>363</sup> az emberi nemből eredendően potenciális formában jelen lévő

<sup>361</sup> Vö. Moses Maimonides' Epistle to Yemen. Edited with introductions and notes by Abraham S. HALKIN. New York, 1952, American Academy for Jewish Research. 80-82. p. Vö. még: Útmutató II. könyv 37. fejezet. Dalāla. 409. p.

<sup>362</sup> Pēruš. Szēder Nēziqin. 372. p.

<sup>363</sup> Vö. például Útmutató II. könyv 36. fejezet. Dalāla. 408. p.

istenképűség kibontakoztatója, aki éppen megvalósultsága által lesz képes meghallani és közvetíteni<sup>364</sup> Isten „óhaját,”<sup>365</sup> valódi kinyilatkoztatását.

### 1.3. A maimonideszi próféta alakja

A kihívás Maimonidesz számára ennek az egzisztenciális jelentőségű funkciónak a létezés adott rendjébe, a médium által közvetített üzenet transzcendens jellegének fenntartásával együtt történő beemelése.

A próféciára vonatkozó elképzelések ismertetése előtt Maimonidesz egy nagy fontosságú bejelentést tesz. Azt állítja, hogy a próféciára vonatkozó elképzelések bizonyos szempontból hasonlóak a világ létrejöttével kapcsolatos elméletekhez.<sup>366</sup> E hasonlóságot két pontban vélhetjük felfedezni. Egyrészt – ahogyan módunkban állt megfigyelni – a világ létrejöttének kérdése filozófiailag nem tisztázható probléma. Az egyik vagy másik elképzelés melletti döntéshozatal előzetes elköteleződést (hitet) követel. Ugyanakkor ez a hit, a teremtés problémájához hasonlóan, nem lehet irreális „elrugaszkodás” a létezés valódi természetétől. Miről is van szó? A gondolkodónak két szélsőséges, és ezért egyaránt elfogadhatatlan elképzelés között kell utat találnia. A szofisztikálatlan hit szintjén Isten – a teremtés tényének bizonyos antropomorf formák közé szorított, s rosszul értelmezett következményeként – mintegy „külső szereplőként” újból és újból „belenyúlhatna” a teremtés rendjébe. Ezzel az elképzeléssel épp a létezés valós rendjét – s ezzel implicite Isten tökéletességét – tagadjuk meg, vagy tesszük legalábbis zárójelbe. Az Arisztotelész nevével fémjelzett séma ezzel szemben a létezés önállóságának elismerése kedvéért inkább Isten valódiságáról mond le. Maimonidesz számára mindkét út járhatatlan.

A próféciára vonatkozó korabeli elméletek logikailag ugyanezen két véglet között mozognak.<sup>367</sup> A közösség szofisztikálatlan olvasatával azonosítható, állítólagos bibliai koncepció szerint a próféta képesség egyetlen forrása az előre kiszámíthatatlan és teljességgel szuverén isteni akarat. Ez az út Maimonidesz számára járhatatlan, hiszen az isteni omnipotencia ilyenén kiterjesztése a kauzális világrend (s ezzel együtt az emberi szabadság) teljes feladását követelné meg a gondolkodó embertől. Ez a felfogás a kreatumot bábbá, míg a kinyilatkoztatás elfogadását babonává változtatná, s így a vallást végső fokon bálványimádássá fokozná le.

A filozófiai út al-Fārābī (870-950) és Ibn Szīnā (980-1037) próféciára vonatkozó elképzeléseit összegzi.<sup>368</sup> E szerint egy morálisan és intellektuálisan elégséges módon felkészült személy, akinek racionális képessége valamint a képzelőereje is tökéletesen működik, felkészültsége okán automatikusan kapcsolatba lép az emanáció (fajd) forrásával, s így szükségszerűen próféta fokra emelkedik. Ez a

<sup>364</sup> A Jészodē ha-Tōrāban Maimonidesz úgy fogalmaz, hogy „minden generáció számára kötelező meghallani saját generációja prófétájának a szavát.” Szēfer ha-Maddā'. 8. ɔ.

<sup>365</sup> Vö. Útmutató I. könyv 65. fejezet. Dalāla. 166. sk. p.

<sup>366</sup> Vö. Loc. cit. II. könyv 32. fejezet. Dalāla. 392. p.

<sup>367</sup> Loc. cit. 392-397. p.

<sup>368</sup> F. RAHMAN: Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy. London, 1958, Allen and Unwin.

koncepció szintűgy elfogadhatatlan, hiszen az önerőből megvalósuló, tökéletesen autonóm próféta-ság modellje eleve kizárja a képből a transzcendens szférát.

Maimonidesz első lépésként e ponton értelmezi át az örökölt sémát. A harmadik elképzelés – „és ez törvényünk valódi értelme,”<sup>369</sup> állítja szerzőnk – megegyezik a filozófusok nézetével, ámde egy szükséges kiegészítéssel. S e ponton a maimonideszi szöveg egy könnyedén rejtve maradó ellentmondása áll előttünk. A következő oldalakon ugyanis Maimonidesz nem egy, hanem két,<sup>370</sup> a részletek szintjén eltérő koncepciót vázol. Mindkét elképzelés a transzcendens valóság és az emberi szubjektum kölcsönhatásán alapul, de a kettő közötti határ megvonása szempontjából jelentősen különbözik egymástól. Az első vélemény szerint a próféta-i küldetésre az előbbieken megismert módszer szerint felkészülő személy nem válhat automatikusan a próféta-i funkció birtokosává, az isteni akarat negatív módon „beavatkozhat” a folyamatba, s „meggátolhatja” a processzus végkimenetelét.<sup>371</sup> Ez történt a bibliai Báruchchal<sup>372</sup> – mondja Maimonidesz.<sup>373</sup> Amíg az első nézet a transzcendencia számára csak a „negatív kontroll” lehetőségét tartja fenn, addig a második elképzelés közelebb áll a tradicionálishoz. Az emberi összetevő itt is elhanyagolhatatlan fontosságú, ám a próféta-i képesség megvalósulása – minden humán erőfeszítés ellenére – Isten „kezében van”.<sup>374</sup> A két elképzelés logikailag nyilvánvalóan nem „csúsztható egymásba”. A Maimonidesz által szándékolt lényeg, a fejtegetés teológiai mondanivalója azonban mindkettőben megmutatkozik: ha igényt tart a kinyilatkoztatás adekvát közvetítői funkciójára – márpedig ez is a próféta-ság kritériumai közé sorolható –, akkor a próféta-nak személyében is hordoznia kell a kinyilatkoztatást is jellemző „kétpólúsosságot,” önmagában felmutatva a transzcendens iniciatíva hatására immanensen kibomló fejlődést.

Ugyanakkor – s ez Arisztotelészen iskolázott szerzőnk zseniális teológiai meglátása – a próféta-i kibontakozás „gátja” abszolút mértékben természetes folyamat. Isten nem „nyúl bele” a világba, azért hogy „meggátolja” vagy, ha tetszik, „létrehozza” a próféta-ságot. A próféta-ság, a filozófiai úttal összhangban, a maimonideszi rendszeren belül is morális és intellektuális felkészülést igényel. S míg a morális összetevő tökéletes jelenléte nem kizárólagos követelmény,<sup>375</sup> az intellektuális

<sup>369</sup> Vö. Útmutató II. könyv 32. fejezet. Dalāla. 394. p.

<sup>370</sup> Az első elképzelést lásd a II. könyv 32. fejezetének első felében (loc. cit. 394. p.), a másodikat pedig a fejezet végén (loc. cit. 395. sk. p.). A két koncepció miétkül eltérő értelmezéséhez vö. H. FRADKIN: *Philosophy or Exegesis: Perennial Problems in the Study of some Judaeo-Arab Authors*. In N. GOLB (ed.): *Judaeo-Arab Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judeo-Arab Studies*. Amsterdam, 1997, Harwood Academic Publishers. 103-121. p. Különösen: 110-113. p.

<sup>371</sup> Hasonlóan nyilatkozik Maimonidesz a Misna-kommentár Szanhedrin traktátusához fűzött fejtegetéseiben, ahol azt mondja, hogy nem szükségszerű, hogy a látszólag tökéletesen felkészült személy automatikusan próféta-vá váljon. Pěruš. Szēder Nēziqin. 214. p.

<sup>372</sup> A bibliai Báruch történetéhez lásd: Jeremiás. 32., ill. 43. fejezetét.

<sup>373</sup> Vö. Útmutató II. könyv 32. fejezet. Dalāla. 394. p.

<sup>374</sup> Ezt a véleményt képviseli Maimonidesz a Misné Tórában is. „A próféta-i képesség leszáll” – mondja Maimonidesz e helyütt. Szēfer ha-Maddā'. 42. ג.

<sup>375</sup> Vö: „A próféta-ságnak nem elengedhetelen feltétele az összes morális erény birtoklása, valamint a fogyatékos-ságok teljes hiánya. Hiszen az Írás tanúsága szerint Salamon is próféta volt: „Megjelenék Gibeonban az Úr Salamonnak.” (1 Kir. 3,5) Ennek ellenére úgy találjuk, hogy neki is volt morális fogyatékos-sága, mégpedig kéjsóvársága. Mindez kiolvasható abból a tényből, hogy számos asszonyt vett magának. Ez pedig a kéjsóvárság állapotából következő cselekedet volt. Így szólt az Úr: „avagy nem ebben vétkezett-é Salamon [...] ? (Őt is bűnre

tökéletesség elengedhetetlen feltétel. E nélkül nincs próféta. A próféta kialakulásának „gátja” éppen a természetes értelmi képesség tökéletlen, és ezért elégtelen kibontakozásaként írható le. Utóbbi tételünk igazolásaképpen vizsgáljuk meg a maimonideszi rendszer *par excellence* prófétájának, Mózesnek szerzőnk által adott jellemzését.

## 2. Mózes személyének kitüntetettsége<sup>376</sup>

Egy vallásilag heterogén világ lakójaként Maimonidesz korán szembesült<sup>377</sup> a környezetében található monoteista vallások prioritásigényével és ennek a közösségre gyakorolt negatív hatásaival. Ahhoz, hogy a judaizmus alapvető érvényességét teológiailag megalapozza, a judaizmus számára „a tulajdonképpeni kinyilatkoztatásnak” tekintett Tóra riválisaihoz képesti szuperioritását kellett valamilyen módon beláttatnia. Ennek érdekében a kinyilatkoztatás humán összetevőjének, a közvetítő médiumnak a primáciáját is igazolnia kellett. Ez a törekvése ölt testet Mózes próféciajának bemutatásakor. A prófétai tevékenység pszichológiájának leírásakor<sup>378</sup> Maimonidesz két mentális funkció tökéletes formájú meglétét követeli meg. Ez a két elem az értelem és a képzelőerő.<sup>379</sup> Az emanációs séma „cselekvő intellektusának” révén közvetített „emanáció” elsőként a próféta értelmi képességét, majd képzeletét éri el.<sup>380</sup> Ez utóbbi által képes a próféta álló személy mondanivalóját szimbolikus formák segítségével, mindenki számára érthető módon közvetíteni. Az Útmutató egy másik helyén<sup>381</sup> Maimonidesz a filozófus, a politikus és a próféta funkciójának elkülönítéséhez is ugyanezen képességek eltérő disztribúcióját használja fel. Míg a filozófus a tökéletes értelmi képesség birtokosa, a politikus – a platóni eredetű városállam kormányzóját – kizárólagosan a képzelőerő nagyfokú fejlettsége jellemzi. Ezekkel szemben a próféta éppen e két képesség komplementer birtoklása révén magasabb rendű mindkét kategóriánál.

Ha gondolatban felidézzük Maimonidesznek a kalāmmal szemben megfogalmazott kritikáját,<sup>382</sup> akkor rögtön reflektálnunk kell egy Maimonidesz előtt

vivék az idegen asszonyok.)’ (Nehemiás 13,26) Salamonhoz hasonlóan Dávid (béke legyen vele) is próféta volt. Hiszen maga mondja: „Izráelnek kösziklája mondá nékem.” (2 Sám. 23,3) Mégis kegyetlenkedőnek találjuk őt. Igaz, hogy kegyetlensége a pogányok öldöklésében mutatkozott meg, míg Izraellel szemben irgalmas volt. Ennek ellenére úgy találjuk róla a Krónikák könyvében, hogy az általa elkövetett számos gyilkosság miatt az Úr nem találta méltónak Temploma felépítésére. Így szólt hozzá: „Ne építs az én nevemnek házat, mert sok vért ontottál ki...” (1. Krón. 22,8) Ugyanígy Illést (áldott legyen emléke) indulatosnak ismerjük meg. Igaz, hogy indulatát a hitetlenek ellen irányította, s csak velük volt hirtelen haragú; mégis úgy magyarázzák bölcseink, hogy emiatt vette ki őt az Úr a világból, mondván: „Nem jó az emberek számára az olyan indulatos személy, mint Te, hiszen elpusztítja őket.” Sámuelről is azt olvashatjuk, hogy félt Saul színe előtt, és Jákob is tartott az Ézsauval való találkozástól.” *Tamānijjat Fuszül*. 24. p.

<sup>376</sup> Vö. még: A. J. REINES: Maimonides’ Concept of Mosaic Prophecy. Hebrew Union College Annual. vol. XL-XLI (1969-70) 325-361. p.

<sup>377</sup> Erről tanúskodik a fiatalkori Iggeret ha-Šmād, valamint az 1172-ben írott Jemeni levél is. Vö. Moses Maimondes’ Epistle to Yemen. Edited with introductions and notes by Abraham S. HALKIN. New York, 1952, American Academy for Jewish Research.

<sup>378</sup> Vö. Útmutató II. könyv 36. fejezet. Dalāla. 404. sk. p.

<sup>379</sup> Maimonidesz lélektani elképzeléseinek legösszefogottabb bemutatásához lásd az önállóan Nyolc fejezet címet viselő traktátus 2. fejezetét. *Tamānijjat Fuszül*. 4-6. p.

<sup>380</sup> Az emanáció értelmezéséhez vö. a 2. fejezetben a témával kapcsolatban elmondottakat.

<sup>381</sup> Útmutató II. könyv 37. fejezet. Dalāla. 409. sk. p.

<sup>382</sup> Vö. 2. fejezettel.

álló újabb kihívásra. Ha Mózes próféciája nem különbözik kvalitatíve minden elődje és utóda megnyilatkozásaitól, s ha benne is része van a számtalan veszélyt rejtegető képzelőerőnek, akkor mi garantálja, hogy az általa közvetített kinyilatkoztatás az isteni feltárulkozás felülmúlhatatlan és további kiegészítésre már nem szoruló utolsó megnyilvánulása?<sup>383</sup>

Maimonidesz számára nem marad más alternatíva, mint Mózes esetében lemondani a képzelőerő szerepeltetéséről.<sup>384</sup> Ezzel azonban látszólag újabb „zsákcába tévedt,” hiszen a képzelőerőtől „megfosztott” próféta, semmivel sem több, mint a filozófus. De vajon nem ezt akarja-e sugallni e némileg erőltetettnek érzett maimonideszi vonalvezetés? Ha a próféták feje maga filozófus,<sup>385</sup> akkor talán nincs is más „kinyilatkoztatás”, mint a kognitív képességeink által végérvényesen bizonyított konklúziókból kialakított korpusz, azaz a filozófia?<sup>386</sup>

Mózeset tehát egyedül értelmi képességének sem elődei, sem utódai által el nem érhető tökéletessége állította a prófétai rangsor élére. Ugyanakkor az általa elért egyedülálló értelmi tökéletesség cselekedeteiben is folyamatosan megnyilatkozott – állítja szerzőnk.<sup>387</sup>

Mózes és a pátriárkák – a maimonideszi ideál megtestesítőinek<sup>388</sup> – ábrázolása azonban nem ér véget a próféta „pszichológiailag releváns” fokozatainak differenciált szemléltetésével.<sup>389</sup> Az Útmutató záradékának és a szerző szándéka szerinti konklúziójának tekintett záró fejezetek egyikében<sup>390</sup> Maimonidesz még egy, igen fontos részlettel gazdagítja a próféta jellemzését. E ponton hozza összeköttetésbe a prófétai funkciót a III. könyvben tárgyalásra kerülő gondviselés fogalmával. E kapcsolódási pont bemutatásához azonban szükség van a maimonideszi gondviselés-teória kidolgozása előtt tornyosuló akadályok előzetes megértésére.

Fordítsuk most figyelmünket a maimonideszi gondviselés-koncepció felé.

<sup>383</sup> Vö. Maimonidesz 9. teológiai axiómjával. Pěruš. Szēder Nēziqin. 215-216. p.

<sup>384</sup> Ez azon különbségek egyike, amelyek a mózesi próféciát elkülönítik a műfaj minden korábbi és későbbi megnyilatkozásától. A többi különbség felsorolásához – melyek valójában mind visszavezethetők erre az egy alapvető különbségre – lásd a Szanhedrin 10. fejezetét: Pěruš. Szēder Nēziqin. 212-214. p. Vö. még: Útmutató II. könyv 35. fejezet. Dalāla. 402. p., ahol a szerző egyértelműen visszautalja olvasóit a Misna-kommentár iménti részletéhez.

<sup>385</sup> Nem véletlen, hogy az újkori értelmezők egy prominens csoportja éppen a filozófus – király – próféta funkciók egymásba csúsztatásán alapuló, és al-Fārābīn keresztül Platónig visszavezethető hagyományos séma keretében kívánta a maimonideszi korpuszt interpretálni. Így pl. L. V. BERMAN: *The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God*. *Studia Islamica* 15 (1961). 53-61. p. E témában L. Strauss bizonyul Berman elődjének. Vö. L. STRAUSS: *A Politikai filozófia története*. Budapest, 1994, Európa.

<sup>386</sup> Erre a kérdésre fejezetünk hátralévő részében, a maimonideszi értelem-fogalom kibővített értelmezése után tudunk válaszolni. Azt azonban már itt érdemes konstatálnunk, hogy Mózes pozíciójának leírásakor szerzőnk elsődleges indítatása apologetikus.

<sup>387</sup> Vö. Útmutató II. könyv 35. fejezet. Dalāla. 404. p., ahol Maimonidesz azt állítja, hogy Mózes mind a megértés, mind a cselekedetek szintjén teljesen egyedülálló, szinguláris jelenség volt, amit senki sem képes tökéletesen felfogni.

<sup>388</sup> Az ő szerepük hangsúlyozottságát a teljes Maimonida hagyomány öröklő. Vö. a 4. fejezettel.

<sup>389</sup> Ezt a tizenegy fokozatra kiterjedő sémát vázolja Maimonidesz az Útmutató II. könyvének záró fejezeteiben. Vö. Útmutató II. könyv 45. fejezet. Dalāla. 436-447. p.

<sup>390</sup> Loc. cit. III. könyv 51. fejezet. Dalāla. 718-732. p.

### 3. Maimonidesz nézete a gondviselésről

A gondviselés fogalmának elemzésével Maimonidesz két alapvető állítást kíván érvényre juttatni. 1. A szublunáris szférában egyedülként az ember az a létező, amelyik nem fajként, hanem, sajátos partikularitásának megfelelő módon, egyedként áll szemben az Abszolútummal, 2. ugyanakkor ezt az egyedileg reá szabott isteni „figyelmet” saját szabad és tudatos döntések során megvalósuló életével kell kiérdemelnie és fenntartania.

A gondviseléssel<sup>391</sup> kapcsolatos, s Maimonidesz korában elterjedt elméleti lehetőségek ismertetése előtt szerzőnk ismételten egy, a témánk szempontjából nagy jelentőségű megjegyzést tesz. Azt állítja, hogy mindezen (az alábbiakban részletesebben bemutatásra kerülő) elképzelések igen ősiek, a bibliai próféciaik korával egyidősek. Az azóta eltelt időszakban azonban az igazi Törvény megvilágosította a sötétséget.<sup>392</sup> Ezek szerint a gondviseléssel kapcsolatos problémák, a világ teremtéséhez és a prófétai funkció „pszichológiájához” hasonlóan, kizárólag az értelmi spekuláció útján nem tisztázhatók elégséges módon. Ez okból figyelmeztet Maimonidesz ismételten, hogy a teremttség kontra „öröklét”, illetve a gondviselés elméletei, sok szempontból korrelálnak egymással.

#### 3.1. Öt nézet a gondviselésről

Mindezek után szerzőnk rátér a gondviselés működésével kapcsolatban elődei által megfogalmazott öt alternatíva ismertetésére.

Az első nézet Epikurosz nevével fémjelezhető, és a gondviselés totális tagadásaként jellemezhető. Minden, ami a világban létezik, vagy történik, létrejöttében egyszerűen a véletlenre vezethető vissza.<sup>393</sup> Ezzel a nézettel – hiszen a vallás szempontjából totálisan indifferens – Maimonidesz sem foglalkozik behatóan.<sup>394</sup>

A második véleményt Maimonidesz Arisztotelésznek tulajdonítja, bár elismeri, hogy az elgondolás végső formájában csak az Arisztotelész utáni peripatetikus iskola, jelesül Alexander Aphrodisziasz (2-3. sz.) kommentárjaiban kerül kidolgozásra. Az elgondolás lényege szerint az isteni „tudással” azonosított gondviselés nem foghatja át a kontingens valóságot teljes „szélességében”. Az így elgondolt gondviselés kizárólag a Hold szférája feletti világban érvényesül, míg az univerzum „szublunáris” részleteiben csak fajokra és nem egyedekre kiterjesztve értelmezhető.<sup>395</sup> Maimonidesz szerint azon izraeliták, akik ez utóbbi nézetet vallják, valójában már elhagyták a vallási

<sup>391</sup> A témakört Maimonidesz az Útmutató két helyén, a III. könyv 17., illetve további fontos kiegészítésekkel együtt a III. könyv 51. fejezetében tárgyalja. Vö. Dalāla. 524-536., illetőleg 727. sk. p.

<sup>392</sup> Vö. Útmutató III. könyv 17. fejezet. Dalāla. 524. p. Ugyanezt a megfogalmazást használja Ábrahám Maimonidesz is a gondviselés elemzése kapcsán. Vö. High Ways. vol. 2. 132. p.

<sup>393</sup> Vö. Útmutató III. könyv 17. fejezet. Dalāla. 524-525. p.

<sup>394</sup> Ez a megfigyelés is egy jellemző adalék Maimonidesz teológiaiag determinált gondolkodásának jellemzéséhez.

<sup>395</sup> Vö. Útmutató III. könyv 17. fejezet. Dalāla. 525-526. p.

közösséget.<sup>396</sup> Szerzőnk alapvető problémája az Arisztotelésznek tulajdonított nézet második részével kapcsolatos. Ha a szublunáris szférában csak faji gondviselés érvényesülne, ez totálisan kiszolgáltatná az emberi egzisztenciát a természet törvényeinek, ugyanakkor mindennemű különbséget eltörölné a lét humán és „szubhumán” szférái között is. Mindezzel együtt – a világ örökkévalóságának emanációs-determinista elképzeléséhez hasonlóan<sup>397</sup> – éppen a kinyilatkoztatást tenné értelmezhetetlenné és ezenfelül „okafogyottá” is, totálisan megsemmisítve ezzel a hit lehetőségét.

A harmadik vélemény éppen ellentétes a másodikkal – mondja Maimonidesz.<sup>398</sup> Ez az elképzelés az isteni ismeret redukciójaként jellemezhető arisztotelészi tételre adott, ugyanakkor az ellentétes irányú végletbe eső válaszként értelmezhető. Amíg az előbbi a természet rendjének fenntartása érdekében kénytelen volt az isteni megismerő képességet „megkurtítani,” addig ez utóbbi éppen az isteni omniszciencia fenntartására törekszik. Isten tudása és gondviselése mindenre kiterjed, a világ életének legapróbb mozzanata sem kerülheti el a világ transzcendens okának figyelmét. Egy levél lehullása éppen annyira Isten ismeretéből és akaratából eredeztethető, mint egy igaz halála.<sup>399</sup> E (tulajdonképpen) predestinációt hirdető nézet az újabb időkben az aš'ariták véleményében öltött testet – jegyzi meg szerzőnk. Azon túl, hogy ez az elképzelés nem képes értelmesen elszámolni a természet törvényszerűségeivel, ellentmond az istenképmásként jellemzett emberi személyiség egyik alapvető járulékanak, a szabad akarat tanának is. Ha pedig az emberi megnyilvánulások legalapvetőbb szférája, a cselekvés világa determinált, akkor ezzel egy csapásra hadat üzentek nemcsak a moralitás, de végső soron ismételten a kinyilatkoztatás számára is.

A negyedik nézet, melyet Maimonidesz szerint a mu‘tazila kalām hívei is osztanak, ugyanannyira a spekulatív kényszer szülötte, mint a két utóbb ismertetett.<sup>400</sup> Az arisztotelészi tétel a természetben megnyilvánuló esetlegesség és az isteni ismeret, változatlanyságot feltételező szabályszerűségének összeegyeztethetlenségén bukott el. Az aš'ariták véleménye az isteni omniszciencia megtagadásának elkerülés miatt választotta a szabad akarat feladását. Ezt az utolsóként ismertetett alternatívát viszont egyfelől a világban látszólagosan tapasztalható isteni igazságtalanság tarthatatlansága, másrészt az előbbieken hiányolt szabad akarat fenntartása szorítja saját Prokrusztész-ágyába. Ez a nézet olyan igazolhatatlan kijelentésekhez vezet, mint az isteni bölcsesség igazolására kidolgozott „túlvilági kompenzáció”, illetve az állatokra is érvényesíteni kívánt egyedi gondviselés tétele.

Összefoglalva, mindhárom hibás nézet az isteni transzcendencia teljes félreértelmezéséből eredeztethető. Ha egyfelől az isteni ismeretet és akaratot, és ezzel

<sup>396</sup> Nem véletlen, hogy Ábrahám Maimonidesz is éppen a gondviseléssel kapcsolatos, és általa helytelennek ítélt nézetek kapcsán polemizál bizonyos kortárs csoportokkal. Vö. a 4. fejezettel.

<sup>397</sup> A világ örökkévalósága vs. teremtettsége feletti vita, illetve a gondviselés elképzelések közötti szoros logikai kapcsolatra Maimonidesz is felhívja a figyelmet. Véleménye szerint az arisztotelészi rendszert a világ örökkévalóságának állítása determinálja a gondviselés helytelen reprezentációjának kidolgozására. Vö. Útmutató III. könyv 17. fejezet. Dalála. 526. sk. p.

<sup>398</sup> Loc. cit. 527-528. p.

<sup>399</sup> Loc. cit. 527. p.

<sup>400</sup> Loc. cit. 528-529. p.

összefüggésben a világban megnyilvánuló, egyedi szintű gondviselést, másfelől a világban tapasztalható kontingens létezését antropomorf sémák szerint próbáljuk meg kezelni, ez kikerülhetetlenül olyan apóriákhoz vezet, amelytől csak az egyik vagy másik, de teológiai szempontból létfontosságú elem feladása révén szabadulhatunk meg.

Az ötödik nézetet Maimonidesz a Tórának és a Tóra későbbi interpretátorainak egyöntetű véleményeként jellemzi.<sup>401</sup> Ez az elképzelés, a részletek tisztázhatatlanságának elismerése mellett, megpróbálja fenntartani a Tóra alapjának nevezett<sup>402</sup> szabad akaratot, és emellett az egyedekre kiterjedő isteni igazságosságban megnyilvánuló<sup>403</sup> gondviselés gondolatát is. A gondviselés kiáradását determináló faktorként viszont egyedül az emberi akciók minőségéből fakadó érdemet jelöli meg.<sup>404</sup> Azt azonban, hogy ez konkrétan hogyan áll összefüggésben a gondviseléssel, az emberi értelem – limitáltsága folytán – képtelen átlátni vallja be ez az álláspont.

Ezen öt nézet áttekintése után Maimonidesz saját nézőpontjának tisztázására tér át.<sup>405</sup> Egyéni véleményének ismertetése előtt ismételten megnevezi (az eddigi problémák tárgyalásánál nyíltabban) elgondolása létrejöttének teológiai okát. Nem a tények demonstratív verifikálása vagy falszifikálása volt az, ami őt e nézőpontra elvezette, hanem „az isteni könyv szándékának leginkább megfelelő értelmezése.”<sup>406</sup> Meglátása szerint a gondviselés a szublunáris szférában csak az emberre,<sup>407</sup> rá azonban egyedi szinten terjed ki. Az univerzumot benépesítő többi létező estében Arisztotelésznek van igaza,<sup>408</sup> az embert illetőleg viszont ő téved.<sup>409</sup> Maimonidesz azonban nem csak e finomításban látszik eltérni a tradicionális tórai elképzeléstől. Nézetének alapvető megállapítása (s a tórai elképzelés, illetőleg saját nézete között felmutatható vélt divergencia fő forrása) azon állítása, miszerint a gondviselés az intellektus függvénye.<sup>410</sup>

Maimonidesz megállapításait e pontig nyomom követve három alapvető fontosságú állítással bírunk:

1. Az isteni gondviselés a szublunáris szférában egyedül az ember esetében alanyi (szemben az arisztotelészi állásponttal). Isten egyénileg „törődik velünk.” Ez a „törődés” viszont megint nem értelmezhető külső „kontrollként”, a létezés természetén

<sup>401</sup> Loc. cit. 529-530. p.

<sup>402</sup> Vö. Szēfer ha-Maddā‘. 87. σ. Az emberi akarat determinálatlanságát a judaizmus mindig is alaptételének tekintette. Vö. Útmutató III. könyv 17. fejezet. Dalála. 529. sk. p.

<sup>403</sup> „Ugyanígy Mózes mesterünk törvényének alapvető tanítása, hogy lehetetlen az a tény miszerint Ő, magasztaltassék, igazságtalan lenne...” Vö. Loc. cit. 530. p.

<sup>404</sup> Loc. cit. 530. p.

<sup>405</sup> Loc. cit. 532. sk. p.

<sup>406</sup> Loc. cit. 532. p.

<sup>407</sup> Ezt (többek között) egy Habakuk idézettel (1. fejezet 14-15.) „támasztja alá.” Loc. cit. 534. p.

<sup>408</sup> Loc. cit. 532. p.

<sup>409</sup> Az arisztotelészi és a biblikus koncepció maimonideszi „harmonizálása” megint csak teológiai okokkal magyarázható. Az egyediségében kizárólag az emberi fajra kiterjedő gondviselés eszméje megmutatja, hogy az ember – bár a teremtett valóság része – a világtól, mint teremtett dologtól alapvetően eltér. Ehhez vö. W. KNOCH: Az emberkereső Isten. Kinyilatkoztatás, Szentírás, Hagyomány. Szeged, 1999, Agapé. 53. p.

<sup>410</sup> Loc. cit. 532-533. p. Vö. még: Ch. M. RAFFAEL: Providence as consequent upon the Intellect: Maimonides' Theory of Providence. AJS Review. vol. 12 (1987) 25-48. p.



ennek vagy annak a személynek a kedvéért elkövetett „erőszakként.” A gondviselésnek – a prófétaághoz hasonlóan – kizárólag a világ természetes menetén belül, a humán és a transzcendens szféra „tökéletesen soha ki nem ismerhető” együttműködésén kell alapulnia, s kizárólag a létezés természetes eszköztárának segítségével kell megvalósulnia.<sup>411</sup>

2. Ugyanakkor a gondviselés korrelál az emberi személyiség alapvető jellegzetességével és az istenképűség jellemzőjével, az értelemmel.<sup>412</sup> Ennek tanúbizonysága a maimonideszi prófétaág fogalmának a gondviselés-konceptiójával történő, s az előzményekben már említett, összekapcsolása. Az Útmutató III. könyvének egyik utolsó fejezetében<sup>413</sup> szerzőnk a valódi „istenszolgálat” (‘ibāda) mibenlétét próbálja meghatározni, s e sajátos kontextusban hangzik el a gondviselésről szóló fejtegetés sajátos kiegészítése. Ezek szerint a gondviselés „kiáradásának” önmagában még az „egyedfejlődés” kezdeti szakaszában potenciális formában birtokolt értelem sem elégséges feltétele. A gondviselés valódisága csak a folyamatosan megvalósított, „in actu” (bi-l-fi‘l) értelmi képesség esetén állítható. Ennek a tartósan megvalósuló értelmi képességnek az ideális birtokosa a próféták – szerzőnk szerint a bibliai fogalomnál tágabban értelmezett, a pátriárkákat, Ábrahámot, Izsákot és Jákobot is integrálni képes – csoportja. A gondviselés jellemzésére Maimonidesz e ponton egy további tanulságokkal szolgáló hasonlattal él, melyben a gondviselést a Naphoz hasonlítja. Az aktualizált értelem birtokosait közvetlenül éri e fény, míg azokra, akiknél az értelem nem aktualizálódott, csupán egy „felhő” keresztül árad az éltető világosság. A „felhő” szimbólum pedig a teljes maimonideszi, s továbbgyűrűzve a Maimonida-tradícióban is a bűn szimbóluma

3. S ezzel elérkeztünk a maimonideszi gondviselés-konceptió harmadik jellemző momentumáig. Hiszen Maimonidesznél – híven a biblikus-rabbinikus felfogás szelleméhez – a gondviselés nemcsak az értelemmel, hanem az emberi személyiség másik jellemzőjével, az akarati szabadságából kifolyó, és tettek során át megmutatkozó szabad önmegvalósításával (= a cselekedetek világával) is vonatkozásba hozható. Ez okból szükséges egyáltalán helyet biztosítani az értelmezésben az aš‘rita és a mu‘tazila vélemények cáfolatának is. Szerzőnk már hitvallása 11. axiómájaként megállapítja az isteni gondviselésnek az emberi cselekvés világával való szoros korrelációját.<sup>414</sup> Ugyanígy Maimonidesz majd mindegyik szerzeményében idézi azt a jeremiási szöveghelyet, mely szerint: az Úr „szemei<sup>415</sup> jól látják az emberek fiainak minden utait,<sup>416</sup> hogy kinek-kinek megfizessen az ő utai

<sup>411</sup> Ezen állításunk igazolásához nagy segítséget nyújt a gondviselés problémakörének Ábrahám Maimonidesz általi elemzése. Vö. a 4. fejezetben az ittikāl (bizalom, ráhagyatkozás) fogalmának leírásával.

<sup>412</sup> E ponton szerzőnk a klasszikus filozófiai tradíció örökösének tekinthető.

<sup>413</sup> Vö. Útmutató III. könyv 51. fejezet. Dalāla. 727-730. p.

<sup>414</sup> Pēruš. Szēder Nēziqin. 216. p. A Misné Tórában Maimonidesz epikureusnak (= a zsidó vallásos terminológiában az eretnység legsúlyosabb fajtájának megnevezésére használatos kifejezés) nevezi azt, aki Istentől elvitatja a kontingens emberi cselekedetekre kiterjedő ismeret tényét. Szēfer ha-Maddā'. 84. ג.

<sup>415</sup> A látás és érzékszerve, a szem Maimonidesz antropomorfizmusokat feloldó interpretációja szerint egyértelműen a szellemi megismerés, a gondviselés szinonimájaként értelmezhető. Vö. Útmutató I. könyv 44. fejezet. Dalāla. 102. p.

<sup>416</sup> Az út értelmezéséhez érdemes felidézni az „Isten útjainak” metaforikus használatát, ahol is az út terminus egyértelműen az akció világának megtestesítőjeként szerepelt. Vö. még az Útmutató elé helyezett két bevezető verssel:

szerint.<sup>417</sup> S hogy pillanatnyi kétségünk se maradjon, szerzőnk több helyen<sup>418</sup> beszél az isteni „arc elrejtéséről”<sup>419</sup> (hāsztārot ha-pānim), mint a gondviselés hiányáról. Ez a terminus pedig Maimonidesnél (ahogy később a Maimonidáknál is)<sup>420</sup> egyértelműen a teremtés rendjével való, tudatos és akaratlagos szembefordulás, a teológiailag értelmezett bűn következménye.<sup>421</sup> Azt az elgondolást, hogy a gondviselés a partikuláris természetű emberi cselekedetekkel is korrelál, kitűnően szemlélteti szerzőnk, amikor a gondviselés „cselekedetei” által megnyilvánuló Istent Caddiqak nevezi. Hiszen a Cēdāqā a méltányos, ilyen formában tehát megérdemelt, ugyanakkor nem elvárható, nem járandóság szerinti jótéteményt jelenti. Eddigi fejtegetéseinket összegezve: a személyiség megvalósulásához (=a prófétasághoz) kötött, egyedi szinten érvényesülő gondviselés, a prófétasághoz hasonlóan, értelmi és morális tökélességet feltételez. Ugyanakkor e fogalomnak a cselekedeti világhoz való szoros kapcsolódása önkéntelenül felveti a felelősség, s ennek megvalósulási feltételeként az akarat szabadság problémáját.

#### 4. Az erkölcsi cselekvés feltétele: az akarat szabadsága

Az emberi cselekvés determinálatlanságának, az emberi cselekedet mint ténylegesen „az ember által véghezvitt tett” értelmezhetőségének minimális alanyi feltétele: a szabad akarat elismerése.

---

„Tudásom jár elöl, hogy utat mutasson,  
Hogy megalapozza az ösvényt.”  
Rajta hát, mindenek, kik a Tóra mezején tévelyegtek,  
Jer, kövessétek útmutatását.  
Tisztátalan és bolond ne tapodja azt,  
Hiszen a szentség útjának hívják majd.”

„Tudasd velem utadat, hogy járhassam azt,  
Hiszen Tehozzád emelem lelkeket.  
Titeket hívlak, emberek  
S szavam az emberek fiaikhoz...  
Figyelmezz, s fordítsd füledet a bölcsek szavára,  
Elmédet pedig tudományora figyelmeztet!”

Vö. Útmutató I. könyv bevezetése. Dalāla. 6. illetve 9. p. (A másodikként idézett maimonideszi vers a következő bibliai versekből lett összeállítva: Zsolt. 143, 8; Péld. 8, 4; Péld. 22, 17. )

<sup>417</sup> Jeremiás 32, 19. Idézi: Pēruš. Szēder Nēziqin. 216. p; Szēfer ha-Maddā‘. 84. 2; Vö. még: Útmutató III. könyv 17. fejezet. Dalāla. 533. p; Hasonló értelemben interpretálja Jób 34. 21. versét. Vö. Loc. cit. 533. p.

<sup>418</sup> Vö. Útmutató I. könyv 23. fejezet. . 59. p. illetve loc. cit. III. könyv 51. fejezet. Dalāla. 728-729. p. Vö. még az ott idézett deuteronomiuimi szöveghellyel. (Dt. 31,18.)

<sup>419</sup> Az (isteni) arc elrejtése már a 88. zsoltárban is előfordul. Az értelmezéshez lásd: H. W. WOLFF: Az Ószövetség antropológiája. Budapest, 2001, Harmat. 137. p.

<sup>420</sup> Vö például: Obadyáh b. Abraham b. Moses Maimonides: The Treatise of the Pool (Al-maqāla al-hawdiyya) edited for the first time from a manuscript in the Bodleian Library, Oxford and Genizah Fragments with a translation and notes by Paul Fenton. London, 1981, Octagon Press. 3.a.

<sup>421</sup> Vö. Útmutató III. könyv 51. fejezet. Dalāla. 728-729. p.

Az akarat szabadsága versus predestináció kérdésének súlyát Maimonidesz tökéletesen átlátta, ezért minden – teoretikus állásfoglalást is magába foglaló – írásában a predestináció tanával ellentétes értelemben nyilatkozott.<sup>422</sup> Explicite megfogalmazott állítása szerint az akarat determinátlanságának tétele a Tóra alapjai (Jészodē ha-Torā) közé tartozik.<sup>423</sup>

#### 4.1. Az ember akarati szabadsága nem zárja ki Isten omniszcienciáját

Az akarati szabadság bölcséleti elemzésénél azonban Maimonidesz sem kerülhette el az isteni mindentudás tradicionális elképzelése, s egy ezzel szemben érvényesíteni próbált akarati autonómia elismerése révén kialakult apória megválaszolását.<sup>424</sup> E két, régóta egymásnak feszülő nézet konfrontálódik az Útmutató isteni tudásról szóló fejezeteiben.<sup>425</sup> Az isteni tudás problémájának első lépéseként Maimonidesz visszaül minket az attribútumok kérdésének spekulatív filozófiai megoldásához.<sup>426</sup> A filozófusok érvelésére hivatkozva úgy nyilatkozik, hogy az isteni tudás elválaszthatatlan egységet képez az isteni lényeggel, ami viszont, éppen definíciójából kiindulva, az emberi értelem számára elérhetetlen és ezért érthetetlen. Ugyanez igaz Isten tudására is.<sup>427</sup> „Mert nem az én gondolataim a ti gondolataitok és nem a ti utaitok az én utaim, így szól az Úr. Mert amint magasabbak az egek a földnél, akképpen magasabbak az én utaim a ti utaitoknál, és az én gondolataim a ti gondolataitoknál!”<sup>428</sup> – idézi szerzőnk Izaiást.<sup>429</sup>

Az isteni és az emberi világ alapvető ekvivocatiójának fenntartása mellett a bölcsélet mégis képes bizonyos kijelentéseket tenni Isten tudásáról. Maimonidesz öt ilyen tényt nevez meg. Isten tudása sokféle nemnek felel meg. Átfogja a nem létezőt és a végtelent is. Nem változik. Végül, s számunkra ez a legfontosabb, Isten potencialitásokra kiterjedő tudása nem determinálja a lehetőségeket, habár Ő – mindentudása folyományaként – előzetesen is ismeri a végül bekövetkezőt.<sup>430</sup> Ennek elgondolása persze transzcendálja a limitált emberi értelem lehetőségeit. Az isteni tudás ábrázolásának érzékletes sémáját adja Maimonidesz „kéműves” hasonlata.<sup>431</sup> Amíg az emberi megértés csak és kizárólag a tárgyból fakadó *a posteriori* lehet, addig Isten esetében a tárgy „követi” az isteni tudás előzetes formáját. Isten tudása ilyen

<sup>422</sup> „Neked azonban tudnod kell, hogy Törvényünk és a görögök filozófiája megegyezik a tekintetben, hogy az ember cselekedetei saját döntésére vannak bízva.” *Tamānijjat Fuszül*. 27. p; *Szēfer ha-Maddā'*. 86. ב. Vö. *Útmutató III. könyv* 17. fejezet. Dalāla. 529. p.

<sup>423</sup> *Szēfer ha-Maddā'*. 87. א.

<sup>424</sup> O. LEAMANN: Can God know particulars? In. uő: *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge, 1985, Cambridge University Press. 108- 120. p.

<sup>425</sup> Vö. *Útmutató III. könyv* 19-21. fejezet. Dalāla. 539-548. p. Az emberi akarat szabadsága és az isteni omniszciencia között észlelt konfliktusból adódó problémákhoz vö. még a *Nyolc fejezet* 8. fejezetével. *Tamānijjat Fuszül*. 26-38. p.

<sup>426</sup> Vö. a 2. fejezettel.

<sup>427</sup> Vö. *Útmutató III. könyv* 20. fejezet. Dalāla. 546. p., illetve *Tamānijjat Fuszül*. 38. p

<sup>428</sup> *Izaiás* 55. 8-9.

<sup>429</sup> *Útmutató III. könyv* 20. fejezet. Dalāla. 546. p.

<sup>430</sup> *Loc. cit.* 545. p.

<sup>431</sup> Vö. *Útmutató III. könyv* 21. fejezet. Dalāla 547-548. p. A fejezet elemzéséhez és a skolasztikus modell felé való közvetítő szerepéhez vö. D. B. BURRELL: *God's Knowledge of Particulars*. In uő: *Knowing the unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame, 1986, Notre Dame University Press. 71-91. p.

formában nem egyszerűen leképező, teoretikus *befogadás*, hanem lényegiségéből fakadóan praktikus természetű „létre hívás.” Ugyanakkor ez a folyamat – melynek minden spekulációt transzcendáló titokszerűségére való nyitott reflexió a maimonideszi gondolkodás alapvető fontosságú eleme – nem állhat ellentétben a világban cselekvő humánus szabadságával. Mindezzel együtt szerzőnk explicit véleménye szerint az isteni tudás problémájának megoldása – a világ teremtettségének kérdésével kezdődő sorozathoz hasonlóan – nem képezheti egzakt bizonyítás tárgyát.<sup>432</sup>

Az ember tehát – éppen embersége alapvető jellegzetességeként – nem csak értelmi képességében, de akarati szabadságában is Istenhez hasonlítható<sup>433</sup> a létezés rendjében. Sőt úgy is fogalmazhatnánk, hogy éppen e két sajátosan emberi képesség teszi őt személyyé, s ezzel egyedülállóvá (és e módon kiemelt gondviselés tárgyává) a földi létezés valóságában.

### 5. Az értelem hegemoniája

Eddigi fejtegetéseink során megismerkedtünk a maimonideszi *magnum opus*, az Útmutató legfontosabb fogalmaival. E rövid analízis során azt tapasztaltuk, hogy elemeink mind-mind egy közös irányba, az értelem hegemoniája felé mutatnak. Láttuk, hogy bármiféle isteni megnyilvánulásként kezelt kinyilatkoztatás alapvető emberi feltételeként megköveteli az értelem jelenlétét. Azt is módunk volt megtapasztalni, hogy e kinyilatkoztatás közvetítője, a maimonideszi rendszer ideáltípusa, a megvalósult ember, a próféta kiteljesedésének a mindenkor ember oldaláról megkövetelt kondíciói a morális, és ennél hangsúlyozottabban az intellektuális tökéletesség. Ugyanakkor azt is alkalmunk nyílt megfigyelni, hogy a Maimonidesz által megvédett egyedi szintű gondviselés valódi „kedvezményezettjei” ismét csak állandósult intellektusként jellemezhetők. Nem árt azonban arra a tényre sem reflektálnunk, hogy a gondviselés hiánya – s ezzel a gondolatlan a maimonideszi rendszer több pontján explicite kimondva találkozunk – a moralitás fogalmával is korrelál. Ezen túl azt sem árt a tudatunkba idézni, hogy szerzőnk rendszerében az értelmi megvalósultság a személyes lét – részleteiben talán szándékoltan is kevésbé egyértelmű,<sup>434</sup> de egészében feltétlenül igenelt – fennmaradásának, az ‘Olām Ha-Bānāk<sup>435</sup> is szükséges és elégséges feltétele. Mindezen megállapítások fényében nem tűnik túlzásnak az értelemről, mint a mű struktúra-teremtő terminusáról beszélni.

<sup>432</sup> Vö. Útmutató III. könyv 21. fejezet. Dalāla. 548. p.

<sup>433</sup> Az isteni akarati szabadsága elismerésének „sine quo nonja” pedig éppenséggel a világ teremtettségének kérdése. Vö. 2. fejezettel.

<sup>434</sup> Maimonidesz eszkatológiájának összefoglalását a Misna-kommentárban, illetve a Feltámadásról szóló traktátusban találjuk meg. Vö. Pēruš. Szēder Nēziqin. 195-210. p., illetve: Tēchijjat ha-mētim. In Jichāq ŠAJLĀT (ed): Iggrot hā-RaMBaM. Jerusalem, 1987, Birkat Moše. Kerech 1. 319-338. p.

<sup>435</sup> A terminushoz lásd: S. ROSENBLATT szócikkét az Encyclopaedia Judaicában (vol. 13. 1355-1357. p.). A judaizmus túlvilági étellel összefüggő elképzeléseinek definiálatlanságához vö. H. W. WOLFF: Az Ószövetség antropológiája. Budapest. 2001, Harmat. 138. p. Véleményünk szerint ez az örökölt kiforratlanság is befolyásolhatta Maimonideszt a témával kapcsolatos ambivalens állásfoglalásakor. Ez utóbbihoz lásd: D. J. SILVER: The Resurrection Debate. In J. I. DIESENDRUCK (Ed.): Eschatology in Maimonidean Thought. Messianism, Resurrection and the World to Come. New York, 1983, Ktav. 97- 123. p.

Az értelem Maimonidesz által szándékolt valódi jelentésének és a rendszeren belül elfoglalt centrális helyének magyarázata előtt még egy szöveghellyel (illetve az általa eszkalált problémával) érdemes megismerkednünk. E ponton ismét szembetűnővé válik a maimonideszi rendszer egzisztenciális irányultsága. Itt értjük meg, hogy a prófétaság, valamint az isteni gondviselés tárgyalásakor megismert, látszólagos elméleti problémák, hogyan válnak egyszerre a mindennapok világát befolyásoló, gyakorlati relevanciájú kérdéssé.

### 5.1. A négy perfekció tana Maimonidesznél<sup>436</sup>

Ennek a folyamatnak a megvilágításához tekintsük át röviden a most már nem kizárólagosan a prófétára vonatkozó, hanem mindenki számára nyitott, s az emberi élet „teloszaként” és tökéletes kibontakozásaként számba jöhető, Maimonidesz által elénk rajzolt alternatívákat. Egy ilyen elsődleges és szükségszerűen vázlatos áttekintéshez sok szempontból alkalmas kiindulási pontnak ígérkezik a Tévelygők útmutatójának utolsó fejezete,<sup>437</sup> a híres négy perfekció maimonideszi leírásával.<sup>438</sup>

Szerzőnk e gondolati egység bevezetőjében a régebbi és újabb filozófusokra hivatkozva négyféle emberi tökéletességről beszél. Az első, a legalacsonyabb értékű perfekció a vagyon, mely valójában nem is tartozik az emberhez. Minden reláció az ember és a birtokolt tárgyak bármilyen csoportja között pusztán képzeletbeli. A következő fokozat az emberi test tökéletessége, a testi alkat és a testet alkotó összetevők harmóniája. Ez a stádium is csak előkészítő jellegű, hiszen a testi tökéletesség nem az ember mint ember sajátja, erre nézve osztozik az élőlények legjelentéktelenebbikével is.<sup>439</sup> A harmadik csoportot a morális erények alkotják. Ez a szint negatív ösztöneink, hajlamaink motivációinak legyőzése a lehető legmagasabb fokon, ugyanakkor ezzel párhuzamosan a bennünk csíraszerűen jelenlévő erényesség kifejtése.<sup>440</sup> Maimonidesz szavai szerint a tórai parancsolatok legnagyobb csoportja e tökéletesség kifejtése céljából adatott. Ez a csoport azonban még mindig csak relatív értékkel rendelkezik, hiszen az „erények” csak az ember mint „zoón politikon” tekintetében értelmezhetők.<sup>441</sup> Ha elképzelnénk egy olyan világot, melyben csak egyetlen ember létezne, ennek nem lenne szüksége effajta moralitásra – állítja e sajátos kontextusban Maimonidesz.

<sup>436</sup> A kérdés tisztázására tett előremutató kísérlet, melynek problémafelvetéseire mi is többször támaszkodtunk: M. KELLNER: Maimonides on Human Perfection. Atlanta, 1990, Scholar Press című könyve.

<sup>437</sup> Vö. Útmutató III. könyv 54. fejezet. Dalāla. 739. sk. p.

<sup>438</sup> A téma filológiai elemzéséhez és filozófiai eredeztetéséhez vö. A. ALTMANN: Maimonides' Four Perfections. Israel Oriental Studies. 2 (1972) 15-24. p. Néhány kiegészítéssel együtt újra megjelent: uő (ed.): Essays in Jewish Intellectual History. Hanover (N. H.), 1981, University Press of New England. 65-76. p.

<sup>439</sup> Ugyanakkor ennek a fokozatnak propedeutikus szerepe van a rá épülő tökéletességek elsajátításában. Ezen a ponton válik érthetővé szerzőnknek a medikusi hivatás irányában való elkötelezettsége. Vö. „Mindezen okok miatt a medicinának előkelő szerep jut az erények, Isten megismerése és az igazi boldogság felé vivő úton. Ezért az orvostudomány tanulása az Isten szolgálatához tartozik, s nem hasonlítható más foglalkozásokhoz, a szövéshez, vagy az ács mesterséghez.” Tamánijjat Fuszül. 17. p.

<sup>440</sup> „Senki sem lehet születésénél fogva erényes vagy bűnös, ahogyan senki sem születik járatosnak valamely mesterségben.” Vö. a Nyolc fejezet 8. fejezetével. Tamánijjat Fuszül. 26. p.

<sup>441</sup> Ez a korábban említett tiqqun ha-guf kategóriája.

Végül a tökéletesség legmagasabb foka, mely az ember *qua* ember sajátja, melyben kizárólag önmagának van része,<sup>442</sup> és mely által elérheti a végső tökéletességét és egyben az örök fennmaradást, nem más, mint az intellektuális perfekció, vagyis az intelligibíliák megismerése, amelyek igaz ismeretekre vezethetnek az isteni dolgokra nézve. Ez a végcél, az utolsó állomás. Tétele helyességét igazolandó Maimonidesz Jeremiás próféta könyvére hivatkozik, miszerint „így szól az Örökkévaló: ne dicsekedjék a bölcs az ő bölcsességével, és ne dicsekedjék a vitéz az ő vitézségével, ne dicsekedjék a gazdag az ő gazdagságával, hanem azzal dicsekedjék, aki dicsekszik: hogy belátó és megismer engem.”<sup>443</sup> A bibliai idézet Maimonidesz véleménye szerint fordított sorrendben tartalmazza a filozófusok által felvázolt négyes sémát.<sup>444</sup>

A négy perfekció tana és vele összefüggésben egy kognitív, racionalista-intellektualista „vita contemplativa” felmagasztalása természetesen nem Maimonidesz találmánya, az elmélet a görög-arab gondolkodás Arisztotelészig visszavezethető, állandóan felbukkanó formulája, melynek explicit vagy implicit megfogalmazásával még jó néhányszor találkozunk a maimonideszi életmű vizsgálata során.<sup>445</sup> Nem véletlen, hogy ez a Maimonideszrel foglalkozó interpretatív irodalom legtöbbet hangsúlyozott, már-már megkérdőjelezhetetlen érvényességre emelkedett állítása is.<sup>446</sup> De vajon ténylegesen ez e Maimonidesz utolsó szava a témánkhoz? Valóban a metafizikai igazságok érdek nélküli szemléletének „arisztoteliánus modellje” a judaizmus géniuszának végső tanítása erről a kérdésről?

Mielőtt hozzáfognánk ez idáig felgyülemlett, s láthatólag egy irányba mutató kérdéseink megválaszolásához, térjünk vissza még egy rövid időre a négy perfekció tanának, az előbbieken szándékosan megszakított elemzéséhez. Maimonidesz gondolatmenetét azzal folytatja, hogy a bibliai idézet Jeremiása számára a legmagasabb szintű életforma nem zárulhat le Isten – lehetőségeinkhez mérten – tökéletes megismerésével, mint ahogyan az idézet sem ér véget ott, ahol az előbb abbahagytuk. Hanem így folytatódik: „azzal dicsekedjék, aki dicsekszik: hogy belátó és hogy megismer engem, hogy én, az Örökkévaló szeretetet (cheszed), igazságot (cēdāqā) és jogot (mispāt) mívelek a földön, mert ezekben van kedvem.”<sup>447</sup> Ezen azt

<sup>442</sup> Szerzőnk ez utóbbi állításával több ponton ellentétesen nyilatkozik. Több helyen is úgy fogalmaz, hogy az igazi tökéletesség nem maradhat meg önmagában, hanem – miután megvalósult – ki kell áradnia másra is. Ez az elképzelés egyaránt érinti a maimonideszi „legfőbb perfekciót”, Maimonidesz istenképét, ugyanakkor vonatkozik a transzcendencia emberi közvetítőjére, az emberség tökéletes megvalósulási formájára, a prófétára is. Vö. Útmutató II. könyv 11., 29. és 37. fejezet. Dalāla. 303-304., 377. és 409-410. p.

<sup>443</sup> Vö. Jeremiás 9. fejezet 22-23.

<sup>444</sup> A bölcsesség (chochmā) jelen esetben a morális tökéletesség szinonimája – jegyzi meg Maimonidesz. Vö. Útmutató III. könyv 54. Dalāla. 742. p.

<sup>445</sup> Loc. cit. I. könyv 34. fejezet. Dalāla. 78-79. p.

<sup>446</sup> Lásd például: I. HUSIK: A History of Medieval Jewish Philosophy. Philadelphia – New York. 1930. Meridian. 299-300. p; Sh. PINES: Translator’s Introduction. The Philosophic Sources of the Guide of Perplexed. In Guide. LVII-CXXXIV. p; Vö. még: H. BLUMBERG: The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St Thomas Aquinas. In Harry Austin Wolfson Jubilee Volume. Jerusalem, 1965, American Academy for Jewish Research. 165-185. p; R. JOSPE: Rejecting Moral Virtue as the Ultimate Human End. In W. BRINNER – S. RICKS (eds.): Studies in Islamic and Jewish Traditions. Denver, 1986, University of Denver. vol. 1. 185-204. p; A. RAVITZKY: Samuel ibn Tibbon and the Esoteric Character of the Guide of the Perplexed. AJS Review. 6 (1981) 87-123. p. Különösen 122. p.

<sup>447</sup> Jeremiás 9. 22-23.

érti – veszi vissza a szót Maimonidesz –, hogy az isteni cél az, hogy szeretet, jog és igazság jöjjön el a földre általunk. E vers célja – folytatja Maimonidesz – az, hogy elmagyarázza nekünk: az igazán dicsekvésre méltó emberi tökéletesség abban áll, ha (valaki) birtokába jut, amennyire ez (számára) lehetséges, Isten felfogásának és megismeri teremtményeire kiterjedő gondviselését, amennyire ez létesítésük és gondviselésük módjában megnyilvánul. Az ilyen ember, (mindezek) felfogása után, egész életmódjával arra fog törekedni, hogy jótéteményt, igazságot és méltányosságot gyakoroljon, Isten cselekedeteit utánozva (ez által), amint azt többször kifejtettük eme értekezésben.<sup>448</sup>

Azaz a végső cél az isteni cselekedetek utánzása, az „imitatio Dei”, ahogyan Maimonidesz szerint ezt már többször módunk volt hallani. S valóban, ha gondolatban visszalapozunk az Útmutató I. könyvének 54. fejezetéhez,<sup>449</sup> Mózes általunk is elemzett kéréseihez, ott is az imitatio Dei „imperatívuszával” találkozunk. Mózes – állítja Maimonidesz – nem öncélúan törekszik az isten tulajdonságok ismeretére. Exodusbeli kérő mondatának zárlata<sup>450</sup> Maimonidesz érvelése szerint rávilágít arra, hogy Mózesnek a reá bízott nép vezetése érdekében kellett megismernie, elsajátítania és gyakorolnia az isteni „tulajdonságokat.” Szerzőnk azonban még tovább megy, s a fejezet végén e korábban csak Mózesre alkalmazott imperatívuszt általános érvényre emeli. „Az ember legmagasabb rendű erénye: olyanná válni, mint Ő, amennyire ez lehetséges. Ez azt jelenti, hogy cselekedeteinket az ő cselekedetei szerint kell végrehajtani, ahogy ezt a bölcsek megvilágították e verset értelmezve: „Szentek legyetek...”<sup>451</sup> Azt mondták: Legyetek nagylelkűek, amint Ő nagylelkű; legyetek irgalmasok, amint Ő irgalmas!<sup>452</sup>

Az imitatio Dei eszméje nem idegen test a zsidó gondolkodásban,<sup>453</sup> mint ahogyan a filozófiai hagyomány egy jelentős vonulatának is Platónig visszavezethető<sup>454</sup> részét képezi. De vajon miben is áll ez az imitatio Dei Maimonidesznél?

### 5.1.1. Az imitatio Dei korábbi interpretációi

A maimonideszi imitatio Dei koncepció értelmezése a Maimonideszszel foglalkozó interpretatív irodalomnak, a mai nem napig nem kellően tisztázott,

<sup>448</sup> Vö. Útmutató III. könyv 54. fejezet. Dalāla. 744-745. p.

<sup>449</sup> Loc. cit. 135. p.

<sup>450</sup> „Most azért ha kedvet találtam szemed előtt, mutasd meg nékem a te útadat; hogy ismerjelek meg téged, és hogy kedvet találhassak előtted. *És gondold meg, hogy e nép a te néped.*” (Ex. 33. 13. kiemelés tőlem)

<sup>451</sup> A zsidó imitatio Dei locus classicusa a Leviták könyvének 19. 2. versében olvasható. A teljes vers: „Szentek legyetek, mert én, az Úr a ti Istenetek szent vagyok.”

<sup>452</sup> Szifrē 10. 12.

<sup>453</sup> Ehhez lásd: KOMLÓS O.: Az imitatio Dei eszméje a zsidóságban. Izraelita Magyar Irodalmi Társaság Évkönyve. Budapest. 1942. 151-165. p.

<sup>454</sup> Az „imitatio Dei Platonica” fogalmához vö. Th. A. SLEZÁK: Hogyan olvassuk Platont? Budapest, 2000, Atlantisz. 145. p.

sarkalatos pontja. A fogalom megértéséhez közelebb vezető, alkalmas kiindulási pont után kutatva vegyük számba röviden az elődeink által felvázolt alternatívákat.<sup>455</sup> Az újkori értelmezők azon csoportja, akik nem voltak hajlandók elfogadni a maimonideszi életmű kizárólagos racionalista-intellektualista értelmezését, három irányban keresték a választ a kérdésre.

Az első elképzelés az imitatio Deit etikai kategóriaként értelmezte. Ezek, a zömében Kantra támaszkodó elemzések olyan jeles képviselőket tudhatnak soraikban, mint a neo-kantiánus Hermann Cohen,<sup>456</sup> Julius Guttmann,<sup>457</sup> vagy Stephen Schwarzschild.<sup>458</sup> Ez az interpretáció kétségtelenül jobban összeegyeztethető a judaizmus által közvetített alapértékekkel, mint az előbb bemutatott kizárólagos intellektualista modell.

A második elképzelés szerint az imitatio Dei maimonideszi modellje a politikum szférájára korlátozódna. Ezt az interpretációs sémát – mely valójában az előző átfogóbb kiterjesztése<sup>459</sup> – a közelmúltban Lawrence Bermann<sup>460</sup> és az idős Shlomo Pines képviselte a legmarkánsabban. Véleményük szerint az isteni cselekedetek megismerése és utánzása nélkülözhetetlen az „erényes város”, a középkori politikai gondolkodás iskolapéldájának kormányzásához. S a fenti címmel nem véletlenül utaltam al-Fārābī (870-950) írására,<sup>461</sup> hiszen az értelmezők fent említett csoportja e nagynevű muszlim filozófus zsidó tanítványaként tekint Maimonideszre. Ami bizonyos értelemben helytálló is, hiszen Maimonidesz művei héber tolmácsolójához, Šemu’el ibn Tibbonhoz (1160-1230 körül) írott levelében<sup>462</sup> Arisztotelész mellett al-Fārābī olvasását javasolja a legmelegebben. Azt is el kell ismernünk, hogy Maimonidesztől nem idegen a társadalmi szintű cselekvés, a politikum világa. Mégis az imitatio Dei gondolatának pusztán a politika szférájára való leszűkítését tarthatatlannak véljük, és nem azért, mintha egy „galutban” élő zsidó gondolkodó nem foglalhatna állást a szabad politikai cselekvés lényegét illetően. Hiszen tudjuk, hogy Maimonidesz nem csupán a jelennek írt, az általa vázolt messiási

<sup>455</sup> Elemzésünk e pontján felhasználjuk M. KELLNER iránymutató kutatástörténeti beszámolóját. Vö. M. KELLNER: Maimonides on Human Perfection. Atlanta, 1990, Scholar Press. 1-12. p.

<sup>456</sup> H. COHEN: Charakteristik der Ethik Maimunis. In W. BACHER – M. BRANN – D. SIMONSEN – J. GUTTMANN (Hg.): Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. 1908-14, G. Fock. Band. 1. 63-134. p.

<sup>457</sup> J. GUTTMANN: Die Philosophie des Judentums. München, 1933, E. Reinhardt.

<sup>458</sup> S. SCHWARZSCHILD: Do Noachites have to believe in Revelation? Jewish Quarterly Review. 52 (1962). 297-398. p. és 53. (1963) 30-65. p.

<sup>459</sup> Ahogyan a klasszikus etika is a politikai diszciplína részeként értelmezhető. Vö. D. ROSS: Arisztotelész. Budapest, 1996, Osiris. 242. p.

<sup>460</sup> L. V. BERMAN: Maimonides, the disciple of al-Farabi. Israel Oriental Studies. 4 (1974). 154-78. p; uő. The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God. Studia Islamica. 15 (1961). 53-61. p.

<sup>461</sup> Abū Nasr I-FĀRĀBĪ: Mabādi’ ārā’ ahl l-madīna l-fādila. A Revised text with Introduction, Translation and Commentary by R. WALZER. Oxford, 1985, Clarendon Press. Vö. még H. DAVIDSON a Nyolc fejezetről készített elemzésével: The Middle Way in Maimonides Ethics. Proceedings of the American Academy for Jewish Research. vol. 54 (1987) 31-72. p.

<sup>462</sup> A levelet A. MARX adta ki: Texts by and about Maimonides címmel a Jewish Quarterly Review új folyamának 25. évfolyamában (1935) a 371- 428. oldalán. Vö még S. HARVEY: Did Maimonides’ Letter to Samuel ibn Tibbon determine which philosophers would be studied by later Jewish Thinkers? c. cikkét a Jewish Quarterly Review. vol. 83 (1992) 51-70. p.



korszakot pontosan a zsidók számára is megvalósuló függetlenség különbözteti csak meg az ezt megelőző éráról.<sup>463</sup>

A harmadik elképzelés, melyet Isadore Twersky<sup>464</sup> vagy David Hartman<sup>465</sup> nevével fémjelezhetnénk, bizonyos szempontból túlmutat elődei hiányosságain, hiszen megpróbál összhangot teremteni Maimonidesz – dolgozatunk bevezetőjében hangsúlyozott – alapvető teoretikus irányultsága és ezzel párhuzamba állítható, de tőle nem szeparálható haláchista szemléletmódja között. E szerint az elképzelés szerint a maimonideszi Tóra – amin, jelen esetben mindig a kettős természetű, s ekképpen a teljes haláchikus struktúrát is felölelő Tóra értendő – képes integrálni az intellektuális kogníció nélkülözhetetlen alapállításait, valamint az egyéni és társadalmi szintű norma fogalmait,<sup>466</sup> folyamatosan hangsúlyozva ezzel „törvény” és „filozófia” komplementer voltát. „A tudás elősegíti az előírások végrehajtását – mondja Twersky<sup>467</sup> –, és ez a parancsok tökéletesebb megértéshez vezet, végül ez az intellektuális művelet hozzásegít a parancsok emelkedettebb szintű végrehajtásához.”

Elődeink meglátásainak e rövidre szabott bemutatása nagymértékben hozzásegíthet saját koncepciónk kidolgozásához. Miben is ragadható meg a maimonideszi imitatio Dei koncepciója?

Az imitatio Dei maimonideszi leírása nyomán első látásra világos, hogy a fogalom az akciók szintjén realizálódik. Ugyanakkor az imitatio Dei lényegi eleme, az elképzelés „magja” sajátosan túlmutat az emberi cselekvés kikerülhetetlen, de esetlegességében mindig szűkre szabott világán. Ennek a maimonideszi életmű egészével analóg módon párhuzamba állítható dichotómiának a megértésén áll vagy bukik az egész koncepció felfogása. E tény pontosabb feltérképezéséhez térjünk vissza az értelem-megértés fogalom-pár szerzőnk által szándékolt jelentéstartalmaink vizsgálatához!

## 5.2. A maimonideszi értelem fogalmának bővítése

<sup>463</sup> Maimonidesz – eddig vázolt realista szemléletűjével összhangban – a messiási eszme hiú reményeket tápláló, materiális irányultságú, irrealisztikus értelmezését igyekszik visszautasítani. „Senki ne gondolja, hogy a Messiás napjaiban a világ rendje megváltozik, vagy bármi újdonság lép majd fel a teremtés művében”. (Vö. Misné Tóra: Hilehot Mēlāchim vē-Milchāmot. 12. pereq 1. halácha.) „Bölcséink azt mondják: „Semmi különbség nem lesz e világ és a Messiás napjai között, kivéve a (gonosz) királyságoknak való alávetettség (megszűnését).” /bT. Szanhedrin 99a, Bēreāchot 34b, Šabbāt 151 b, Pēsāchim 68a./ A messiási idők egy ponton hoznak döntő változást az emberi faj életében: az elnyomás megszűnése, a beálló tartós béke és bőség lehetővé teszi majd a Tóra parancsainak betartására való totális koncentrációt, ezzel segítve elő az Istenhez való közeledés megvalósulását, a maimonideszi eszkatológia apoteózisának, az eljövendő világnak (‘Olām ha-bā) az elérést.

<sup>464</sup> I. TWERSKY: Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah). New Haven – London. 1980 Yale University Press.

<sup>465</sup> D. HARTMAN: Maimonides: Torah and Philosophic Quest. Philadelphia, 1976, The Jewish Publication Society.

<sup>466</sup> Vö. Maimonidesz ez irányú megjegyzésével: Útmutató III. könyv 27. fejezet. Dalāla. 579. p, vagy egy másik megjegyzésével, miszerint a parancsoknak három eltérő célja lehet, igazságokat közölnek, erényre szoktatnak, egyéb helyes cselekedetekre vezetnek. Loc. cit. III. könyv 35. fejezet. Dalāla. 614. p.

<sup>467</sup> Introduction. 511. p.

A második fejezetben, igaz más szempontból, de találoztunk már a maimonideszi értelem-megismerés fogalompár néhány jellemző aspektusával. Úgy találtuk, hogy istenképységünk hordozója és lehetőségi feltétele, a lélek racionális képessége<sup>468</sup> az értelem, az emberi faj egyetlen olyan tulajdonsága, ami őt a földi létezés világának legmagasabb fokára „predesztinálja”. Továbbá azt is észrevettük, hogy ez az adottság teszi lehetővé a transzcendens és kontingens valóság bármiféle érintkezését.<sup>469</sup> E képesség maimonideszi ábrázolása röviden két pontban volt összegezhető. Maimonidesz következetesen kitartott 1. az értelem isteni provenienciája, 2. ugyanakkor a megismerésben kibontakozó dinamikus fejlődése (aktualizációja) mellett. Ez utóbbi folyamat szerzőnk rendszerében egyenértékű volt a potenciális formában meglévő istenképység kibontakozásával, a személyiség szándékolt megvalósításával, a próféta-ság létrejöttével, ami más oldalról a gondviseléssel való érintkezést eredményezte.

Az imitatio Dei fogalmának elemzésével indirekt módon tovább bővítettük az értelem-megismerés fogalmával kapcsolatos információink halmazát. Észrevettük, hogy az értelmi tevékenység Maimonidesz írásaiban tagadhatatlanul centrális helyet foglal el,<sup>470</sup> ugyanakkor – nemcsak az életmű különféle darabjai közötti összefüggés keresése közben, de akár az Útmutatón belül is<sup>471</sup> – szándékoltan átvezet a modern diskurzus résztvevői számára etikai, politikai, esetleg egy harmadik, komplexebb sémában megragadható „akciók” világába.<sup>472</sup> Mindezek fényében nyilvánvaló, hogy mely irányokban kell specifikálnunk az értelem-megismerés fogalompár Maimonidesz által szándékolt jelentését.

E sajátos maimonideszi fogalompár megértéséhez néhány, első közelítésben tagadás formájában megfogalmazott tétel révén jutunk közelebb. Azt állítjuk, hogy a maimonideszi értelem-megismerés fogalom teljes értékű megértéséhez számításba kell vennünk, hogy ez a megismerés tudatosan nem abszolutizált. Ebből következően a hit aktusában nyitott a demonstratív nem igazolható igazságok irányában is. Mindezek mellett nem lehet statikus és nem kizárólag teoretikus princípium. Az így elképzelt értelem, az emberi kibontakozást belülről vezérlő elem, a lélek „formája”,<sup>473</sup> Isten evilági „eszköze”, az öntranszcendencia egyetlen reális feltétele.

Vizsgáljuk meg ezen állítások maimonideszi háttérét!

### 5. 2. 1. Az értelem limitált

<sup>468</sup> Maimonidesz következetesen a lélek erőiről (quwwa) beszél. Vö. a Nyolc fejezet c. traktátus 2. fejezete. *Tamánijjat Fuszül*. 4-6. p.

<sup>469</sup> Vö. 2. fejezettel.

<sup>470</sup> Ennek az igazságnak a felismerésért és propagálásáért hálával tartozunk Maimonidesz intellektualista-racionalista szellemű interpretátorainak.

<sup>471</sup> Vö. pl. a gondviselés maimonideszi elemzésével, vagy szerzőnk azon megjegyzésével, miszerint a vallási életben való előrehaladás helyes sorrendje: tradíció – demonstráció – akció. *Útmutató III. könyv* 54. fejezet. Dalála. 739. p.

<sup>472</sup> Ez a meglátás a „praktikus perfekció” híveinek alapvetően helyeselhető véleménye. A fogalomhoz lásd: M. KELLNER: *Maimonides on Human Perfection*. Atlanta, 1990, Scholar Press. 7-12. p.

<sup>473</sup> Vö. Nyolc fejezet c. traktátus 1. fejezete. *Tamánijjat Fuszül*. 4. p.

Maimonidesz az Útmutató több helyén is figyelmezteti olvasóit az értelem limitált voltára.<sup>474</sup> Az értelmi képesség, bár képes elvezetni az Abszolúthoz, maga koránt sem abszolút.<sup>475</sup> Ez a megállapítás más oldalról könnyen kibontható a teremtés fogalmának helyes elemzésével. A „kreatúra-lét” helyes értelmezése<sup>476</sup> rávilágít a világ és benne az ember limitált, kontingens és függő státuszára, melynek tudatosítása képes elvezetni az ember eredendően transzcendens irányultságának felismeréséhez. A kontingens és függő lét nemcsak okaként, de céljaként is csak az Abszolúthoz utalva értelmezhető.<sup>477</sup> E felismerés is hozzásegíthet ahhoz, hogy, ha nem is abszolúttá, de lehetőségeihez képest tökéletessé válhasson. Ez az állapot – Maimonidesz szavaival élve – a prófétaság, s ez okból nélkülözhetetlen Maimonidesz számára rendszere fenntartásához a teremtés valódiságának elismerése.

### 5. 2. 2. Az értelem nem kizárólagosan teoretikus

Eddigi fejtegetéseink során gyakran volt alkalmunk találkozni az értelem-megismerés fogalom-pár, illetve a cselekedetek világát koordináló moralitás fogalmaival. Úgy találtuk, hogy szerzőnk, hol e két fogalom dependenciájára, hol inkább a kettő között fennálló logikai sorrendre koncentrált. Idézzünk fel néhány példát:

- Szerzőnk mind a gondviselés, mind az evilági élet betetőzéseként „elnyerhető” túlvilági boldogság, az ‘Olām Ha-Bā szükséges és elégséges feltételeként az e világban elsajátítható ismeret és az itt végrehajtott érdemszerző tettek együttesét jelöli meg.<sup>478</sup> Mindezekon túl a négy perfekció értelmezése kapcsán az értelmi tökéletességet feltételező – s a tökéletesség apoteózisaként jellemzett – cselekedetokről hallhattunk.<sup>479</sup> Ugyanehhez a megállapításhoz kapcsolódva állíthatja Maimonidesz azt is, hogy minden forma tökéletes, ha a belőle származó cselekedetek tökéletesek.<sup>480</sup>

Ezen gondolatok eredőjeként egy „praktikus formájú” tökéletesség ideálja rajzolódik ki előttünk.

<sup>474</sup> Vö. például Útmutató I. könyv 31-32. fejezet, ahol általánosságban szól az emberi felfogás korlátoltságáról, illetve a II. könyv 24. fejezetét, ahol ugyanezt a témát a ptoleimioszi és az arisztotelészi asztronómia közötti eltérések kapcsán ismétli meg. Dalāla. 71-76., illetve 353. p. A maimonideszi értelem-konceptió limitált voltára, valamint az ebből levonható konzekvenciák egy részére az idősebb Sh. PINES is reflektált egy érdekes cikkében: Sh. PINES: The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajjah and Maimonides. In I. TWERSKY (ed.): Studies in Medieval Jewish History and Literature. I-II. Cambridge (Mass.), 1979, Harvard University Press. vol. 1. 82-109. p.

<sup>475</sup> Vö. A. SCHÜCK: Glauben und Wissen nach R. Mose ben Maimon. Inaugural-Dissertation. Würzburg [Karcag], 1933, Kertész. 83. p.

<sup>476</sup> Vö. például Jészodē ha-Torā 1. perek 1-6. Szēfer ha-Maddā‘. 34. ג.

<sup>477</sup> Vö. Útmutató I. könyv 69. fejezet. Dalāla. 175. p. „Isten a világ formája, oka és célja is” – mondja Maimonidesz.

<sup>478</sup> Szēfer ha-Maddā‘. 92. א.

<sup>479</sup> Vö. még Maimonidesz két korábban idézett megjegyzésével. Az egyik, többször idézett tétel szerint az igazi tökéletesség nem marad meg önmagában. Vö. Útmutató II. könyv 11., 29. és 37. fejezet. Dalāla. 303-304., 377. és 409-410. p. A másik tétel szerint az emberi élet folyamán követendő helyes sorrend a tradíció – demonstráció – akció mintát követi. Vö. loc. cit. II. könyv 54. fejezet. Dalāla. 739. p.

<sup>480</sup> Vö. Loc. cit. III. könyv 13. fejezet. Dalāla. 510. p.

- Ezzel szemben áll a teljes életművön át visszhangzó megállapítás, ami az intellektus tökéletességében jelöli ki a „végállomást”, melynek nélkülözhetetlen előfeltétele a moralitás.<sup>481</sup>

Lássuk először ezt a konfliktushálót!

Az értelem és a moralitás megnyilvánulásaiként értelmezhető cselekedetek világa közötti kapcsolat megteremtéséhez egy gondolatot kell megvilágosítanunk. Azt kell belátnunk, hogy hogyan lehet az értelem az ember erkölcsi kibontakozásának az axisa, amely egyrésztől nem létezhet morális erények nélkül, ugyanakkor egyetlen valódi erkölcsi erény (s így egyetlen valóban erkölcsös, tehát érdemszerző cselekedet) sem létezhet nélküle.

E gondolatsor megértéséhez azt az etikai igazságot szükséges tudatosítanunk, hogy „a jó megvalósítása feltételezi a valóság ismeretét.”<sup>482</sup> Hiszen a valóság megismerésében kiteljesedő értelem belülről formálja és határozza meg az akaratot, az arisztotelészi rendszer praktikus értelmét. Az ember racionális képessége az, amellyel cselekedeteit mérlegeli<sup>483</sup> – mondja Maimonidesz több helyütt. Az értelem egyedüli birtokosaként kizárólag az ember képes a világot benépesítő létezők közül a jó és rossz felismerésére és a kettő közötti választásra.<sup>484</sup> Az emberi létezés „differentia specificája” ezek szerint nem pusztán az intelligibiliák világának „szemlélődő” közvetítője, hanem a cselekedetek szférájának – a döntéshozatal alapvető szintjén – meghatározó komponensévé is válik.<sup>485</sup> Az ember éppen a valóságról szerzett tapasztalataiból kiindulva hat a valóságra döntéseiben és cselekedeteiben.<sup>486</sup> Éppen ez okból – hogy az akarat és a tett az objektív valóságra irányuljon – nélkülözhetetlen előfeltétel a valóság lehetőségeinkhez mértén objektív feltérképezése, amit szerzőnk korában egyedül a (realista) filozófiai hagyomány volt képes közvetíteni. A jó cselekedetekben megnyilvánuló jó döntésekhez csak a valósággal összhangban álló, annak objektív leképezésére törekvő értelem vezethet el. Ebből a gondolati sorból kiindulva már könnyűszerrel beláthatjuk, miért hirdeti Maimonidesz oly sokszor az értelem primátusát, s miért biztosít neki döntő fontosságú helyet mind a gondviselés,

<sup>481</sup> Vö. pl. „A morális erények előkészítik a racionálisat, ezek nélkül nincs is okosság.” Loc. cit. I. könyv 34. fejezet. Dalāla. 82-83. p.

<sup>482</sup> J. PIEPER: A négy sarkalatos erény. Budapest, 1996, Vigilia. 38. p. „Az igazság megelőzi a jó-t.” Ezt a Maimonidesznál is felbukkanó állítást (Vö. Útmutató I. könyv 2. fejezet. Dalāla. 29. p.) csak e sajátos értelemben interpretálhatjuk helyesen.

<sup>483</sup> Vö. Útmutató III. könyv 17. fejezet. Dalāla. 532-533. p; Szēfer ha-Maddā‘. 84. ג.

<sup>484</sup> Tamánijjat Fuszül. 31. p; Vö. még Szēfer ha-Maddā‘. 86. ג.

<sup>485</sup> Vö.: „A racionális lélek rész az embernek az a képessége, mely által megéri a dolgokat. Általa képes az ember a vélekedésre, tudásának tökéletességig való fejlesztésére, illetve *a helyes és helytelen cselekvések közötti különbségtételre*. E lélek rész tevékenységei közül némelyek gyakorlatiak, némelyek elméletiek. A gyakorlati tevékenységek produktív és reflektív kategóriákba sorolhatók. Az elméleti tevékenység által ismeri meg az ember a változhatatlan dolgokat igaz valójukban. Ezt a tevékenységet tudománynak is nevezik. A produktív tevékenység által sajátíthatók el a különféle foglalatosságok: az ács mesterség, az agrikultúra, a medicina vagy a navigáció. Reflektív tevékenysége által mérlegeli az ember – midőn valaminek a megvalósításához szándékozik fogni – vajon megvalósítható-e elgondolása vagy sem, s ha megvalósítható, akkor hogyan kell kiviteleznie. E helyt ennyit illet szólnunk a lelket érintő problémákról.” (Kiemelés tőlem.) Tamánijjat Fuszül. 4. p; Vö. még: „Az ész nemcsak a következtető gondolkodás és belátás képessége, hanem az alapvető gyakorlati elveké is.” NYÍRI T.: Alapvető etika. Budapest, 1994, Szt. István Társulat. 77. p

<sup>486</sup> J. PIEPER: A négy sarkalatos erény. Budapest, 1996, Vigilia. 28. p.

mind az ember aktualizálódása (= a próféta-ság), sőt a halál utáni fennmaradás kritériumaként is.

E tétel másik oldalaként azonban azt is látnunk kell, hogy a kezdeti formájukban pusztán hajlamokként jelen lévő,<sup>487</sup> s az erkölcsi fejlődés során meggyökeresedő morális erények nélkülözhetetlen előfeltételei az értelem Maimonidesz által megkívánt kibontakozásának. Hiszen ezen erények ellentétei, a morális hibák, a rossz szokások és hajlamok, a negatív szenvedélyek,<sup>488</sup> s az ebből forraszó bűnök elhomályosítják az értelemnek az objektív valóság leképzésén nyugvó döntéshozó képességét, s ilyen formában magát az értelmet rombolják. Ez utóbbi megállapítás két szempontból is elhanyagolhatatlan fontosságú. Egyrésről innen érthetjük meg a bűn és a büntől való elfordulás, a megtérés (tēšuvā) valódi fontosságát. Ezért állíthatja szerzőnk, hogy a bűnök azok a fátylak, amelyek elválasztják a prófétát Istentől,<sup>489</sup> s ez okból lehetnek a gondviselés megtapasztalásának is (bennünk lakozó, reális) akadályai. Végül ezért elengedhetetlen fontosságú alapelv (= Jēsodē ha-Torā) a bűnök megbocsáthatóságának<sup>490</sup> és az ezért való könyörgésnek<sup>491</sup> a tételezése. S bár az így vázolt értelmi kibontakozás a valóságban a praktikus és teoretikus értelem egymást kölcsönösen segítve és előlegezve elképzelt együttthaladásaként jellemezhető, a logikai sorrend világos. Teoretikus értelem nélkül nem létezhetik morális tökéletesség sem. A morális tökéletesség teljessége azonban még a próféták mindegyikéről sem állítható.

Ezekkel gondolatokkal Maimonidesz nemcsak lehetőséget teremt a teoretikus értelem praktikussá „tágulására” s ezzel az értelmi tevékenység és a cselekedetek világa közötti átjárásra, de egyúttal hű marad a judaizmus etikai koncepciójához is. E bibliai időktől kezdődően kimutatható elképzelés intellektus és (a cselekedetek szintjén közvetíthető) moralitás egymást feltételező és erősítő, dialektikus jellegű párhuzamára épít. A bibliai gondolkodásban gyökerező zsidó etika egyenlőségjelet tesz egyrésről az igaz és a bölcs, másrésről a bolond és a gonosz közé.<sup>492</sup>

<sup>487</sup> Vö: “Senki sem lehet születésénél fogva erényes vagy bűnös, ahogyan senki sem születik járatosnak valamely mesterségben. Az azonban lehetséges, hogy valaki természete szerint hajlamosabb az erényekre vagy éppen a bűnökre, azaz az erényes vagy a bűnös cselekedetek végrehajtása könnyebb számára. Így például az olyan ember számára, akinek a temperamentuma a szárazság felé közelít, az agya tiszta, és kevés nedvességet tartalmaz jóval könnyebb a dolgok megértése és memorizálásuk, mint a flegmatikus alkatúnak, akinek sok nedvesség van az agyában. Ám ha az előbbi, erényre hajlamos személy tanítás és vezetés nélkül marad, megmarad tudatlannak. Ezzel szemben a természeténél fogva ostoba, akinek agyában sok a nedvesség, ha értő módon okítják és képezik, nagy nehézségek és erőfeszítések árán, de tudást és megértést szerzhet. Hasonlóképpen az a személy, akinek a szíve az átlagnál melegebb bátor lesz. Úgy értem, hogy hajlama lesz a bátorságra, de bizonyosan azzá válik, ha még okítják is rá. A másoknak, akinek szíve az átlagnál hidegebb a gyávaságra és a félelemre lesz hajlandósága. Úgyhogy könnyűszerrel ilyenné lesz, ha erre még nevelik vagy szoktatják is. Ellenben ha a bátorság felé irányítják, nagy erőfeszítések árán ugyan, de bátorrá lehet. Ám bizonyosan bátorrá lesz az, akinek arra van hajlama.” *Tamánijjat Fuszül*. 26. p.

<sup>488</sup> Maimonidesz szavaival a gonosz ösztön (jecer ra‘), ami azonosítható a rabbinikus hagyományból ismert „halál angyalával” vagy a „Sátánnal.” Vö. *Útmutató III. könyv 22. fejezet. Dalāla. 552. p.* A rabbinikus alapokhoz lásd: bT. *Bāvā Bātrā* 16a.

<sup>489</sup> Vö. a *Nyolc fejezet 7. fejezetével. Tamánijjat Fuszül. 23-26. p.*

<sup>490</sup> Vö. *Hilchot Tēšuvā. Szēfer ha-Maddā‘. 82. κ.*

<sup>491</sup> Vö. *Útmutató III. könyv 51. fejezet. Dalāla. 726-727. p.*

<sup>492</sup> Vö. például *Példabeszédek 10, 23* (de e könyv számos más helyét is említhetnénk). Lásd még: J. LICHT – A. NEHER: *Ethics c.* szócikkét az *Encyclopaedia Judaica*-ban (vol. 6. 932-942. p.), különösképpen 940. p; illetve H. W. WOLFF: *Az Ószövetség antropológiája*. Budapest, 2001, Harmat. 253. p. Ugyanígyen értelmű

Az antropológia nyelvén fogalmazva mindez azt jelenti, hogy a bibliai és az ebből forrászó rabbinikus koncepció szintjén az értelmi megismerés, valamint az értelmi célratörékvés,<sup>493</sup> az akarat<sup>494</sup> nem különíthető el élesen.<sup>495</sup> Ezt az álláspontot magáévá téve képes Maimonidesz a vallási szféra számára egyaránt létfontosságú ismeret és akció között összhangot teremteni.

Ugyanakkor ez a megfigyelés összhangban áll a maimonideszi „istentan” központi tételével is. Hiszen a kinyilatkoztatás „lényege szerint” cselekvő Istenét csak az emberi cselekvés képes visszatükrözni, „imitálni”. A „lényege szerint” cselekvő Isten ismerete – akiben ismeret és akarat egybeesik<sup>496</sup> – nyilvánvalóan nem maradhat pusztán teoretikus tudás.

Előző elemzésünkkel már arra is rámutattunk, hogy a döntéshozatal sem képzelhető el megfelelő ismeretek hiányában.<sup>497</sup> S ezzel eljutottunk az értelmi tevékenység tisztán teoretikus részéhez.

### 5. 2. 3. A megismerés tárgya és forrásai

Az eddigiekben többször említettük már, hogy a potenciális formájában „isteni eredetű” értelem<sup>498</sup> kibontakoztatása az emberi létezés valóságának kizárólagosan az emberre bízott feladata. A következőkben e feladat megvalósítását nyomon követve kísérletet teszünk a maimonideszi rendszer eddigelé megismert fogalmainak szintézisére.

Mindeközben persze nem szabad szem elől téveszteni a maimonideszi rendszer alapállítását, miszerint e megismerési folyamat tulajdonképpeni és végső célja Isten. Erre a tényre maga Maimonidesz hívja fel olvasói figyelmét. Magában az Útmutatóban is többször hangsúlyozza mindennemű szekuláris ismeret relatív értékét.<sup>499</sup> Gondolatmenete szempontjából a tudományok egymásra épülő rendszere kizárólag a

---

megnyilatkozás a rabbinikus korszakban keletkezett Atyák mondásaiból: „[...]a tudatlan nem lehet igaz[...]” (Avót 2. 6.)

<sup>493</sup> JUHÁSZ L.: Bölcséleti embertan. Róma, 1978, Tip. Detti. 120. p.

<sup>494</sup> Vö. A praktikus ismeret megegyezik a akarattal. WEISSMAHR B.: Bevezetés az ismeretelméletbe. Róma, 1978, Tip Detti. 87. p.

<sup>495</sup> H. W. WOLFF: Az Ószövetség antropológiája. Budapest, 2001, Harmat. 75. p.

<sup>496</sup> Vö. “(Most) hallgass meg, amit mondok, és jól fontold meg! Hiszen kétségtelenül ez az igazság. Bizonyított tény az Istennel foglalkozó tudományban, azaz a metafizikában, hogy a Magasságos Isten nem tudás által tud, s nem élet által él. Hiszen így Ő és a tudás két külön dolog lenne, ahogy az ember és a tudás két külön létező. A személy ugyanis különböző tudásától és a tudás a személytől. Ha az Isten is tudás által tudna, felbomlana egysége, és sok öröktől fogva létezőt kellene tételeznünk: Istent, Tudását, amivel tud, Életét, amivel él, Hatalmát, amivel hatalmas és így tovább az összes attribútumait. [...] Ezért a helyes (kijelentés) az, hogy a Magasságos azonos attribútumaival és attribútumai is Övele. Tamánijjat Fuszül. 37. p. Vö még: Útmutató I. könyv 53. fejezet. Dalála. 127-130. p.

<sup>497</sup> Ezért tarthatja Maimonidesz a teoretikus ismeretet szolgáló hitelveket a Tóra legfontosabb komponensének. Ezek az „elvek” azonban a tudomány személytelen és semleges igazságaival ellentétben egzisztenciális jelentőséget kell, hogy nyerjenek.

<sup>498</sup> Ez az „isteni eredetre” való hivatkozás szerzőnk realista vilásképe szerint nem jelent többet, mint a „kreatúralét” demonstratív nem bizonyítható valóságának felvállalását.

<sup>499</sup> Vö. 2. fejezettel.

transzcendenciához vezető úton elfoglalt helyi értéke szempontjából jelentős.<sup>500</sup> Ugyanakkor szerzőnk többször hangoztatott állítása szerint Istent csak a világon keresztül ismerhetjük meg.<sup>501</sup> E két premissza együttes alkalmazása a maimonideszi istenismeret helyes megértések kulcsa.

De mit is jelent valójában ez az istenismeret?

A valóban létező Isten megismerése, a maimonideszi életmű tulajdonképpeni célja két alapvető, de egymástól elválaszthatatlan jellemzővel rendelkezik.

Ez az ismeret sohasem lehet tökéletesen kimeríthető, ugyanakkor az elköteleződés aktusában nyitott a demonstratív bizonyíthatatlan igazságok irányában is.

Isten lényege éppen helyesen értelmezett transzcendenciája – totális mássága – okán az ember számára felfoghatatlan. „Orcámat azonban nem láthatod”- idézi az Exodus könyvét Maimonidesz.<sup>502</sup> Ugyanezen igazság teológiailag reflektáltabb kifejtése az isteni attribútumok kapcsán megismert negatív teológia gyökere is. A végeesség bármely határozmányának tagadásával közelebb kerülünk hozzá, valójában mégsem tudunk róla semmit – hirdeti ehhez az elgondoláshoz csatlakozva Maimonidesz.<sup>503</sup> Ezt a kérdésként is formulázható, negatív ismeretet<sup>504</sup> képes közvetíteni számunkra a létezés reális elemzése. Ez okból nem marginális jelentőségű a létező tanulmányozásának valódi tudománya, a korszak természet- és humánismereteit is integráló komplex filozófia.

Ebben a végső fokon Istenre irányuló megismerési folyamatban való előrehaladás közben az értelem – éppen előbb említett limitáltsága okán – sorozatosan olyan pontokba ütközött, ahol a bizonyított belátás, a demonstráció útjai el voltak zárva előle. Ezekben a pontokon két lehetőség között választhatott, vagy sohasem lép túl a bizonyosságok sajátosan szűkre szabott körén – ez a filozófia útja. Vagy pedig végeessége tudatában elkötelezi magát a mindig „emberi módon megfogalmazott isteni igazságnak”<sup>505</sup> – ez volt a prófécia, a hit útja. Ez az igazság a létezés reális rendjében azonban sohasem érhető el tökéletesen. S e pontról értjük meg a Maimonideszi kinyilatkoztatás-koncepció második, előző fejezetünk végén szándékoltn homályban hagyott tagját.

## 6. Mi is valóságos kinyilatkoztatás?

<sup>500</sup> Vö. például az Útmutató végén fellelhető, és általunk is több alkalommal említett parabolával a királyi házról és a hozzá közeledők rangsoráról. E hasonlattal szerzőnk a tudományok általa kívánatosnak vélt sorrendjét és helyi értékét is megvilágítja. Útmutató III. könyv 51. fejezet. Dalāla. 718-721. p.

<sup>501</sup> Loc. cit. I. könyv 34. fejezet. Dalāla. 80. p.

<sup>502</sup> Az Exodus 33. fejezet 20. versét idézi Maimonidesz e biblikus teológiai igazság igazolására. Vö. Útmutató I. könyv 54. fejezet. Dalāla. 131. p.

<sup>503</sup> Vö. Útmutató I. könyv 59. fejezet. Dalāla. 145-46. p. Ugyanezt hangoztatja Maimonidesz a Nyolc fejezetben is. „Az is bizonyított tény a metafizikában, hogy képtelenek vagyunk a Magasságos létét teljes valójában megérteni. Mégpedig létének tökéletessége és megértésünk tökéletlensége folytán.” Tamánijjat Fuszul. 38. p.

<sup>504</sup> Ezt az ismeretet neveztük a második fejezetben „természetes kinyilatkoztatásnak.”

<sup>505</sup> M. D. CHENU: Szent Tamás és a teológia. Budapest, 1999, Szt. István Társulat. 61. p.

A kinyilatkoztatás szerzőnk számára egyedül elfogadható – s az emberi értelemmel abszolutista módon soha szemben nem állítható – fogalma kizárólag „az örökösen csupán emberi formában közvetíthető isteni igazság”<sup>506</sup> és az értelem kreatív találkozásában nyilvánulhat meg. Hagyományozott szöveg és létezés „interaktív” kontaktusában. E világban közvetített (hiszen mind a szöveg, mind értelmezésének hermeneutikai szabályrendszere, a létezés evilági), ugyanakkor kizárólagosan csupán a hit nyújtotta elköteleződésben megtapasztalhatóvá váló, személyes „történésben.” Hiszen kizárólag az így értett kinyilatkoztatás képes szavatolni az emberileg közvetített igazság transzcendens jellegéért.<sup>507</sup>

Ennek a „történésnek” a hirdetése a teológia<sup>508</sup> mindig csak aszimptotikus formában teljesíthető feladata, s e feladat mindenkor megvalósítója a maimonideszi próféta, aki megvalósult intellektusként (=Mózes) a bizonyíthatóságokon túlmutató elköteleződés, a hit (ami által több lesz, mint filozófus) „fényében” képes embersége korlátain felülemelkedni, s a létezés rendjében „Isten szavát megértve” cselekedni. Ebből következően az „isteni cselekedetek kontemplációjából” kinövő akciók megjelenítése az utolsó, a legmagasabb fokú, a „prófétai” tökéletesség, azaz „imitatio Dei”. Ennek az öntranszcendenciának a tulajdonképpeni eszköze pedig az értelem.

S itt még egy dolgot kell tudatosítanunk. E szerzőnk által ideálisként jellemzett fejlődési folyamat, az értelmi öntranszcendencia sajátosan kettős természetű folyamat. Egyrészt, az ember formájaként jellemzett értelem kizárólag e világban megmaradva, világi folyamatok és történések egymásutánján keresztül belülről alakítja, formálja a személyt. Ugyanúgy, ahogyan maga Isten is mintegy „belülről”, fizikális és naturális erők eredőjeként tartja fent a kozmoszt.<sup>509</sup> Az igazság megismeréséért, az objektív valósággal „megegyező” belső meggyőződés kialakításáért, a „jó” döntéshozatal előfeltételéért és az akarati szabadság lehetőségében megvalósított döntései során át kibontakozó életéért kizárólag maga az ember a felelős – tanítja a teljes maimonideszi életmű, e módon is megőrizve a bibliai és rabbinikus hagyomány legnemesebb perszonalisztikus vonásait.

Ezeknek a megállapításoknak a fényében az értelem nem más, mint az Isten „emberbe oltott eszköze”, aminek révén szándékai megvalósulnak. S ekképpen ezek a kizárólagosan az ember által megvalósított cselekedetek egy csapásra „Isten cselekedeteivé” is válnak. Ezért lehet értelme a bűnbánatnak és az érte végzett imának,

<sup>506</sup> Ennek az „emberi módon megfogalmazott isteni igazságnak” viszont az egyetlen hordozója a Tóra, ezért nem teljesen jogosulatlan – bár kétség kívül némileg elnagyolt – róla is mint „tulajdonképpeni kinyilatkoztatásról” beszélni.

<sup>507</sup> Maimonidesz megtette (ha explicite kimondatlan maradt is) azt a felismerést, hogy csak a hit szabadságában működő értelem képes az isteni transzcendencia szabadságának garantálására.

<sup>508</sup> „A teológia a kinyilatkoztatásra (itt annak emberileg hagyományozott formájáról van szó)[...] irányuló reflexió, amelyben az ember szembesíti a kinyilatkoztatást a maga (részben filozófiailag reflektált) létfelfogásának egészével, ahogyan az adva van az ő konkrét szituációjában. E szembesítésnek az a célja, hogy az ember ezáltal a kinyilatkoztatást valóban elsajátítsa, a maga számára értelmezze, kritikailag megtisztítsa a félreértésektől, és megfordítva: hogy a maga eleve adott értelmezési szempontjait felülvizsgálja a kinyilatkoztatás fényében stb. Ámde az ember ezzel szükségszerűen filozófál a teológián belül” K. RAHNER – H. VORGRIMLER: Teológiai Kislexikon. 10. átdolgozott kiadás. Budapest, 1980, Szent István Társulat. 224. p.

<sup>509</sup> Ezért állítja szerzőnk, hogy Isten a világ „formája,” és ez okból vonhat párhuzamot a mikrokozmosz (az ember) és makrokozmosz működése között. Vö. Útmutató I. könyv 69. és 72. fejezet. Dalála. 175. és 190-199. p.



és ezért száll vitába Maimonidesz az önmegvalósítás szükségszerű bekövetkezését hirdető filozófusokkal. S ez okból – és nem kizárólag a „tömegnek” tett engedményként – tarthatja igaznak szerzőnk, hogy „a prófétai inspiráció leszáll.”<sup>510</sup>

A kinyilatkoztatás elemzése kapcsán még egy kérdés szorul megválaszolásra:

### 6. 1. Mi ebben a dinamikus módon elképzelt értelmi megvalósulási folyamatban a Tóra szerepe?

Az mondhatjuk, hogy a Tóra két szinten funkcionál:

- A Tórának van egy előkészítő, alapozó jellegű funkciója,<sup>511</sup> hiszen a micvák, pusztán heteronóm szabályrendszerként, kizárólag a tradíció okán elfogadott teljesítése (ezt hívja szerzőnk a félelemből való megvalósítás útjának)<sup>512</sup> rendezi a társadalmat és a benne élőket. Ezzel mintegy megteremti azt az alapot, melyen a későbbi kibontakozás megvalósulhat. (Ez okból beszélhet Maimonidesz a parancsok „eszköz-jellegéről,” és ezért értelmezhető az „imitatio Dei” a politikum propedeutikusnak ítélt fogalmával is).
- Mindezen túl a teljes Tóra – s ezért ragaszkodik szerzőnk az összes micvára, valamint az elbeszélő részekre és genealógiai listákra kiterjedő totalitás fenntartásához – az értelem fényétől megvilágítva, dialektikus módon éppen az értelmet aktualizálja.<sup>513</sup> Az „Isten útjaiként” jellemzett parancsolatok morális igazságokat „közvetítve” fokozatosan árnyalják a kezdeti formájában potenciális értelmet, így teremtve meg a valóban szabad és ez okból érdemszerző cselekedetek elengedhetetlen feltételét, az autonómiát. Ennek a feladatnak a részleges szemléltetésére vállalkozik szerzőnk az Útmutató III. könyvének záró fejezeteiben, a parancsok értelmét (ta'amē ha-micvot) taglaló részleteiben.<sup>514</sup> S ehhez a gondolatmenethez kapcsolódunk dolgozatunk utolsó fejezetében Ábrahám Maimonidesz életművének elemzése közben is. A következő fejezetben azt is módunk lesz megfigyelni, hogy az értelem fényében felismerhető erények Istennek a Tórából levezethető, ugyanakkor „cselekedetként” értelmezhető attribútumai. Ez a felismerés további érvet szolgáltathat számunkra a maimonideszi kinyilatkoztatás koncepció duális sémájának elfogadását illetőleg. A tórai szöveg igenis döntő módon hozzájárul Isten cselekedeteinek megismeréséhez. E nélkül a komponens nélkül maga a „kinyilatkoztatás” torzó maradna. Isten a kozmoszon túl az emberi világba is „belemondta” magát.

<sup>510</sup> Vö. pl. Útmutató I. könyv 10. fejezet. Dalāla. 41. p, vagy a Nyolc fejezet bevezetése: Pēruš. Szēder Nēziqin. 372. p.

<sup>511</sup> Vö. a 2. fejezetben említett tiqqun ha-guf kifejezéssel.

<sup>512</sup> Vö. Útmutató III. könyv 24. és 52. fejezet. Dalāla. 567-568. és 732-734. p.

<sup>513</sup> Vö. a 2. fejezetben említett tiqqun ha-nefeš kifejezéssel.

<sup>514</sup> Vö. Útmutató III. könyv 35-49. fejezet. Dalāla. 610-711. p.

- Ugyanakkor az értelmi aktualizálás folyamatában a Tóra nem csak morális, hanem teoretikus ismereteket is közvetít.<sup>515</sup> Sőt egyes, a szigorúan vett demonstráció illetékességi körén túlmutató ismereteket kizárólag ő közvetít,<sup>516</sup> vagy ő közvetít helyesen.<sup>517</sup> E módon Istenről a világban, de a világnál ismételten árnyaltabban tanúskodik.<sup>518</sup>
- Mindezzel persze túllép a tulajdonképpeni tudomány illetékességi körén, és hitet, vagyis elköteleződést teremt. Erre az ismeretből fakadó, de azon túlmutató „momentumra” gondolhat Maimonidesz, midőn az Útmutató végén<sup>519</sup> a szünet nélküli aktualizált értelem birtokosát, a prófétát, a „istenszerellem” (‘išq) állapotában lévő személyként jellemzi. És ugyanez járhat a fejében, amikor azt állítja, hogy az ismeret és a szeretet egymással korreláló fogalmak,<sup>520</sup> melyeket a szolgálatnak kell követnie.<sup>521</sup> Hiszen Isten ismerete nem maradhat pusztán a „kogníció” szintjén. Ha így marad, ahogyan Maimonidesz vélekedése szerint mind a filozófusok, mind a mutakallīmok, de még a halácha kizárólagos „legalista” értelmezői számára is csupán ilyen ismeret marad, akkor ez, bár szofisztikáltabb formában, de ugyanolyan antropomorfizmusnak tekinthető, mint az Útmutató elején említett, helytelenül használt bibliai frázisok. Isten valóságának mindig csak korlátozott, és a lényeg rejtettsége miatt, mindig csak sajátos titokszerűségében megnyilvánuló megragadása, éppen kizárólagos tárgya miatt minden egyéb ismerettől különböző, egzisztenciális ismeret kell, hogy legyen.<sup>522</sup> Ha a kinyilatkoztatásban megszólított ember nem kerül mintegy „ontológialag is a kinyilatkoztatás hatása alá,” akkor a kinyilatkoztatás ténye valójában el sem ért hozzá. Hiszen Isten ismeretében is csak olyan fokban haladhat előre, amilyen mértékben elköteleződik.

S ha a hatásaiban ekképpen vázolt Tórát ténylegesen be kívánjuk illeszteni a maimonideszi sémába, akkor ennek a Tórának rendelkeznie kell még egy ismérvvvel: be kell ágyazódnia a létezés realitásába. Ez a folyamat, ahogyan azt a maimonideszi gondviselés, illetve prófétaelemzés közben megtapasztaltuk, nem jelenthet mást, mint a transzcendens és a humán elem kooperációjából kibomló immanens megvalósulást. S ez a megállapítás a maimonideszi Tóra-koncepcióra kétszeresen is igaz. Egyrészt a Tóra előttünk álló szövegszerűségében (az értelem kibontakozásához hasonlóan) egyidejűleg totálisan emberi alkotás (ezért beszél az emberek nyelvén) és

<sup>515</sup> Ennek a megállapításnak a túlhajtása persze veszélyes konklúziókra vezet. Vö. az Útmutató III. könyvének záró fejezetével, ahol a Tóra által közvetített ismeret és a korabeli tudomány megállapításai közé „egyenlőségjel” kerül. Útmutató III. könyv 54. fejezet. Dalāla. 737-739. p.

<sup>516</sup> Például, hogy Isten „megbocsát” vagy, hogy „meghallja” a hozzá fordulót.

<sup>517</sup> Például a gondviselés, a prófétaelemzés vagy a teremtés.

<sup>518</sup> Ez a megállapítás valamennyi micváról állítható, ezért kell a Misné Tórának valamennyit integrálnia.

<sup>519</sup> Vö. Útmutató III. könyv 51. fejezet. Dalāla. 729-732. p.

<sup>520</sup> Teoretikusan elsajátítható, ugyanakkor egzisztenciális érintettségét eredményező ismeret mint Isten szeretetének útja.

<sup>521</sup> Loc. cit. 721. sk. p. Vö. még a Jeruzsálemi Biblia megjegyzésével, miszerint a Biblia ismeret fogalma „nem tisztán értelmi folyamatból ered, hanem tapasztalatból, jelenlétből; szükségképpen szeretetben bontakozik ki.” Idézi. S. PINKAERS: A kersztény erkölcszteológia forrásai. Budapest, 2001, Kairosz. p. 22.

<sup>522</sup> Valószínűleg ennek az összefüggésnek a figyelmen kívül hagyása minden részlegesre sikeredett Maimonidesz-interpretáció kudarcának végső oka...

„isteni szó” (ezért eszkatológikus érvényű).<sup>523</sup> Ugyanakkor ennek „az emberek nyelvén kimondott „isteni szónak”<sup>524</sup> a dekódolása ismételten nélkülözhetetlenné teszi az emberi értelmet.

S e ponton összeér a maimonideszi oeuvre két látszólag széttartó, s önnön életet élő, alapvető komponense is.

Mindezek után egyetlen dologgal vagyunk még adósok: meg kell mutatnunk, hogy eddigi elemzéseinket az Útmutató struktúrája is igazolja.

### 7. Kísérlet az Útmutató tematikus vázlatának megrajzolására

Ha a teológia méltó akar lenni nevéhez, akkor minden tény, amire reflektál, Isten szempontjából kell szóvá tennie. Ennek a feladatnak azonban csak akkor tud maradéktalanul eleget tenni, ha valóban tudja, mit is jelent az a valóság, amit az Isten megjelöléssel illet. Ennek a tisztázási folyamatnak első lépésként le kell számolni mindazokkal a magukat adekvátnak tartó leírásokkal, amelyek valamilyen alapvető módszertani hiba folytán szem előtt tévesztik a kifejezés lényegét. A könyv nyitó fejezetei ezért foglalkoznak – némileg talán túlzott részletességgel is – a tradicionális „hittan” közvetítette antropomorf istenképpel,<sup>525</sup> illetve a kalām – hibás létmegértésére visszavezethető – torz rendszerével.<sup>526</sup> A kritikai megjegyzések mellett ennek az iniciatívikus résznek a feladata az Istenről való adekvát beszéd lehetőségi feltételének kidolgozása. Itt kell tárgyalni az isteni attribútumok problémáját.<sup>527</sup> Ennek a könyvnek a feladata az Isten-világ reláció egyetlen elégséges módjának, a totális transzcendenciának a létezés egészében való megalapozása.

Mindezen kérdések létjogosultsága – ahogy azt már említettük – sem nem logikai, sem nem kizárólag exegetikai. Az egyetlen kérdés, ami Maimonidesz számára érdekes, mit is takar valójában az Isten elnevezés.

A második rész a filozófiai spekulációból ismert istenbizonyítás előkészítésével indul. Ha istenbizonyításunk érvényét totális igénnyel kívánjuk megalapozni, akkor ismét a filozófia által felkínált nehezebb utat kell bejárunk. Fel kell tudnunk mutatni egy isteni léttel rendelkező létező létét, abban az esetben is, ha a világ teremtettségét nem tekintjük elfogadható premisszának. Ehhez szükségünk van az arisztotelészi filozófia bizonyos számú axiómájára.<sup>528</sup>

<sup>523</sup> Ezt a tényt Maimonidesz a szóbeli Tóra egy elemével (hālāchā lē-Mošē mē-Szināj) kapcsolatban állítja explicite, de érvényességét valószínűsíthetően a teljes Tórával kapcsolatban elismeri. Vö. Haqdāmot Lēpēruš ha-Mišnā. ‘Aruchot ‘al-jēdē: M. D. RABINOVITZ. Jerusalem, 1970, Moszād hā-Rav Kuk. 28. sk. p.

<sup>524</sup> Emiatt nevezheti Maimonidesz jó szívvel kinyilatkoztatásnak. „A kinyilatkoztatás lényegére vonatkozó kérdés voltaképpen ezzel a kérdéssel egyenértékű: hogyan lehet belátni, hogy a magasabb rendűnek az önmagát felülmúló alacsonyabb rendűből való valóságos, „alulról” kiinduló fejlődése és a „felülről” való folytonos teremtés csupán két oldala – mégpedig egyformán igazi és valódi két oldala a történelem és fejlődés egyetlen csodájának.” K. RAHNER – H. VORGRIMLER: Teológiai Kislexikon. 10. átdolgozott kiadás. Budapest, 1980, Szent István Társulat. 404. p.

<sup>525</sup> Vö. Útmutató I. könyv 1-30., 37-48., illetve 61-67. fejezet. Dalāla. 26-71., 91-115., illetve 153-171. p.

<sup>526</sup> Loc. cit. 71-76. fejezet. Dalāla. 183-232. p.

<sup>527</sup> Loc. cit. 51-60. fejezet. Dalāla. 120-153. p.

<sup>528</sup> Vö a II. könyv bevezetése. Dalāla. 235-273. p.

Isten létének „bizonyítása” – nevével ellentétben – persze nem adhatja az Istennek nevezett „szubsztancia” logikai levezetését. Hiszen ha Isten és a világ között egy töretlen formális logikai lánc lenne húzható, ezzel pont az első könyvben kialakított transzcendens istenfogalmat tagadnánk meg. Istenbizonyításuk pusztán arra a tényre reflektál, hogy a világ létének helyes (arisztotelianus) elemzése megköveteli egy a világtól tökéletesen elkülöníthető, ugyanakkor a világból le nem vezethető s a világot minden tekintetben felülmúló „létezés” mint háttértapasztalat feltételezését. Ugyanakkor még mindig spekulatív formában, de rámutat e létezés tulajdonságaira:<sup>529</sup> Isten egyetlenségére, oszthatatlanságára (tawhīd) és örökkévalóságára.<sup>530</sup>

A második könyv tulajdonképpeni tartalma Isten és a világ relációjának kérdése. A totális transzcendencia Istene negatív kérdés formájában kiolvasható a természet rendjéből. A világ törvényszerűségeinek, a benne működő immanens erőknek a dekódolása elvezethet Isten valamilyen kezdetleges megtapasztalásához.<sup>531</sup>

Egy a világot transzcendáló lét és a világ viszonya azonban csak igen korlátozottan írható le egyoldalúan a világ felől értelmezve. A továbblépéshez szükség van egy, e transzcendencia felől kiinduló „önfeltáró” kinyilatkoztatásra. Először azonban ennek a kinyilatkoztatásnak a lehetőségi feltételét kell tisztázni. Erre keresi a választ Maimonidesz a világ teremttségének vizsgálatával.<sup>532</sup> Ugyanakkor a világ teremttségének paradigmikus esetén keresztül a demonstratív igazolható igazságok területét is magunk mögött hagytuk.

E korábban vizsgált, objektív lehetőségi feltételén túl az isteni megnyilatkozás létrejöttének még egy szükséges „feltétele” van: ez pedig a közvetítő „médióm”, a próféta személye. A próféta pszichológiájának és a jelenség különböző fokozatainak vizsgálatával zárul a második könyv.<sup>533</sup> Maimonidesz szempontjai itt is egyértelműen szoteriológiaiak. A világ teremttsége nem elvont problémaként foglalkoztatja: ha az emanációs-teória valaha igazolható lenne, ezáltal lehetetlenné válna bármiféle kinyilatkoztatás, mind objektíve, mind az abban való szubjektív hit síkján. Hiszen az isteni kinyilatkoztatás emberileg megközelíthető, ugyanakkor a természet rendjét mégis transzcendáló (csodaszerű) megvalósulásában csak annak hihető, aki vállalja a világ teremtésének „példaértékű csodája” melletti elköteleződést. Ugyanígy a próféta jellemzésekor sem egyszerű „fenomenológiai” leírást kíván nyújtani. Ha nincs olyan jelenség, mint az általa vázolt, az isteni és a humán kezdeményezés közös „nevezőjeként” létrejövő közvetítő, akkor az előbbieken pusztán lehetőségként igazolt kinyilatkoztatás sohasem érheti el szándékolt célját.

A harmadik könyv tulajdonképpeni célja, hogy elvezesse az olvasót a voltaképpeni isteni kinyilatkoztatással való reális találkozáshoz és az ennek fényében alakított, Maimonidesz számára egyedül helyesnek tűnő életvitelhez. Ehhez azonban

<sup>529</sup> Vö. Útmutató II. könyv 1. fejezet. Dalāla. 273-281. p.

<sup>530</sup> Ezek az ismeretek képezik a 13 teológiai axióma első öt pontját.

<sup>531</sup> Ezt neveztük „természetes kinyilatkoztatásnak.”

<sup>532</sup> Vö. Útmutató II. könyv. 13-29. fejezet. Dalāla. 308-378. p. Vö. még dolgozatunk 2. fejezetével.

<sup>533</sup> Loc. cit. 32-47. fejezet. Dalāla. 392-455. p.

még néhány részletében árnyalni kell a kinyilatkoztató Isten és a kinyilatkoztatás címzettjének viszonyát. Meg kell rajzolni Istennek a „filozófusok istenén” túlmutató személyes voltát, amennyiben bölcsességében és igazságosságában céltudatosan fordul a világ felé. Fel kell tárni Istennek a világot átfogó, minden létezőre kiterjedő, de emberi értelemmel teljességgel sosem belátható (a kézműves séma analógiájával érzékeltethető) teremtő ismeretét<sup>534</sup> (=omnisciencia), ami nem áll ellentétben a világ kontingens változékonyságával.<sup>535</sup> Ez a mindent átfogó, ugyanakkor az emberi szabadságot tökéletesen akceptáló<sup>536</sup> isteni tudás lehet a biztosíték egy vallásilag is értelmezhető gondviselés-koncepció számára.<sup>537</sup> Az emberi élet legalapvetőbb megnyilvánulásaira, az értelem által koordinált cselekedeti szférára is kiterjedő gondviselés gondolata felveti a valóban érdemszerző tettek iránti felelősség gondolatát. Érdemszerző cselekedetek azonban csak autonóm, belülről fakadó tettek lehetnek. S így jutunk el az Útmutató harmadik könyvének zárlatáig, a gyakorlati relevanciájú halácha teoretikus elveket, moralitást és társadalmi igazságot egyaránt közvetítő funkciójáig.

E módon vezet vissza e fundamentális (Jészodē ha-Torā) ismeretek elsajátítása most már magasabb szinten és elégséges módon felkészülve Isten „tulajdonképpen kinyilatkoztatásának hordozójához, a Tórához. S ezért válhatnak az Útmutatóban a realitás talajába ágyazott elvek a Misné Tóra fundamentumaivá.

Fejezetünk során módunk volt megismerni az emberi kiteljesedés evilági célokra túlmutató maimonideszi sémáját. A következő fejezetben alkalmunk lesz megfigyelni, hogyan válik az emberi megvalósultság ekként vázolt modellje a Maimonidák részéről kidolgozásra kerülő gyakorlat elméleti alapzatává.

<sup>534</sup> Vö. D. B. BURRELL: *Knowing the unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame, 1986, Notre Dame University Press. 71-108. p.

<sup>535</sup> Vö. Útmutató III. könyv. 19-21. fejezet. Dalāla. 539-548. p.

<sup>536</sup> Isten tudása a jövőt is átfogja, ugyanakkor nem determinálja azt. Loc. cit. 20. fejezet. Dalāla. 545. p.

<sup>537</sup> Loc. cit. 17. és 51. fejezet. Dalāla. 524-536. és 727. sk. p.

## IV. FEJEZET: A PRÓFÉTASÁG GYAKORLATA ÁBRAHÁM MAIMONIDESZ KIFĀJAT L-‘ĀBIDĪN CÍMŰ MŰVE ALAPJÁN

Dolgozatunk záró fejezetében alapvetően két kérdésre keressük a választ. Az első fejezetben megkérdeztük, vajon a maimonideszi és Ábrahám Maimonidesz-i életvitel, illetve a két életmű viszonyában a kontinuum, vagy épp ellenkezőleg a diszkontinuum alaphang a meghatározó? Az életmű kapcsán pedig az empirikusan kimutatható szúfi „jelenlét” reális helyi értékét kell tisztáznunk.

### 1. Ábrahám Maimonidesz élete és művei

#### 1.1. Szerzőnk gyermek- és fiatakkora

A geníza anyag feldolgozottságában az utolsó évtizedekben bekövetkezett nagy mértékű előrehaladásnak köszönhetően Ábrahám Maimonidesz életéről az átlagosnál jobban vagyunk informálva. Mózes Maimonidesz egyetlen fia, Ábrahám Maimonidesz<sup>538</sup> 1186 június 17.-én<sup>539</sup> látta meg a napvilágot Fuszatban. Ugyancsak a genízából napvilágra került anyag jóvoltából<sup>540</sup> Ábrahám anyai ági felmenőiről is tudomással bírunk. Egy genealógiai lista tanúsága szerint Ábrahám felmenői – saját koukban is egyedülálló módon – kilenc generációra visszamenőleg viselték a chászid (kegyes, pietista) jelzőt. Goitein véleménye szerint: ha a kilenc generáció (megközelítőleg háromszáz év) a valóságban nehezen képzelhető is el, e listából mégis arra következtethetünk, hogy Ábrahám anyai ágú felmenői már szerzőnk anyjának születése előtt egyfajta pietista életforma elkötelezett híveinek tekintették magukat, s e döntésüket tudatosan a régmúltba „projektálták”. Ábrahám Maimonidesz gyermekkoráról viszonylag kevés információval rendelkezünk. A kor szokásait ismerve biztosnak vehetjük, hogy Ábrahám mind szekuláris, mind vallási ismereteit elsősorban apjától, Mózes Maimonidesztől sajátította el. Curriculumuma nyilván

<sup>538</sup> Ábrahám Maimonidesz arab neve Abū l- Muna Ibrāhīm b. Mūsā b. Majmūn volt. Az Abū l- Muna (a vágyakozás tárgya) névalak magyarázatát abban a tényben kereshetjük, hogy Mózes Maimonidesz, bár Egyiptomba való érkezése (1168) után nem sokkal megházasodott, házasságát sokáig nem kísérte gyermekáldás. Vö. Mediterranean. vol. 5. 640. p. 284. lábjegyzet.

<sup>539</sup> Ábrahám biográfiai adatainak két, jelentős eltéréseket mutató sora maradt ránk. A ma általánosan elfogadottnak tekintett variáció szerint Ábrahám 1186-ban születet, míg a halál ötvenegy éves korában, 1237-ben érte. (Már B. Goldberg, Ábrahám apologetikus írásainak kiadója is ezt a kronológiai sort tartotta mérvadónak.) Ezeket az adatokat Jozsef Szabari (1640-1703) Divrē Jozsef című krónikája őrizte meg számunkra. A másik adatsor a születés éveként 1185-t jelöli meg, míg halálát 1255-re teszi. (Ehhez vedd össze Azarjā dei Rossi: Mēor ‘Ēnajim. Idézi RAPAPORT /PAPP/ B.: Abulmeni Maimuni Ábrahám élete és művei tekintettel az aggada magyarázatának történetére. Budapest. 1896. Neumayer. 3. p.) Ábrahám Maimonidesz életének első magyar krónikása, Rapaport (Papp) Béla még a két adatsor helyességét mérlegeli. Vö. Loc. cit. 3-5. p

<sup>540</sup> MS. TS. Box K 15 f. 68. A kéziratot S. D. GOITEIN publikálta és tárgyalta a D. Z. Baneth Jubilee Volume, Tarbiz 33 No. 2 (1963/64) számának 181-197. oldalain. E listát említi még GOITEIN: Abraham Maimonides and his Pietist Circle. In A. ALTMANN (Ed): Jewish Medieval and Renaissance Studies. Cambridge (Mass.), 1967, Harvard University Press. című írásának 152. oldalán, illetve a főmű, A Mediterranean Society. 5. kötetének 482. oldalán.

megegyezett a Maimonidesz által az Útmutatóban vázolt<sup>541</sup> ideális andalúziai<sup>542</sup> tanmenettel. Az idősebb Maimonidesz mindig is nagyfokú elégedettséggel és apai büszkeséggel szólt fiáról:

„a világ dolgai közül kettő jelent számomra vigasztalást: tanulmányaimmal való foglalatosságom, és az a tény, hogy az Örökkévaló ahhoz hasonló kegyelmekkel és áldásokkal látta el fiamat, Ábrahámot, mint akinek a nevét hordozza (Ábrahám pátriárka) [...] Az Örökkévaló erősítse meg és ajándékozzon neki hosszú életet, mivel szelíd és alázatos embertársaival, nem is beszélve kiváló erényeiről. Finom intelligenciával és kedves természettel megáldott, s az Úr segítségével biztosan Izrael nagyjai között lesz a helye. Azért imádkozom, hogy őrizze meg őt és gyakoroljon vele kegyet az Örökkévaló.”<sup>543</sup>

A genizából ránk maradt feljegyzések tanúskodnak a kor vezető egyéniségeinek azon szokásáról is, miszerint gyermekeik igen hamar beavatást nyertek apjuk világi, vagy éppen vallási ügyintézésébe. Feltételezésünk szerint ez Ábrahám esetében sem történhetett másképpen.<sup>544</sup> Apa és fiú kapcsolata igen bensőségesnek tűnik,<sup>545</sup> s Ábrahám később keletkezett műveinek ismeretében abban sincs okunk kételkedni, hogy Ábrahám vallási és szekuláris műveltsége minden tekintetben közel állt az apjához.<sup>546</sup>

## 1. 2. Ábrahám Maimonidesz mint nāgid

Az apa 1204 végén bekövetkezett halála után Ábrahám, aki minden valószínűség szerint örökölte apja vezetői elhivatottságát, megörökölte apja vallási vezetői szerepkörét is. Az 1205. esztendő tavaszától<sup>547</sup> ő a zsidó közösség nāgidja,<sup>548</sup> bár – valószínűleg fiatal korára való tekintettel, valamint az apja elleni politikai intrikák továbbgyűrűzéseként<sup>549</sup> – a tisztséget formálisan csak 1213-ban kapja meg.<sup>550</sup> Nāgidként Ábrahám széleskörű társadalmi tevékenységet fejtett ki. Egy mindinkább dezintegrálódó közigazgatási és igazságszolgáltatási rendszer örököseként ő volt a

<sup>541</sup> Vö. például az Útmutató III. könyvének 51. fejezetével, a király palotájáról szóló híres példabeszéd értelmezésével. Dalāla. 720. p. Hasonló következtetése juthatunk az Útmutató II. könyvének 2. fejezetéből is. Dalāla. 283. p.

<sup>542</sup> Ehhez lásd: Soteriology. vol. 26 (1968) 43. p.

<sup>543</sup> E levelet Mózes Maimonidesz levelezésének különféle kiadásai más-más datálással tették közre. A. LICHTENBERG (Hg.): Kovec Těšuvot hā-RaMBaM vĕ-igrotav (Leipzig, 1859, H. L. Snajsz.) f. 11. szerint 1191-ben íródott, míg D. BANETH (Ed.): Iggrot hā-RaMBaM. Jerusalem, 1946. Mēqicē Nirdamim. 95-96. p. tíz évvel későbbre, 1201-re datálja. Ez utóbbi adat Ábrahám életrajzi adatainak fényében hihetőbb.

<sup>544</sup> Vö. Founding. 131. p. Lásd még: P. FENTON: A Meeting with Maimonides. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 45 (1982). 1-2. p.

<sup>545</sup> Vö. R. MARGOLIOUTH: Toldot Rabbēnu Avrāhām ben hā-RaMBaM. In Rabbēnu Avrāhām ben hā-RaMBaM: Milchāmot ha-Šēm. Jocē lē’or: R. MARGOLIOUTH. Jerusalem, 1953, Moszād hā-Rav Kuk. 12. p.

<sup>546</sup> F. ROSNER: Abraham Maimonides’ Wars of the Lord and the Maimonidean Controversy. Haifa, 2000, The Maimonidean Resarrch Institute. 9. p.

<sup>547</sup> A T-S. 16. 187. genizatóredék Ábrahámot 1205 nisszán hónapjában a ra’ısz l-jahūd jelzővel illeti. A kéziratot S. D. Goitein adta ki (Ignace Goldziher Memorial Volume. Ed. by S.LÖWINGER – A. SCHREIBER – J. SOMOGYI. Jerusalem, 1958, Rubin Mass. vol. 2. 52-53. p.).

<sup>548</sup> Ábrahám Maimonideszszel kezdődően válik e cím örökletessé. Vö. az 1. fejezettel

<sup>549</sup> Vö. Mediterranean. vol. 5. 491. p.

<sup>550</sup> Vö. Founding. 131. p.

vallásjog legapróbb részleteit érintő kérdések végső döntőfóruma.<sup>551</sup> E tevékenységének maradandó emlékét tarthatjuk kezünkben Ábrahám Maimonidesz responzumainak gyűjteményében.<sup>552</sup> E teoretikus döntvényhozói tevékenység gyakorlása mellett Ábrahám olykor ténylegesen bíróként, illetve rabbiként is funkcionált.<sup>553</sup> Ugyanúgy a nāgid elsődleges kötelességei közé tartozott számos, a hivatalával összefüggő adminisztratív funkció ellátása.<sup>554</sup> Így rá hárult a zsidóság öngazgatásában szerepet vállaló különféle funkcionáriusok kinevezése, ezek gyakran egymás domíniumát keresztező hatásköreinek tisztázása, illetve bizonyos súlyos hatásköri kihágások esetén az elkövető megbüntetése.<sup>555</sup> A 13. századra ugyancsak a nāgid kezében összpontosult a 11-12. században még a parnász által gyakorolt közösségi szociális funkciók felügyelete és végrehajtása.<sup>556</sup> A nāgid ugyanakkor a muszlim államvezetés felé is felelősséggel tartozott, például a felekezetéhez tartozó alattvalók házassági és válási ügyeinek kézbentartásával.<sup>557</sup> Ilymódon mind kifelé, mind saját közössége szemében ő volt a fennálló „status quo”, a béke őre.<sup>558</sup> Az egyiptomi zsidó közösség fejeként ugyanakkor számos személyes kérdésnek is eleget kellett tennie. E tevékenység ékes bizonyítékaként, és megint csak a geniza jóvoltából, jó néhány, Ábrahám tollából származó ajánlólevelet ismerünk.<sup>559</sup>

### 1. 3. Ábrahám Maimonidesz a szultán orvosaként

Az előbbieken részletesen taglalt funkciókat Ábrahám Maimonidesz – apja rabbinikus elvekre visszavezethető tanácsainak értelmében<sup>560</sup> – nem tekintette megélhetési forrásnak, és minden javadalmazás nélkül gyakorolta. Ábrahám Maimonidesz, apjához és a kor több más értelmiségijéhez hasonlóan udvari orvosként tevékenykedett Malik I-Kāmil Muhammad b. Abī Bakr ‘Ajjūb (uralkodott 1218-1238) szolgálatában, s mint ilyen felügyeletet gyakorolt az állami kórház, a Bimārisztān felett is.<sup>561</sup> Itt ismerhette meg őt a korszak egyik muszlim orvosi szaktekintélye, Ibn

<sup>551</sup> E tevékenység részletes gyakorlatát lásd: *Mediterranean*. vol. 5. 485-87. p.

<sup>552</sup> Abraham Maimuni Responsa. Ex codicibus librisque impressis congegit, praefationem, annotationes indices adiecit A. H. FREIMANN, textus arabicos emendavit hebraice vertit, introductione notisque instruxit S. D. GOITEIN. Jerusalem, 1937, Mēqicē Nirdamim.

<sup>553</sup> Vö. *Mediterranean*. vol. 5. 487-88. p.

<sup>554</sup> Ennek a funkciónak a zökkenőmentes ellátását – a geniza dokumentumokból egyértelműen kiolvasható módon – az adminisztratív szervezet felkészültségét érintő negatív változások is nehezítették. Goitein idéz egy dokumentumot, amelyből kitetszik, hogy Ábrahám néha maga kényszerült az írkokai által papírra vetett írományok revíziójára. Vö. *Mediterranean*. vol. 5. 487-88. p.

<sup>555</sup> Loc. cit. 488. p.

<sup>556</sup> Loc. cit. 488. p. Jellemző adat, hogy egyedül az 1218-as év tavaszáról 52 autográf fizetési meghagyás maradt fenn tőle. Vö. S. D. GOITEIN: A Treatise in Defence of the Pietists by Abraham Maimonides. *Journal of Jewish Studies*. vol. XVI (1965) 108. p.

<sup>557</sup> *Mediterranean*. vol. 5. 488. p.

<sup>558</sup> Loc. cit. 490. p.

<sup>559</sup> Loc. cit. 484-85. p.

<sup>560</sup> Az idősebb Maimonidesz az *Āvot* 4. fejezetének 7. versét („Ne tardsd a Tórát koronának, hogy nagyra légy vele, se ásonak, hogy áss vele!” Lásd még: bT. *Nēdarim* 62.a. és *Derech Erec Zuttā* 2. fejezet) számos kortársával ellentétben úgy értelmezte, hogy a vallási vezetői tisztséget nem illdomos megélhetési forrásnak tekinteni. Vö. az *Āvot*-kommentár megfelelő részletével. Pēruš. Szēder Nēziqin. 441-446. p. Vö. még a Szanhedrinhez írott kommentárral is. Pēruš. Szēder Nēziqin. 199. p. Az alap gondolatot Ábrahám Maimonidesz is idézi. Lásd: *High Ways*. vol. 1. 158. p.

<sup>561</sup> *Founding*. 133. p. Ugyancsak a geniza anyagából került elő egy levél, melyben Ábrahám Maimonidesz arról számol be, hogy éppen e kórházban elvégzendő kötelességei miatt nem tudott részt venni egy esküvői ceremónián. Vö. *Mediterranean*. vol. 5. 484. p.



Abī Uszajbi‘a (1194-1270), aki orvosi biográfiákat is tartalmazó írásában<sup>562</sup> röviden meg is emlékezett zsidó kollégájáról.<sup>563</sup> Ábrahám Maimonidesz orvosként is apja nyomdokaiba lépett, és főképp a táplálkozási és életmódbeli tanácsadás területén tűnt ki.<sup>564</sup>

#### 1. 4. Az oeuvre darabjai<sup>565</sup>

A korábbiakban említett kommunális funkciók, de még inkább orvosi működése természetesen ideje jelentős részét lefoglalta, így nem kell csodálkoznunk azon, hogy Ábrahám halála előtt<sup>566</sup> néhány évvel egy barátjának<sup>567</sup> küldött levelében művei változó készütségi fokáról számol be:

„Ez idáig nem volt módom befejezeni azokat a műveket, amelyekbe áldott emlékü apám és tanítóm<sup>568</sup> halála után fogtam bele: (tudniillik) a Talmud-kommentár és a magnum opus<sup>569</sup> elveinek magyarázatát. Egy másik írást azonban, melyet Kēdār<sup>570</sup> és Jišmā‘ēl nyelvén (=arabul) szereztem, és az istenfélelem és istenszeretet alapjaira építettem, s melynek a Maszpiq lē‘ovdē ha-Šēm<sup>571</sup> (Ami Isten szolgáinak elegendő) címet adtam – az Örökkévaló segítségével – befejeztem. Jelentős részét már ki is javítottam, és lemásoltam, sőt egy része már távoli országokba is eljutott. Ami mármost a Tórához írott kommentárt<sup>572</sup> illeti, amelyről magad is hallhattál, való igaz, hogy belefogtam, s ha mentesülhetnék a király szolgálatától<sup>573</sup> és egyéb elfoglaltságaimtól egy vagy két éven belül (ezt is) befejezném. Ám mindezekre igen ritkán jut időm. Nem beszélve arról, hogy még az előbb említett művet – amelyikről azt állítottam, hogy a nagyobbik része már készen van, s a kisebbet, ami még hátramaradt, az Örökkévaló segítségével, hamar be lehetne fejezni – sem néztem át teljesen.<sup>574</sup> Mindezen (okok) miatt a Tóra-kommentárban még csak a Bērēšit feléig jutottam. (Mindezek ellenére) tovább szorgoskodom benne, s ha befejeztem azt a művet, melynek a nagyobbik része már készen áll, minden örömmel azon leszek, hogy

<sup>562</sup> ‘Ujūn l-anbā’ fī-tabaqāt l-atibbā’.

<sup>563</sup> Ibn Abī Uszajbi‘a sorait Rosenblatt is idézi szövegkiadása függelékben. High Ways. vol. 1. 124. p.

<sup>564</sup> Vö. High Ways. vol. 1. 103-106. p. Maimonidesz és a Maimonidák számára a testi egészség megőrzése a totális Istenre hagyatkozás eléréséhez nélkülözhetelen lelki egészség alapvető feltétele volt, s mint ilyen vallási kötelezettségnek számított. Vö. például Maimonidesznek a Hilchot Dē‘otban erről szóló fejtegetéseivel. Szēfer ha-Maddā’. 50. כ. 52-ח. Ezen kívül lásd még a Nyolc fejezet 5. fejeztét. Tamānijjat Fuszūl. 17. p.

<sup>565</sup> Az oeuvre egyes darabjainak rövid leírása előtt érdemes tudatosítanunk magunkban S. D. Goitein figyelmeztetését. Szerinte az Ábrahám Maimonidesz által ránk hagyott korpusz mindenképpen torzó. Mediterranean. vol. 5. 480. p.

<sup>566</sup> A levél a Szeleukida éra 1543. évében keltezett, ez megfelel 1231-nek.

<sup>567</sup> R. Jichāq b. Jišrā‘ēl ibn Szuwajchról (kb. 1167-1247) van szó.

<sup>568</sup> Állandósult formula, melyet maga Maimonidesz és mások is előszeretettel használtak. Vö. pl. Szēfer ha-Maddā’. 60. כ.

<sup>569</sup> Az eredetiben Ha-chibbur (= a Misné Tóra). A magyarázatokon valószínűsíthetően a Misné Tóra többek által hiányolt, s már az idősebb Maimonidesz által is tervbe vett forrásjegyzékeként kell értenünk. Tudomásunk szerint ez az írás soha nem készült el.

<sup>570</sup> Vö. Mózes 1. könyve 25,13.

<sup>571</sup> Ez a Kifājat l-‘Ābidīn héber címe. Vö. az N. DANA által kiadott porció címével: Rabbi Avrahām ben Moše ben Majmon: Szēfer ha-Maszpiq lē‘ovdē Ha-Šēm (Kitāb Kifājat l-‘Ābidīn). Jocē lē‘or: N. DANA. Ramat Gan, 1989, Bar Ilan University Press.

<sup>572</sup> Avrahām ben hā-RaMBaM: Pēruš ‘al Bērēšit u-Šēmot. Jocē lē‘or: E. Wiesenberg. London, 1959, D. Saasson.

<sup>573</sup> Ezzel utal az előbb említett orvosi tevékenységére.

<sup>574</sup> A Kifāja töredékessége miatt mind a mai napig nem tisztázott kérdés, hogy ezt az alkotását végül is befejezte-e a szerző. Vö. Founding. 140. p.

a Tóra-kommentárt is elkészítsem. Majd utánuk a Próféták és a Kētūvīm könyveinek kommentárját, ha az Ég megsegít...<sup>575</sup>

Az iménti levélben említésre került Ábrahám Maimonidesz két alapvető fontosságú írása, a Kifājat l-‘Ābidīn és a Pēruš ‘al ha-Torā, mégis érdemes némileg részletesebben is kitérnünk Ábrahám alkotói tevékenységére.

#### 1. 4. 1. Az életmű apologetikus darabjai

P. Fenton állítása szerint<sup>576</sup> Ábrahám Maimonidesz életművére, az idősebb Maimonideszhez hasonlóan a műfajok szintjén megnyilvánuló sokszínűség a jellemző. Írásai közül némelyek exegetikaiak, mások inkább az elméleti teológia vagy az etika felé orientálódnak, míg oeuvrejének vannak tisztábban haláchikus és polémikus darabjai is. Véleményünk szerint e kimutatható sokszínűség ellenére az Ábrahám maimonideszi korpusznak van egy „vörös fonalként” végighúzó egységesítő elve. Álláspontunk szerint a teljes életmű az apai tradícióban megformálódó „új teológia” védelmeként, illetve fokozottan praktikus (morális) irányultságú kiegészítéseként értelmezhető.

Ez utóbbi állításunkat igen könnyű belátni az életmű három, apologetikus-polémikus hangvételű darabja esetében.

Az idősebb Maimonidesz halála után nem sokkal legfontosabb írásai mind-mind támadások kereszttüzébe kerültek, úgy az európai, mint az orientális zsidóság részéről.<sup>577</sup> Elsőként Maimonidesz régi személyes ellenfele, Sēmu’ēl ben ‘Alī (megh. 1194)<sup>578</sup> bagdadi gáon egy hűséges tanítványa, Dāni’ēl ben Sza‘adjā ha-Bavli<sup>579</sup> (1200 körül) indított támadást Maimonidesz haláchikus irányultságú művei ellen. A szerző tizenhárom kérdésben adta elő az idősebb Maimonidesz Szēfer ha-Micvojtával kapcsolatos kifogásait és ellenérveit. A kérdések sorozata nem maradt ránk, de ismerjük az Ábrahám Maimonidesz által megfogalmazott válaszokat.<sup>580</sup> Később ugyanez a szerző tett fel immáron negyvenhét kritikus kérdést Maimonidesz haláchikus magnum opusával, a Misné Tórával kapcsolatban, melyek a nagy műben

<sup>575</sup> A levelet, melynek eredetije a Bodleianában található (MS Pococke 186) A. NEUBAUER publikálta először az Israelitische Letterbode III. számának 51-54. oldalán. Utóbb ROSENBLATT is közzétette. Vö. High Ways. vol. 1. 125-26. p.

<sup>576</sup> Founding. 140. p.

<sup>577</sup> A Maimonidesz személye és írásművei által kiváltott, valójában a korabeli társadalmi valóság számos, addigél rejtett problémáját egyszerre eszkaláló ún. „maimonideszi konverziók” hálózatának áttekintéséhez lásd: H. H. BEN-SASSON: Maimonidean Controversy. In Judaica. vol. 11. 745-754. p; illetve D. J. SILVER: Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240. Leiden, 1965, Brill; S. ZUCKER: The Maimonidean Controversies: A Network of Conflicts. In F. ROSNER: Abraham Maimonides' Wars of the Lord and the Maimonidean Controversy. Haifa, 2000, The Maimonidean Research Institute, 16-58. p.

<sup>578</sup> Vö. S. POZNANSKI: Babylonische Geonim im nachgeonischen Zeitalter nach Handschriftlichen und gedruckten Quellen. Berlin, 1914, Mayer und Müller. 15. p.

<sup>579</sup> Dāni’ēl ben Sza‘adjā ha-Bavlihoz az előbb említett feldolgozáson kívül lásd még: M. STEINSCHNEDER: Die arabische Literatur der Juden. Frankfurt am Main, 1902, J. Kaufmann. 227. p.

<sup>580</sup> Ez a Szēfer Ma‘āšē Nisszim címen kiadott gyűjtemény (ed. B. Goldberg. Paris, 1867, L. Guérin)

fellelhető haláchikus ellentmondások ellen irányultak. A szöveget ez esetben is csak Ábrahám Maimonidesz válaszaival együtt ismerjük.<sup>581</sup>

A maimonideszi életmű persze nem csak a szefárdi diaszpóra berkein belül vetett hatalmas hullámokat. Néhány évvel Ábrahám Maimonidesz halála előtt a diaszpóra másik végén is meghasonlást keltett.<sup>582</sup> Ábrahám Maimonidesz a történelekről csak néhány évvel később értesült. Ekkor<sup>583</sup> komponálta meg az apja által kidolgozott realista eszkatológia apológiáját, a *Milchāmot ha-Šēm* (Az Úr harcai)<sup>584</sup> című munkáját. E részben polémikus, részben apologetikus írásokban Ábrahám Maimonidesz úgy mutatkozik be, mint akit nem pusztán az apa iránti személyes tisztelet, vagy a szülői tekintély védelmezésének vallási kötelezettsége<sup>585</sup> indított apologetikus műveinek megírására. Úgy tűnik számára többről volt szó. A *Milchāmot* tanúsága szerint Ábrahám azonosult a judaizmus Maimonidesz által megrajzolt, szemléletében realista, ugyanakkor célját illetőleg teocentrikus értelmezésével, és e koncepció védelmét hitvédelmi feladatnak, elsőrendű teológiai munkának tekintette.

#### 1. 4. 2. A Tórához írt kommentár

A korábbiakban említettük már Ábrahám Maimonidesz Tóra-kommentárját és az ábrahámí oeuve magnum opusát, a *Kifājat l-‘Ābidīn*; szóljunk, most ezekről az írásokról részletesebben.

A korábban idézett levél tanúsága szerint Ábrahám Maimonidesz tervbe vette a teljes héber Biblia szövegének kommentálását. Az előbbieken részletezett számos feladata azonban, úgy látszik, mindörökre megakadályozta e nagy terv kiteljesítésében. Élete végéig csak a *Genesis* és az *Exodus* könyveivel végzett, legalábbis csak ezek maradtak ránk egy, a *Bodleiana* könyvtárban megőrzött kéziratban.<sup>586</sup> A kézirat, szerencsétlen módon, több helyen is hiányos: Mózes első könyve 1. fejezetének. 22. versével kezdődik, majd néhány vers után ismételten megszakad, s a 2,21 és 20,15 közötti rész is hiányzik. Mindennek ellenére a fennmaradó rész is igen terjedelmes, *Wiesenberg* szövegkiadásában több mint ötszáz oldalt tesz ki.

Ábrahám Maimonidesz Biblia-kommentárjában alapvetően a spanyol exegetikai iskolára<sup>587</sup> jellemző, s a szöveg elsődleges értelmének megfejtésére törekvő,

<sup>581</sup> Birkat Avrahām. Ed. B. Goldberg. Lyck, 1859, s. n. (Faksimile-kiadás: Jerualem, 1959, s. n.) E két responzumgyűjtemény Keleten még R. Jozsef Káro (1488-1575) idejében is forgalomban volt.

<sup>582</sup> Valószínűsíthetően 1232 decemberében (a pontos dátumot nem ismerjük) Montpellierben montpellieri Slomo b. Avrahām és két tanítványa, Dāvid b. Sā’ul (pontos adatai ismeretlenek) és Jonā b. Avrahām Gerondi (1200-1263) közreműködésével az egyházi hatóságok máglyára küldték Maimonidesz Útmutatóját.

<sup>583</sup> Ez Ábrahám utolsó írása, amit halála előtt két évvel, 1235-ben fejezett be.

<sup>584</sup> *Rabbēnu Avrahām ben hā-RaMBaM: Milchāmot ha-Šēm. Jocē lē’or mē’ēt* R. MARGOLIOUTH. Jerusalem, 1953, Moszād hā-Rav Kuk.

<sup>585</sup> Vö. R. MARGOLIOUTH: *Toldot Rabbēnu Avrahām ben hā-RaMBaM*. In *Milchāmot*. 14. p.

<sup>586</sup> MS. Hunt. 116. A genizából számos egyéb, valószínűsíthetően e műhöz tartozó töredék került elő. Ezek közül azonban egyik sem tartozik más tórai könyvekhez. Vö. még P. FENTON: *En merge du „Kitāb Kifāyat al-Ābidīn”*, „La provision suffisante des serviteurs” de rabbi Abraham ben Moïse Maïmonide. *Revue des Études Juives*. 150 (1991) 385-405. p.

<sup>587</sup> *Jichāq b. Ğajjāt* (1038-1089) és *Abū l-Walīd Marwān b. Ğannā* (11. sz.) mellet *Avrahām b. ‘Ezrāt* (1089-1164) is idézi.

psāt típusú exegézisét követi. A bibliai szöveget gyakran követik filológiai, grammatikai, olykor szemantikai magyarázatok. Érdemes megjegyeznünk azonban, hogy Ábrahám több alkalommal észreveszi a szöveg retorikai alakzatait<sup>588</sup> is. A szöveg elsődleges jelentésének „dekódolásában” legfőbb segítőtársa Sza‘adjā gáon (882-942), akinek mindkét Biblia-kommentárját felhasználta. Ábrahám Maimonidesz azonban Tóra magyarázatában is leginkább apja tanítványának bizonyul. Az idősebb Maimonideszhez hasonlóan Ábrahám is folyamatosan tiltakozik a bibliai szövegek antropomorf értelmezése ellen.<sup>589</sup> Az antropomorfizmusok elfogadható értelmezésében Ábrahám is gyakran az onkeloszi targum szövegében talál megfelelő segítőtársra. Elődjéhez hasonlóan ő is magáévá teszi, s gyakran alkalmazza a korábbiakban többször említett rabbinikus alapelvet, amely szerint bizonyos nehezebben értelmezhető szakaszok értelme csak szóbeli magyarázattal tárható fel. Ugyancsak az idősebb Maimonidesz befolyásáról tanúskodnak a Tóra kommentár filozofikus-teológiai megjegyzései. Ábrahám Maimonidesz „profetológiája” és „angeológiája” teljes egészében Mózes Maimonidesz nézeteire vezethető vissza.

Ha az Ábrahám Maimonidesz-i exegézis eredetisége mégis megragadható valamiben, akkor ez – modern értelmezői szerint<sup>590</sup> – azon sajátos, olykor misztikusként, olykor pietistaként jellemzett részleteiben áll, melyek „etikai koncepcióját és rítusát – Fenton szavai szerint – egyaránt az iszlám misztika inspirálta”.<sup>591</sup> Ezek a részletek – melyek egy része, habár exegetikai jellegű, nem is a Tóra-kommentárban, hanem az ábrahámi magnum opusban, a Kifājában kapott helyett – jelentik Ábrahám Maimonidesz értelmezői számára az igazi kihívást.<sup>592</sup> Hiszen végső soron ezen múlik szerzőnk eredetiségének és ezzel párhuzamosan az apai tradícióhoz való viszonyának értékelése.

Mielőtt azonban rátérnénk dolgozatunk második részének fejezetünk bevezetőjében is hangsúlyossá tett alapvető kérdésére, térjünk vissza az ábrahámi életmű további darabjainak ismertetéséhez.

<sup>588</sup> Példák: metafora (mağāz) Gen. 31,7; synedóké (kināja) Ex. 14,2; hiperbóla (mubālağa) Ex. 34,7; hasonlat (iszti‘āra) Ex. 34,14.

<sup>589</sup> Vö. például: Ex. 34,14. Avrahām ben hā-RaMBaM: Pēruš ‘al Bērē’šit u-Šēmōt. Jocē lē’or: E. Wiesenberg. London, 1959, D. Saasson. 481. p.

<sup>590</sup> Itt elsősorban S. D. GOITEIN és P. FENTON az eddigiek során gyakran említett műveire gondolunk.

<sup>591</sup> P. FENTON: The Post-Maimonidean Schools of Exegesis in the East: Abraham Maimonides, the Pietists, Tanhūm ha-Yerušalmi and the Yemenite School. In M. SAEBO (Ed.): Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Göttingen, 2000, Vandenhoeck – Ruprecht. vol. 1. 434. p.

<sup>592</sup> Ezért mi is ezekkel foglalkozunk.

### 1. 4. 3. A Kifājat l-‘Ābidīn<sup>593</sup>

Ábrahám Maimonidesz életművének csúcsa az a hatalmas kompendium,<sup>594</sup> melyet Kifājat l-‘Ābidīn (Ami Isten szolgáinak elegendő) címen ismerünk. Az Ábrahám Maimonidesz-i életmű „koronájáról” igen nehéz objektív ítéletet mondanunk, annál is inkább, mert a nagy mű<sup>595</sup> csak igen töredékesen maradt ránk.<sup>596</sup> A műben található jelentős számú, a korábbi vagy éppen a későbbi fejezetek tartalmára történő utalásból, illetve néhány középkori szövegben fennmaradt idézetből bizonyos mértékig rekonstruálni tudjuk a mű struktúráját,<sup>597</sup> ez azonban koránt sem kárpótol minket veszteségeinkért.

#### 1. 4. 3. 1. A Kifājat l-‘Ābidīn rekonstruálható struktúrája<sup>598</sup>

A mű két nagy alapvető egységre bontható. Az egyik az elméletileg mindenki számára érvényes közönséges út, míg a másik a „haladók” részére fogalmazott speciális út. A kettő persze a gyakorlatban nem létezhet egymás nélkül. A speciális út inkább csak a reflektáltság szintjében különbözik a közönségestől.

### KÖZÖNSÉGES ÚT (7 részre osztható)

#### I. könyv (Az ember és a Törvény)<sup>599</sup>

<sup>593</sup> A mű címével kapcsolatban Goitein Ábrahám Maimonidesz egy kor- és honfitársának mind ez ideig kéziratban maradt írására utal: ‘Abd l-‘Azīm l-Mundīrī: Kifājat l-muta‘abid wa-tuhfat l-mutazahhid (Teljes kézikönyv Isten szolgáinak és ajándék az aszkétáknak). Azonban Goitein maga is megjegyzi, hogy a címben előforduló hasonló alakokon kívül nincs más egyezés a két könyv tekintetében. Vö. *Mediterranean*. vol. 5. 477. p. Ezzel szemben Cohen véleménye szerint a cím a Misné Tóra Hilhot Šemittā c. könyve 13. pereqének 13. halachájára utalna. Ez a részlet, ami egyébként magában az ábrahámí műben is említésre kerül (High Ways. vol. 2. 280. p.), arról szól, hogy bárki, aki a levitákhoz hasonlóan vállalja egy totálisan Istenre irányított élet eszményét, hozzájuk hasonló isteni kegyben részesül. A tartalmi azonosságon túl e részletben verbálisan is megjelenik a héber maszpiq szóalak, amivel a Kifāja címének héber fordításában is találkoztunk. Vö. *Soteriology*. vol. 25 (1967) 84. p.

<sup>594</sup> Érdemes felfigyelni arra a tényre, hogy mindkét Maimonidesz magnum opusát egyszerűen chibbur, chibburi (szerzemény, szerzeményem) névvel illeti. Amíg az idősebb Maimonidesz ezt a megnevezést következetesen a Misné Tóra számára tartja fenn, addig a fiatalabb a most ismertetésre kerülő művet jelöli vele. Vö. S. D. GOITEIN: Abraham Maimonides and his Pietist Circle. In A. ALTMANN (ed.): *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge (Mass.), 1967, Harvard University Press. 145-46. p.

<sup>595</sup> Goitein becslése szerint az eredeti alkotás kb. 2500 db., 21 sort tartalmazó oldalt tartalmazott. *Mediterranean*. vol. 5. 478. p.

<sup>596</sup> Ha egyáltalán teljesen elkészült. Vö. *Founding*. 140. p. Érdemes megjegyeznünk, hogy Jišāchār b. Szuszán (1510-1580) Tóra-kommentárjában a 16. századi kabbalista központban, Szafedben közkézen forgó írásként utal a Kifájára. Idézi P. FENTON: *Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIIIth-XIVth Centuries*. In N. GOLB (Ed.): *Judaeo-Arabic Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*. Amsterdam, 1997, Harwood Academic Publishers. 101. p.

<sup>597</sup> Egy ilyen rekonstrukció található Rosenblatt szövegkiadásának (High Ways. vol. 1. ) 30-35. oldalán, valamint G. D. Cohen elemzésében (*Soteriology*. vol. 25 /1967/ 89. p. – vol. 26 /1968/ 39. p.).

<sup>598</sup> A következő rekonstrukció alapjául P. FENTON közleménye szolgál. Vö. P. FENTON: Dana’s Edition of Abraham Maimuni’s Kifāyat al ‘Ābidīn. *Jewish Quarterly Review*. vol. LXXXII Nos. 1-2. (July-October 1991) 194-206. p. Az egyes azonosított fejezetek vagy részletek lelőhelyeit is FENTON nyomán közöljük. Fenton filológiai rekonstrukcióját érdemben kiegészíti Cohen logikusan megokolt tartalmi elemzése. Vö. *Soteriology*. vol. 25 (1967) 75-98. p. és vol. 26 (1968) 33-56. p; különösen vol. 25 (1967) 89. p. – vol. 26 (1968) 39. p.

<sup>599</sup> A Kifāja első könyvét Rosenblatt a Szēfer ha-Maddā’-val állítja párhuzamba. Vö. *High Ways*. 1. 31. p.

7 preambulum (muqaddimāt)<sup>600</sup>

- 1) Izaiás 50. fejezetének értelmezése, az ősök véleménynek elsőbbsége a modernké felett
- 2) Az istenszolgálatban tapasztalható hanyagságok
- 3) ?
- 4) A pogányok szokásainak utánzásától való óvás
- 5) Polémia a vallás védelmében
- 6) A parancsok csoportosítása
- 7) ?

A Tóra tiszteletének szentelt fejezet

A Tóra tekerics írására vonatkozó rendelkezések<sup>601</sup>

A Tóra tanulmányozásával kapcsolatos előírások és áldások

A törlésekkel kapcsolatos rendelkezések<sup>602</sup>

A szombattal és az ünnepnapokkal kapcsolatos fejezet<sup>603</sup>

A szombat fontosságának magyarázata és a harminckilenc szombaton tiltott munka értelmezése

A peszachi Haggada kommentárja<sup>604</sup>

Fejezet a bálványimádásról<sup>605</sup>

A halottidézést kárhóztató fejezet<sup>606</sup>

## II. könyv (Isten és ember)

Első rész, 13 fejezetre osztva

- 1) ?
- 2) Isten egysége és testetlensége<sup>607</sup>
- 3) A tanházba való belépéskor mondandó áldások
- 4) A rabbinikus aggada értelmezéséről szóló fejezet<sup>608</sup>

<sup>600</sup> G. D. COHEN (Soteriology. vol. 25 /1967/ 75-98. p. és vol. 26 /1968/ 33-56. p., különösen vol. /1967/ 25 89. p.) szerint elképzelhető, hogy a hét preambulum az első könyv további hét részével állna szorosabb logikai kapcsolatban.

<sup>601</sup> Vö. Masz'ūd Chaj Rakka: Ma'āšē Roqēach (Velence, 1724, Mē'ir da Zarah) 19. p.

<sup>602</sup> Bodl. Neubauer 2752.

<sup>603</sup> T-S NS. 186. 46?; Hunt. 596, fols. 204-209.

<sup>604</sup> Az ENA 3319. 9. autográf.

<sup>605</sup> ENA 2976. 13.

<sup>606</sup> AIU II B. 78; Mosseri VIII. 10.

<sup>607</sup> II. Firk. I. 1716.

<sup>608</sup> Többször önálló műként kezelik. Önállóan (Ma'āmār 'al 'odot dērāsot CHAZA"l) kiadta M. MARGOLIOUTH. In Rabbēnu Avrahām ben hā-RaMBaM: Milchāmot ha-Šēm. Jerusalem, 1953, Moszād hā-Rav Kuk. 81-91. p. Az arab eredeti néhány töredékét E. HURVITZ publikálta: Treatise on Talmudic Exegesis by R. Abraham son of Maimonides. New York, 1974, s. n. A szöveg rövid elemzéséhez lásd: RAPAPORT (PAPP) B.: Abulmeni Maimuni Ábrahám élete és művei tekintettel az aggada magyarázatának történetére. Budapest. 1896. Neumayer Ede. 39-49. p. Nem kell meglepődnünk azon a tényen, hogy a Kifāja egyes részleteit olykor különálló írásműként kezelik. Ábrahám korábban idézett levele szerint a magnum opus egyes részletei külön kerültek forgalomba, s Goitein megállapítása szerint külön címmel is rendelkezhettek. Vö. Mediterranean. vol. 5. 480. p. Ezt a fejezetet Cohen – tartalmi okokra hivatkozva – a mű a IV. részébe helyezi. Vö. Soteriology. vol. 26 (1968) 35-36. p.

- 5) Az ima közbeni koncentrációról
- 6) A Šema' olvasása
- ....

Második rész, 14 fejezetre osztva<sup>609</sup>

- 24) Az ima kötelezettsége<sup>610</sup>
- 25) Folytatás<sup>611</sup>
- 26) Közösségi ima<sup>612</sup>
- 27) Az előimádkozóval kapcsolatos követelmények
- 28) A papi áldás
- 29) Étkezés utáni hálaadó áldások
- 30) Egyéb benedikciók<sup>613</sup>
- 31) Těfillin
- 32) Mězuzā
- 33) Cicit
- 34) Körülmetélés<sup>614</sup>
- 35) Eskük<sup>615</sup>
- 36) Fogadalmak<sup>616</sup>
- 37) A hamisság kerülése

III. könyv (Társadalmi együttélés)

- Adás-vétel, ajándékok<sup>617</sup>
- Letétek
- Lopás
- Gyilkosság
- Az emberi élet védelmének kötelessége
- Jótékonykodás
- Barátság
- Haragtartás?
- Házassági szerződések
- Szexuális élet
- Házassági kapcsolatban tiltott rokonsági fokok<sup>618</sup>

<sup>609</sup> E részeket (24-37. fejezet) tartalmazza DANA szövegkiadása: Rabbi Avrahām ben Moše ben Majmon: Szēfer ha-Masziq lē'ovdē ha-Šēm" (Kitāb Kifājat l-'Ābidīn). Jocē lē'or: N. DANA. Ramat Gan, 1989, Bar Ilan University Press.

<sup>610</sup> A 24. és 25. szekcióhoz lásd: S. EPPENSTEIN: Pereq 24 vė-Cheleq mēperek 25 Mikitāb Kifājat l-'Ābidīn lē-Rabbi Avrahām b. R. Moše b. R. Majmon. Festschrift zu ISRAEL LEWY'S siebzigstem Geburtstag. Breslau, 1911, M & H. Marcus. Héber rész. 33 - 59. p.

<sup>611</sup> T-S Arabic 46221; Ar. 49. 20. Néhány részletet Wieder is publikált.

<sup>612</sup> Megjelent J. BLAU: Judeo-Arabie Literature. Selected Texts. Jerusalem, 1980, The Magnes Press – The Hebrew University. 229-241. p.

<sup>613</sup> T-S Arabic 18 [1]. 157; Ar. 47. 173.

<sup>614</sup> T-S Arabic 36.106; Ar. 48.223.

<sup>615</sup> T-S Arabic 36.106; Ar.48.223.

<sup>616</sup> T-S Arabic 18 [1]. 157; Mosseri VIII. 28.

<sup>617</sup> II Firk. I. 1719. Kiadta: A. HARKAVY: Chādāšim gam jěšanim. Varsó, 1898, s. n. 10. p.

<sup>618</sup> ENA 3630 5 és ENA 3789. 4.

Családi élet<sup>619</sup>  
Főbenjáró bűnök<sup>620</sup>

KÜLÖNLEGES ÚT (3 részre oszlik)

IV. könyv

1. rész (A teljes mű 8. szekciója)

Három preambulum<sup>621</sup>

Prófécia  
Túlvilági lét  
Isteni jutalmazás és büntetés  
Böjt  
Tisztátalanság  
A léleknek kijáró tisztelet

2. rész (A teljes mű 9. szekciója)<sup>622</sup>

- 11) A különleges út
- 12) A különleges utak közös vonásaira való figyelmeztetés (tanbīh)
- 13) A tettek őszintesége (ichlász l-a‘māl)
- 14) Irgalom (rahma)
- 15) Nagylelkűség (karam)
- 16) Szelídség (hilm)
- 17) Alázat (tawādu‘)
- 18) Bizalom<sup>623</sup> (ittikāl)
- 19) Megelégedettség (qanā‘a)
- 20) Lemondás (zuhd)
- 21) Önkontroll<sup>624</sup> (muğāhada)
- 22) A lélek képességeinek egyetlen cél alá rendeléséről
- 23) Magányos meditáció (chalwa)

3. rész (A teljes mű 10. szekciója)

A „Megérkezés” (wuszūl)<sup>625</sup>

<sup>619</sup> MS Columbia X893. 15; M28; AIU V A49. Cohen szerint ez a II. könyv részét képezte volna. Vö. Soteriology. vol. 25 (1967) 97. p.

<sup>620</sup> Vö. Masz‘ūd Chaj Rakka: Ma‘āšē Roqēach (Velence, 1724, Mē‘ir da Zarah) I. fejezet.

<sup>621</sup> Cohen véleménye szerint e három bevezető fejezet mindegyike a 4. könyv egy-egy szekciójával állna szorosabb kapcsolatban. Vö. Soteriology. vol. 26 (1968) 33. p.

<sup>622</sup> E részleteket (11-23. fejezet) adta ki Rosenblatt. Vö. Abraham Maimonides: High Ways to Perfection. I-II. Baltimore – New York, 1927-38, Columbia University Press - The Johns Hopkins University Press.

<sup>623</sup> Bodl. 1275 +1276.

<sup>624</sup> II. Firk I. 1717.

<sup>625</sup> T-S 43. 327.



A Tóra örökkévalósága<sup>626</sup>  
A lélek sorsa<sup>627</sup>

Ahogy az egyes fejezetek címleírásaiból első látásra nyilvánvaló válhatott, az ábrahámi magnum opus tartalmilag a Misné Tóra és az Útmutató bizonyos elemeinek szintézisére törekedett, kiegészítve e szintézist néhány, mindkét írásnál hangsúlyozottabban morális irányultságú fejezettel.

A biztosan Ábrahám Maimonidesznek tulajdonítható írások közül egy érdemel még figyelmet. A Bodleiana kéziratgyűjteményében ránk maradt a nāgid egyik körlevelének autográf kézírata,<sup>628</sup> melyben Ábrahám az általa is képviselt, de a személyes tanítványi körén mesze túlnövő chászid mozgalom apológiáját nyújtja a mozgalmat érő vádakkal szemben.<sup>629</sup>

#### 1. 4. 4. Pszeudó-művek

Mindezekén túl a zsidó tradíció még három olyan írást tulajdonít Ábrahámnak, melyek – ma már mindegyikről tudjuk – bizonyosan nem tőle származnak. Az egyik ilyen írás a Tāḡ l-‘ārifīn (A megismerők koronája) címet viselő kompendium, melyet Szambari még Ábrahám Maimonidesz művei közé sorol.<sup>630</sup> P. Fenton véleménye szerint az írás Ábrahám Maimonidesz közeli barátjától, az egyiptomi chászid mozgalom propagátorától, az ugyancsak Ábrahám nevet viselő Avrāhām he-Chāszidtól<sup>631</sup> (megh. 1223 körül) származna. A másik korábban Ábrahám Maimonidesznek tulajdonított írásról szintén P. Fenton jóvoltából tudhatunk többet. Ez ugyanis nem más, mint Ábrahám fiatalabb gyermekének,<sup>632</sup> ‘Ovadjānak<sup>633</sup> Al-maḡāla l-hawdiyya<sup>634</sup> c. gyakorlati „vademeccuma” a Maimonidák által propagált életforma

<sup>626</sup> Bodl. d. 23. E részlet tartalmához lásd: Soteriology. vol. 26 (1968) 37-39. p.

<sup>627</sup> Idézetek szerepelnek Avrāhām b. Migāš (16. sz.): Kēvod Elohim c. művében. Vö. RAPAPORT (PAPP) B.: Abulmeni Maimuni Ábrahám élete és művei tekintettel az aggada magyarázatának történetére. Budapest, 1896, Neumayer Ede. 18-20. p.

<sup>628</sup> MS Heb. C 28 fol. 45 és 46. Kiadta: S. D. GOITEIN: A Treatise in Defence of the Pietists by Abraham Maimonides. Journal of Jewish Studies. vol. XVI. (1965) 105-114. p.

<sup>629</sup> A vádakat alapvetően három pont köré lehet csoportosítani: rituális hanyagság, teológiailag inkorrekt nyelvhasználat és heretikus teológiai nézetek propagálása. Vö. A Treatise in Defence of the Pietists by Abraham Maimonides. Journal of Jewish Studies. XVI (1965) 109. p. A chászid mozgalom elleni fellépés lehetséges okaihoz és datálásához lásd: S. D. GOITEIN: New Documents from the Cairo Geniza. Homenaje a Millas-Valliosra. I-II. Barcelona, 1954. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. vol. 1. 707-713. p.

<sup>630</sup> Vö: Divrē Joszēf. In Medieval Jewish Chronicles. Ed. A NEUBAUER. Oxford, 1887, Clarendon Press. (Reprint: Jerusalem, 1967, s. n. ) vol. 1. 134. p. A szerző azonosítását a későbbi tudományos irodalom kritikátlanul átveszi. Lásd például: M. STEINSCHNEDER: Die arabische Literatur der Juden. Frankfurt am Main, 1902, J. Kaufmann. 223. p.

<sup>631</sup> Avrāhām he-Chāszidhoz lásd az első fejezetben felsorolt irodalmat.

<sup>632</sup> Ábrahám Maimonidesznek minden valószínűség szerint két fia volt: Dávid (1222-1300), aki a nāgidi tisztségben apja nyomdokaiba lépett, illetve a már többször említett ‘Ovadjā (1228-1265), aki fiatalon elhalálozott.

<sup>633</sup> ‘Ovadjāhoz lásd még: G. VAJDA: The mystical Doctrine of Rabbi ‘Obadyah, Grandson of Moses Maimonides. Journal of Jewish Studies. vol. 6 (1955) 213- 225. p; illetve uő: L’Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age. Paris, 1957, J. Vrin. 147-148. p. Valamint: P. FENTON: The Post-Maimonidean Schools of Exegesis in the East: Abraham Maimonides, the Pietists, Tanhûm ha-Yerušalmi and the Yemenite School. In M. SAEBO (ed.): Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Göttingen, 2000, Vandenhoeck – Ruprecht. vol. 1. 447. p.

megvalósítására.<sup>635</sup> A harmadik munka, amelynek szerzőségét vagy legalábbis a héber fordítás elkészítését a tradíció Ábrahámnak tulajdonította: a Ma‘āšē Jērūšalmī címen ismert<sup>636</sup> elbeszélés-gyűjtemény.

### 1. 5. Ábrahám életének utolsó szakasza

Ábrahám Maimonidesz életének későbbi szakaszáról viszonylag kevés információval rendelkezünk. Azt sem tudjuk pontosan megmondani, hogy mikor kötött házasságot.<sup>637</sup> Bár a genizaanyag jóvoltából bizonyos információkkal rendelkezünk Ábrahám Maimonidesz feleségének családjáról, elsősorban is apósáról, Chānan’ēl ben Šemu’ēl ha-Dajjānról<sup>638</sup> (aktív 1211-1249 között), a fustáti jesíva fejről. Az esküvő után viszonylag hamar megszületett Ábrahám első fiúgyermek, Dāvid ben Avrāhām ben Moše (1222-1300)<sup>639</sup> Ábrahám örököse a nāgidi pozícióban. Néhány évvel később, 1228-ban megszületik Ábrahám második fiúgyermek, ‘Ovadjā (1228-1265) is. Ábrahám Maimonidesz utolsó éveiről megint viszonylag kevés információ áll a rendelkezésünkre. A korábban idézett s 1231-ben keltezett levél Ábrahám dolgos hétköznapijairól számol be, míg néhány évvel később már egy közelebről meg nem határozható, de valószínűleg komoly betegséggel küzdve találkozunk vele.<sup>640</sup> Ebből a betegségből valószínűleg már sohasem épült fel, hiszen néhány hónappal később, 1237. december 7.-én 51 évesen végleg elköltözött e

<sup>634</sup> Obadyáh b. Araham b. Moses Maimonides: The Treatise of the Pool (Al-maqála al-Hawdiyya) edited for the first time from a manuscript in the Bodleian Library, Oxford and Genizah Fragments with a translation and notes by P. B. FENTON. London, 1981, Octagon Press.

<sup>635</sup> Szambarí ezt az írást is Ábrahám Maimonidesz neve alatt jegyzi Kitáb al-hawd címen. Vö. még RAPAPORT (PAPP) B.: Abulmeni Maimuni Ábrahám élete és művei tekintettel az aggada magyarázatának történetére. Budapest, 1896, Neumayer Ede. 25. p.

<sup>636</sup> M. STEINSCHNEIDER: Die hebräischen Übersetzungen und die Juden als Dolmetscher. Berlin, 1893. s. n. (Utánnnyomás: Graz, 1956, Akademie Verlag) 906. p.

<sup>637</sup> A házasságkötésre valószínűleg 1220 és 1222 között került sor. Vö. P. FENTON: A Judeo-Arabic Commentary on the Haftārōt by Hanan’ēl ben Šemu’ēl (?), Abraham Maimonides’ Father-in-Law. In A: HYMAN (ed.): Maimonidean Studies. I-III. New York, 1990, Yeshiva University Press. vol. 1. 29. p. Ábrahám Maimonidesz a kor szokásaihoz képest későn kötött házasságot, ám még így sem várta ki a Kifájában optimálisként megjelölt 40.-ik életévet. Vö. High Ways. vol. 2. 264 és 278. p. A házasság optimális életkoraként 40 évet megjejlő attitűdöt a későbbi Maimonidáknál is megfigyelhetjük. Vö. P. FENTON: ‘Obadyáh b. Araham b. Moses Maimonides: The Treatise of the Pool (Al-maqála al-Hawdiyya) edited for the first time from a manuscript in the Bodleian Library, Oxford and Genizah Fragments with a translation and notes by P. B. FENTON. London, 1981, Octagon Press. p. 14a-14b; illetve Midras Rabbi Dawid ha-Nagid on Genesis and Exodus. Edited and translated by A. KATSCH. Jerusalem, 1964-68, Moszād hā-Rav Kuk. vol. 1. 101. p.

<sup>638</sup> S. D. GOITEIN: „R. Chānan’ēl ha-Dajjān ha-gādol b. R. Šemu’ēl ha-nadib, mēhuttāno šel hā-RaMBaM. Tarbiz Jubilee Vol. 1981. 371-395. p.; P. B. FENTON: A Judeo-Arabic Commentary on the Haftārōt by Hanan’ēl ben Šemu’ēl (?), Abraham Maimonides’ Father-in-Law. In A. HYMAN (ed.): Maimonidean Studies. I-III. New York, 1990, Yeshiva University Press. vol. 1. 27-56. p; uő: ‘Od ‘al R. Chānan’ēl ben Šemu’ēl ha-Dajjān, gēdol ha-Chāszidim. Tarbiz LV (1985-86) 77-107. p.

<sup>639</sup> Dāvid ben Avrāhāmhoz lásd E. ASHTOR szócikkét az Encyclopaedia Judaicában (vol. 5. 1347-1348. p); J. MANN: The Egyptian Negidim of the Family of Moses Maimonides. In uő: Texts and Studies in Jewish History and Literature. New York, 1972, Ktav Publishing House. vol. 1. 416-434. p; S. D. GOITEIN: A Letter to Maimonides and New Sources regarding the Negidim from his Family. Tarbiz XXXIV (1964-65) 236-53. p; A. KATSCH: From the Moscow Manuscript of David ha-Nagid’s Midrash on Genesis. Jewish Quarterly Review. XLVIII (1958) 140-160. p. Bár Fenton utóbb kétségbe vonta, hogy e midrás valóban Dāvid ben Avrāhām tollából származna. Vö. Descendants. 153. p.

<sup>640</sup> Erről tanúskodik egy, a cambridgei genizakollekcióban megmaradt Ēlijā b. Zēcharjāhoz címzett és 1237 márciusára datált levél. MS T-S 13 J 20 f 24. Idézi S. D. GOITEIN: A Treatise in Defence of the Pietists by Abraham Maimonides. Journal of Jewish Studies XVI (1965) 107. p.

világból. „Isten köztünk való jelenléte,”<sup>641</sup> ahogyan Ábrahám Maimonidesz egyik csodálója mesterét nevezte, végleg elköltözött hívei köréből.

Ábrahám Maimonidesz életének vázlatos ismertetése után fordítsuk figyelmünket ismételten a maimonideszi teológiai hagyomány s ennek ábrahámi adaptációja felé.

## 2. Mit nyerhetünk a Kifāja elemzése által?

A bevezetésben említettük már, hogy Ábrahám Maimonidesz minden látszat szerint nem rendelkezett apjával összemérhető intellektuális képességekkel.<sup>642</sup> Így arra sincs reményünk, hogy írásaiban apja szofisztikált gondolataihoz hasonlítható nagyformátumú elméleteket fedezzünk fel. Mégis mit remélhetünk az ábrahámi oeuvre feltárásától?

Előzetes várakozásainkat a következőkben tudnánk összefoglalni:

Ábrahám Maimonidesz Kifáját l-‘Ābidīn címen ránk maradt alkotásának záró részleteiben összefoglalja a prófétaság megvalósításának gyakorlati (elsősorban a moralitás kialakítására irányuló) követelményeit. Tegyük rögtön hozzá, hogy apja ideáljához hasonlóan a prófétaság számára is csak aszimptotikus értelemben megközelíthető kategória marad. Ábrahám valójában a chászidut<sup>643</sup> eléréséhez kívánt gyakorlati kézikönyvet nyújtani. Ugyanakkor – s ez dolgozatunk egyik fontos megállapítása – ez az Ábrahám által megrajzolt nagy ívű morális tabló, ahogy ez az eddigiekből, s a még előttünk álló részletekből is lépten-nyomon szembetűnik, a Mózes Maimonidesz által megfogalmazott ideál „aprópénzre váltásának”, gyakorlati irányú kiterjesztésének tekinthető. Ez a munka azonban az utókor számára sem volt haszontalan, hiszen az ábrahámi „portré” több ponton kiegészíti az elméleti szinten Mózes Maimonidesz által felvázolt sémát. Ugyanakkor a megvalósult személyiség, a próféta Ábrahám Maimonidesz-i arcképe megerősíthet minket a maimonideszi séma néhány enigmatikus pontjára vonatkozó általunk nyújtott értelmezés helyességét illetően. Mely pontokon számíthatunk ilyen segítségre?

Legelőször is a maimonideszi „duplex veritas” értelmezésében. A Kifāja struktúrájának elemzése közben alkalmunk nyílt megfigyelni, hogy az ábrahámi magnum opus is két, jól elkülönülő részletre bomlik. A mű háromnegyed részét kitevő közönséges út látszólag szembe állítható az „elit számára” fenntartott speciális

<sup>641</sup> Šechina šerujā bēnēnu. T-S 8 J 20 f. 20. A levelet idézi S. D. GOITEIN. *Mediterranean*. vol. 5. 475. p.

<sup>642</sup> Erről pusztán a Kifāja felületes áttanulmányozásával is meggyőződhetünk. Az egyes fejezeteken belül, sőt az egymást követő fejezetekben is lépten-nyomon ismétlésekbe, hosszan elnyúló, olykor már a felesleges szószaporítás kategóriáiba torkolló digressziókba ütközünk. Vö. *High Ways*. vol. 1. 35-36. p.

<sup>643</sup> A chászidut ugyanakkor a prófétaság előszobája. Vö. „(Bölcsseink) mondják: ‚Aki kegyességre (chászidut) törekszik, kövesse az Atyák mondásait.‘ (bT. Bāvā Qammā 30a.) Véleményünk szerint a kegyesnél nincs tökéletesebb, kivéve a prófétát. De a prófétasághoz is csak a kegyes életen át vezet út, ahogy (bölcseink) mondták: ‚A kegyesség lehozza a Szentség lelkét.‘ (bT. ‚Āvodā Zārā 20b.) Megállapításaikból világosan látszik, hogy az e fejezetben (Āvot) leírt életmód megvalósítása elvezet a prófétasághoz. Eme állítás igazságára még visszatérünk, mivel e tétel számos etikai elv alapja.” Pēruš. Szēder Nēziqin. 372. p.

domíniummal. Ábrahám Maimonidesznek a könyv 4. fejezetéhez írott bevezetőjéből<sup>644</sup> viszont világossá válik, hogy a két út pusztán a reflexió fokában tér el egymástól, s a valóságban nem szeparálható.<sup>645</sup> Ez a tény, valamint a két „regimen” egy könyvben való prezentálása mindenkit meggyőzhet arról, hogy legalábbis Ábrahám Maimonideszre a „duplex veritas” tétele nem alkalmazható.

Ugyanígy a speciális utakként bemutatott különböző erények leírása közben szerzőnk azt is megmutatja, hogy ezek az erények Istennek a Tórából levezethető, ugyanakkor „cselekedetként” értelmezhető attribútumai. Ezzel az értelmezéssel megerősít minket abbéli hipotézisünkbenben, hogy az általunk Mózes Maimonidesz teóriájának elemzése közben „tulajdonképpen kinyilatkoztatásként” leírt tórai szöveg igenis döntő módon hozzájárul Isten cselekedeteinek megismeréséhez. E nélkül a komponens nélkül maga a „kinyilatkoztatás” torzó maradna. Isten a kozmoszon túl az emberi világba is „belemondta” magát.<sup>646</sup>

Továbbá az Ábrahám Maimonidesz által elénk tárt s a próféta-ság létrejöttének lehetőségi feltételeit leginkább morális kategóriákban definiáló értelmezés visszacsatol minket az idősebb Maimonidesz kapcsán vázolt négy perfekció sémájának általunk kínált értelmezéséhez is. A moralitásnak Ábrahám Maimonidesz Kifājájában juttatott finális szerep<sup>647</sup> csak hihetőbbé teszi az értelmi tökéletesség után megvalósuló, mintegy a „kontemplációból kinövő,” s végső fokon a moralitásból eredő cselekedetként ábrázolt „prófétai” tökéletességre vonatkozó gondolatainkat. A két rendszer hasonlóságainak felmutatása természetesen nem eredményezheti a két eltérő személyiségű gondolkodó által formált két szisztéma összemosását.<sup>648</sup> Az idősebb Maimonidesz számára nyilvánvalóan a teoretikus oldal ugyanolyan hangsúlyos, míg fia számára valójában a „morális megvalósultság” többet nyom a latban.<sup>649</sup>

Végül Ábrahám Maimonidesznek a bizalom, „ráhagyatkozás” (ittikāl) címszó<sup>650</sup> alatt a gondviselésről kifejtett nézetei szintúgy pozitív visszacsatolásként értelmezhetők az idősebb Maimonidesz gondolatainak általunk előadott értelmezése

<sup>644</sup> High Ways. vol. 1. 132-149. p.

<sup>645</sup> Ábrahám Maimonidesz nyomatékosan felhívja olvasói figyelmét, hogy a közönséges út teljesítése nélkül nincs is speciális. Vö. High Ways. vol. 1. 146. p.

<sup>646</sup> Ez az értelmezés persze szinte szó szerint kiolvasható a Misné Tóra Hilchot Dē‘ot című fejezetének bevezetéséből, illetve az első fejezetből, ahol az Ábrahám Maimonidesz által felvonultatott erkölcsi kategóriák jó része „Isten imitálásra” (1. halacha =lēhiddammut bēdarchāv) szánt útjaiként kerül jellemzésre, melyeket Ábrahám (pátriárka) honosított meg. Szēfer ha-Maddā‘. 47. n. 48- n.

<sup>647</sup> A Kifāja egy emblematikus helyén szerzőnk az „Isten attribútumaiként” definiált erényeket egyidejűleg egy út állomásainak, míg az imitatio Dei (tašabbuh) szempontjából végcélként írja le. High Ways. vol. 1. 150. p.

<sup>648</sup> Maimonidesz és fia viszonyára is érvényes a teológia pluralizmusából következő megjegyzés. Az egyazon hitet kiki a maga értelmi életének szerkezetébe illő módon gondolja el. Mindez függ az adott lélektani típustól, a személyiséget érő eltérő vallási élményektől és művelődési irányoktól. ALSZEGHY Z: Bevezetés a teológiába. Róma, 1975, Tip. Detti. 61. p.

<sup>649</sup> Az értelmi perfekció vezető szerepét ugyanakkor Ábrahám Maimonidesz is elismeri. Vö. pl. azzal, a Milchāmot ha-Šēmben olvasható fejtegetéssel, ahol Ábrahám az értelmet a kinyilatkoztatás lehetőségi feltételeként és megvalósulásának pszichológiai kellékeként jellemzi. Vö. Milchāmot. 58. p. Vö. még a Kifāja 4. könyvének utolsó előtti fejezetével, amely a lelki képességek helyes sorrendje kapcsán egyértelműen tanúskodik az értelem primátusáról.

<sup>650</sup> High Ways. vol. 2. 88-214. p. Nem érdektelen azt sem megjegyeznünk, hogy a gondviselés problémakörét érintő fejezet az egyik leghosszabb szakasz a könyvben.

tekintetében. A Kifájában elénk táruló gondviselés-koncepció két hibás nézet ellen polemizál. Az egyik a transzcendencia abszolutizálásával éppen az emberi szabadságot veszélyezteti, míg a görög filozófusok nézetével azonosított elképzelés<sup>651</sup> naturalista paradigmájában pont a transzcendencia veszti értelmét. Az egyetlen helyes, ám értelmi szinten nehezen közvetíthető lehetőség mindkét fél szabad és tudatos mozgásterének együttes garantálása. Ha visszagondolunk, Maimonidesz elemzése közben mind a prófétaság, mind a gondviselés kapcsán mi is erre a megállapításra jutottunk.

Az eddig elmondottakon túl az „Isten útjaiként” jellemzett erények, vagy ezek eléréséhez szolgáló eszközök egyenkénti bemutatása során az is világossá lesz, hogy ezen erények eredetét, a szúfik számára is ismerősen csengő nevek ellenére a maimonideszi korpuszban kell keresnünk.<sup>652</sup>

### 3. A mű struktúrájának elméleti megalapozása

D. Cohen egy számunkra is iránymutató és dolgozatunk során többször idézett cikkében a Kifāja struktúráját a Pirqē Āvot egy mondására<sup>653</sup> vezette vissza. Véleménye szerint a mű beosztása párhuzamba állítható lenne az iménti mondatban felsorolt három fogalommal.<sup>654</sup> Cohen elgondolásának tagadhatatlan érdeme, hogy felmutatja az Āvot traktátus vezető szerepét, egyrésztől Ábrahám Maimonidesz egyéni nézetei kialakításában,<sup>655</sup> ezen túl pedig a teljes andalúziai curriculumban.<sup>656</sup> Mindennek ellenére Cohen állításaival nem érthetünk maradéktalanul egyet, és nem csak azért mert a coheni háromosztatú séma csak erőltetve ültethető át a Kifáját l-‘Ābidīn négy könyvre bomló szerkezetére. A mű struktúrájának alapötlete az idősebb Maimonidesztől eredeztethető. Maimonidesz kapcsán említést tettünk a tórai parancsoknak a testet, illetve lelket „nemesítő” tulajdonságairól. Ez az elgondolás más részből a micvák megtartásának „félelem”, illetve „szeretet”<sup>657</sup> generálta útjaival korrelált. A fiatalabb Maimonidesz ezt az duális sémát teszi meg a két útra bomló Kifāja alapvető strukturáló elvének.<sup>658</sup>

<sup>651</sup> High Ways. vol. 2. 108. p.

<sup>652</sup> Vö. Rosenblatt ezzel ellentétes nézetével, aki szerint a teljes Ábrahám Maimonidesz-i regimen szúfinak tűnik, úgy a terminológia, mint az ideológia szintjén. Szerinte az egyes maqāmok (a szúfi út emberi erőfeszítéssel megszerezhető állomásai) a szúfiknál is azonos névvel, sőt azonos sorrendben szerepelnének. (High Ways. vol. 1. 50-51. p.) Ez utóbbi megállapítás annál is kevésbé felel meg a valóságnak, mivel az egyes maqāmok számát, sorrendjét illetően a különféle szúfi kézikönyvek is jelentős eltérést mutatnak.

<sup>653</sup> „Šim‘on ha-Caddiq [...] mondotta: három dolgon áll a világ: a Tórán, az istenszolgálaton és a szeretet gyakorlásán.” (Āvot 1. 2.)

<sup>654</sup> Soteriology. vol. 25 (1967) 96. p. E hármas felosztást Cohen a maimonideszi teória, morál, politika tripartitív elgondolásával hozza összefüggésbe. Ezen elméleti séma követelményeinek érvényesítésére való törekvés a magyarázata a Kifáját l-‘Ābidīn strukturális rekonstrukciójában Cohen és Fenton között mutatkozó eltéréseknek is.

<sup>655</sup> Az Āvot mellett a hozzá komponált maimonideszi bevezető, a Nyolc fejezet, valamint a Misné Tóra és az Útmutató játszanak döntő szerepet Ábrahám Maimonidesz szellemi mozgásterének kialakításában.

<sup>656</sup> Soteriology. vol. 26 (1968) 43-48. p.

<sup>657</sup> A félelem és szeretet dichotómiájára épülő konstrukció Maimonidesz több művében megfigyelhető. Vö. Szēfer ha-Maddā. 92 2.92 - .x. Vagy Pēruš. Szēder Nēziqin. 199-200. p.

<sup>658</sup> Vö. Ábrahám Maimonidesz általunk is idézett levelével, melyben a Kifáját „az istenfélelem és istenszeretet alapjaira épített” írásként aposztrofálta.

Az első három könyv a Törvény (šarī‘a) normál útja. Ez az út mindenkire nézve kötelező. Jobb „félelemből”, heteronóm módon végrehajtani a Tóra rendelkezéseit, mint sehogy, bár nem ez az ideális út – mondaná Maimonidesz.<sup>659</sup> E pusztán külső motivációra „mozduló” csoportot az ifjabb Maimonidesz caddiqnak<sup>660</sup> nevezi. S e névadás megint beszédes. Az idősebb Maimonidesz a cēdāqā fogalmával a járandóság megadását, a köteleességteljesítést jelölte meg.<sup>661</sup> Az első három könyv szerzőnk által explicite bevallott szerkesztési elve az egyes haláchikus meghagyások, s nem az általuk szándékolt erények sorrendjéhez igazodik.<sup>662</sup> E csoport esetében a részletek teljesítése vagy elhagyása pusztán kvalitatív különbséget eredményez.<sup>663</sup>

Ezzel a csoporttal áll szemben a különleges utak kategóriája. Ezek a karakterjegyek (=utak) valaha a prófétákat és a chāsizidokat jellemezték,<sup>664</sup> az exilium csapásai és az elkövetett bűnök miatt azonban a zsidó közösség képviselői feladták követésüket, míg napjainkban a muszlim szúfik életvitelében öltenek testet<sup>665</sup> – mondja Ábrahám Maimonidesz. Ez az érvelés minden benne rejlő anakronizmus ellenére megint maimonideszi. Maimonidesz ugyanezt az érvet használja az Útmutatóban a teoretikus ismeret hiányának indoklására.<sup>666</sup> E második – a tórai szabályok heteronóm, formális teljesítésén túlmutató, az autonóm moralitás kialakítására reflektáló s ezen reflexió eredményeinek konkretizálására törekvő – csoportot Ábrahám Maimonidesz chāsizidoknak<sup>667</sup> nevezi. Az elnevezés forrása nyilvánvalóan itt is az idősebb Maimonidesz. Számára a cheszed (a megkövetelten felüli, szeretetből fakadó) ingyenes jótétemény szinonimája.<sup>668</sup> E magatartásmodell paradigmatis megvalósítói Mózes és a pátriárkák, elsősorban Ábrahám.<sup>669</sup> E fejezetek szerkesztési szempontja szándékoltan eltér az előző fejezetekétől. Itt az egyes micvák helyett az erények jelölik ki a könyv számára követendő struktúrát. Egy parancs több erény kialakításában is részt kaphat, míg egy erény létrejötte gyakran több parancs szándékolt célja.<sup>670</sup> A valóságban azonban – ahogy erre az ifjabb Maimonidesz egy külön exkúrsusban<sup>671</sup> (tanbīh) fel is hívja olvasói figyelmét – az erények egymással szoros kapcsolatban állnak, igazság szerint mind egy célra irányulnak, és egymástól nehezen szeparálhatók.<sup>672</sup> A Kifāja által követett sorrend valójában értékorientált, és nem a megvalósítás szempontját tükrözi – mondja szerzőnk.<sup>673</sup> E morális kibontakozás

<sup>659</sup> Pērūš. Szēder Nēziqin. 200. p.

<sup>660</sup> High Ways. vol. 1. 134. p.

<sup>661</sup> Vö. Útmutató III. könyv 53. fejezet. Dalāla. 735. p.

<sup>662</sup> High Ways. vol. 1. 144. p.

<sup>663</sup> Loc. cit. 138-142. p.

<sup>664</sup> Loc. cit. 146. p.

<sup>665</sup> Loc. cit. vol. 2. 320. p. A szúfi életmód hatása nyilvánvaló, empirikusan igazolható tény Ábrahám Maimonidesz és környezete esetében. Ennyiben Fenton elemzései adekvátak. Az ábrahámi reakció apologetikus vagy inkább rejtetten polemikus irányultsága viszont nem mutatható ki egyértelműen.

<sup>666</sup> Vö. Útmutató I. könyv 71. fejezet. Dalāla. 183. p.

<sup>667</sup> High Ways. vol. 1. 134. p.

<sup>668</sup> Vö. Útmutató III. könyv 53. fejezet. Dalāla. 735. p. Lásd még Szēfer ha-Maddā‘. 47. ב.

<sup>669</sup> Ábrahám és a pátriárkák szerepének maimonideszi értékeléséhez vö. Útmutató III. könyv 43., valamint III. 50. fejezet. Dalāla. 657. és 711. p. Lásd még: Pērūš. Szēder Nēziqin. 200. p.

<sup>670</sup> High Ways. vol. 1. 144. p. Ez az elv is maimonideszi. Vö. Szēfer ha-Maddā‘. 5. א.

<sup>671</sup> High Ways. vol. 2. 418. p.

<sup>672</sup> Loc. cit. vol. 1. 148-150. p.

<sup>673</sup> Loc. cit. vol. 2. 420. p.

megvalósítása nehezen képzelhető el irányadó vezető nélkül – sugallja a szerző.<sup>674</sup> E tény a „szífi szűfizmus” teóriájának elkötelezettjei előszeretettel hozzák összefüggésbe a szífi gyakorlatban szentesített murīd és „sejk” közötti viszonytal, míg Ábrahám Maimonidesz itt is egy Āvot versre<sup>675</sup> hivatkozik.

Volt már szó arról, hogy a Kifājában leírtak gyakorlatba való átültetése által elérhető állapot, a chāszidut csupán a prófétaság „előszobája.” Az utóbbi Ábrahám ábrázolásában is az értelmi és morális tökéletesség apoteózisaként definiált létforma, az eddig elmondottak fényében – nyilvánvalóan – erősebb hangsúllyal a moralitás oldalán. A prófétai fokozatra való előkészület 40 évet vesz igénybe – ez az Exodus-béli pusztai vándorlás időtartalma. Ugyanakkor az előrehaladás csak fokozatosan<sup>676</sup> valósítható meg.

Mindezen túl ez a tökéletességig kiteljesedett személy már e földi létben megtapasztal valamit az eljövendő boldogságból, a maimonideszi eszkatológia hangsúlyos terminusa által jelzett ‘Olām ha-bāból. Ez a részleteiben ismeretlen eszkatológikus jövő már most elkezdődött mindazok számára,<sup>677</sup> akik reális hittel bírnak és e hit útján megfelelő erőfeszítéseket tesznek<sup>678</sup> – állítja az idősebb Maimonideszhez kapcsolódva gyermeke is. Ez a Talmudra alapozott reális eszkatológia méltó zárlatot ad a két Maimonidesz mélységesen realista, ugyanakkor emberközpontú teológiájának. Az élet apró-cseprő cselekedeteinek sorozatán keresztül kibontakozó és általuk formálódó eszkatológikus jövő víziója az abszolút emberi szabadságban megvalósuló felelősség valódi apoteózisa.<sup>679</sup>

#### 4. A Kifājat I-‘Ābidīn 4. részében található „maqāmok” elemzése

A következő néhány oldalon a Kifājat I-‘Ābidīn utolsó, a „különleges utakat” bemutató részében felvázolt és a prófétaság megvalósulásához nélkülözhetetlenül fontos karakterjegyek vázlatos elemzésére kerítünk sort, az előzményekben leírt célkitűzések jegyében. Többször idézett cikkében Cohen<sup>680</sup> azt állítja, hogy az általa is szífi maqāmokként kezelt „utak” közül Ábrahám csak a judaizmus tanítása szempontjából elfogadható maqāmokra koncentrált volna. Véleményünk szerint ennél radikálisabb megfogalmazás szükséges. Szerintünk az egyes utak kialakításában a judaizmus „maimonideszi tablója” szolgált Ábrahám számára „vörös fonalként.”

Elemzésünk előtt még egy dologra érdemes felfigyelnünk. Arra a tényre gondolunk, hogy a következőkben vázolt tizenegy tulajdonság, illetve az ezek

<sup>674</sup> Loc. cit. 422. p.

<sup>675</sup> „Rendelj magadnak mestert, és szerezz magadnak társat...” (Āvot I. 6.)

<sup>676</sup> A fokozatosan megvalósuló nevelés a maimonideszi pedagógiában is alaptétel, melyhez egyrészt maga a természet, másrészt éppen a Tóra szolgál követendő mintával. Vö. Útmutató III. könyv 32. fejezet. Dalāla. 597-606. p.

<sup>677</sup> Vö. Szēfer ha-Maddā'. 92. s.

<sup>678</sup> Milchāmot. 61. p.

<sup>679</sup> Vö. „R. Ja'āqov mondja: e világ hasonló az előcsarnokhoz szemben a jövendő világgal; rendezd el magad az előcsarnokban, hogy bemehess a palotába.” (Āvot 4. 21.)

<sup>680</sup> Soteriology. vol. 25 (1967) 86. p.

eléréséhez szükséges eszközök közel sem kapnak egyformán hangsúlyos státuszt a művön belül.<sup>681</sup>

#### 4. 1. A tettek őszintesége (ichlász l-a‘māl)

A tizenegy tagra<sup>682</sup> bomló különleges út első, tulajdonképpeni bevezető tagja a külső motiváció interiorizálására felszólító maimonideszi felhívás némileg bővített megfogalmazása. Az idősebb Maimonidesz haláchikus műveiben többször ismételt véleménye szerint jobb „félelemből,” vagy jutalom reményében, heteronóm módon (lo lišmēh) megcselekedni a Törvényt, mint sehogy.<sup>683</sup> Az igazán helyes magatartás azonban az őszinte „szeretetből,” autonóm módon kialakított cselekvés.<sup>684</sup> E tétel alátámasztásául fiatalabb szerzőnk a tórai totális istenszeretet rendelkezését,<sup>685</sup> illetve az *Āvot*<sup>686</sup> – az idősebb Maimonidesz által is sűrűn idézett<sup>687</sup> – mondatát idézi.<sup>688</sup> A kizárólag „félelemre alapozott istenszolgálathoz” hasonlóan helytelenítendő magatartás a törvényt teljesítés képmutató, pusztán evilági elismerésre koncentráló módja, melyet szerzőnk szintén az idősebb Maimonidesz szellemében ostromoz.<sup>689</sup>

#### 4. 2. Irgalom (rahma)

Az isteni attribútumként jellemzett irgalomra a teremtésből<sup>690</sup> és a tórai „13 middótból”<sup>691</sup> egyaránt következtethetünk.<sup>692</sup> Az Exodus könyvében<sup>693</sup> nevesített isteni attribútumok nagyobb része pozitív tartalmú, Isten „türelméről” és hosszan tűrő irgalmáról beszél. Ugyanakkor ez a magatartás nem állhat ellentétben az igazság imperatívuszával sem. A bűnös büntetlenül hagyása elítélendő gyengeség.<sup>694</sup> A helyes magatartásra Mózes életének két epizódja is felhívja a figyelmünket, aki a társait sanyargató egyiptomival szemben kemény,<sup>695</sup> míg Rē‘u‘ēl lányával gyengéden

<sup>681</sup> Ezt a tényt érzékletesen mutatja a leírásukra fordított fejezetek terjedelme. Míg az erények elsajátításának alapvetéséül szolgáló első fejezet (A tettek őszintesége /ichlász l-a‘māl/) az arab eredetiben összesen négy és fél oldalt tesz ki, addig a leghangsúlyosabb részlet, a tulajdonképpeni egyedi gondviselés problémáját boncolgató fejezet (Bizalom /ittikāl/) arab szövege több, mint 63 oldal. Az egyes fejezetek terjedelme alapján ítélve nagyobb nyomtatékot kapnak még a következő fejezetek: (Lemondás /zuhd/) 41 oldal; (Alázat /tawādu‘/) 39 oldal; valamint „A lélek képességeinek egyetlen cél alá rendeléséről” című fejezet a maga 27 oldalas terjedelmével.

<sup>682</sup> Maimonidisz műveivel ellentétben valószínűtlen, hogy itt a számértéknek különösebb jelzésértéket kellene tulajdonítanunk.

<sup>683</sup> Pēruš. Szēder Nēziqin. 200. p; illetve Szēfer ha-Maddā‘. 92. ג.

<sup>684</sup> Pēruš. Szēder Nēziqin. 199-200. p; illetve Szēfer ha-Maddā‘. 92. ח.

<sup>685</sup> „Szeresd azért a te Uradat teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből!” Dt. 6,5.

<sup>686</sup> „Antignōsz, šochoi férfi [...] mondotta: ne legyetek olyan szolgák, akik azért szolgálják urukat, hogy bért kapjanak! Olyan szolgák legyetek, akik bér nélkül is szolgálják urukat [...]” (Āvot I. 3.).

<sup>687</sup> A két vers maimonideszi szerepeltetéséhez lásd: Pēruš. Szēder Nēziqin. 199. p. Az ifjabb Maimonidesz teljesen tudatába van az apja által megkezdett nyomvonalról való függőségének. Egy helyen meg is jegyzi, hogy az általa elmondottakat már apja is elmagyarázta az Āvothoz írt kommentárban, illetve a Hilchōt Tēšuvāban. Vö. High Ways. vol. 1. 156 p.

<sup>688</sup> Loc. cit. 156-158. p.

<sup>689</sup> „Ne tardsd a Tórát koronának, hogy nagyra légy vele, se ásonak, hogy áss vele!” (Āvot 4. 7.) Vö. Loc. cit. 158. p.

<sup>690</sup> Vö. Útmutató III. könyv 54. fejezet. Dalāla. 736. p

<sup>691</sup> High Ways. vol. 1. 164. p.

<sup>692</sup> Loc. cit. 160. p.

<sup>693</sup> Exodus 34,6-7. Vö. még Útmutató I. könyv 54. fejezet. Dalāla. 131-132. p.

<sup>694</sup> Vö. még Loc. cit. III. könyv 35. fejezet. Dalāla. 611-612. p.

<sup>695</sup> Exodus 2,12.



irgalmas.<sup>696</sup> A helyes útra szoktatás eszközei a szegényekkel kapcsolatos s a Zērā‘im traktátusban felsorolt törvények.<sup>697</sup> Végezetül szerzőnk megjegyzi: ahogyan Isten irgalma 500-szor nagyobb igazságánál, úgy a teremtmény esetében is ez a helyes arány.<sup>698</sup>

#### 4. 3. Nagylelkűség (karam)

Az erény elnevezésére szerzőnk által használt arab terminus (karam), amint az a fejezet élén álló definícióból<sup>699</sup> első látásra kitűnik, a maimonideszi cheszed<sup>700</sup> arab szinonimája kíván lenni. A nagylelkű (ingyenes) jótétemény isteni attribútumára Isten három sajátos „cselekedetéből” következtethetünk. Karam, vagyis cheszed volt a világ létrehívása,<sup>701</sup> majd ugyanilyen ingyenes jótétemény volt az emberi nemnek értelemmel való felruházása,<sup>702</sup> s ugyanilyen, bár partikuláris természetű isteni cheszed volt a tóraadás.<sup>703</sup> Ezt az isteni tulajdonságot elsőként Ábrahám gyakorolta, aki nem kizárólag vagyonával, de tudásával, fizikai, valamint pszichikai erejével sem fukarkodott.<sup>704</sup> E tény egyik legnagyobb bizonyítéka önmegtartóztató magatartása volt, ami nagylelkűsége mellett aszketikus életszemléletére (zuhd) és a (gondviselésbe vetett helyes) bizalmára is beszédes bizonyíték.<sup>705</sup> Ezek szerint a nagylelkűség minden esetben korrelál a helyes Istenre-hagyatkozással (ittikāl) is.<sup>706</sup> Az irgalom kapcsán tárgyalt jótékonysági törvények, valamint a szombatév intézményének célja a nagylelkűség, az irgalom és a helyes lemondás (zuhd) együttes meghonosítása.<sup>707</sup>

#### 4. 4. Szelídség (hilm)

A most soron következő és szerzőnk explicit állítása szerint is összefüggő<sup>708</sup> két magatartástípus (szelídség és alázat) már az idősebb Maimonidesz morális koncepciója szerint is egymással kapcsolatban álló kategóriák. Ez az a két, a prófétáktól

<sup>696</sup> Exodus 2,17. E helyet Maimonidesz is idézi. Útmutató II. könyv 45. fejezet. Dalāla. 438. p.

<sup>697</sup> Vö. még Útmutató III. könyv 39. fejezet. Dalāla. 630. p.

<sup>698</sup> High Ways. vol. 1. 168. p.

<sup>699</sup> „A nagylelkűség azzal szemben gyakorolt jótétemény (‘ifāda), aki nem érdemli meg azt, és nincs is hozzá joga (lā jasztahiqquhu).

<sup>700</sup> Vö. Útmutató III. könyv 53. fejezet. Dalāla. 735. p.

<sup>701</sup> High Ways. vol. 1. 170. p.

<sup>702</sup> Loc. cit. 172. p. Emlékezzünk az értelem maimonideszi jellemzésére.

<sup>703</sup> Loc. cit. 172. p. A „tóraadás” isteni „gesztusának” említésekor Ábrahám az isteni vezetés hiányában botorkáló türkökről beszél. A gondolat szintén maimonideszi, aki az Útmutató III. könyvének 51. fejezetében említésre kerülő māsālban a hit nélkül tévelygő türkökről szól. Dalāla. 719. p.

<sup>704</sup> High Ways. vol. 1. 176. p.

<sup>705</sup> Vö. Mózes 1. könyve 14,22-23.

<sup>706</sup> High Ways. vol. 1. 180. p.

<sup>707</sup> Loc. cit. 1. 174. p. Vö. még Útmutató III. könyv 39. fejezet. Dalāla. 632-33. p., illetve Tamānijjat Fuszül. 13.

p.

<sup>708</sup> „A szelídség egyfajta belső alázat” – véli szerzőnk. Vö. High Ways. vol. 1. 188. p.

megkövetelt erény,<sup>709</sup> amelyek esetében nem az arany középút a helyes mérték:<sup>710</sup> mindkettőben a cselekvést tudatosan az egyik véglet, a szelídség, illetve az alázatosság irányában szükséges elhajlítani. Mindkét erény isteni attribútum,<sup>711</sup> melynek helyes gyakorlására Mózes, a próféták feje is nagy hangsúlyt fordított.<sup>712</sup> Hiszen „a Tóra sem marad meg csak az alázatosban”.<sup>713</sup>

A harag Ábrahám Maimonidesz-i analízise tökéletesen illeszkedik az értelem primátusára épülő maimonideszi sémába. A harag esetében – mely a személy saját helyzetének túlértékeléséből, az alázat hiányából, a büszkeségből ered – valójában az impulzív képességnek az értelem fölé kerekedéséről van szó.<sup>714</sup> A harag alárendelt helyzetben gyűlöletre, míg hatalmi pozícióban bosszúra vezet.<sup>715</sup> Ezért irányulnak a bibliai tilalmak közösen a harag és a bosszú visszafogására.<sup>716</sup> A dicséretes magatartás mindezzel szemben az értelem impulzív képességek feletti uralmaként jellemezhető, melyben a középtől való elhajlás a valóban megkövetelt mérték.<sup>717</sup> E szabály alól két esetben kell kivételt tenni. A nyilvánosan megsértett „talmīd chāchām” az általa közvetített ismeret magasztosságának megóvása érdekében nem bocsáthat meg.<sup>718</sup> Ugyanígy nem gyakorolhat szelídséget az a személy, aki a vallás ügyeiért visel felelősséget,<sup>719</sup> amiképpen Isten is „haragra gerjed” a bálványimádás felett.<sup>720</sup>

#### 4. 5. Alázat (tawādu‘)

Az alázat a személy helyzetének helyes felméréséből eredeztethető erényes tulajdonság.<sup>721</sup> Az alázat olyan isteni attribútum, melyet a világ állandó fenntartására, az általános érvényű isteni gondviselésre irányuló reflexió épp úgy képes közvetíteni,<sup>722</sup> mint a kinyilatkoztatott szöveg, amely – s szerzőnk itt újra bevallottan apjára támaszkodik – mind a Tórában, mind a prófétai iratokban, de ugyanúgy a Hagiográfiában, valahányszor Isten „erejéről beszél”, néhány mondattal később „Isten

<sup>709</sup> Vö. Útmutató II. könyv 36. fejezet. Dalāla. 408-409. p. Lásd még a Nyolc fejezet 7. fejezetét: „Ne lepjen meg az, hogy némely erkölcsi hibából eredő fogyatékoság alaposan csökkentheti a próféta mértékét. Sőt úgy találjuk, hogy egyesek teljességgel kizárják azt, mint például az indulatosság. A (bölcsek) így nyilatkoznak: ‚Ha egy próféta haragra gerjed, eltávozik tőle a prófétai képesség.’ (bT. Pēsāchīm 117a) Erre Elizeus esetéből következtetnek. Ő ugyanis amint indulatba jött, megszűnt prófétáló tehetsége, mindaddig, amíg haragja el nem szállt.” Tamānijjat Fuszūl. 24-25. p.

<sup>710</sup> Vö. például Maimonidesznek a Hilchot Dē‘otban erről szóló fejtegetéseivel. Szēfer ha-Maddā‘. 48. 2.

<sup>711</sup> High Ways. vol. 1. 182. p., illetve 209. p., ahol ismét a 13 middót a „locus probans”.

<sup>712</sup> High Ways. vol. 1. 192. p., ahol kifejezetten a Nyolc fejezet 4. fejezetére történik utalás.

<sup>713</sup> Szēfer ha-Maddā‘. 59. 2.

<sup>714</sup> High Ways. vol. 1. 184. p.

<sup>715</sup> Loc. cit. 184. p.

<sup>716</sup> Vö. még Szēfer ha-Maddā‘. 56. 2., valamint a Nyolc fejezet 4. fejezetével. Tamānijjat Fuszūl. 13. p. A „kinyilatkoztatott” szöveg elbeszélő és haláchikus részei egyaránt képesek a szelídség helyes gyakorlatának közvetítésére – állítja Ábrahám Maimonidesz. High Ways. vol. 1. 190. p.

<sup>717</sup> Loc. cit. vol. 1. 194-6. p. Vö. még Mózes Maimonidesz szavaival: „a chāsīd jobban szeret sértve lenni, mint sérteni [...] üldözve lenni, mint üldözni.” Szēfer ha-Maddā‘. 48. 2. és 54. 2.

<sup>718</sup> High Ways. vol. 1. 198. p. Vö. Szēfer ha-Maddā‘. 63. 2.

<sup>719</sup> Vö. Szēfer ha-Maddā‘. 48. 2.

<sup>720</sup> Isten „haragja” persze csak antropomorfizmus – jegyzi meg szerzőnk, aki ismétlen apjára hivatkozik. High Ways. vol. 1. 210-212. p.

<sup>721</sup> Loc. cit. vol. 2. 12. p.

<sup>722</sup> Loc. cit. vol. 2. 62-64. p. Vö. még Útmutató III. könyv 53. fejezet. Dalāla. 736. p.

alázataról” tesz tanúbizonyságot.<sup>723</sup> Az emberi nemben az alázat legkiemelkedőbb képviselője Mózes.<sup>724</sup> S ehelyütt sem szabad elfeledkezni a „nagy paidea”<sup>725</sup> az Āvot szavairól.<sup>726</sup> Ugyanígy a helyesen gyakorolt filozófiai reflexió is alázatra vezethet. A test tökéletessége s az anyagi javak birtoklása valójában nem jelent tökéletességet, kezdi a maimonideszi négy perfekció ismertetését az ifjabb Maimonidesz. A megismerés is ki van téve a tévedésnek, de még a legmagasabb szintű perfekciónak, az anyagság szorításától szabadulni képtelen prófétai tökéletességnek sem szabad az alázat fölé kerekednie.<sup>727</sup> Mikor helyes az alázat? – teszi fel a kérdést szerzőnk.<sup>728</sup> Az átlagember esetében mindig, ezzel szemben a közösség vezetője, helyzetéből adódóan kifelé nem lehet mindig alázatos. Az ilyennek belső alázatra kell törekednie.<sup>729</sup> A leghatékonyabb megoldás azonban a vezető pozíciók kerülése, a bölcsek társaságának preferálása,<sup>730</sup> a luxus helyett a lemondás felvállalása.<sup>731</sup> Erre az erényre okítanak az idegen szeretetének<sup>732</sup> és az idősek tiszteletének micvái is.<sup>733</sup> Az alázat és az igazság jutalma pedig nem más, mint az isteni gondviselés (‘ināja).<sup>734</sup>

#### 4. 6. Bizalom (ittikāl)

Az értekezés leghosszabb fejezetének tulajdonképpen témája a maimonideszi gondviselés koncepció helyes értelmezése. A fejezet kiindulópontja szerint Isten a világ teremtője, fenntartója, a létezés általános és egyedi törvényeinek szerzője. Ez okból minden tőle függ.<sup>735</sup> Ez a függés azonban többféleképpen értelmezhető. Az emberek jelentős hányada intuitíve vagy tradicionálisan informálva van az első ok létéről és a világra gyakorolt „hatásáról”, ez utóbbi esetében azonban nem számol a közvetítő okokkal.<sup>736</sup> Ez „chillul ha-Šēm” (blaszfémia) – állítja szerzőnk.<sup>737</sup> Ezzel ellentétes a naturalisták tévedése, akikhez a görög filozófusok is tartoznak. Ők is tudomással bírnak az első és a közbeeső okok rendszeréről. Az első ok működését azonban gyakorlatilag ignorálják, és csak a közbeeső okokról hajlandóak tudomást venni. Ez is legalább olyan mérvű hiba, mint az első tévedés.<sup>738</sup> Végül a filozófusok felett álló elit, amelynek tagjait a Törvény tájékoztatja a gondviselésről, helyes mértéke szerint ismeri az első és közbeeső okokat.<sup>739</sup> Ők azok, akik a pátriárkákat

<sup>723</sup> Loc. cit. vol. 2. 36. p. Ábrahám itt is apja Āvothoz írt kommentárjára utal. Vö. Pēruš. Szēder Nēziqin. 438-441. p.

<sup>724</sup> High Ways. vol. 2. 18. p. Vö. még Szēfer ha-Maddā'. 48. ג.

<sup>725</sup> Az elnevezés Cohentől származik. Vö. Soteriology. vol. 26 (1968) 47. p.

<sup>726</sup> „R. Lēvitasz javnei férfi mondta: légy igen-igen alázatos szívű, mert az embernek reménye féreg.” (Āvot 4. 4. a fordítást módosítottuk.)

<sup>727</sup> High Ways. vol. 2. 44-52. p.

<sup>728</sup> Loc. cit. vol. 2. 76. p.

<sup>729</sup> High Ways. vol. 2. 80. p.

<sup>730</sup> Már az idősebb Maimonidesz is hasonló tanácsokat fogalmaz meg a Hilchot Dē‘otban. Szēfer ha-Maddā'. 49. א. és 54. ג. Vö. még Útmutató II. könyv 36. fejezet. Dalāla. 407. p.

<sup>731</sup> High Ways. vol. 2. 16. p.

<sup>732</sup> Vö. Szēfer ha-Maddā'. 55. א.

<sup>733</sup> High Ways. vol. 2. 38-42. p. Vö. még a Nyolc fejezet 4. fejezetével. Tamānijjat Fuszül. 13. p.

<sup>734</sup> High Ways. vol. 2. 84-86. p.

<sup>735</sup> Loc. cit. 88-90. p.

<sup>736</sup> Loc. cit. 132. p.

<sup>737</sup> Loc. cit. 98. p.

<sup>738</sup> Loc. cit. 106. és 128. p.

<sup>739</sup> Loc. cit. 132. p.

imitálják, akikben együtt van jelen az intellektuális és a vallási perfekció. Ők tudják, hogy az emberi törekvés és a transzcendens gondviselés általunk áttekinthetetlen módon, együttesen képes elvezetni a sikerre.<sup>740</sup> A külső erőfeszítés és a belső bizalom csak együtt eredményes.<sup>741</sup> „Ha nincs liszt, nincs Tóra, ha nincs Tóra, nincs liszt.”<sup>742</sup> Maga Mózes is dolgozott, midőn Jitrō juhait őrizte.<sup>743</sup> Ezek az emberek a valódi próféták, akik esetében még a természet törvényszerűségeinek időleges felfüggesztése is elképzelhető.<sup>744</sup> Ám erre a lehetőségre nekik sem szabad építeniük. E gondviselés útjába éppen az ember képes akadályokat gördíteni morális és intellektuális tökéletessége kibontakoztatásának elhanyagolásával.<sup>745</sup> A gondviselésre való hagyatkozás tárgyát illetően tíz csoportot tudunk elkülöníteni. A tárgy állhat egy hasznosnak, károsnak, vagy semlegesnek ítélt jelenség megszerzésében, illetőleg távoltartásában. A kár, illetőleg a haszon esetében két-két fokozat különíthető el, úgymint: jelentős és jelentéktelen. Végül mind az öt fenti kategória irányulhat vallási, vagy világi jelenségre. Ez teszi ki a tíz kategóriát, melyek közül a leghangsúlyosabb a vallásilag kitüntetett hasznosságú tárgy elsajátítása.<sup>746</sup> A helyes ráhagyatkozás erőssége esetében is képesek vagyunk differenciálni. Itt hat fokozat különböztethető meg. Az első két fokozat esetében még vagy egyáltalán nem beszélhetünk bizalomról, vagy e bizalom kizárólag Istenen kívüli erőkre korlátozódik. Itt még a skála negatív oldalán mozgunk.<sup>747</sup> A pozitív oldal első szintjén elhelyezkedő, az átlagot reprezentáló személy állandóan a „félelem és remény” között lebeg.<sup>748</sup> A bizalom második szintjén a remény kerül túlsúlyba, és ez verbálisan is kifejezésre jut.<sup>749</sup> A harmadik fokozat tagjai, s ez Ábrahám státusza, már bizonyossággal rendelkezik a gondviselés erejéről,<sup>750</sup> míg a negyedik fok a tökéletes önátadás bizonyossága.<sup>751</sup> A bizalom első két kategóriája mindenki számára, minden ügyben kötelező, a harmadik csak a prófétai hirdetés tartalmára<sup>752</sup> – végzi fejtegetéseit szerzőnk.

#### 4. 7. Megelégedettség (qanā‘a)

Az elégedettség erénye Ábrahám (patriárka) jellemző tulajdonsága.<sup>753</sup> E kívánatos tulajdonság birtokosa – szerzőnk definíciója szerint – sosem kíván többet a mindenkor szükségesnél.<sup>754</sup> Az elégedettség, mely a következő „állomás”, a zuhd (lemondás) előkészítője, egyszersmind következménye is,<sup>755</sup> számos tórai parancs, így a lázadó fiúval kapcsolatos meghagyások célja.<sup>756</sup> A helyes önértékelés, az alázat,

<sup>740</sup> Loc. cit. 134-140. p.

<sup>741</sup> „Nem rajtad a sor a munkát befejezni, de nem is vagy felszabadítva, hogy elvond magad tőle.” (Āvot 2. 14.)

<sup>742</sup> Āvot 3. 21. Vö. még Szēfer ha-Maddā‘. 49.x.

<sup>743</sup> Exodus 9,1.

<sup>744</sup> High Ways. vol. 2. 92-94. p.

<sup>745</sup> High Ways. vol. 2. 152. p.

<sup>746</sup> Loc. cit. 140-168. p.

<sup>747</sup> Loc. cit. 198-200. p.

<sup>748</sup> Loc. cit. 200. p.

<sup>749</sup> Loc. cit. 202. p.

<sup>750</sup> Loc. cit. 204. p.

<sup>751</sup> Loc. cit. 210-212. p.

<sup>752</sup> Loc. cit. 206. p.

<sup>753</sup> Vö. Útmutató III. könyv 50. fejezet. Dalāla. 711. p.

<sup>754</sup> High Ways. vol. 2. 214. p.

<sup>755</sup> Loc. cit. 216. p.

<sup>756</sup> Loc. cit. 218. p.

valamint a lemondás és az „igazi gazdagságként”<sup>757</sup> definiált megelégedettség egymáshoz közel álló, összetartozó kategóriák.<sup>758</sup>

#### 4. 8. Lemondás (zuhd)<sup>759</sup>

A zuhd terminus fordításánál szándékosan kerültük a leghétköznapibb és a szúfi szövegekörnyezethez talán jobban illő megfogalmazást, az aszkézist. Az Ábrahám Maimonidesz-i zuhd ugyanis nem egészen ezt jelenti. A próféták és talmudi bölcsek útjaként<sup>760</sup> bemutatott zuhd a totálisan Istenre irányított, s minden mással szemben indifferens magatartás szinonimája.<sup>761</sup> Ennek a magatartásnak nem lehet kizáró oka a világi jólét, ahogy a pátriárkák is képesek voltak bőségük ellenére fenntartani e dicséretes magatartásmodellt.<sup>762</sup> A zuhd belső beállítódás kérdése, gyakorlásához nincs szükség külső segédeszközökre.<sup>763</sup> Ugyanakkor a zuhd csak fokozatosan<sup>764</sup> érhető el, s nélkülözhetetlen előfeltétele a világi célra irányuló vágyak (külsőségek, szupremácia vágya,<sup>765</sup> a rossz természet<sup>766</sup> és helytelen szokások stb.) intellektus általi kontrollja.<sup>767</sup> A zuhd terminus által jellemzett lelkiállapot kialakításában nehezítő körülmény a személy önmagán túlmutató felelősséggel járó vezető pozíciója, vagy a házasság.<sup>768</sup> Innen eredeztethető a Maimonidák írásaiban gyakorta felbukkanó, a kései házasságkötést preferáló attitűd.<sup>769</sup> A zuhd tehát a prófétáktól megkövetelt<sup>770</sup> helyes magatartás, melyben a lélek legnemesebb, intellektuális képessége<sup>771</sup> gyakorolja az irányítást minden más felett. S e tétel következményeként az intellektuális tökéletességre törekvő lélek arányosan csökkenő figyelmet fordít a test egyébiránt nem elhanyagolandó szükségleteire.<sup>772</sup> A zuhd fokmérője egy elveszett, de a személy számára fontos dolog utáni vágy, melynek bibliai paradigmája Jákob József felett

<sup>757</sup> Loc. cit. 216. p. Vö. „Ki a gazdag? Aki örül osztályrészének.” (Ávot 4. 1.) Az előbbi mondást már az idősebb Maimonidesz is így értelmezi. *Tamānijjat Fuszül.* 23-24. p.

<sup>758</sup> *High Ways.* vol. 2. 222. p.

<sup>759</sup> Vö. „Ilyen a Tóranak útja: Kenyeret sóval egyél, és vizet mértékkel igyál, földön hálj, fájdalmas életet élj; mégis a Tóráért fáradozzál. Ha te így cselekszel, boldog vagy és jó neked: boldog vagy e világon és jó neked a jövő világban.” (Ávot 6. 4.)

<sup>760</sup> *High Ways.* vol. 2. 232-234. p. Vö. még: Pēruš. Szēder Nēziqin. 199. p.

<sup>761</sup> *High Ways.* vol. 2. 236-238. p. Vö. még Szēfer ha-Maddā'. 49.σ .50 – .ג.

<sup>762</sup> *High Ways.* vol. 2. 238. p.

<sup>763</sup> Loc. cit. 240. p. Vö. az idősebb Maimonidesz túlzott aszkézissel szembeni állásfoglalásaival. Szēfer ha-Maddā'. 49.ג., illetve *Tamānijjat Fuszül.* 12. p.

<sup>764</sup> *High Ways.* vol. 2. 252. és 276. p.

<sup>765</sup> Vö. a felesleges ambíciók elkerülésére való maimonideszi buzdítással. Szēfer ha-Maddā'. 49.σ.

<sup>766</sup> Vö. *Útmutató III.* könyv 8. fejezet. Dalāla. 490. p., ahol Maimonidesz a könnyen zabolázható, jó természetet isteni adománynak nevezi.

<sup>767</sup> *High Ways.* vol. 2. 242. p.

<sup>768</sup> Loc. cit. 262-264. p.

<sup>769</sup> Vö. P. FENTON: 'Obadyáh b. Araham b. Moses Maimonides: The Treatise of the Pool (Al-maqála al-Hawdiyya) edited for the first time from a manuscript in the Bodleian Library, Oxford and Genizah Fragments with a translation and notes by P. B. FENTON. London, 1981, Octagon Press. p. 14a-14b; illetve *Midras Rabbi Dawid ha-Nagid on Genesis and Exodus.* Edited and translated by A. KATSCH. Jerusalem, 1964-68, Moszād hā-Rav Kuk. vol. 1. 101. p.

<sup>770</sup> Vö. még *Útmutató II.* könyv 36. fejezet. Dalāla. 407. p.

<sup>771</sup> Ez a lélek rész az élet forrása, s az Istennel való összekötő kapocs. E ponton idéz szerzőnk egy, már maimonideszi oevre-ben is az értelemre vonatkoztatott zsolttárrészletet: „A Te fényedben látjuk a fényt.” (Zsolt. 36, 10)

<sup>772</sup> *High Ways.* vol. 2. 230. p.

érzett bánata.<sup>773</sup> Ennek a földi élet során kialakítandó és csak itt realizálható helyes magtartásnak a következménye az isteni gondviseléssel való kapcsolat, ami az örök fennmaradás gondolatához vezet át.<sup>774</sup>

#### 4. 9. Önkontroll (muğāhada)

A most következő két fejezet ismét szorosan összefügg egymással. Mindkettő a maimonideszi értékszemplélet diktálta modellt viszi tovább a lélek intellektuális képességének primátusát hangsúlyozva.<sup>775</sup> Akkor jön létre a helyeselhető önkontroll, ha a lélek racionális része megkapja az őt megillető, uralkodó pozíciót.<sup>776</sup>

#### 4. 10. A lélek képességeinek egyetlen cél alá rendeléséről

Ezt a teljességgel az idősebb Maimonidesz koncepciójába illeszthető gondolatot fűzi tovább a következő fejezet is, melyben szerzőnk bevallottan apja gondolatainak kiegészítését kívánja nyújtani.<sup>777</sup> A fejezet során szerzőnk számba veszi az öt lelki képesség (vegetatív, szenzitív, impulzív, imaginatív és intellektuális) helyes használatához adható gyakorlati tanácsokat.<sup>778</sup> Ám a teljes maimonideszi hagyományhoz hűen a hangsúly nála is az értelem megkövetelt primátusán van.<sup>779</sup> Ez istenképiségünk alapja és kibontakozásának lehetőségi feltétele.<sup>780</sup> Ennek az értelmi kibontakozásnak előkészítői a világi ismeretek,<sup>781</sup> a legmagasabb cél azonban az Istenre vonatkozó ismeretek elsajátítása,<sup>782</sup> a végcél pedig Isten állandó jelenlétében való meggyökeresedés.<sup>783</sup>

#### 4. 11. Magányos meditáció (chalwa)

Ez az állapot, a totális értelmi és érzelmi elköteleződés prófétai létformája,<sup>784</sup> Hénok, Ábrahám, Izsák, Jákob, Mózes, a pusztai generáció, Illés, Elizeus, Sámuel, Dávid és a Templomban szolgálatot teljesítő főpap<sup>785</sup> lelki állapota. Ennek az állapotnak a meggyökeresedéséhez segítséget nyújthat a külső elvonultság (külső

<sup>773</sup> Loc. cit. 268-270. p. Ugyanezt a példát említi Maimonidesz is a Nyolc fejezet 7. fejezetében. *Tamānijjat Fuszūl.* 25. p.

<sup>774</sup> *High Ways.* vol. 2. 230. és 296. p.

<sup>775</sup> *High Ways.* vol. 2. 312. p.

<sup>776</sup> Vö. „Ben Zomā mondja: [...] Ki a hős? Aki legyőzi ösztönét, amint mondván: „jobb a hoszantűrő a hősnél, és aki uralkodik lelkén a város-hódítónál.” /Péld. 16,32/ (Ávot 4. 1.)

<sup>777</sup> *High Ways.* vol. 2. 328. p.

<sup>778</sup> Loc. cit. 328-371. p.

<sup>779</sup> Loc. cit. 374-380. p.

<sup>780</sup> Loc. cit. 374 p.

<sup>781</sup> Loc. cit. 374. p.

<sup>782</sup> Loc. cit. 378. p.

<sup>783</sup> Loc. cit. 382. p. „Ez a magatartás vezet el a célhoz, a wuszūlhoz, amint azt apám az Útmutatóban elmagyarázta” – mondja az ifjabb Maimonidesz. Vö. *Útmutató III. könyv* 51. fejezet. Dalāla. 718. sk. p. Vö. még a Nyolc fejezet 5. fejezetével. *Tamānijjat Fuszūl.* 19-20. p.

<sup>784</sup> *High Ways.* vol. 2. 16. és 382. p.

<sup>785</sup> Loc. cit. 388-398. p.

chalwa),<sup>786</sup> valamint az éjszakai virrasztás Dávidtól eredeztethető,<sup>787</sup> de a szúfiknál is visszhangra találó gyakorlata.

E ponton zárul az ábrahámi magnum opus ránk maradt darabja, s úgy hiszem, akár e rövid vázlat fényében is kellő árnyaltsággal vagyunk képesek ítéletet mondani elődeink, S. Rosenblatt és P. Fenton Ábrahámról adott (s a részletek szintjén természetesen sok igazságot tartalmazó) sommás jellemzéseiről:

„Let it be noted finally that Abraham’s whole ethical system differs distinctly in tone from that of his father, for, although it is impregnated with intellectualism, and there is much of that esteem for learning and knowledge which characterized his father who regarded knowledge as the highest aim of man and as the greatest perfection, and although the *wusūl* is defined by Abraham as knowing God, yet there is a great deal of mystic in his philosophy which distinguishes it clearly from that absolutely sober rational ethics of his father.”<sup>788</sup>

„Although he repeatedly emphasized that he lived according to the ethical principles set out by his father, Abraham developed a complete religious theosophy of his own, which diverged quite considerably from that of his predecessor. As has been noted, this system is characterized by a distinct leaning toward Sufism.”<sup>789</sup>

---

<sup>786</sup> Loc. cit. 386. p.

<sup>787</sup> Vö. High Ways. vol. 2. 416. p.

<sup>788</sup> Loc. cit. vol. 1. 101. p.

<sup>789</sup> Founding. 135. p.

## V. FEJEZET: ÖSSZEFOGLALÁS – TOVÁBBI KÉRDÉSEK

5. 1. Konklúzió

Dolgozatunkat két kérdéssel indítottuk. Egyrészt a maimonideszi életmű „üzenetének” legautentikusabb tolmácsolóját kerestük az oeuvre, szerzőnk halála után gyors divergálásnak induló interpretációinak tengerében. Ezen túl arra is kíváncsiak voltunk, vajon mennyire meríti ki a Maimonidák – a kutatás mai állásán egyértelműen szúfi provenienciájának bélyegzett – életműve egy autentikus Maimonidesz-interpretáció irányában megfogalmazott elvárásainkat.

A problémával való szembesülés során hamar világossá vált, hogy a maimonideszi oeuvre több pontján önmaga szólít fel két alapvető komponensének, a szerzőnk által megrajzolt haláchikus struktúrának, valamint a teológiai-filozófiai hagyomány hatáskörébe tartozó teoretikus részleteknek szintetikus és egymásra vonatkoztatott vizsgálatára. E megfigyelésünk nyilvánvaló metodikai problémákat eredményezett. A maimonideszi „jelenség” feltárásához elégtelennek bizonyult az eddigi tudományos gyakorlat szegmentáris-analitikus vizsgálati módszere, melyet az életmű több elemét egyszerre felölelni képes, szintetikus-komplementer szemléletmóddal helyettesítettünk.

A megkezdett gondolati sor folytatásaként az is hamar világossá vált, hogy e megkövetelt szintézis, valamint a teoretikus részletek „kitapintható” eredeti szándékosságának feltárására e komponens teológiai implikációinak felértékelődését vonja maga után. Sőt arra a tényre is reflektálnunk kellett, hogy a teljes életmű szándékosságának megértéséhez kizárólag e teológiai irányultság elismerésén és komolyanvételén keresztül juthatunk el. Vizsgálataink során még egy dolgot tisztáztunk. Fény derült arra is, hogy e két előző premissza fényében megkérdőjelezhető válik a maimonideszi korpusz elemzésének eddigi bevett hermeneutikai axiómája: a duplex veritas „mítosza” is. E ponton zártuk első fejezetünket.

A dolgozat második és harmadik fejezetében a jelenkori egzisztenciális teológia fogalmi segédletének felhasználásával kíséreltük meg szerzőnk teológiai is releváns terminológiájának (teremtés, próféta, gondviselés, imitatio Dei) újraértelmezését, majd az így elért „fundamentális teológiai” szintézisnek az életmű egészébe való elhelyezésére tettünk kísérletet. E kísérlethez felhasználtuk a teológia és a filozófia mint két totális létmegértésre irányuló diszciplína viszonyának P. Tillich által felvázolt differenciálását.

E gondolati konstrukció segítségével egy, a világot transzcendáló alap felől kiinduló, ugyanakkor a létezés tapasztalható rendjébe megnyilvánuló kinyilatkoztatást egzisztenciális érintettségben és szóteriológiai irányultságában elfogadó és elemző Maimonidesz portréja rajzolódott ki előttünk. Vizsgálódásunk során azt is észrevettük, hogy a szerzőnk által értelmezett kinyilatkoztatás kettős természettel bír. Az



elköteleződés aktusában kreátumként felfogott univerzum léte “természetes” – bár mindig csak „negatív” – módon tanúskodik transzcendens okáról. Az így nyert képet árnyalja tovább a hit aktusában kinyilatkoztatásként elfogadott partikuláris szöveg.

Azonban a transzcendencia mindkét megnyilvánulási formája értelmező hozzáállást követel. E hermeneutikai folyamat megvalósítóját, a maimonideszi ideáltípust, az ember kezdeti potenciális istenképűségének kiteljesítőjét az értelmi megvalósulást és az egzisztenciális elköteleződést egyként birtokló próféta személyében ismertük fel. E fogalmi elemzés közben arról is meggyőződhattünk, hogy a maimonideszi teória két kulcsfogalma: a kinyilatkoztatás és a próféta megvalósulását szerzőnk a humán és transzcendens szféra együttműködéseként, kétpólusú folyamatként állítja elénk. Az életmű egyes darabjai közötti eltérések jelentős része éppen e pólusok egyikének fokozottabb hangsúlyozása révén válik értelmezhetővé.

Továbbá az oeuvre néhány alapvető szöveghelyének komplementer elemzése arról győzött meg minket, hogy az emberi nem teloszaként vázolt próféta funkció nem maradhat meg kizárólagosan teoretikus síkon. E ponton továbblépésünk záloga a maimonideszi terminológia másik két alapvető szegmensének – a kor filozófiájából is ismert, a filozófus modellt azonban „túllépő” gondviselés koncepciónak és az ehhez szorosan kapcsolódó imitatio Dei fogalmának – adekvát elemzése volt. Úgy találtuk, hogy a maimonideszi értékskála utolsó fokozata, az imitatio Dei megvalósítására törekvő próféta értékszemlélete a „bios praktikos” gyakorlati irányultságába csap át, s e ponton érintkezésbe kerül Ábrahám Maimonidesz praktikus irányultságú életművével.

Dolgozatunk harmadik fejezetének végén, a maimonideszi teória alapvető fogalmainak elemzésével fölverteztve kísérletet tettünk a főmű, az Útmutató – az immanens filozófiai értelmezés jogosságát hirdető interpretátorok számára értelmezhetetlen – logikai struktúrájának felfejtésére.

Dolgozatunk *második* részében az első három fejezetben kialakított szintézis fényében vettük vizsgálat alá szerzőnk egyetlen fiúgyermekének és „szellemi örökösének,” Ábrahám Maimonidesznek ránk maradt írásait. A kutatás során megállapítást nyert, hogy az ábrahámi rendszer eddigelé egyértelműen szúfi provenienciájának vélt elemei (elsősorban is morális fogalmak) szinte kivétel nélkül fellelhetők a maimonideszi korpuszban is, sőt a korábbi zsidó tradíció (pl. Pirqē Āvot) immanens fejlődéseként is értelmezhetők. E fogalmak a domináns kultúra fogalmi készletének felhasználásával törekszenek a maimonideszi szintézis morális és teoretikus elemeinek gyakorlati irányultságú fenntartására és felhasználására. Ezek után bátran állíthatjuk, hogy szerzőnk gyermekének írásai – az alapjukat képező teológia karakterisztikumai miatt – semmiképpen nem értelmezhetők szúfi rendszerként. A szúfi jelenlét, ha valahogyan, akkor „katalizátorként” értékelhető. Ezzel szemben a Maimonidesztől eredeztethető fogalmiság biztosítja azt az alapot, amely az új elemekkel szemben gyszersmind „filterként” is funkcionál.

Mindezekon túl a két rendszer összehasonlítása önkéntelenül elvezetett a kettő között kitapintható „interdependencia” konstataálásához is. Úgy találtuk, hogy az Ábrahám Maimonidesz-i korpusz bizonyos részletei a maimonideszi szintézis néhány enigmatikus pontjának autentikus interpretációiként is olvashatók. Ugyanakkor Ábrahám Maimonidesz munkássága csak a maimonideszi életmű fényében válik érthetővé. Az általa használt terminológia valós jelentéséhez csak a fogalmak maimonideszi gyökerének feltárása révén juthattunk el.

Eddigi megállapításaink fényében a következő módon válaszolhatunk a bevezetésben feltett kérdéseinkre. A teljes maimonideszi korpusz vizsgálata nyomán kibontakozó, szándékoltsága szerint teológikus irányultságú életmű alapvető „üzenetének” autentikus interpretációját tarthatjuk kezünkben Ábrahám Maimonidesz, nyilvánvalóan szofisztikálatlanabb és a teoretikus részletek helyett a gyakorlati megvalósulásulást és megvalósíthatóságot előtérbe helyező életművében.

## 5. 2. További kérdéseink

A Maimonidesz-interpretációk szinte napról napra duzzadó hatalmas tengerében tanulmányunk nem tűnik többnek egy új, és eddigelé mellőzött nézőpont kezdeti alapvetésénél. Erényének tudhatjuk be a maimonideszi életműre – és ezzel párhuzamosan a Maimonida-tradícióra – vonatkozó és mind ez ideig kevesek által feltett, ugyanakkor akár a legelemibb válaszok megtalálásához is nélkülözhetetlenek mutatózó kérdések megfogalmazását. A továbblépés zálogaként azonban még számos vizsgálatra lesz szükség.

Először is nélkülözhetetlen lenne tovább árnyalni a teológia és filozófia differenciálásakor kezdetleges formában megfogalmazott szempontrendszerünket. Ehhez segítséget remélhetünk egyfelől a modern (keresztény) teológiai reflexió, másfelől az érett skolasztika által kialakított szempontok felhasználásától, ezzel párhuzamosan azonban tovább kell mélyítenünk a kalām irányában megmutatkozó ambivalens viszonyulás értékelését is. Mindezekon a külsődleges szempontokon túl a legfontosabbnak ítélt feladat mégiscsak az lenne, hogy kísérletet tegyünk egy – Maimonidesz elődeinél, kortársainál és nem utolsó sorban magánál Maimonidesznél megnyilatkozó, az általuk kialakított teológiai-filozófiai hagyományból kibomló – zsidó „teológia” fogalmi megragadására. Véleményem szerint kizárólag az így nyert fogalom immanens kritériumrendszerének felhasználásával lenne reményünk e tradíció eddigieknél elmélyültebb megértésére. E folyamatban a jelenleginél nagyobb mértékben kellene a 20. század második felében ismét megélénkülő zsidó teológiai gondolkodás megállapításaira koncentrálnunk.

Végezetül még egy dolgot fontos tudatosítanunk. Dolgozatunk második felében különös élességgel domborodott ki a Maimonida-tradíció kétféle elemzésének látszólag antagonisztikus ellentéte. A történetiséget előtérbe állító fentoni prezentáció és a „hit fényében” értelmezett hagyomány-koncepció coheni és általunk követett módszeréről, illetve az ezek által közvetített eredményekről van szó. E dichotómia fényében elsőként a teológiailag értelmezhető tradíció fogalmának előítéletektől

mentes revíziójára lenne szükség a modern tudományos reflexió megállapításainak fényében. A későbbiekben az így nyert hagyomány-fogalmat ütköztethetnénk a konkrét történelmi valóság általunk még megragadható elemeivel.

Meggyőződésem szerint e két alapvető lépés – egy immanens középkori zsidó „teológia”-fogalom megalkotása, illetve a vallási hagyomány modern megközelítésének kidolgozása – jelentősen hozzájárulhatna a középkori eszmevilág e sajátos szegmensének – a korabeli szerzők nézőpontjához a jelenlegi elemzéseknél közelebb álló – feltérképezéséhez.

## BIBLIOGRÁFIA

## ÁBRAHÁM MAIMONIDESZ:

- Abraham Maimuni Responsa. Ex codicibus librisque impressis conguessit, praefationem, annotationes indices adiecit: A. H. FREIMANN. Textus arabicos emendavit hebraice vertit, introductione notisque intruxit: S. D. GOITEIN. Jerusalem, 1937, Měqicē Nirdamim.
- Avrāhām ben hā-RaMBaM: Pēruš ‘al Bērēšit u-Šēmot.. Jocē lě’or: E. Wiesenberg, London, 1959, D. Saasson.
- Avrāhām ben hā-RaMBaM: Ma’āmār ‘al ’odot dērāsot CHAZA”L. In Rabbēnu Avrāhām ben hā-RaMBaM: Milchāmot ha-Šēm. Jocē lě’or: R. MARGOLIOUTH. Jerusalem, 1953, Moszād hā-Rav Kuk. 81-91. p.
- Rabbēnu Avrāhām ben hā-RaMBaM: Milchāmot ha-Šēm. Jocē lě’or: R. MARGOLIOUTH. Jerusalem, 1953, Moszād hā-Rav Kuk. 47-77. p.
- Rabbi Avrāhām ben Moše ben Majmon: Szēfer ha-Maszpiq lě’ovdē ha-Šēm (Kitāb Kifājat l-‘Ābidīn). Jocē lě’or: N. DANA, Ramat Gan, 1989, Bar Ilan University Press.
- Abraham Maimonides: The High Ways to Perfection. I-II. Edited by S. ROSENBLATT. New York – Baltimore, 1927-1933, Columbia University Press – The Johns Hopkins University Press.
- A. ALTMANN: Articles of Faith. In Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971, Keter Publishing House. vol. 3. 654-660. p.
- (Ed.): Essays in Jewish Intellectual History. Hanover (N. H.), 1981, University Press of New England.
- Maimonides’ Four Perfections. Israel Oriental Studies 2 (1972) 15-24. p. Néhány kiegészítéssel együtt újra megjelent: uő (ed.): Essays in Jewish Intellectual History. Hanover (N. H.), 1981, University Press of New England. 65-76. p.
- & G. SCHOLEM: Commandements, Reasons for. In Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971, Keter Publishing House. vol. 5. 783-791. p.
- (ed.): Jewish Medieval and Renaissance Studies. Cambridge (Mass.), 1967, Harvard University Press.
- ALSZEGHY Z.: Bevezetés a teológiába. Róma, 1975, Tip. Detti.
- G. C. ANAWATI: Attributes of God: Islamic Concepts. In M. ELIADE (ed.): The Encyclopaedia of Religion. New York – London, 1987, Macmillan. vol. 1. 512-519. p.
- Kalām. In M. ELIADE (ed.): The Encyclopaedia of Religion. New York – London, 1987, Macmillan. vol. 8. 231-242. p.
- E. ASHTOR: Abraham ben David ben Abraham Maimonides. In Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971, Keter Publishing House. vol. 2. 136. p.
- David ben Abraham ben Moses Maimonides. In Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971, Keter Publishing House. vol. 5. 1347-48. p.

‘ĀVODAT JIŚRĀ’ĒL. Izráel Istentisztelete. Imádságos könyv. Fordította: POLLÁK Miksa. Budapest, 1987, MIOK.

BACHER V.: A középkori zsidó vallásbölcészek szentírásmagyarázata Maimûni előtt. Megjelent az Országos Rabbiképző Intézet 1891-92-es évi értesítőjében. Budapest 1892. Alkalay.

– & M. BRANN – D. SIMONSEN – J. GUTTMANN (Hg.): Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. I-II. Leipzig, 1908-14, Gustav Fock.

F. BAMBERGER: Das System des Maimonides (Moses ben Maimon). Eine Analyse des More Newuchim von Gottesbegriff aus. Berlin, 1935, Schocken.

S. W. BARON: A Social and Religious History of Jews. I-XVIII. New York, 1957-, Columbia University Press.

– (Ed.): Essays on Maimonides. New York, 1941, Columbia Press.

E. BASHAN: Nagid. In Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971, Keter Publishing House. vol. 12. 758-764. p.

SCH. BEN-CHORIN: Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. Tübingen, 1979<sup>2</sup>, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

H. H. BEN-SASSON: Maimonidean Controversy. In Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971, Keter Publishing House. vol. 11. 745-754. p.

L. V. BERMAN: Maimonides, the Disciple of al-Farabi. Israel Oriental Studies 4 (1974). 154-78. p.

– The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God. Studia Islamica 15 (1961). 53-61. p.

Szent BIBLIA. Fordította: KÁROLI G. Budapest, 1988, Magyar Biblia-tanács.

J. BLAU: Judeo-Arabic Literature. Selected Texts. Jerusalem, 1980, The Magnes Press – The Hebrew University.

– The Emergence and Linguistic Background of Judeo-Arabic. A Study of the Origins of Middle Arabic. Jerusalem, 1981, The Ben-Zvi Institute.

– & S. C. REIF (eds.): Genizah Research after Ninety Years: The Case of Judeo-Arabic. Cambridge, 1992, Cambridge University Press.

G. J. BLINDSTEIN: Where do we stand in the study of Maimonidean Halakhah? In I. TWERSKY (ed.): Studies in Maimonides. Cambridge (Mass.), 1990, Harvard University Press. 1-30. p.

PH. BLOCH: Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim. In BACHER – M. BRANN – D. SIMONSEN – J. GUTTMANN (Hg.): Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. I-II. Leipzig, 1908-14, Gustav Fock. Band 1. 1-62. p.

H. BLUMBERG: The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St Thomas Aquinas. In Harry Austin Wolfson Jubilee Volume. Jerusalem, 1965, American Academy for Jewish Research. 165-185. p

D. BLUMENTHAL (ed.): Approaches to Judaism in Medieval Times. I-III. Chico, 1983-1987, Scholar Press.

- Maimonides' Intellectual Mysticism and the Superiority of the Prophecy of Moses. In uő (ed.): *Approaches to Judaism in Medieval Times. I-III.* Chico, 1983, Scholar Press. vol. 1. 27-51. p.
- Maimonides: Prayer, Worship and Mysticism. In uő (ed.): *Approaches to Judaism in Medieval Times. I-III.* Chico, 1987, Scholar Press. vol. 3. 1-16. p.
- BOLBERITZ P. – GÁL F.: *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája.* Budapest, 1987, Ecclesia.
- W. BRINNER – S. RICKS (eds.): *Studies in Islamic and Jewish Traditions. I-II.* Denver. 1986. University of Denver.
- D. B. BURRELL: *Knowing the unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas.* Notre Dame, 1986, Notre Dame University Press.
- M. D. CHENU: *Szent Tamás és a teológia.* Budapest, 1999, Szt. István Társulat.
- G. COHEN: *The Soteriology of R. Abraham Maimuni.* *Proceedings of American Academy of Jewish Research* vol. 25 (1967) 75-98. p. és vol. 26 (1968) 33-56. p.
- H. COHEN: *Charakteristik der Ethik Maimunis.* In W. BACHER – M. BRANN – D. SIMONSEN – J. GUTTMANN (Hg.): *Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. I-II.* Leipzig, 1908-14, G. Fock. Band. 1. 63-134. p.
- F. E. CROWNE: *Theological Terminology.* In *New Catholic Encyclopaedia.* New York, 1967, McGraw-Hill. vol. XIV. 38. p.
- R. DÁN (ed.): *Occident and Orient. A Tribute to the Memory of A. Scheiber.* Budapest – Leiden, 1988, Akadémiai Kiadó – Brill.
- DAVID B. JOSHUA B. ABRAHAM MAIMONIDES: *Doctor ad Solitudinem et Ductor ad Simplicitatem. Textum arabicum emendavit, versione hebraica et notis instruxit: P. B. FENTON.* Jerusalem, 1987, Meqicē Nirdamim.
- Midras Rabbi DAWID HA-NAGID on Genesis and Exodus. I-II. Edited and translated by A. KATSCH. Jerusalem, 1964-68. Moszād hā-Rav Kuk.
- A. DAVID: „The Eastern Dawn of Wisdom”: *The Problem of Relationship between Islamic and Jewish Mysticism.* In D. R. BLUMENTHAL (ed.): *Approaches to Judaism in Medieval Times. I-III.* Chico, 1985, Scholar Press. vol. 2. 149-167. p.
- H. DAVIDSON: *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy.* New York – Oxford, 1987, Oxford University Press.
- *The Middle Way in Maimonides Ethics.* *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* vol 54 (1987) 31-72. p.
- J. I. DIENSTAG: *Eight Chapters on Ethics. A Bibliography.* In Sh. ISRAEL (ed.): *Joseph Soloveitschik Jubilee Volume. I-II.* Jerusalem – New York, 1984, Moszād hā-Rav Kuk – Yeshiva University Press. vol. 1. 469 - 512. p.
- *Maimonides' Guide for the Perplexed: A Bibliography of Editions and Translations.* In R. DÁN (ed.): *Occident and Orient. A Tribute to the Memory of A. Scheiber.* Budapest – Leiden, 1988, Akadémiai Kiadó – Brill. 95-128. p.

- J. I. DIESENDRUCK (Ed.): *Eschatology in Maimonidean Thought*. In uó (ed.): *Messianism, Resurrection and the World to Come*. New York, 1983, Ktav. 242-271. p.
- H. DÖRNIE: *Emanation*. In K. GALLING (Hg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen, 1958, J. C. B. Mohr. Band 2. 449-450. p.
- I. EFROS (Ed.): *Studies in Medieval Jewish Philosophy*. New York, 1974, Columbia University Press.
- *The Philosophy of Saadia Gaon*. In I. EFROS (Ed.): *Studies in Medieval Jewish Philosophy*. New York, 1974, Columbia University Press.
- M. ELIADE (ed.): *The Encyclopaedia of Religion*. New York – London, 1987, Macmillan.
- M. ELON: *Codification of Law*. In *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem, 1971, Keter Publishing House. vol. 5. 628-656. p.
- ENCYCLOPAEDIA JUDAICA. I-XVI. Jerusalem, 1971, Keter Publishing House
- THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM. New Edition. I-XI. Leiden – London, 1960-, Brill – Luzac.
- S. EPPENSTEIN: *Abraham Maimuni, sein Leben und seine Schriften*. Berlin, 1914, Louis Lamm Verlag.
- *Pereq 24 vė-Cheleq mēpereq 25 Mikitāb Kifāyat l-‘Ābidīn lē-Rabbi Avrahām b. R. Moše b. R. Majmon*. Festschrift zu Israel Lewy’s siebzigstem Geburtstag. Breslau, 1911, M & H. Marcus. Héber rész. 33-59. p.
- J. v. ESS: *Mu‘tazilah*. In M. ELIADE (ed.): *The Encyclopaedia of Religion*. New York – London, 1987, Macmillan. vol. 10. 220-229. p
- *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin – New York, 1991-97, Walter de Gruyter.
- Abū Nasr l-FĀRĀBĪ: *Mabādi’ ārā’ ahl l-madīna l-fādila*. A Revised text with Introduction, Translation and Commentary by R. WALZER. Oxford, 1985, Clarendon Press.
- P. FENTON: *Abraham Maimonides (1187-1237): Founding a Mystical Dynasty*. In M. IDEL – M. OSTROW (eds.): *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*. Northvale, 1998, Jason Aronson. 127-154. p.
- *A Judeo-Arabic Commentary on the Haftārōt by Hanan’el ben Šēmū’el (?), Abraham Maimonides’ Father-in-Law*. In A. HYMAN (ed.): *Maimonidean Studies*. I-III. New York, 1990, Yeshiva University Press. vol. 1. 27-56. p.
- *A Meeting with Maimonides*. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* vol. 45 (1982). 1-5. p.
- *A Mystical Treatise on Perfection, Providence and Prophecy from the Jewish Sūfī Circle*. In D. FRANK (ed.): *The Jews of Medieval Islam*. Leiden – New York – London, 1995, Brill. 301-333. p.
- *A Pietist Letter from the Genizah*. *Hebrew Annual Review*. vol 9 (1985) 159-167. p.
- *Dana’s Edition of Abraham Maimuni’s Kifāyat al ‘Ābidīn*. *Jewish Quarterly Review*. vol. LXXXII Nos. 1-2 (July-October 1991) 194-206. p

- Daniel Ibn Al-Māshita’s Taqwīm al-Adyān. *New Light on the Oriental Phase of the Maimonidean Controversy*. In J. BLAU – S. C. REIF (eds.): *Genizah Research after Ninety Years: The Case of Judeo-Arabic*. Cambridge, 1992, Cambridge University Press. 74-81. p.
  - *Deux traités de mystique juive*. Paris, 1986, Verder.
  - *Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIIIth-XIVth Centuries*. In N. GOLB (ed.): *Judaeo-Arabic Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*. Amsterdam, 1997, Harwood Academic Publishers. 87-101. p.
  - *Judaism and Sufism*. In O. LEAMAN – S. H. NASR (eds.): *History of Islamic Philosophy. I-II*. London and New York, 1996, Routledge. vol. 1. 755-768. p
  - *Les traces d’Al-Hallāğ, martyr mystique de l’ islam, dans la tradition juive*. *Annales islamologiques* 35 (2001) 101-127. p.
  - *Le Taqwīm al-adjān de Daniel ibn al-Māchita, nouvelle pièce dans la controverse maïmonidienne en orient*. *Revue des Études Juives*. tome. CXLV (1986) 259-274. p
  - ‘Od ‘al R. Chānan’ēl ben Šēmu’ēl ha-Dajjān, gēdol ha-Chāsīdim. *Tarbīz*. LV (1986) 77-107. p.
  - *Some Judaeo-Arabic Fragments by Rabbi Abraham he-Hasīd, the Jewish Sufi*. *Journal of Semitic Studies*. vol. 26 (1981) 47-72. p
  - *The Literary Legacy of David b. Joshua, last of the Maimonidian Negidim*. *Jewish Quarterly Review*. vol. LXXV (1984) 1-56. p.
  - *The Literary Legacy of Maimonides’ Descendants*. In Jesus Pelaez DEL ROSAL (ed.): *Sobre la vida y obra de Maimonides. I Congreso Internacional (Córdoba, 1985)*. Cordoba, 1985, Ediciones el Almendro. 149-156. p.
  - *The Post-Maimonidean Schools of Exegesis in the East: Abraham Maimonides, the Pietists, Tanhûm ha-Yerušalmi and the Yemenite School*. In M. SAEBO (ed.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*. Göttingen, 2000, Vandenhoeck – Ruprecht. vol. 1. 433-455. p.
- M. FOX: *Interpreting Maimonides. Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*. Chicago, 1990, Chicago University Press.
- *Maimonides’ method of Contradictions: A New View*. In uő: *Interpreting Maimonides. Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*. Chicago, 1990, Chicago University Press. 67-90. p.
  - *The Many-Sided Maimonides*. In uő: *Interpreting Maimonides. Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy*. Chicago, 1990, Chicago University Press. 3-26. p.
- H. FRADKIN: *Philosophy or Exegesis: Perennial Problems in the Study of some Judeo-Arabic Authors*. In N. GOLB (ed.): *Judaeo-Arabic Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*. Amsterdam, 1997, Harwood Academic Publishers. 103-122. p.
- D. FRANK (ed.): *The Jews of Medieval Islam*. Leiden – New York – London, 1995, Brill.
- & O. LEAMAN (eds.): *History of Jewish Philosophy*. London – New York, 1997, Routledge.
- R. M. FRANK: *Ash‘arī*. In M. ELIADE (ed.): *The Encyclopaedia of Religion*. New York – London, 1987, Macmillan. vol. 1. 445-449. p.



- Ash‘arīyah. In M. ELIADE (ed.): *The Encyclopaedia of Religion*. New York – London, 1987, Macmillan. vol. 1. 449-455. p.
- A. FREIMANN: *The Genealogy of the Maimonides Family*. Alūmmah. Jerusalem, 1936. 1-29. p.
- K. GALLING (Hg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. I-VII. Tübingen, 1958, J. C. B. Mohr.
- L. GARDET: ‘Ilm al-Kalām. In *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden – London, 1960-, Brill – Luzac. vol. 3. 1141-1150. p.
- E. GEOFFROY et al.: Tarīka. In *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden – London, 1960-, Brill – Luzac. vol. 10. 243-257. p.
- LOUIS GINZBERG Jubilee volume. *On the Occasion of his Seventieth Birthday*. New York, 1945, The American Academy for Jewish Research.
- S. D. GOITEIN: Abraham Maimonides and his Pietist Circle. In A. ALTMANN (ed.): *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge (Mass.), 1967, Harvard University Press. 145-64. p.
- A Letter to Maimonides and New Sources regarding the Negidim from his Family. *Tarbiz*. XXXIV (1964-65) 236-53. p.
- A Treatise in Defence of the Pietists by Abraham Maimonides. *Journal of Jewish Studies*. vol. XVI (1965) 105-114. p.
- *Jews and Arabs. Their Contacts through the Ages*. New York, 1976, Schocken.
- Joshua ben Abraham Maimonides. *Tarbiz*. XLIV (1985) 67-104. p.
- *New Documents from the Cairo Geniza. Homenaje a Millas-Valllicrosa*. I-II. Barcelona, 1954. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. vol. 1. 707-713. p.
- Rabbēnu Avrahām ben hā-RaMBaM vē-chugo he-chāszi. *Tarbiz*. XXXIII No. 2. (1963/64) 181-197. p.
- R. Chānan’ēl ha-Dajjān ha-gādol b. R. Šēmu’ēl ha-nadib, mēhuttāno šel hā-RaM BaM. *Tarbiz Jubilee Vol.* 1981. 371-395. p.
- *The Mediterranean Society. The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of Cairo Geniza*. I-VI. Berkeley – Los Angeles, 1971-1993, University of California Press.
- The Title and Office of the Nagid. A Re-Examination. *Jewish Quarterly Review*. LIII (1962-63) 93-119. p.
- N. GOLB (ed.): *Judaeo-Arabic Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*. Amsterdam, 1997, Harwood Academic Publishers.
- Ignace GOLDZIHNER Memorial Volume. I-II. Ed. by S.LÖWINGER – A. SCHREIBER – J. SOMOGYI. Jerusalem, 1958, Rubin Mass.
- J. I. GORFINKLE: *A Bibliography of Maimonides*. New York, 1932, Bloch.
- *The Eight Chapters of Maimonides of Ethics /Shemonah Peraqim/. A Psychological and Ethical Treatise*. Translated by J. I. Gorfinkle. New York, 1966<sup>2</sup>, Ams Press.

- H. GRAETZ: *History of the Jews*. I-VI. Philadelphia, 1967, Jewish Publication Society of America.
- J. GUTTMANN: *Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland*. In W. BACHER – M. BRANN – D. SIMONSEN – J. GUTTMANN (Hg.): *Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*. Leipzig, 1908-14, Gustav Fock. Band 1. 135-230. p.
- *Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger*. In W. BACHER – M. BRANN – D. SIMONSEN – J. GUTTMANN (Hg.): *Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*. Leipzig, 1908-14, Gustav Fock. Band 2. 198-242. p.
- *Die Philosophie des Judentums*. München, 1933, E. Reinhardt.
- & I. HUSIK – S. SCHREIBER: *Maimonidész. Zsidó filozófia*. Budapest, 1995, Logosz Kiadó.
- HAGGAI BEN SHAMMAI: *Kalām in Medieval Jewish Philosophy*. In D. H. FRANK – O. LEAMAN (eds.): *History of Jewish Philosophy*. London and New York, 1997, Routledge. 115-148. p.
- HARDY G.: *Vallásbölcseleti bevezetés*. Róma, 1977, Tip. Detti.
- B. H. HARY: *Multiglossia in Judeo-Arabic. With an Edition, Translation and Grammatical Study of the Cairene Purim Scroll*. Leiden – New York – Köln, 1992, Brill.
- D. HARTMAN: *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*. Philadelphia, 1976, Jewish Publication Society.
- S. HARVEY: *Did Maimonides' Letter to Samuel ibn Tibbon determine which philosophers would be studied by later Jewish Thinkers?* *Jewish Quarterly Review*. vol. LXXXIII (1992) 51-70. p.
- M.-R. HAYOUN: *Maimonides. Arzt und Philosoph im Mittelalter. Eine Biographie*. München, 1999. Beck.
- A. J. HESCHEL: *Maimonides. Eine Biographie*. Berlin, 1935, Erich Reiss.
- H. HIRSCHFELD: *The Arabic Portion of the Cairo Genizah*. *Jewish Quarterly Review*. XV (1902) 167-182. p.
- J. HÖFER – K. RAHNER (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. I-X. Freiburg, 1965, Herder.
- I. HUSIK: *A History of Medieval Jewish Philosophy*. Philadelphia – New York, 1958, Meridian.
- E. HURVITZ: *Treatise on Talmudic Exegesis by R. Abraham son of Maimonides*. New York, 1974. s. n.
- A. HYMAN (ed.): *Maimonidean Studies*. I-III. New York, 1990, Yeshiva University Press.
- *Maimonides' Thirteen Principles?*. In A. ALTMANN (ed.): *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge (Mass.), 1967, Harvard University Press. 119-144. p.
- M. IDEL – M. OSTROW (eds.): *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*. Northvale, 1998, Jason Aronson.
- Sh. ISRAEL (ed.): *Joseph Soloveitchik Jubilee Volume*. Jerusalem – New York, 1984, Moszād hā-Rav Kuk – Yeshiva University Press.

- L. JACOBS: *A Jewish Theology*. London, 1973, Darton, Longman & Todd.
- *Theology, Medieval Jewish*. In *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem, 1971, Keter Publishing House. vol. 15. 1106. p.
- JEWISH ENCYCLOPAEDIA. I-X.. New York – London, 1904, Funk and Wagnolis.
- A. H. JONES: *Tarīqah*. In M. ELIADE (ed.): *The Encyclopaedia of Religion*. New York – London, 1987, Macmillan. vol. 14. 342-352. p.
- R. JOSPE: *Rejecting Moral Virtue as the Ultimate Human End*. In W. BRINNER – S. RICKS (eds.): *Studies in Islamic and Jewish Traditions*. Denver. 1986. University of Denver. vol. 1. 185-204. p
- JUHÁSZ L.: *Bölcseleti embertan*. Róma, 1978. Tip. Detti.
- JÜSSEN: *Emanation*. In J. HÖFER – K. RAHNER (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg, 1965, Herder. Band 3. 841-42. p.
- L. KAPLAN: *An Introduction to Maimonides' „Eight Chapters.”* *The Edah Journal*. 2002 Tammuz 5762 (2) 1-23. p.
- A. KATSCH: *From the Moscow Manuscript of David ha-Nagid's Midrash on Genesis*. *Jewish Quarterly Review*. XLVIII (1958) 140-160. p.
- M. KELLNER: *Dogma in Medieval Jewish Thought*. Oxford, 1986, Oxford University Press.
- *The Conception of Tora as a Deductive Science in Medieval Jewish Thought*. *Revue des Études Juives*. tome CXLVI (1987 jul.-dec.) 265-279. p.
- *Maimonides on Human Perfection*. Atlanta, 1990, Scholar Press.
- KOMLÓS O.: *Az imitatio Dei eszméje a zsidóságban*. IMIT. Évkönyv. Budapest. 1942. 151-165. p.
- W. KNOCH: *Az emberkereső Isten*. Kinyilatkoztatás, Szentírás, Hagyomány. Szeged, 1999, Agapé.
- B. S. KOGAN: *Verkündigung und Offenbarung*. Maimonides' Theorie der Offenbarung und Prophetie. In J. PETUCHOWSKI – W. STROLZ (Hg.): *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*. Freiburg – Basel – Wien, 1981, Herder. 87-122. p.
- K. KREMER: *Emanation*. In J. RITTER (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel – Stuttgart, 1972, Schwabe & Co. Band 2. 446-447. p.
- D. R. LACHTERMANN: *Maimonidean Studies 1950-1986: A Bibliography*. In A. HYMAN (ed.): *Maimonidean Studies*. New York, 1990, Yeshiva University Press. vol. 1. 197-216. p.
- J. Z. LAUTERBACH: *Middot, Shelosh-'Esreh*. In *Jewish Encyclopaedia*. New York – London, 1904, Funk and Wagnolis. vol. 8. 546-547. p.
- O. LEAMAN: *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge, 1985, Cambridge University Press.
- & S. H. NASR (eds.): *History of Islamic Philosophy*. I-II. London – New York, 1996, Routledge.
- J. LEIBOWITZ: *The Faith of Maimonides*, Tel-Aviv, 1989, Mod Books.

- J. LEVINGER: Was Maimonides „Rais al-Yahud” in Egypt? In I. TWERSKY (ed.): Studies in Maimonides. Cambridge (Mass.), 1990, Harvard University Press. 83-93. p.
- J. LICHT – A. NEHER: Ethics. In Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971, Keter Publishing House. 1971. vol. 6. 932-942. p.
- D. LOBEL: Between Mysticism and Philosophy. Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari. New York, 1999, State University of New York Press.
- D. B. MACDONALD: Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. New York, 1903, C. Scribner's Sons.
- J. MAIER: Geschichte der jüdischen Religion. Freiburg – Basel – Wien, 1992, Herder.
- MAIMŪN ha-Dajjān āvi hā-RaMBaM: Iggeret ha-nehāmā. Jerusalem, 1945, Moszād hā-Rav Kuk.
- H. MALTER: Saadia Gaon: His Life and Works. Philadelphia, 1921, The Jewish Publication Society of America.
- J. MANN: Egyptian Negidim of Maimonides' Family. In uó: Texts and Studies in Jewish History and Literature. New York, 1972, Ktav Publishing House. vol. 1. 416-434. p
- Texts and Studies in Jewish History and Literature. I-II. New York, 1972, Ktav Publishing House.
- R. MARGOLIOUTH: Toldot Rabbēnu Avrāhām ben hā-RaMBaM. In uó: Rabbēnu Avrāhām ben hā-RaMBaM: Milchāmot ha-Šēm. Jerusalem, 1953. Moszad hā-Rav Kūk. 9-44. p.
- MARÓTH M.: A görög filozófia története. Piliscsaba, 2002, PPKE. Kiadása.
- A. MARX: Texts by and about Maimonides. Jewish Quarterly Review. New Edition. vol. XXV (1935) 371- 428. p.
- F. MEIER: Bakkā'. In The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden – London, 1960-, Brill – Luzac. vol. 1. 959-961. p.
- J. B. METZ: Theologie. In J. HÖFER – K. RAHNER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg, 1965, Herder. Band 10. 62-71. p.
- A. McGRATH: Bevezetés a keresztény teológiába. Budapest, 1995, Osiris.
- M. A. MILLS: Oral Tradition. In M. ELIADE (ed.): The Encyclopaedia of Religion. New York – London, 1987, Macmillan. vol. 11. 87-92. p.
- MÓZES MAIMONIDESZ:
- Mózes ben Maimun: A tévelygők útmutatója. Fordította, magyarázó s irodalmi jegyzetekkel ellátta: KLEIN Mór. Pápa – Nagybécskerek, 1878-1890, Debreczeny K. – Jokly L. – Pleitz. Utánnnyomás: Budapest, 1998, Logosz Kiadó.
- Mūsā ibn Majmūn: Delâlet'ü L-Hairîn. Tahqîq: H. ATAY. Ankara, 1974, Ankara Üniversitesi Basimevi.
- Rabbi Moses ben Maimun: Doctor Perplexorum. Hebrew version of R. Samuel ibn Tibbon. Revised and vocalized by Dr. Yehuda ibn SMUEL. New revised Edition. Jerusalem, 1981, Moszād hā-Rav Kuk.

- Haqdāmot Lēpēruš Ha-Mišnā. ‘Aruchot ‘al-jēdē: M. D. RABINOVITZ. Jerusalem, 1970, Moszād hā-Rav Kuk.
- Iggeret hā-RaMBaM. Hg: E. BRÜNN. Leipzig, 1857, s. n. (Reprint: Jerusalem, 1967, s. n.)
- Iggrot hā-Rambam. Ed. by D. BANETH. Jerusalem, 1946, Mēqicē Nirdamim.
- Iggrot hā-RaMBaM. I-II. Jocē lē’or: J. ŠAJLĀT. Jerusalem, 1987, Birkat Moše.
- Kovec Tēšuvot hā-RaMBaM vė-’igrotav. Hg: A. LICHTENBERG. Leipzig, 1859, H. L. Snajsz.
- Maimonides’ Introduction to his Commentary on the Misnah. Translated and Annotated by F. ROSNER. Northvale (N. J.), 1995, Jason Aronson.
- Maimonides Moses Responsa; nunc primum coll. emendavit versione Hebraica et notis instruxit Jehoshua BLAU. I-III. Jerusalem, 1957-61, Mēqicē Nirdamim.
- Mišnā ‘im pēruš Rabbēnu Moše ben Majmon. I-VII. Tirgēm mē‘ārāvīt [...] J. KĀFĀ. Jerusalem, 1963-67, Moszād hā-Rav Kuk.
- Moses ben Maimon: Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis. Arabisch und Deutsch von M. WOLFF. Hamburg, 1981<sup>2</sup>, Felix Meiner.
- Moses Maimondes’ Epistle to Yemen. Edited with introductions and notes by Abraham S. HALKIN. New York, 1952, American Academy for Jewish Research.
- Szēfer ha-micvot (Kitāb l-farā’id). Tirgēm mē‘ārāvīt [...] J. KĀFĀ. Jerusalem, 1983, Moszād hā-Rav Kuk.
- Tēchijjat ha-mētim. In Jichāq Šajlāt (ed): Iggrot hā-RaMBaM. I-II. Jerusalem, 1987, Birkat Moše, Kerech 1. 316-373. p.
- Moses Maimonides: The Book of Knowledge. Edited according to the Bodleian (Oxford) Code and English Translation by M. HYAMSON. Jerusalem, 1965, Boy Town Publishers.
- Moses Maimonides: The Guide of the Perplexed. Translated with an introduction and notes by Shlomo PINES. With an introductory essay by Leo STRAUSS. Chicago, 1963, University of Chicago Press.
- T. NAGEL: Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart. München, 1994, Beck.
- A NEUBAUER (ed.): Medieval Jewish Chronicles. I-II. Oxford, 1887-1895, Clarendon Press. (Reprint: Jerusalem, 1967, s. n.)
- NEW CATHOLIC ENCYCLOPAEDIA. I-XVI. New York, 1967, McGraw-Hill.
- S. G. NOGALES: Sunnī theology. In M. J. L. YOUNG – J. D. LANTHAM – R. B. SERJEANT (eds.): Religion, Learning and Science in the Abbasid Period. Cambridge, 1990, Cambridge University Press. 1-15. p
- NYÍRI T.: Alapvető etika. Budapest, 1994, Szt. István Társulat.

‘OBADYĀH B. ABRAHAM B. MOSES MAIMONIDES: The Treatise of the Pool (Al-maqāla al-Hawdiyya) edited for the first time from a manuscript in the Bodleian Library, Oxford and Genizah Fragments with a translation and notes by Paul FENTON. London, 1981, Octagon Press.

J. PAGEL: Maimuni als medizinischer Schriftsteller. In W. BACHER – M. BRANN – D. SIMONSEN – J. GUTTMANN (Hg.): Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss. Leipzig, 1908-14, Gustav Fock. Band 1. 231-247. p

J. PETUCHOWSKI – W. STROLZ (Hg.): Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Freiburg – Basel – Wien, 1981, Herder.

J. PIEPER: A négy sarkalatos erény. Budapest, 1996, Vigília.

SH. PINES: Moses Maimonides. In P. EDWARDS (ed.): The Encyclopaedia of Philosophy. New York – London, 1976, Macmillan. vol. 5. 129-134. p.

– Translator’s Introduction. The Philosophic Sources of the Guide of Perplexed. In Moses Maimonides: The Guide of the Perplexed. Translated with an introduction and notes by Shlomo PINES. With an introductory essay by Leo STRAUSS. Chicago, 1963, University of Chicago Press. LVII-CXXXIV. p.

– The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajjah and Maimonides. In I. TWERSKY (ed.): Studies in Medieval Jewish History and Literature. I-II. Cambridge (Mass.), 1979. Harvard University Press. vol. 1. 82-109. p.

– Truth and Falsehood Versus Good and Evil. A Study in Jewish and General Philosophy in connection with the Guide of Perplexed I, 2. In I. TWERSKY (ed.): Studies in Maimonides. Cambridge, (Mass.), 1990, Harvard University Press. 95-157. p.

S. PINKAERS: A keresztény erkölcszociológia forrásai. Budapest, 2001, Kairosz.

S. POZNANSKI: Babylonische Geonim im nachgaonischen Zeitalter nach handschriftlichen und gedruckten Quellen. Berlin, 1914, Mayer und Müller.

Abū l-Qāsim ‘Abd l-Karīm b. Hawāzin b. ‘Abd l-Malik L-QUŠAJRĪ: Ar-Riszāla. Kairó, 1989, Dār š-Ša‘b.

CH. M. RAFFAEL: Providence as consequent upon the Intellect: Maimonides’ Theory of Providence. AJS Review vol. 12 (1987) 25-48. p.

F. RAHMAN: Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy. London, 1958, Allen and Unwin.

K. RAHNER – H. VORGRIMLER: Teológiai Kislexikon. 10. átdolgozott kiadás. Budapest, 1980, Szent István Társulat.

RAPAPORT (PAPP) B.: Abulmeni Maimuni Ábrahám élete és művei tekintettel az aggada magyarázatának történetére. Budapest, 1896, Neumayer.

A. RAVITZKY: Samuel ibn Tibbon and the Esoteric Character of the Guide of the Perplexed. AJS Review 6 (1981) 87-123. p.

– The Secrets of the Guide to the Perplexed: Between the Thirteenth and the Twentieth Centuries. In I. TWERSKY (ed.): Studies in Maimonides. Cambridge (Mass.), 1990, Harvard University Press. 159-207. p.

- S. C. REIF: A Jewish Archive from Old Cairo. The History of Cambridge University's Genizah Collection. Richmond, 2000, Curzon Press.
- A. J. REINES: Maimonides' Concept of Miracles. Hebrew Union College Annual. vol. XLV (1974). 243-285. p.
- Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy. Hebrew Union College Annual. vol. XL-XLI (1969-70) 325-361. p.
- J. RITTER (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. I-XII. Basel-Stuttgart, 1972, Schwabe & Co.
- J. P. DEL ROSAL (ed.): Sobre la vida y obra de Maimonides. I Congreso Internacional (Córdoba, 1985). Cordoba, 1985, Ediciones el Almendro.
- F. ROSENTHAL: A Judeo-Arabic Work under Sufic Influence. Hebrew Union College Annual. vol. XV (1940) 433-480. p.
- F. ROSNER: Abraham Maimonides' Wars of the Lord and the Maimonidean Controversy. Haifa, 2000, The Maimonidean Research Institute.
- D. ROSS: Arisztotelész. Budapest, 1996, Osiris.
- A. ROTHKOFF: Yigdal. In Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971, Keter Publishing House. vol. 16. 833-834. p.
- M. SAEBO (ed.): Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Göttingen, 2000, Vandenhoeck – Ruprecht.
- J. SCHMID: Wunder. In J. HÖFNER – K. RAHNER (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg, 1965, Herder. Band. 10. 1251-54. p.
- Th. SCHNEIDER (szerk.): A dogmatika kézikönyve. I-II. Budapest, 1996, Vigília.
- G. SCHOLEM: Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin, 1962, de Gruyter.
- A. SCHÜCK: Glauben und Wissen nach R. Mose ben Maimon. Inaugural-Dissertation. Würzburg [Karcag], 1933, Kertész.
- S. R. SCHWARZFUCHS: Crusades. In Encyclopedia Judaica. Jerusalem, 1971, Keter. vol. 5. 1135-1145. p.
- S. SCHWARZSCHILD: Do Noachites have to believe in Revelation? Jewish Quarterly Review. vol. LII (1962). 297-398. p. és vol. LIII (1963) 30-65. p.
- M. B. SHAPIRO: The Limits of Orthodox Theology. Oxford, 2004, The Littmann Library of Jewish Civilization.
- M. SHARIF (ed.): A History of Muslim Philosophy. I-II. Wiesbaden, 1963, Harrasowitz.
- D. J. SILVER: Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240. Leiden, 1965, Brill.
- The Resurrection Debate. In J. I. DIESENDRUCK (Ed.): Eschatology in Maimonidean Thought. Messianism, Resurrection and the World to Come. New York, 1983. Ktav. 97- 123. p.

C. SIRAT: *La philosophie juive au Moye Age (selon les textes manuscrits et imprimés)* Paris, 1983, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. (Magyarul: *A zsidó filozófia a középkorban.* Budapest, 1999, Logosz.)

TH. A. SLEZÁK: *Hogyan olvassuk Platónt?* Budapest, 2000, Atlantisz.

SOMOS R: *Az alexandriai teológia.* Budapest, 2001, Kairosz.

G. SÖHNGEN: *Fides quaerens intellectum.* In J. HÖFNER – K. RAHNER (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche.* Freiburg, 1965, Herder. Band 4. 119-120. p.

M. STEINSCHNEIDER: *Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber grossenteils aus handschriftlichen Quellen.* Frankfurt, 1902, J Kaufmann.

– *Die hebräischen Übersetzungen und die Juden als Dolmetscher.* Berlin, 1893. s. n. (Reprint: Graz, 1956, Akademie Verlag.)

– *Zur Literatur der Maimoniden.* *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.* Bd. XLV (1901) 129-137. p.

L STRAUSS: *A Tévelygők Útmutatójának irodalmi karaktere.* In uő: *Az üldöztetés és az írás művészete.* Budapest, 1994, Atlantisz. 45-111. p.

– *Az üldöztetés és az írás művészete.* Budapest, 1994, Atlantisz.

– „How to Begin to Study the Guide for the Perplexed.” In *Moses Maimonides: The Guide of the Perplexed.* Translated with an introduction and notes by Shlomo PINES. With an itroductoy essay by Leo STRAUSS. Chicago, 1963, University of Chicago Press. XI-LVI. p.

– & J. CROSEY (szerk.): *A politikai filozófia története.* Budapest, 1994, Európa.

S. STROUMSA (Ed.): *Dāwud ibn Marwān al-Mukammis's twenty chapters ('Ishrūn maqāla).* Leiden – New York, 1989, Brill.

I. M. TA-SHMA: *Maimon b. Joseph.* In *Encyclopaedia Judaica.* Jerusalem, 1971, Keter Publishing House. vol. 11. 744-745. p.

P. TILLICH: *Rendszeres teológia.* Budapest, 1996, Osiris.

S. TRIMINGHAM: *The Sufi Orders in Islam.* Oxford, 1971. Clarendon Press.

I. TWERSKY: *Abraham Maimonides.* In M. ELIADE (ed.): *The Encyclopaedia of Religion,* New York – London, 1987, Macmillan. vol. 9. 131. p.

– *Introduction to the Code of Maimonides (Misneh Torah).* New Haven – London, 1980, Yale University Press.

– *Some Non-Halachic Aspects of Misneh Torah.* In A. ALTMAN (ed.): *Jewish Medieval and Renaissance Studies.* Cambridge (Mass.), 1967, Harvard University Press. 95-118. p.

– (ed.): *Studies in Maimonides.* Cambridge (Mass.), 1990, Harvard University Press.

– (ed.): *Studies in Medieval Jewish History and Literature. I-II.* Cambridge (Mass.), 1979, Harvard University Press.



- M. ULLMANN: *Die Medizin im Islam*. Leiden – Köln, 1970, Brill.
- G. VAJDA: *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*. Paris, 1957, J. Vrin.
- *La théologie ascétique de Bahya*. Paris, 1947, Imprimerie Nationale.
- *Introduction á la pensée juive du Moyen Age*. Paris, 1947, J. Vrin. (Magyarul: *Bevezetés a középkori zsidó gondolkodásba*. Budapest, 2002, Logosz.)
- *The mystical Doctrine of Rabbi 'Obadyah, Grandson of Moses Maimonides*. *Journal of Jewish Studies*. vol. 6 (1955) 213- 225. p.
- VISI T.: *Maimonides istenérve*. In *Kétes terek*. *Portus-antológia*. Budapest, 2001, Eötvös Kollégium. 116-139. p.
- R. T. WALLIS: *Az újplatonizmus*. Budapest, 2002, Osiris Kiadó.
- W. M. WATT: *Islamic Philosophy and Theology*. 2. rev. Edition. Edinburgh, 1984, Edinburgh University Press.
- R. L. WEISS – Ch. F. BUTTERWORTH (Eds.): *Ethical Writings of Maimonides*. New York, 1975, Dover.
- WEISSMAHR B.: *Bevezetés az ismeretelméletbe*. Róma, 1978, Tip. Detti.
- *Filozófiai istentan*. Bécs – Budapest – München, 1996, Mérleg – Távlatok.
- A. J. WENSINCK: *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. London, 1965<sup>2</sup>, F. Cass.
- N. WIEDER: *Islamic Influences on the Jewish Worship*. Oxford, 1947, East and West Library. (Héberül).
- M. WYSCHOGROD: *The Body of Faith. God in the people Israel*. San Francisco, 1989, Harper and Row.
- H. WOLFF: *Az Ószövetség antropológiája*. Budapest, 2001, Harmat.
- H. A. WOLFSON: *Maimonides on Negative Attributes*. In *Louis Ginzberg Jubilee Volume on the Occasion of his seventieth Birthday*. New York, 1945, The American Academy for Jewish Research. 411-446. p.
- *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge (Mass.), 1976, Harvard University Press.
- *H. A. WOLFSON JUBILEE VOLUME*. Jerusalem, 1965, American Academy for Jewish Research.
- M. J. L. YOUNG – J. D. LANTHAM – R. B. SERJEANT (eds.): *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*. Cambridge, 1990, Cambridge University Press.
- S. ZUCKER: *The Maimonidean Controversies: A Network of Conflicts*. In F. ROSNER: *Abraham Maimonides' Wars of the Lord and the Maimonidean Controversy*. Haifa, 2000, The Maimonidean Research Institute. 16-58. p.

## TARTALOM

### AZ ARAB ÉS HÉBER SZAVAK ÁTÍRÁSÁHOZ

### A DOLGOZATBAN GYAKRABBAN IDÉZETT FORRÁSMŰVEK RÖVIDÍTÉSEI

### A DOLGOZAT CÍMÉNEK ÉRTELMEZÉSE

## I. FEJEZET: BEVEZETÉS – ALAPVETŐ KÉRDÉSEINK – METODIKA

1. Kérdéseink gyökerei	1
1. 1. A maimonideszi életmű egysége és részeinek egymáshoz való viszonya	3
1. 1. 1. A divergáló szintézisek bizonyos értelemben hiányjelenségek	5
1. 1. 2. Az életmű analitikus feldarabolása	7
1. 1. 3. A kérdés történeti gyökerezettsége	7
1. 2. Elmélet és gyakorlat kölcsönös függőségére utaló jelzések	8
1. 2. 1. Az életmű haláchikus részeiben fellelhető jelzések	8
1. 2. 2. Jelzések a teoretikus magnum opusban	9
1. 2. 2. 1. A halácha felé orientáló kérdések	10
1. 2. 2. 2. Az Útmutató kizárólagos filozófiai értelmezésének kereteit szétfeszítő kérdések	11
1. 3. A maimonideszi életmű teoretikus részletei szándékuk szerint nem filozófiaiak	12
2. A probléma továbbgyűrűzése: Maimonidesz és a Maimonidák	14
2. 1. A történeti feltételek	15
2. 1. 1. A szúfi kihívás értékelése	16
2. 1. 2. A chászidim fennmaradt alkotásai	19
2. 2. Ábrahám Maimonidesz helyzetének értékelése	22
3. Létezhet-e Maimonida tradíció?	23

4. Számolnunk kell-e Maimonidesz, illetve utódai értelmezésénél a „duplex veritas” elvével?	26
5. Metodológiai problémák	29
5. 1. A historikus megközelítés előnyei és hátrányai	32
5. 2. Egy általunk követendőnek ítélt módszer körvonalai	34
5. 2. 1. A dolgozat második felének sajátos metodikai kérdései	35
II. FEJEZET: MAIMONIDESZ TEOLÓGIA ÉS FILOZÓFIA HATÁRMEZSGYÉJÉN	35
1. Filozófia és teológia: előzetes megfontolások	36
1.1. A teológia fogalmának filozófiai beágyazottsága	38
1.2. A teológia jelentésváltozásának fejleményei a kereszténységben	40
1.3. A teológiai terminológia artikulációjának fázisai	40
1.4. A visszautasított kihívás: a kalām	40
2. Tillich hármás distinkciója	41
2.1. A források eltérő volta	43
2.2. A nézőpontok különbözősége	44
2.3. A megismerő viszonyulása	45
3. Maimonidesz viszonya a kinyilatkoztatáshoz	45
3.1. A kinyilatkoztatás szubjektív lehetőség feltétele: az értelem	46
3.2. A kinyilatkoztatás objektív lehetőség feltétele: a világ teremtett volta	46
3.3. Teológia és filozófia differenciájának realizálása Maimonideszénél	48
3. 4. Az emanációs modell szerepe Maimonideszénél	48
3.5. A kinyilatkoztatás két útja	49

3.6. Tulajdonképpen kinyilatkoztatás	51
3.6.1. Maimonidesz a Tóráról	52
4. Maimonidesz tizenhárom pontból álló teológiai credója	53
III. FEJEZET: A PRÓFÉTASÁG ELMÉLETE – AZ ÉRTELMI MEGVALÓSULTSÁG	57
1. A maimonideszi próféta	60
1.1. A próféta megközelíthető kategória	61
1.2. A próféta előzetes definíciója	64
1.3. A maimonideszi próféta alakja	64
2. Mózes személyének kitüntetettsége	64
3. Maimonidesz nézete a gondviselésről	64
3.1. Öt nézet a gondviselésről	65
4. Az erkölcsi cselekvés feltétele: az akarat szabadsága	67
4.1. Az ember akarat szabadsága nem zárja ki Isten omniscenciáját	69
5. Az értelem hegemoniája	69
5.1. A négy perfekció tana Maimonidesznél	74
5. 1. 1. Az imitatio Dei korábbi interpretációi	74
5.2. A maimonideszi értelem fogalmának bővítése	75
5. 2.1. Az értelem limitált	76
5. 2. 2. Az értelem nem kizárólagosan teoretikus	79
5. 2. 3. A megismerés tárgya és forrásai	81
6. Mi is a valóságos kinyilatkoztatás?	82

6. 1. Mi ebben a dinamikus módon elképzelt értelmi megvalósulási folyamatban a Tóra szerepe?	82
7. Kísérlet az Útmutató tematikus vázlatának megrajzolására	
IV. FEJEZET: A PRÓFÉTASÁG GYAKORLATA ÁBRAHÁM MAIMONIDESZ KIFĀJAT L-‘ĀBIDĪN CÍMŰ MŰVE ALAPJÁN	85
1. Ábrahám Maimonidesz élete és művei	87
<u>1. 1. Szerzőnk gyermek- és fiatalkora</u>	88
1. 2. Ábrahám Maimonidesz mint nāgid	90
<u>1. 3. Ábrahám Maimonidesz a szultán orvosaként</u>	93
<u>1. 4. Az oeuvre darabjai</u>	93
<u>1. 4. 1. Az életmű apologetikus darabjai</u>	93
<u>1. 4. 2. A Tórához írt kommentár</u>	94
<u>1. 4. 3. A Kifājat l-‘Ābidīn</u>	95
1. 4. 3. 1. A Kifājat l-‘Ābidīn rekonstruálható struktúrája	96
<u>1. 4. 4. Pszeudó-művek</u>	97
1. 5. Ábrahám életének utolsó szakasza	98
2. Mit nyerhetünk a Kifāja elemzése által?	100
3. A mű struktúrájának elméleti megalapozása	100
4. A Kifājat l-‘Ābidīn 4. részében található „maqāmok” elemzése	104
4. 1. A tettek őszintesége (ichlās l-a‘māl)	105
4. 2. Irgalom (rahma)	106
4. 3. Nagylelkűség (karam)	108
	110
4. 4. Szelídség (hilm)	4. 5. Alázat

(tawādu‘)	112
4. 6. Bizalom (ittikāl)	112
4. 7. Megelégedettség (qanā‘a)	113
4. 8. Lemondás (zuhd)	114
4. 9. Önkontroll (muğāhada)	115
4. 10. A lélek képességeinek egyetlen cél alá rendeléséről	116
4. 11. Magányos meditáció (chalwa)	117
V. FEJEZET: ÖSSZEGZÉS – TOVÁBBI KÉRDÉSEK	117
5. 1. Konklúzió	117
5. 2. További kérdések	119
BIBLIOGRÁFIA	119
TARTALOM	121
	123
	137

