

BALÁZS GÁBOR

Gyakorlat, ész, kritika a zsidó vallásfilozófiában

Roger Scruton szerint a konzervatív meggyőződésűek ritkán feltételezik, hogy a bölcsesség birtokosa egyetlen személy lehet, különösen akkor, ha az illető fiatal, lelkes, tettvágytól ég, és újító szellem tölti el.¹ Ez a megállapítás általában igaz a zsidó-keresztény tradíció híveire is, akik szintén előnyben részesítik a hosszú idő alatt kipróbált, közös bölcsesség eredményeként született gyakorlatokat a radikális újításokkal szemben. Viszont a francia Felvilágosodás korából örökölt egyik fontos tényező a modern európai kultúrában éppen az alapvető bizalom a radikális újításokkal kapcsolatban, még akkor is – vagy különösen akkor –, ha ezek az eddig elfogadott értékek és normák megváltoztatását szorgalmazzák egy „szebb jövő” reményében.

A hagyomány és a modernitás szelleme közti feszültségről szóló megszámíthatatlan értekezés szerzői gyakran szokták említeni a reflektálással kapcsolatos, alapvetően más mentalitást. A vitathatatlanul nagy tekintélynek örvendő Zygmunt Bauman például egyenesen úgy véli, hogy a hagyományról való pusztá beszéd szükségszerűen paradox helyzetet idéz elő, hiszen „a tradíció éppen abban a diskurzusban tűnik el, amelynek célja, hogy a hagyomány jelenvalóságát bizonyítsa”.² Sőt Bauman így folytatja: „Az ortodoxia nem rendelkezik önismerettel, amíg az eretnokség gatyába nem rázza (*sic!*)”.³ Baumann tehát azt sugallja: a hagyományba beleszülető és abban élő ember nem képes reflektálni saját tradíciójára, nem tesz fel arra vonatkozóan kérdéseket,

1 Scruton, Roger: *A pesszimizmus hasznáról*, Noran Libro, Budapest, 2011, 39.

2 Bauman, Zygmunt: *Morality in the Age of Contingency*, in Heelas, Paul és mások (szerk.): *Detraditionalization*, Blackwell, Cambridge, 1993, 49.

3 Uo.

nem választja azt, és nem kritikusan tekint rá.⁴ A hagyományban élés *a priori*, reflektálatlan életformát jelent. Peter Berger, a modern korszak avatott kutatója sok szempontból hasonlóan jellemzi a hagyományban élő embert. Szerinte a hagyományt annak megélője abszolút bizonyossággként fogja fel, amelynek alapjait sohasem kérdőjelezi meg.⁵ A hagyomány tehát, ha nem tagadja is a szubjektivitást és az individualitást, de legalábbis nem biztosít számukra központi helyet a tradíció követőinek életében.

Hagyomány és modernitás, vallásos és világi szemlélet viszonya természetesen másképp is megközelíthető. Edward Shils például jóval Berger és Bauman előtt felhívta a figyelmet egy fontos distinkcióra: meg kell különböztetni a tradíciót a tradicionalizmustól. Míg a – Shils által leírtak értelmében vett – tradicionalizmus általában rugalmatlan, kizárólagosságra törekvő, szabadság-, valamint változás-ellenes, és hajlamos a szélsőségessegre, illetve a dogmatizmusra, addig a – szintén shils-i értelemben vett – „normális” tradíció rugalmas, bizonyos korlátok között helyet hagy a diverzitásnak, az egyéni életmód és interpretációvariációk egymás mellett élésének, a lassú és fokozatos változásoknak, a tradíció felé tiszteletet mutató reinterpretációnak. A hagyomány Shils szerint többértelmű, és nincsenek éles határai. A tradíció a maga természetes körülményei között létezik, míg a tradicionalizmus egy öntudatos és határozott megerősítése a tradíció egy adott értelmezésének, annak hangsúlyozásával, hogy az az értelmezés „a” helyes, és helyességét, hatályát szakrális eredetének köszönheti.⁶

A hagyománnyal kapcsolatban gyakran használt metaforát, miszerint a hagyomány a szemüveg, amelyen keresztül a világot látjuk, de őt magát nem vesszük észre, miközben viseljük, Shils felfogása alapján úgy módosíthatjuk, hogy a tradicionalizmus kontaktlencsét visel, de megfélekedett róla, hogy valamit a szemébe helyezett, míg a tradícióban élő bár a szemüvegen át szemléli a világot, ám ugyanakkor észreveszi a szemüveg keretét és a lencsén található karcolásokat, porszemeket is, és rendszeresen meg is törli szemüvegét, hogy jobban lásson.

Gadamer Shilshez hasonlóan arra hívja fel a figyelmet, hogy a hagyomány átvétele nem automatikusan történik egy szellemi térben, ahol „a” tradíció készen kapott entitását a jelenben élő változatlan formában megőrzi, majd továbbadja a jövő nemzedékének, hanem a hagyomány átvétele minden esetben kritikus, szabad és szelektív tevékenység; a tradíció megőrzője egyben

4 Baumann írásában nem foglalkozik a napjainkban elterjedt jelenséggel, a hagyományhoz való visszatéréssel, amely feltételezi a hagyomány választását. A zsidó valláshoz való visszatérésről lásd Vincze Kata Zsófia: *Visszatérők a tradícióhoz*, L'Harmattan, Budapest, 2009.

5 A hagyomány ilyen jellemzését lásd például Berger, Peter: *The Heretical Imperative*, Anchor Press, New York, 1979.

6 Shils, Edward: *Tradition and Liberty, Antinomy and Interdependence*, *Ethics*, 68, 1958, 160–163.

annak alakítója is.⁷ Gadamer hangsúlyozza, hogy a hagyomány megőrzése nem mentes kételytől és kritikától, hanem „igényes kritikai eszmélkedés”.⁸

A hagyományról folytatott elméleti vita különösen érdekessé válik, ha megpróbáljuk egy adott tradíció kapcsán összevetni az egymásnak ellentmondó véleményeket. Írásomban a középkori zsidó vallásjog és filozófia kiemelkedő alakjának, Maimonidésznek, illetve a 20. század egyik legjelentősebb zsidó filozófusának, Jesájahu Leibowitznak⁹ az írásait fogom vizsgálni, és ezek elemzésén keresztül próbálom a két különböző hagyományértelmezés tarthatóságát megnézni. A hagyomány Bauman-féle értelmezése azt sugallja, hogy egy ortodox gondolkodó nem lehet kritikus saját hagyományával, nem kezdeményezheti annak kritikus vizsgálatát, és legkevésbé sem követelheti a hagyomány egyes részeinek semmissé tételét. A Shils-féle értelmezés szerint azonban semmi szokatlan nincs abban, ha azt tapasztaljuk, hogy ortodox gondolkodók is kritikus és reflektált módon viszonyulnak saját hagyományukhoz.

A gyakorlat szerepe a vallásban: Maimonidész és Leibowitz

Maimonidész és Leibowitz egyaránt azon a véleményen volt, hogy a zsidó vallásosság elképzelhetetlen a *hálákhá* (a zsidó vallásjog) gyakorlása nélkül. A zsidó vallás hiteles gyakorlásának van „elméleti” és „gyakorlati” feltétele. Maimonidésznél az elméleti feltétel hosszú tanulási folyamat végén megszülető helyes nézetek vallása, a gyakorlati feltétel pedig a Tóra törvényeinek betartása. Maimonidész álláspontja nem mentes az ellentmondásoktól abban a kérdésben, hogy mi a filozófiai ismeretek és a val-

7 Gadamer, Hans Georg: *Igazság és módszer*, Gondolat, Budapest, 1984, 201.

8 Uo. (Gadamer is használja a tradicionalizmus kifejezést, de szinte fordított értelemben, mint Shils. A különbség köztük csak terminológiai, és nem tartalmi.)

9 Leibowitz 1903-ban született Rigában, 1919-től a nagy hírű berlini egyetemen tanult kémiát és filozófiát. A természettudomány és a filozófia iránti kettős érdeklődése egész életében elkísérte, 1924-ben doktorált filozófiából, majd 1934-ben Svájcban orvostudományból is doktori címet szerzett. 1935-ban bevándorolt a későbbi Izrael Állam területére. A Jeruzsálemi Héber Egyetem tanáraként gyakorlatilag 1994-ben bekövetkezett haláláig tanított zsidó filozófiát, noha főállása 1970-es nyugdíjba vonulásáig a természettudományi karon volt, ahol elsősorban neurológiát, fiziológiát és szerves kémiát oktatott. Magyarul olvasható tőle: Leibowitz, Jesajahu: Izrael Állam vallási jelentősége, *Szombat*, 2001/6, 20–23. Az írásaiból megjelent legismertebb válogatás: Leibowitz, Yeshayahu: *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, Harvard UP, London, 1992.

lásgyakorlat egymáshoz való viszonya.¹⁰ A *Tévelygők útmutatója*¹¹ 3. részének 27. fejezetében azt írja:

A Tórának két célja van: a lélek és a test egészségessé tétele. A lélek egészsége magába foglalja, hogy az emberek – a képességeikhez mérten – elsajátítsák a helyes nézeteket. [...] A test egészségéhez tartozik, hogy jobbra tegye az emberek közötti viszonyokat. [...] E két cél közül a lélek egészsége, azaz a helyes nézetek elsajátítása, kétségtelenül a nemesebb cél. [...] Ehhez tartozik, hogy [az ember] racionális képességeit aktualizálja,¹² azaz megszerezzen minden olyan ismeretet, amely az ember számára megszerezhető. Világos, hogy a végső teljesség nem a cselekedetek és az erkölcsi erények területéhez, hanem kizárólag a [helyes filozófiai – B. G.] nézetekhez tartozik.¹³

Ebből az idézetből úgy tűnik, a vallás gyakorlati parancsainak megtartása csak szükséges, de nem elégséges feltétele a valódi ideál elérésének. A *Tévelygők útmutatója* 3. részének 51. fejezetében viszont Maimonidész azt írja:

Légy tudatában, hogy az Örökkévaló szolgálatának minden cselekedete, mint például a tóraolvasás, az imádkozás és a többi parancsolat, mind azt a célt szolgálják, hogy ne az evilági dolgokkal foglalkozz, hanem gyakorold az isteni parancsokkal való foglalatosságot, hiszen ez olyan, mintha Vele – áldott legyen –, és nem valami mással foglalkoznál.¹⁴

A Misnához írott kommentárjában Maimonidész még inkább egyértelműen fogalmaz:

Az igazság ismeretének nincs az igazság ismeretén túlmutató célja. A parancsolatok az igazság, és céljuk – a megtartásuk.¹⁵

A vallás elméleti, illetve gyakorlati részeinek prioritására utaló idézetek között nincs szükségszerű ellentmondás, hiszen Maimonidész szerint a metafizikai ismeretek is a parancsolatok

10 Lásd erről például Galston, Miriam: The purpose of the Law according to Maimonides, *Jewish Quarterly Review*, 69, 1978/9, 27–51; Kreisel, Howard: Intellectual perfection and the role of the law in the philosophy of Maimonides, in Neusner, Jacob és mások (szerk): *From Ancient Israel to Modern Judaism*, Brown Judaic Studies, Atlanta, 1989, 25–46.

11 Noha a *Tévelygők útmutatójának* van magyar fordítása (Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*, ford. Klein Mór, Logos, Budapest, 1997), ez elavult, pontatlan és nehezen használható, ezért a szövegeket a héber kritikai kiadás alapján készítettem.

12 A kifejezés pontos értelméhez lásd a jegyzeteket Rábénu Mose ben Maimon: *Moré nevukhim*, ford., jegyz. Schwarz, Michael, Tel Aviv University, Tel Aviv, II: 517, 12–13. jegyzet (a továbbiakban: Maimonidész: *Moré*).

13 Uo. 516–517.

14 Uo. 660.

15 Maimonidész: *Hákdámot háRámbám lemisná*, ford., kommentálta Shilat, Yitzhak, Mááljot, Jeruzsálem, 131–132 (a továbbiakban: Maimonidész: *Hákdámot*).

részét képezik.¹⁶ Viszonylag könnyen védhető az értelmezés, hogy a különböző írásokban csak hangsúlybeli különbségekről van szó, és nem valódi ellentmondásról. Ha nehéz is megállapítani, hogy a gyakorlati törvények megtartásának pontosan mekkora szerepük van az emberi teljesség elérésében Maimonidész szerint, az mindenesetre biztos, hogy a vallási parancsolatok megtartása *sine qua non* volt a számára, és egy gyakorlati parancsolatok nélküli, pusztán „spirituális” zsidóságot elképzelhetetlennek tartott volna.¹⁷ Leibowitz értelmezése szerint például az előző idézet¹⁸ azt támasztja alá, hogy Maimonidész szerint a parancsolatoknak nemcsak egy magasabb rendű cél elérését szolgáló nevelési funkciójuk van, hanem azok megtartása maga a cél, és csak a vallás gyakorlatán keresztül lehetséges a tudatos és helyes intenciótól vezérelt istenszolgálat.¹⁹

Leibowitz saját álláspontja a parancsolatok nélkülözhetetlen-ségéről teljesen egyértelmű:

*A zsidó vallást institucionalista vallásként határozzuk meg nemcsak abban az értelemben, hogy intézményei vannak, hiszen az intézmények minden vallásban megtalálhatók, hanem abban az értelemben is, hogy ezek az intézmények – azaz a gyakorlati parancsolatok – jelentik a zsidóság szempontjából magát a vallást, és a zsidó vallás ezeken az intézményeken kívül egyáltalán nem is létezik.*²⁰

- 16 Maimonidész az arisztotelészi fizika és metafizika neoplatonikus értelmezését a *hálákhá* részévé teszi jogi kódexének, a Misné Tórának első részében, a Tóra alapjainak törvényeiben. Lásd Maimonidész: *Misné Tóra, Hilkhot jeszodé hátorá* 1–4. fejezet (magyarul is megtalálható a mű sokszor pontatlan és következtelen, de azért a szöveggel való alapszintű ismerkedésre használható fordítása: http://zsido.com/konyvek/misne_tora___a_zsido_jogtar/a_tudas_konyve___a_tora_alapjainak_szabalyai_i_). Mint ezt sokan észrevették, az e fejezetekben leírtakat Maimonidész annyira univerzális igazságoknak tartotta, hogy a *zsidó* szót szinte nem is használta, hiszen nemcsak Izrael népére, hanem minden emberi lényre érvényesnek vélt igazságokat kodifikált.
- 17 A filozófia és a *hálákhá* viszonyáról írott tengernyi szakirodalomból ki kell emelni: Hartman, David: *Maimonides: Tora and Philosophic Quest*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1976.
- 18 Leibowitz egyik kedvenc idézete volt Maimonidész e szövege (lásd: Leibowitz, Jesájáhu: *Jáhádut, háám hájehudi umdinát Jiszráél*, Soken, Tel Aviv, 1979, 35. A továbbiakban: Leibowitz: *Jáhádut*), amelynek klasszikus fordítását használta. Ennek alapján a magyar fordítás inkább így lenne pontos: „Az igazság ismeretének nincs az igazság ismeretén túlmutató célja. A Tóra az igazság, és célja – a Tóra megtartása.” Shilát új fordítása azonban egyrészt hívebben adja vissza az arab eredeti (lásd Maimonidész: *Hákámot* 362) jelentését, másrészt Leibowitz Maimonidész-értelmezését is jobban alátámasztja.
- 19 A Maimonidész különböző művein belüli és a művek közötti ellentétek számos értelmezést tesznek lehetővé, e kérdés szakirodalmá óriási, de vizsgálata nem tárgya írásomnak. Az, mint már említettem, mindenesetre bizonyos, hogy a gyakorlati parancsok megtartása nélkül Maimonidész elképzelhetetlennek tartotta az autentikus vallásosságot. A rendkívül gazdag szakirodalomból csak példaként említem az alábbi összefoglaló jellegű írást: Henshke, David: *Láseelát áchdut háguto sel háRámbám, Daát*, 37, 1995, 37–51.
- 20 Leibowitz: *Jáhádut* 14.

A fentiekből úgy tűnik, Leibowitz nem kevesebbet állít, mint hogy a zsidó vallásosság azonosítható a *hálákhá* megtartásával. Az idézet radikális hangneme – szélsőséges megfogalmazású kijelentések Leibowitz számos más írásában is előfordultak – arra utal, hogy a zsidó vallás azonos a *hálákhával*, azaz gyakorlati vallás törvényeivel. E kijelentésből többen azt a következtetést vonták le, hogy Leibowitz egy különös „vallásos ateizmus” szószólója volt, amelyben a hitnek vagy egyéb mentális tényezőknek semmi szerep nem jut. Ezt az értelmezést támaszthatják alá olyan kijelentések is, mint:

*A hit nem az, amit Istenről, hanem amit Isten iránti kötelességetről tudok.*²¹

Vagy:

*A judaizmusról azt állítom, hogy a hite maga parancsolatainak rendszere. [...] A hit a parancsolatok vallása, és ezen a valláson kívül nem létezik zsidó hit.*²²

Leibowitz vallásos ateistaként történő beállítását nehéz komolyan venni, hiszen sosem a vallási parancsolatok mechanikus megtartását szorgalmazta. Következésként hangsúlyozta, hogy a parancsolatok megtartásának csak akkor van vallási értéke, ha az ágens annak tudatában és azzal az intencióval hajtja végre a vallási cselekedetet, hogy tette az istenszolgálat része. Leibowitz tehát nem pusztán a *hálákhá* megtartásának, hanem egy bizonyos mentális állapotban, azaz az Istennek való alárendeltség tudatállapotában végrehajtott cselekedeteknek tulajdonított vallásos értéket.²³

Helyes és helytelen vallásosság

Mind Maimonidész, mind Leibowitz gondolkodásában központi szerepe van a vallásosság különböző megnyilvánulási formái közti distinkciónak. Már maga a tény, hogy tudatosan, konceptuálisan különbséget tesznek a vallásgyakorlat eltérő formái között, hogy történelmi érvekre, azaz klasszikus források tudatos reinterpretációjára alapozzák saját álláspontjukat, illetve a helytelennek vélt másfajta vallásgyakorlat kritikáját, azt sejteti, hogy a hagyományban élés nem reflektálatlan, „mindent csak a hagyomány szemüvegén át látó” létforma.

21 Leibowitz: *Ál olám umluo*, Keter, Jeruzsálem, 1992, 148.

22 Leibowitz: *Emuná, hisztórijá veárákhim*, Akademon, Jeruzsálem, 1992, 12 (a továbbiakban: Leibowitz: *Emuná*).

23 Lásd ennek részletezését: Leibowitz, *Jáhádut* 34–36. Lásd továbbá: Báreli, Gilád: *Emuná umicvot: Én bátokhen éla má semegulam báklipe, klipá átirat tokhen écel Leibowitz u Wittgenstein*, in Ravitzky, Aviezer (szerk.): *Yeshayahu Leibowitz: bën sámranut lárádikáliut*, Van Leer Jerusalem Institute, Jeruzsálem, 2007, 267–280 (a továbbiakban: Ravitzky).

Írásom tárgya szempontjából a releváns distinkció az „önmagáért” (הלשמה – lismá) és „nem önmagáért” (לולשמה – lo lismá) való istenszolgálat között van.²⁴ A kifejezés szerepel a rabbinikus forrásokban és a középkori nem filozófiai kommentároknak,²⁵ de e forrásokból lényegében lehetetlen meghatározni, hogy volt-e egységes, kiforrott jelentésük a kifejezéseknek. Az mindenesetre bizonyosnak tűnik, hogy a Maimonidész előtti forrásokban inkább egyes cselekedetekre, mintsem a vallási élet egészére alkalmazták a kifejezést. Némi leegyszerűsítés árán úgy magyarázható el a fogalom korai jelentése, hogy bizonyos vallási cselekedetek – például egy állat felajánlása áldozatként – elvárják, hogy határozott intencióval hajtsák végre. Ha az áldozatot felajánló tudatosan és szándékosan cselekszik, akkor „önmagáért” hajtotta végre a cselekedetet, azaz az isteni parancsolat betartása volt tettének célja. Maimonidész a fogalom alapjelentését megtartotta, de azt jelentősen kibővítette, és írásaiban a fenti kifejezéseknek lényegében szinonimájaként használja a „szeretetből”, illetve „félelemből” való istenszolgálat kifejezéseket.

*Aki szeretetből szolgálja Istent, nem valamilyen egyéb cél (például a büntetés elkerülése vagy a jutalom megszerzése) érdekében foglalkozik a Tórával, annak parancsolataival, és járja a bölcsesség ösvényeit, hanem az igazságot azért teszi, mert az az igazság, és a jó dolgok majd maguktól történnek vele, ennek következtében. Ez rendkívül nagy erény, mely nem minden bölcsnek jut osztályrészéül.*²⁶

*Aki azért foglalkozik a Tórával, hogy jutalmat kapjon, vagy hogy a büntetést elkerülje, az nem önmagáért foglalkozik vele. Aki nem félelemből és nem jutalom reményében foglalkozik vele, az önmagáért [azaz a Tóráért – B. G.] foglalkozik [a Tórával]. Bölcsseink azt mondták: az ember mindig foglalkozzon a Tórával, még akkor is, ha nem önmagáért teszi, mert ebből származhat az önmagáért való [istenszolgálat]. Ezért aztán a gyerekeket, az asszonyokat és a tömeget eleinte a félelemből való és a jutalom reményével motivált istenszolgálatra tanítják. Amikor megnő a tudásuk, és naggyá válik bölcsességük, akkor felfedik előttük ezt a titkot, lassan-lassan, nyugalommal szoktatva őket ehhez, amíg megértik és tudni fogják, és szeretetből szolgálják [Istent].*²⁷

Maimonidész tehát olyan vallásosságot vár el, amelyben az istenszolgálat (azaz a Tóra tanulása és parancsolatainak megtartása) nem eszköz, hanem cél. Ha feltétlen a szeretet, akkor a szolgálat jutalma megszűnik motivációs erőként szolgálni. A jutalom és büntetés elve a vallási rendszer legitim részét képezi ugyan, hiszen a tanulási folyamat egy részének szükségszerű alkotóele-

24 Maimonidész és Leibowitz e distinkciójának értelmezéséhez lásd Kasher, Hanna: Bën ávodá selo lismá veávodá zárá, in Ravitzky, 257–266.

25 Lásd pl. Misna, Názir 6:10, Babilóniai Talmud, Brákhót 17a, R. Slomo ben Jichák kommentárja a Babilóniai Talmud, Pszáchim 8a-b-hez.

26 Maimonidész, *Misné Tóra, Hilkhót tsvá* 10:2.

27 Maimonidész, *Misné Tóra, Hilkhót tsvá* 10:5.

me, azonban az ideális vallásosság állapotában nincs szükség többé erre az ígéretre.

Még világosabb e gondolat, amikor Maimonidész az istenszeretetet jellemzi:

Milyen a megfelelő istenszeretet? Olyan, amelyben az Örökkévalót nagy, túláradó és hatalmas szeretettel szereti, amíg lelke folyamatosan az Örökkévaló szeretetéhez kötődik, állandóan Rá gondol, mint az, aki a szerelem betege, és képtelen másra gondolni, mint a szeretett nőre, és állandóan ő jár a fejében, akár lefekszik, akár felkel, evés és ivás közben is. [...] Erről mondja az Írás: „Szeresd az Örökkévalót, Istenedet teljes szíveddel és teljes lelkeddel.” (Mózes V. 6:5) És erről mondja jelképesen Salamon: „A szeretet betegek vagyok!” (Énekek éneke 2:5) Az „Énekek éneke” egésze e szeretet képletes leírása.²⁸

Maimonidésznek az istenszeretetről adott, erotikus hangulatot árasztó leírása, ez a teljes, önzetlen, viszonzást nem váró, önátadó szeretet bizonyára ismerősen cseng a 12. századi keresztény vallási irodalmat ismerők számára is. Hasonlóképpen, az Énekek énekének az Istent kereső ember és Isten egymásra találásának allegóriájaként történő értelmezése mind a keresztény, mind a zsidó filozófiában gyakori volt a 12. és a 13. században.

Maimonidész szerint tehát a vallásgyakorlatnak több szintje van, a különböző szinteken álló személyek között a közös nevező a gyakorlat, és a különbség abban van, hogy milyen szellemi szinten állnak, mennyire képesek különbséget tenni helyes és helytelen motivációk, elérhető és elérhetetlen célok között. A különbség tehát, mai kifejezéssel élve, abban áll, hogy a vallásos ember mennyire képes kritikusan reflektálni a hagyomány forrásaira.²⁹ A „titok” ismerői tisztában vannak vele, hogy az igazság ismerete maga a jutalom (azaz nem a vallási ideál eléréseért jár külső, isteni forrásból eredő „ellenszolgáltatás”, hanem a tudás állapotának elérése maga a kívánatos „jutalmi állapot”. Hasonlóképpen, a büntetés nem az élet egyik eseménye, ahogy azt a reflektálatlan tömeg gondolja, hanem annak elmaradása, hogy valaki eljusson abba az állapotba, hogy tudja: az igazság ismerete azonos a jutalommal.)³⁰

28 Maimonidész, *Misné Tóra, Hilkhot tsuvá* 10:3.

29 E kritikának természetesen megvannak a határai, Maimonidész nem tekintené az autentikus vallásosság határai között megengedhetőnek a Tóra isteni eredetének vagy az általa alapvetőnek tartott többi hitelvnek a megkérdőjelezését. A maimonidészi hitelvek egyik legjobb kommentárral ellátott angol fordítását lásd Kellner, Menachem: *Must a Jew Believe Anything?*, Littman Library, Oxford, 2006, 164–174. A hitelvek hatályáról és megkérdőjelezhetőségéről pedig lásd Shapiro, Marc B.: *The Limits of Orthodox Theology*, Littman Library, Oxford, 2004.

30 Leibowitz is így értelmezi Maimonidész gondviselésről megfogalmazott nézetét. Lásd még Kellner, Menachem: *Must a Jew Believe Anything?* i. m. 149–163.

Leibowitz vallásfelfogásának egyik legfontosabb része az önmagáért és a nem önmagáért való vallásosság közti distinkció.³¹ Erről vallott nézeteit Leibowitz többek között a „smá Jiszráél”-ről – a zsidó vallásgyakorlat e megkerülhetetlenül fontos eleméről – szóló értekezésében fejtette ki. A zsidóság hitvallásának is nevezett „smá Jiszráél” három tórai részletet foglal magába (Mózes V. 6:4–9, Mózes V. 11:13–22, Mózes IV. 15:37–41.). Az első két szövegrészlet kapcsán Leibowitz a következőket írta:

A hit világában elképzelni sem lehet mélyebb ellentétet, mint amely a smá első két szakasza között van. Nemcsak két külön, hanem egyenesen ellentétes világok ezek [...]. Az első rész tartalmát annak második sora foglalja magába: „Szeresd az Örökkévalót, Istenedet, teljes szíveddel, teljes lelkeddel és teljes erőddel.” Itt a szeretet a hit. Isten szeretete abszolút követelményként, kategorikus imperatívuszként jelenik meg. Nincs indoklása a parancsolatnak, és semmi sem utal rá, hogy a hit megléte bizonyos tényekből következne, nincsenek olyan alátámasztásai sem, amelyeket a modern nyelvhasználatban szankcióknak neveznek. Egy fél szó sem esik arról, hogy jutalom járna e parancs megtartásáért, vagy büntetés követné meg nem tartását. A parancs önmagát érvényesíti. Azt jelképezi, amit a posztbiblikus hagyomány az önmagáért való istenszolgálatnak nevez. [...]

A smá második szakasza ezekkel a szavakkal kezdődik: „ha figyelmesen hallgattok parancsolataimra”, és éles ellentétben áll az első részsel. Itt magyarázatok és érvek támasztják alá az istenszeretet és istenszolgálat parancsolatát, és szankciók kilátásba helyezése erősíti meg hatályát. [...] Kategorikusból hipotetikus imperatívusszá válik. A smá második részében a parancsolatok megtartása és az isteni iga elfogadása utilitarista felfogásban jelenik meg...³²

Leibowitz a *smá Jiszráél* első szakaszát az ideális, önmagáért való (*lismá*) vallásossággal azonosítja, amelynek egyetlen vallási értéke van: Isten szolgálata. A vallásosság e formáját követő *homo religiosus* azért szolgálja a teljességgel transzcendens, és a materiális világban semmilyen formában meg nem jelenő Istent, mert Ő Isten, erre semmilyen evilági indoka nincs, és nem is lehet.

A *smá Jiszráél* második szakaszáról Leibowitz elismeri, hogy másfajta vallásosságot képvisel. Ebben a vallásosságban e világi szempontok és érdekek is szerepet játszanak, aki ezt a formáját választja az istenszolgálatnak, az bizonyos szempontból Istennek „funkciókat” tulajdonít, azt várja, hogy Isten „tegyen” a világért, például jutalmazza meg az őt szolgálókat. Leibowitz a vallásosságnak ezt az elterjedt formáját nevezte a nem önmagáért való (*lo lismá*) istenszolgálatnak, amellyel szembeni ellenszenvét egy pillanatig sem próbálta leplezni. Leibowitz felfogásában minden emberi érdek megjelenése a vallás keretein belül automatikusan

31 „E distinkció nélkül nem lehet mélységében megérteni a Tóra és a parancsolatok zsidósága hitének világát.” Leibowitz: *Emuná* 14.

32 Leibowitz: *Emuná* 12–13.

degradálja a hit és az istenszolgálat értékét, csak a tökéletesen érdektelen vallásosság méltó az ideális vallásosság címére. Noha – Maimonidész követve – Leibowitz elismeri, hogy a vallásosság egy formájaként legitím az alacsonyabb rendű, nem önmagáért való istenszolgálat, amely a tömegek vallásosságának jellemzője, de ugyanakkor leplezetlenül kifejezi e vallásosság iránti megvetését,³³ és azt is fontosnak tartja leszögezni, hogy a parancsolatok nem önmaguk értéke miatti megtartását a zsidó hagyomány egy része vallási vétekek tekinti.³⁴ (Leibowitz szerint tehát a hagyomány – helytelen intencióval történő – megtartása is lehet vallási vétek, nemcsak a parancsolatok megszegése.)

Leibowitz vallási elitizmusát nem is rejti véka alá: hangsúlyozza, csak keveseknek adatik meg, hogy elérjék az önmagáért való vallásosság szintjét. (Nem meglepő, hogy a zsidó vallási elitizmus talán legradikálisabb alakja, Maimonidész szolgál Leibowitz számára hivatkozási alapul.)

Alapos figyelemre érdemes Maimonidész pontos fogalmazása: nem azt mondja, hogy az embernek így kell viselkednie, hanem hogy arra kell törekednie, hogy így viselkedjen. Megkülönbözteti magát a célt a célra való törekvéstől. Maimonidész tudatában van, hogy a smá első szakasza által kijelölt cél „rendkívül emelkedett és összetett szint...”, amelyet csak a kevesek érnek el, és ők is csak hosszú előkészületek után...”, „... nem minden ember képes elérni az igazság ismeretének azt a szintjét, mint Ábrahám ósátya, és ezért a tömeg számára megengedték annak érdekében, hogy hitüket ne zavarják meg, hogy a parancsolatokat jutalom reményében teljesítsék... addig, amíg az, aki képes rá, eljusson az igazság ismeretéhez.”³⁵

Az önmagáért való istenszolgálat tehát olyan cél, amely a legtöbb ember számára elérhetetlen, de amelynek elérésére ennek ellenére törekedni kell, hiszen a törekvés maga az érték, akár a valós eredmény nélkül is. A nézet, amely szerint az emberi erőfeszítés és nem az elért eredmény teszi igazán értékessé az emberi cselekedeteket, a leibowitzi vallásfelfogás egyik sarkköve.³⁶ Írásomnak nem célja, hogy Leibowitz egyébként sokat kritizált „önmagáért való istenszolgálat”-koncepciójának reális mivoltát vizsgáljam, de azt mindenképpen érdemes leszögezni, hogy legalábbis paradoxongyanúsnak tarthatjuk a lényegében elérhetetlen ideál kijelölését, amelynek amúgy sem az elérése, hanem az arra való törekvés adja a lényegét. Számomra helyütt az a fontos, hogy Leibowitz kijelenti: a zsidó hagyomány a judaiz-

33 Lásd például a számos Maimonidész-idézetet, amelyek egyszerre kritikuskak és megengedőek a nem önmagáért való vallásossággal: Leibowitz: *Emuná* 15.

34 „Az orientális zsidók közösségeinek ünnepi imakönyveiben az engesztelő napi bűnvallomásban e sor is szerepel: [Bocsásd meg] »a nem önmagukért teljesített parancsolatokat«. Azaz a parancsolatok (!) nem érdek nélküli teljesítése engesztelést követelő vétekként értelmeztetik.” Leibowitz: *Emuná* 16.

35 Leibowitz: *Emuná* 15.

36 Leibowitz: *Jáhádut* 35–36.

mus egyik legalapvetőbb fontosságú kérdésében megosztott, a hagyományos életformát követők nagy része alapvetően téves úton jár, és a judaizmus ideális formája lényegében elérhetetlen. Nehéz elképzelni ennél reflektáltabb és kritikusabb viszonyulást a hagyományhoz az annak kereteit elméletben és életmódjában egyaránt elfogadó ortodox gondolkodótól.

Az elv alkalmazása – a gyakorlat kritikája

Maimonidész rendkívüli eredetisége és merészen újító módszere a jogalkotásban szinte általánosan elismert a zsidó jog kutatóinak körében,³⁷ írásom témájához kapcsolódóan csak egy jelenséget emelek ki újításai közül. A zsidó jogban a Talmud autoritása – bizonyos értelemben – megkérdőjelezhetetlen, éppen ezért nagyon ritka, hogy egy zsidó vallásjogász következetesen és célzottan figyelmen kívül hagyja a Talmudban szereplő törvények egy egész kategóriáját; Maimonidész azonban lényegében így járt el az olyan törvényekkel, amelyeket babonás eredetűnek ítélt, ideértve az asztrológia teljes delegitimizálását is.³⁸ Marc Shapiro egyik tanulmányában³⁹ már részletesen tárgyalta, hogy Maimonidész milyen jogi módszerek segítségével próbálta meg „kigyomlálni” a babonát a zsidó jogból, így itt nem szükséges ezt elismételni, ám érdemes kitérni Maimonidész asztrológiáról írott híres levelének néhány részletére. A levél elején meghatározza a megismerés három⁴⁰ hiteles forrását: 1. A kétségbevonhatatlan bizonyítással alátámasztott állítások (mint a geometria vagy az aritmetika tételei); 2. Az érzékek által kétségtelenül megtapasztalt dolgok; 3. A hiteles hagyomány igaz emberei vagy prófétái⁴¹

37 Létezik, főleg ortodox (a shils terminológiával bátran tradicionalistaként jellemezhető) körökben, olyan megközelítés, mely szerint Maimonidész semmi olyat nem írt le, aminek ne lenne már alapja a rabbinikus forrásokban. Erről lásd: Shapiro, Marc B.: *Maimonidean halakha and superstition*, in Hyman, Arthur (szerk.): *Maimonidean Studies*, IV, Scranton, University of Scranton Press, 2000, 61–62 (a továbbiakban: Shapiro: *Maimonidean*).

38 Maimonidész az asztrológiához való viszonyáról lásd például: Langerman, Tzvi Y.: *Maimonides' Repudiation of Astrology*, in Hyman, Arthur (szerk.): *Maimonidean Studies*, II, Yeshiva University Press, New York, 1991, 123–158.

39 Lásd Shapiro: *Maimonidean*. Érdemes megemlíteni itt még egy kevésbé tudományos, de a maimonidészi szellem megőrzésének a kortárs vallásosság számára való fontosságáról írott, erősen aktualizáló tendenciájú értelmezést: Angel, Marc Dwight: *Religion and superstition: a Maimonidean approach*, *Conversations*, 3, 2008, 109–120.

40 Maimonidész fiatalkori logikai értekezésében a megismerés négy hiteles forrását említi: 1. az érzékek által tapasztalt, 2. a maguktól értetődő (pl. a rész kisebb az egésznél), 3. a mindenki által konvencionálisan elfogadott (pl. a vérfertőzés elítélendő), 4. és a hagyomány bölcseitől származó igazságokat. Lásd: Maimonidész: *Milot háhigájon* 8:1, ford. Smuel ibn Tibon, Akademon, Jeruzsálem, 1986, 44–45. Nem világos, miért módosította Maimonidész fenti levelében korábbi véleményét.

41 Maimonidész szerint noha természetesen nem minden filozófus próféta, de minden próféta szükségszerűen egyben filozófus is.

által közvetített igazságok.⁴² A hagyomány tehát egyértelműen szerepel az igazság megismerésének releváns forrásai között, de a hagyományhoz és annak bölcseihez való viszony korántsem kritikátlan. A levél vége felé Maimonidész azt írja:

És visszatérve kérdésünkre: a tudomány emberei szerint a csillagjósok minden szava hazugság. Tudom, kereshettek és találhattok a Talmud és a szóbeli hagyomány bölcsei között olyan egyéneket, akik azt mondják, hogy egy ember születésekor a csillagok állása okoz bizonyos dolgokat az életében. Ez egyáltalán ne aggasszon Benneteket, hiszen nem való az, hogy egy már eldöntött jogi kérdésben újra visszanyúljunk [a döntést megelőző – B. G.] érvekhez és ellenérvekhez, miként az sem való, hogy félretegyük a már bizonyítást nyert igazságokat, és ne törődjünk velük, illetve, hogy véleményünket [a többségi véleménnyel szemben – B. G.] egy olyan bölcs egyedi véleményére alapozzuk, aki lehet, hogy tudatlan volt e dologban, vagy csak képletesen beszélt, vagy csak az adott helynek és ügynek megfelelő véleményt hangoztatta. Azt is tudjátok, hogy a Tórában is vannak képletesen értendő versek, amelyekről racionális bizonyítékok alapján tudjuk, hogy nem lehet őket szó szerint érteni, és ennek megfelelően a Tóra arámi fordítása is a józan ész szerint elfogadható módon értelmezi azokat. Az ember sose fordítson hátat a józan észnek, hiszen ezért vannak a szemei elöl, és nem hátul.⁴³

Maimonidész e szövegben több figyelemreméltóan kritikus megjegyzést is tesz a hagyomány igazságaira vonatkozóan. Először is minden tétovázás nélkül kijelenti az őt megelőző korok és saját kora bölcseinek jelentős részével szöges ellentétben, hogy az asztrológia áltudomány. Ezt követően egy filológiai adatokkal inkább csak cáfolható, mintsem alátámasztható – és a legnagyobb jóindulattal is csak retorikai túlzásként eufemizálható – kijelentést tesz, azt sugallva, hogy a Talmud bölcseinek csak elhanyagolható kisebbsége hitt az asztrológiában. Lényegi érvelésként pedig leszögezi a Talmud – még egyszer hangsúlyozom: a zsidó jogi hagyomány szerint lényegében megkérdőjelezhetetlen autoritású – bölcseiről, hogy tévedhetnek. Még tovább lépve azt is kijelenti, sem a Tóra, sem a Talmud nem értelmezhető minden esetben szó szerint, tehát szükség van a hagyomány forrásaiban szereplő kijelentések allegorikus értelmezésére, amikor a hagyomány igazságai ellentétesnek látszanak a világ racionális megismeréséből származó igazságokkal. (Noha a tekintélyes Maimonidész-kutatók között is vannak, akik szerint Maimonidész minden esetben a filozófiai igazságokat tartotta magasabb rendűnek a hagyományos igazságokkal szemben, manapság a többségi vélemény az, hogy őszintén hitt benne, hogy az esetek nagy többségében a hagyomány és a filozófia igazságai megegyeznek, ha megfelelően értelmezzük azokat.⁴⁴)

42 Maimonidész: *Igrot háRámbám*, szerk., ford. Yichak Shilat, Mááliyot, Jeruzsálem, 1986, II: 479.

43 Uo. 488.

44 Erről lásd például a 15. jegyzetben említett írásokat.

Itt tehát Maimonidész egyértelműen azt állítja, hogy legalábbis bizonyos esetekben a racionális kritikai tevékenység dönti el, hogy a hagyomány igazságát szabad-e allegóriként értelmezni. (Radikálisabb megfogalmazással élve azt mondhatjuk, hogy Maimonidész szerint amennyiben a hagyomány szó szerinti értelmezése irracionális állításhoz vezetne, akkor nincs más lehetőség, mint hogy ne szó szerint értsük az adott kijelentést.) Végül pedig Maimonidész azt is leszögezi, hogy a hagyomány bölcsei időnként olyan kijelentéseket is tesznek, amelyek hamisságával maguk is tisztában vannak ugyan, de a közjó érdekében és a körülmények figyelembevételével a tömeg számára szükséges hiedelemnek tartanak.⁴⁵ Maimonidész több helyen is rámutat arra, hogy a hagyomány igazsága csak racionális és reflektált vizsgálat segítségével ismerhető fel.

Leibowitz napjai Izraelének számos vallási és társadalmi jelenségére reagált heves ellenszenvvel és radikális retorikával. Az általa elítélt jelenségek közül írásom tárgya szempontjából kettő különösen fontos: világi érdekek vallási értéként történő feltüntetése, illetve a vallási értékek elvilágiasítása. A leibowitzi életmű jelentős részét az e jelenségekkel folytatott csatározás teszi ki, és az idevonatkozó idézetek vég nélkül sorolhatók, de álláspontjának bemutatásához elegendő Leibowitz egy kiemelkedően szarkasztikus – és híres-hírhedtté vált – írását idézni. Ez az írás a publicisztika kategóriájába tartozik ugyan, ám remekül példázza Leibowitz vallási meggyőződésének alapelveit is. Az írás előzményeihez tartozik, hogy 1948 óta először akkor nyílt a zsidók számára lehetőség arra, hogy elzarándokolhassanak a Második Szentély egyik épen megmaradt részéhez, a Siratófalhoz, amikor 1967-ben az izraeli csapatok a Hatnapos Háború során felszabadították Jeruzsálem óvárosát a jordániai megszállás alól. A katonai győzelmet követő lelkesedés hónapjaiban valóban tömegek éltek a zarándoklat lehetőségével, ám két hónapnak sem kellett elteltnie, amíg Leibowitz a még tőle megszokotthoz képest is kegyetlen gúnnyal emelte fel a hangját a jelenség ellen. Írásának héberül a *Diszkotel* címet adta, ami sokak szemében már önmagában is blaszfémia, hiszen e lefordíthatatlan szójátékban a Siratófal héber nevét (*kotel*) és a *diszkó* szavakat olvasztotta egybe.

Rabbik és vallásos pártok képviselői számtalan értekezést, beszédet és vallási szónoklatot tartottak a Nyugati Fal felszabadításának vallási és nemzeti jelentőségéről, a vallási újjáéledésről és a nemzeti egységről, melyek kifejezését abban látták, hogy tömegek zarándokoltak el sávuot ünnepén a Siratófalhoz tíz nappal annak felszabadítása után. Mindez világosan megfogalmazott válaszáért kiált.

Azóta, hogy a gonosz király, Menáse ben Chizkijáhu⁴⁶ bálványokat helyezett el a szentélyben [...], és azóta, hogy a szír-görög király,

45 A szükséges hiedelmekről lásd részletesebben Maimonidész: *Moré* III. 28.

46 Chizkijá a bibliai beszámoló és a poszt-biblikus zsidó hagyomány szerint is az egyik leggonoszabb király volt, lásd: 2Kir 21; 2Krón 33.

Antiokhosz Epiphanész és hellenizált zsidó csatlósai a Szentélybe helyezték „visszataszító bálványukat”, nem volt akkora szentséggyalázás a zsidó történelemben, mint amikor mintegy 200 ezer zsidó, hozzávetőleg 20 ezer autóval a Siratófalhoz zarándokolt sávuot ünnepén.⁴⁷ [...]

A Siratófal árnyékában létrejött nemzeti egységet illetően a következő szerény javaslatom lenne: a fal előtti téren hozzuk létre Izrael Állam legnagyobb diszkóját, és nevezzük el „az isteni jelenlét diszkójá”-nak. Ez az elnevezés minden társadalmi csoport megelégedésére szolgálhat, a világiaknak azért, mert diszkóról van szó, a vallásosoknak pedig azért, mert Istenről nevezzük el. Ez méltó jelképe lesz a nemzeti egységnek [...], annak az ateista-klerikális koalíciónak, amely létrejött egy világi államban, amelyet a közvélekedés vallásosnak tart.⁴⁸

Leibowitz nem habozott a zsidó hagyomány által a Szentély lerombolása óta legszentebbnek tekintett helyről a blaszfémiával legalábbis határos stílusban írni, és vitriolba mártott tollal megtámadni saját kora elfogadott vallási tekintélyeit. A hatvanas évek végének vallási vezetése és közvéleménye vallási szempontból egyértelműen pozitívan értékelt a világi életformát követő tömegek lelkesedését a vallási (és nemzeti) értelemben vett „szent hely” iránt, és a vallásos értékek közvetett elismerését látták az olyan, egyébként a vallásjogi értelemben teljesen igazolhatatlan cselekedetekben, mint az ünnepnapon való utazás. Úgy vélték, ezáltal a világi társadalom mintegy „elismerte” ragaszkodását a hagyomány által megszentelt helyekhez. A magasabb rendű, „szellemi” vallási érték elismerése kvázi ideiglenes felmentést adott a vallási előírások alól a világiaknak. A nem vallásos zsidók számára a Siratófal a nemzeti múlthoz fűződő kapcsolat szimbóluma volt, és többnyire semmi ellentmondást nem éreztek abban, hogy egy vallási ünnepen, egy vallási szempontból jelentős helyre a vallási törvények megszegésével jussanak el. A vallási értékek elvilágiasítása, és ennek vallásos – hallgatólagos vagy nyílt – igazolása szöges ellentétben állt Leibowitz vallásfelfogásával, miszerint a parancsolatok – helyes vallási intencióval történő – megtartásán kívül semmi másnak nincs vallási értéke. A nemzeti vagy történelmi alapú spirituális vallásosság Leibowitz számára nem egyszerűen fogalomzavar volt, hanem egyenesen bálványimádás, azaz egy világi érték felruházása a vallási szentség fogalmával. Mivel az a paradoxon állt elő, hogy a vallásos közvélemény nemcsak elnézte, hanem egyenesen a vallás nevében igazolta a *hálákhá* megszegését, a világi tömegek pedig a vallási értékrend elfogadása nélkül egy vallási értelemben vett szent hely iránt lelkesedtek, Leibowitz a maga sajátos stílusában igyekezett tükröt tartani az izraeli társadalom minden érintett csoportja elé.

47 A zsidó ünnepeken egyebek mellett utazni is tilos, de a „zarándokok” számos egyéb vallási előírást is megszegtek.

48 Az írás először a *Haaretz* című napilapban jelent meg 1967. július 21-én, majd bekerült Leibowitz legismertebb könyvébe is: Leibowitz: *Jáhádu* 404–405.

Leibowitz a vallási és a világi szféra radikális szétválasztását követelte, kíméletlenül kritizálta a vallási szokások és előírások új, világi tartalommal történő felruházását csakúgy, mint a világi értékek vallási környezetbe történő áttemelését. Ez a szétválasztás társadalmi szempontból valószínűleg sokkal jelentősebb volt, mint amennyire filozófiai szempontból komolyan lehet venni, hiszen minden kultúrában szükségszerűen keverednek a világi és a vallási elemek, vegytiszta elválasztásuk elképzelhetetlen.⁴⁹ Leibowitz következetes küzdelme e két terület keveredése ellen része volt annak az elképzelésnek, miszerint vallási szempontból a helyes cselekedetre való törekvés a lényeg, és nem az, hogy a törekvés elérje-e célját. A leibowitzi kritika mindenképpen rendelkezett azzal a pedagógiai értékkel, hogy a társadalom mind vallásos, mind szekuláris részét saját elveik és életformájuk következetlenségeivel szembesítette, és – ismét divatos szóval élve – narratívájuk újragondolására buzdította. Leibowitz a hagyomány értékei és szelleme nevében kritizálta a hagyomány, a hagyományőrző társadalom, a vallásos intézményrendszer és vezetőség többségét, és ebben tulajdonképpen semmi forradalmi nem volt. A vallásbölcselet jelentős része éppen ezt tette a zsidó hagyomány története során szinte minden korszakban,⁵⁰ Leibowitz újítása ebből a szempontból inkább retorikai, mintsem tartalmi.

**„A tradíció éppen abban a diskurzusban tűnik el,
amelynek célja, hogy a hagyomány jelenvalóságát bizonyítsa”**

Baumann fent idézett sora jól példázza azt a szemléletet, amely a hagyomány átvételét kritikátlan és reflektálatlan folyamatnak kívánja feltüntetni, sokszor arra való hivatkozással, hogy a „hagyományban benne élők” képtelenek a hagyományról reflektált diskurzust folytatni. Avi Sagi⁵¹ izraeli filozófus Baumannt kritizálva felhívja a figyelmet: a hagyományok alapos vizsgálata éppen arra tanít, hogy minden hagyományban vannak külső hatások és belső – néha a hagyomány lényegi részét is érintő – változások. A jelen és a múlt találkozását a hagyomány átvételekor nem két, egymástól elszigetelt tényező találkozásaként, hanem inkább a nemzedékek közötti dialógusként kell felfogni.

Mind Maimonidész, mind Leibowitz példa lehet arra, hogy a hagyomány átvétele nem kritika nélküli, automatikus aktus, hanem reflektált, elemző és tudatosan szelektív folyamat, mely különbséget tesz jó és rossz hagyomány, ideális és nem ideális

49 Lásd például Eliade, Mircea: *A szent és a profán*, Európa, Budapest, 1987, 190–203.

50 A rabbinikus korszak hermeneutikai forradalmairól lásd Halbertal, Moshe: *Máháphákhót pársániot behithávuótán*, Magnes, Jeruzsálem, 1999.

51 Sagi, Avi: *Etgár háshivá el hámásoret, Mákhon Hartman*, Univerzitat Bar Ilan, Jeruzsálem, 2003, 15–25.

vallásosság között, és amely elismeri, hogy az adott tradíció**n** belül is léteznek egymásnak ellentmondó nézetek. A hagyomány átvétele tehát mindig csak a hagyomány egy részének átvétele, és ugyanakkor magába foglalja a hagyomány egy részének elutasítását is.