

BALÁZS GÁBOR

## Harag és szerénység

*Szélsőségek Maimonidész etikai tanításában*

### Az etika helye Maimonidész filozófiájában

*A tévelygők útmutatójának*<sup>1</sup> első fejezeteit olvasva könnyen az az érzésünk támadhat, hogy Maimonidész filozófiai gondolkodásában az etikának legfeljebb kiegészítő szerep juthat. Az *Útmutató* első részének második fejezetében Maimonidész többek között az első emberpár bűnbeesésének történetét tárgyalja. A bibliai szöveg, amelynek magyarázatát szükségesnek érzi, a következő:

*És megparancsolta Isten az Embernek szólván: A kert minden fájáról egyél! A jó és rossz tudásának fájáról ne egyél!* (Genezis 2:16-17)<sup>2</sup>

Első olvasásra világos a szöveg felvetette probléma: amennyiben az Ember nem rendelkezett a jó és rossz megkülönböztetésének képességével, mielőtt evett volna a gyümölcsből, akkor honnan kellett volna tudnia, hogy rossz engedetlenséget tanúsítani az isteni paranccsal szemben? Ha pedig nem értette (és *per definitionem* nem is érthette), hogy rosszat cselekszik, akkor úgy tűnik, hogy Isten igazságtalanul büntette meg. Azt a feltételezést azonban, hogy Isten igazságtalanságot követne el, Maimonidész – mint a zsidó–keresztény hagyomány számos más bölcselője – *ab ovo* elutasítja, és siet leszögezni:

- 1 Maimonidész, Mózes: *More hánevukhim* (A tévelygők útmutatója), arabból héberre fordította és szerkesztette: Michael Schwartz, Tel Aviv, 2002, 33–34. (A továbbiakban: *Útmutató*.) A műnek létezik ugyan magyar nyelvű kiadása (Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*, Logos Kiadó, Budapest, 1997), ám a reprintben megjelent fordítás nyelvezete a mai olvasó számára nehezen érthető, ezért a héber kritikai kiadás oldalszámait fogom idézni, amely a fordítás alapjául szolgált számomra.
- 2 Minden héber szöveget, így a szentírási részleteket is, saját fordításomban közlök.

Nem lehetséges parancsot adni az állatoknak és annak, aki nem rendelkezik értelemmel. Az [ember az] értelem segítségével tesz különbséget igaz és hamis<sup>3</sup> között, és ez, azaz az értelem teljes és hibátlan volt benne.<sup>4</sup> Ezzel szemben a rossz és a jó az elfogadott és nem a szükségszerűen racionális igazságok közé tartoznak. Hiszen nem azt mondjuk, hogy „az égbolt gömb alakú – jó”, és „a Föld lapos – rossz”, hanem azt, hogy „igaz” és „hamis”. [...] Az ember pedig az értelmével ismeri meg az igaz és hamis dolgokat, valamint mind az értelemmel felfogható dolgokat. Amikor [az Első Ember] tökéletes és hibátlan állapotában volt [...] egyáltalán nem rendelkezett az elfogadott igazságok megítélésének képességével. Még az elfogadott igazságok közül azt sem értette, amely a szem számára a legnyilvánvalóbban elítélendő, azaz a mezítelenséget. [...] Amikor fellázadt és elhajlott képzeletbeli vágyai és testi érzékei felé, ahogy mondván: „mert a fa jó ételnek és a szem számára kívánatos” (Genézis 3:5), az lett a büntetése, hogy elvesztette a tiszta értelmi ítélet képességét. [...] és elmerült a dolgok jó és rossz mivoltának megítélésében. [...] A szükségszerű szempontjából azonban a jó és a rossz fogalmi irrelevánsak, csak igaz vagy hamis létezik.<sup>5</sup>

Jó és rossz ismerete tehát az Ember bukása utáni helyzet sajátja, az episztemológiai lesüllyedés állapota. Amíg az ember valóban az isteni „képmás”-hoz<sup>6</sup> volt hasonlatos, amit Maimonidész a racionalitással azonosított, addig szintiszta racionális ítéleteket alkotott, a szükségszerűen igaz és hamis fogalmait ismerte absztrakt racionális ismerettel. Az erkölcsi érzék – a többi, a testi létezéshez köthető érzékkel együtt – csak a bukás után vált az ember sajátjává, és mivel ez a tisztán racionális ítéletalkotás végét jelentette, az erkölcsi tudás nem képezte az eredeti állapot részét.

Míg az *Útmutató* elején Maimonidész csak metaforikus nyelven fejtette ki az ismeretelméleti hierarchiáról vallott nézeteit, a későbbi fejezetekben erre több helyen részletesen is kitért, leírva az emberi tökéletesség elérésére vonatkozó tételeit:

- 3 A Maimonidész által használt arab kifejezés teremtette fordítási problémáról lásd: *Útmutató* 33., 18. j.
- 4 Maimonidész korai logikai munkájában (Maimonidész, Mózes: *Milót háhigájon*, Jeruzsálem, 1965, 8. fejezet) különbséget tesz – többek között – a tisztán racionális, szükségszerű és bizonyíték nélkül belátható igazságok (pl. az egész dolog nagyobb, mint annak egy része) és az elfogadott, konvención alapuló igazságok (pl. a jó cselekedeteket jóval kell viszonzni) között. (Valójában a *Milót háhigájon* című munkát nem biztos, hogy Maimonidész írta, noha egészen az utóbbi évekig ez volt az elfogadott vélekedés. Lásd: Davidson, Herbert A.: „The Authenticity of Works Attributed to Maimonides”, in Fleischer, Ezra et al: (szerk): *Meah Shearim*, Jeruzsálem, 2001, 111–133.
- 5 *Útmutató* 3:2, 33–34. Az Ember bűnbeesése történetének maimonidészi értelmezéséhez lásd: Berman, Lawrence V.: „Maimonides on the Fall of Man”, *AJS Review* 5, 1980, 1–15., Harvey, Warren Z.: „Maimonides and Spinoza on the Knowledge of Good and Evil”, *Binah* 2, 1989, 131–146.
- 6 Az isteni képmás fogalmának jelentésével Maimonidész az *Útmutató* első fejezetében foglalkozik (29–31.) A fejezet értelmezéséhez lásd: Harvey, Warren Z.: „Kécád lehátchil lilmod et moré hánevukhim 1:1?“, *Dáát* 21, 1987, 5–23.

[Az ember] végső tökéletessége a megvalósult [in actu] racionalitásban van, azaz az aktuálissá tett intellektusban, amely magába foglalja az ember által megszereshető összes olyan ismeretet, amely összhangban van a végső tökéletességgel. Világos, hogy ez a beteljesült emberi tökéletesség nem a cselekedetekben és nem az erkölcsi erényekben van, hanem kizárólag azokban a kontempláció által megszerzett helyes gondolatokban, amelyeket a bizonyítás szükségszerűvé tett [...] Miután az első teljességet [ti. a testit – B. G.] sikerült megszerzeni, lehetővé válik a kétségtelenül nemesebb végső teljesség megszerzése, amely az egyedüli oka a [lélek] végső megmaradás[á]nak. Az is világos, hogy ez a nemes és végső tökéletesség csak az első teljesség megszerzése után lehetséges.<sup>7</sup>

Az *Útmutató* utolsó fejezetében Maimonidész összegezte az ember által elérhető tökéletesség négy fajtáját, és meghatározta ezek egymáshoz való viszonyát, valamint azt, hogy az embernek mint értelmes lénynek, melyik tökéletesség elérésére kell leginkább törekednie. A tökéletességek közül a legalacsonyabb szintű a tulajdoné, hiszen bármily nagy legyen is a vagyona, vagy a politikai hatalma egy individuumnak, ezek a tényezők mindig csak akcidentiális kapcsolatban fognak állni a szubsztanciájával, és még élete során elveszítheti megszerzett tulajdonát, az pedig bizonyos, hogy a testi halálát követően ezeknek semmi hasznát nem látja. A megszereshető tökéletességek második fajtája a testi tökéletesség, amelynek ugyan erősebb a kapcsolata a szubsztanciával, hiszen az egyén fizikuma saját magának a része, de ugyanakkor ez is egy ideiglenes és véletlenszerű kapcsolat, amely a halál bekövetkeztével ugyanúgy elvész, mint az első tökéletesség.

Írásom témája szempontjából különleges érdeklődésre a harmadik és a negyedik tökéletesség leírása és egymáshoz való viszonya tarthat számot.

*A harmadik fajta [tökéletesség] az erkölcsi tulajdonságok tökéletessége, az individuum szubsztanciája szempontjából nagyobb tökéletesség a második fajtánál. Ez azt jelenti, hogy az adott individuum erényei elérik a fejlettség legmagasabb fokát. A Tóra parancsolatainak többsége e tökéletesség elérését szolgálja. A tökéletességnek ez a fajtája csak egy eszköz valami más eléréséhez, de nem önmagában való cél, hiszen az etika csak az ember és embertársa közti kapcsolatokra szorítkozik. Az erények tökéletessége mintegy előkészítés ahhoz, hogy embertársának hasznára legyen, így csak egy másik ember részére való eszköz. Ha azonban feltesszük, hogy olyan helyre jut, ahol semmilyen kapcsolata nincs más emberekkel, akkor erényeinek értéke felfüggesztésre és szüneteltetésre kerül, nincs rájuk szükség és semmilyen tökéletességhez nem viszik el az őket birtokló individuumot. Az individuumnak csak*

7 *Útmutató* 3:27 E fejezet jobb megértéséhez lásd: Harvey, Warren Z.: „Maimonides on Human Perfection, Awe and Politics”, in Robinson, Ira et al. (szerk.): *The Thought of Moses Maimonides*, Lewinston: N.Y., 1990, 1–15. (A kötet jelölése a továbbiakban: Robinson, *The Thought*.) Finkenstein, Amos: Tádmit vetodáá bájahádut uviszvivátá hátarbutit, Tel Aviv, 1901, 11–119, 128–135.

*embertársa szempontjából és annak a számára hajtott haszon miatt van szüksége az erkölcsi erényekre.*<sup>8</sup>

Az erkölcsi erények megszerzésére való törekvés Maimonidész szerint jellegzetes evilági, társadalmi tevékenység, amely az egyén lelke tökéletessé tételének szempontjából szükséges, de nem elégséges feltételnek számít. Ha azt vizsgáljuk, hogy mi az érdeke az individuumnak nem társadalmi kapcsolata és politikai státusza szempontjából, hanem saját szellemének, lelkének a testi halál utáni megmaradása (ha úgy tetszik: üdvözülése) szempontjából,<sup>9</sup> akkor azt látjuk, Maimonidész szerint nem az etika területére kell összpontosítania az energiáit, hiszen az etikai erények megszerzése elsősorban az evilági létezés szempontjából fontos. Maimonidész nem az erkölcsi erények és ez erkölcsi élet fontosságát kívánta megkérdőjelezni, és természetesen semmiképpen nem az erkölcsi rossz tulajdonságokat akarta felértékelni, hanem az individuum abszolút tökéletesedésének szempontjából relativizálta a társadalmi tényező fontosságát. Amíg az ember a társadalomban él, természetesen törekednie kell az erkölcsi tökéletesedésre, de ugyanakkor nem szabad elfelejtenie, hogy az erkölcsi tökéletesség megszerzésével még nem tett eleget az emberi mivolta által szabott teloszának.

*A negyedik, legmagasabb szintű teljesség az értelmi erények megszerzése, azaz a metafizikai igazságokat tanító tudás megszerzése. Ez az emberi létezés végső célja, és ez adja meg az embernek a teljességet. Ez, és semmi más. Ez adja meg az embernek az öröklétet. Ettől ember az ember.*<sup>10</sup>

Az emberi létezés végső célja az intellektuális tökéletesség megszerzése, az absztrakt metafizikai és teológiai igazságok racionális szükségszerűségének értő és elemző belátása, és a lélek megmaradása csak ezen keresztül érhető el. A testi létet követő tisztán szellemi létezés – a minden anyagi létezésből mentes, tisztán szellemi – Isten „képmására” teremtetett ember számára az egyetlen igazán jelentős cél, ezért minden más csak ennek előkészítése, e cél szolgálatának eszköze lehet az értékek hierarchiájában. Mindezek a források azt sugallják, hogy helyes az a széles körben elterjedt nézet, miszerint Maimonidész értékrendszerében az etika kiemelt helyet foglal ugyan el, de nem a legfontosabbat.

8 *Útmutató* 3:54, 673.

9 A lélek megmaradásáról és Maimonidész e kérdésben vallott nézeteiről lásd: Schwartz, Dov: „Avicenna and Maimonides on Immortality: A Comparative Study”, in Nettler, R. 673. o.n: N.Y.,1990, 1-L. (szerk.): *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Luxembourg and Oxford 1995, 185–197.

10 *Útmutató* 3:54, 673. Erről részletesebben lásd: Kreisel, Howard: „Intellectual Perfection and the Role of the Law in the Philosophy of Maimonides”, in Neusner, Jacob et al. (szerk.): *From Ancient Israel to Modern Judaism*, Atlanta, Georgia, 1989, 25–46.

Ugyan e helyütt nem tudom részletesebben tárgyalni az emberi tökéletesség kérdését Maimonidész filozófiájában, hiszen jelen írásom tárgya nem a maimonidészi etika ellentmondásainak elemzése és azok feloldásának megkísérlése, azonban még e rövid bevezetésben sem lehet említés nélkül hagyni, hogy az idézett és meglehetősen egyértelmű források mellett számos, a fenti következtetésnek ellentmondani látszó textust is találunk Maimonidész írásaiban, különösen *A tévelygők útmutatójában*. A könyv utolsó fejezetének tartalmi részét<sup>11</sup> – tehát ugyanazt a fejezetet, amelyben Maimonidész elköteleződni látszott a *vita contemplativa* ideálja mellett – például a következő sorok zárják:

*Jeremiás azt mondta az említett négy tökéletességről: „Így szolt az Örökkévaló: Ne dicsérje magát bölcsessége miatt a bölcs, ne dicsérje magát ereje miatt az erős, ne dicsérje magát gazdagsága miatt a gazdag, hanem azzal dicsérje magát, aki magát dicséri, hogy megértett és ismer Engem, az Örökkévalót, aki kegyelmességet (chesed), ítélkező igazságosságot (mispát) és érdemek szerinti igazságosságot (cádáká) tesztek a földön.” (Jeremiás 9:22-23)<sup>12</sup> Áldott emlékü bölcseink ebből a versből ugyanazt értették, mint amit mi korábban már határozottan állítottunk, és amit elmagyaráztam neked e fejezetben, azaz azt, hogy a bölcsesség jelzők nélkül használva magát a célt, azaz Isten ismeretét jelenti, valamint azt, hogy noha az ember által megszerezhető tulajdonokat szokták a tökéletességnek vélni – az valójában nem tökéletesség. Hasonlóképpen: a Tóra minden cselekedete, azaz az Örökkévaló szolgálatának gyakorlata, valamint az erkölcsi előírások, amelyek emberek egymás közötti ügyeiben hasznosak – mindezek nem részesülnek a végső tökéletességben, és értékük nem ér fel vele, hanem csak ennek előkészítései [...].*

*Mivel azonban e versben csodálatos dolgok<sup>13</sup> vannak, és megemlítetük bölcseink véleményét erről, most tegyük ennek tartalmát világossá.*

- 11 Az utolsó sorokban Maimonidész formálisan is búcsút mond tanítványának, a könyv „címzettjének”.
- 12 Némiképpen szokatlan módon a bibliai szöveget is saját értelmező fordításomban közlöm, hiszen az idézet célja az *Útmutató*ban, hogy Maimonidész mondanivalójának *prooftext*jéül szolgáljon, és e cél magyarul csak az értelmező fordítással érhető el. E szavak, és különösképpen az igazságosság fogalmának részletesebb magyarázatát egy másik írásomban már kifejtettem, lásd: Balázs Gábor: „Igazságosság és egyenlőség Maimonidész filozófiájában”, in Laczkó Sándor – Dékány András (szerk): *Filozófiai lábjegyzetek Platónhoz: Az igazságosság*, Szeged, 2009, 251–265. Jelen írásom érthetővé tétele szempontjából csak annyit szükséges elismételni a korábban elmondottakból, hogy az isteni kegyelem valószínűleg azonos magával a teremtés művével, amely értelemszerűen független volt a teremtmények érdemeitől. Az isteni igazságosság két fogalma pedig a teremtésben megnyilvánuló, az isteni bölcsesség szerinti törvényszerűségeket jelenti. Az igazságosság tehát a valóság, a világ, mely működik a maga szükségszerű rendje szerint, nem pedig valami kívülről a világ rendjébe beavatkozó (újra)elosztó, isteni – jutalmazó vagy büntető – tevékenység.
- 13 E kifejezés magyarázatához lásd Nuriél, Avraham: „Hásimus bamilá ‘grib’ bámoré hanevukhim”, in idem: *Gáluj veszámuj báfilozofijá sel jamé hábénájim*, Jeruzsálem, 2000, 158–164.

Ebben a bibliai versben világossá teszi, hogy a legmagasabb tökéletesség nem elégszik meg Isten ismeretével, hiszen ha a próféta ezt akarta volna mondani, akkor a vers így szólna: „azzal dicsérje magát, aki magát dicséri, hogy megértett és ismer engem”, és itt véget is érne [...] Azonban helyett azt mondja, hogy dicsérje magát megértésében, attribútumaim ismeretében, és ez utóbbiban az isteni cselekedetekre gondol, miképpen ezt korábban megmagyaráztuk. [...] A cél, amelyet a bibliai vers kijelöl, hogy az a tökéletesség az ember számára, amellyel valóban dicsérheti magát, az az, ha eljutott Isten ismeretéhez, a képességeinek megfelelően, és tudja, hogy miképpen viseli gondját a teremtményeinek azáltal, hogy létrehozta és vezeti őket. Mindezek megértése után az ember törekedjen viselkedésében a kegyelmesség, az ítélkező igazságosság és az érdemek szerinti igazságosság gyakorlására az isteni cselekedetekhez való hasonulás jegyében, miként e könyv korábbi fejezeteiben ezt már elmagyaráztuk.<sup>14</sup>

Az utolsó sorok azt sugallják tehát, hogy az elmélkedés, az istenismeret és az absztrakt igazságok elméleti tudása mégsem önmagukban, hanem csak a gyakorlati cselekedetekkel együtt jelentik az emberi tökéletességet. Mivel a korábban idézett szövegek, és ennek a szövegnek az első része is e következtetésnek ellentmondani látszik, Maimonidész ezzel (is) meglehetősen zavart okozott tanítványai és kutatói számára. Az egyik legradikálisabb értelmezést Shlomo Pines javasolta. Szerinte, mivel Maimonidész ezoterikus üzenete az Istenre vonatkozó metafizikai tudás megszerzése lehetőségének a tagadása, ezért a valódi tökéletességet – a titkos tanítás szerint – az erkölcsi és politikai tevékenység jelenti az ember számára.<sup>15</sup> Mint David Shatz joggal megjegyezte, az az olvasat, amely feltételezi, hogy Maimonidész éppen az ellenkezőjét gondolja annak, amit explicit módon leír, talán kissé túlzottan ezoterikus. Inkább azt ésszerű feltételezni, hogy Maimonidész megkülönbözteti az erkölcsi fejlődés két fázisát. Az első, a propedeutikus fázisban az ember cselekedetein keresztül arra neveli magát, hogy jelleme alkalmassá váljék a kontemplatív életre, majd az ember számára lehetséges legmagasabb szintű metafizikai tudás megszerzése után bekövetkezik az erkölcsi fejlődés konkluzív szakasza. A metafizikai tudással rendelkező filozófus-vezető nem szűnik meg az emberi társadalomban élni, és mivel a tudás megszerzésén keresztül hasonlatossá vált istenhez – teljesítve az *imitatio Dei* parancsolatát –, ezért most a metafizikai tudásából következően képes a világ gyakorlati dolgaiban is az isteni gondviselés végtelen bölcsességének su-gallatára cselekedni.<sup>16</sup>

14 *Útmutató* 3:54, 674–675. E rész értelmezéséhez lásd: Kreisel, Howard: „*Imitatio Dei* in Maimonides’ *Guide of the Perplexed*”, *AJS Review* 19, 1994, 169–211.

15 Pines, Shlomo: „The Limitation of Human Knowledge, According to Al Farabi, Ibn-Bajja and Maimonides”, in Twersky, Isidore (szerk.): *Studies in Medieval History and Literature*, Cambridge Mass., 1979, 100.

16 Shatz, David: „Maimonides’ Moral Theory”, in Seeskin, Kenneth (szerk.): *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, 2005. 186–188. (A továbbiakban: Shatz)

## Maimonidész etikájának általános tendenciája

A széles körben elfogadott vélekedés szerint<sup>17</sup> Maimonidész etikájának általános tendenciája követi Arisztotelész tanítását,<sup>18</sup> miszerint az erkölcsi erényt a szélsőséges tulajdonságok közötti középút interiorizálása jelenti.<sup>19</sup> Ennek az etikai eszménynek egyik fontos és tömör kifejtését Maimonidész jogi kódexében, a *Misné Tórában* találjuk meg<sup>20</sup>:

*A minden [kiemelés tőlem – B.G.] jellemvonással kapcsolatban fellelhető két szélsőség nem a helyes út, nem helyes, hogy az ember ezen járjon, és erre nevelje magát. És ha valaki úgy találja, hogy természetből fakadóan hajlamos az egyik szélsőségre, vagy már nevelés útján elsajátította és gyakorolta azt, akkor térítse vissza magát a helyes útra, és a jók útján, azaz a középúton járjon.*

*A helyes út az emberben meglévő szélsőséges jellemvonások közötti középút, ez az a jellemvonás, amely egyforma távolságra van mindkét szélsőségtől, és egyikhez sincs közelebb a másiknál. [...]*

*Az olyan embert, akinek a jellemvonásai egyeznek a kiegyensúlyozott középúttal, bölcsnek nevezik.*<sup>21</sup>

Az eddig idézett szövegekkel összhangban, az első fejezet végén Maimonidész vallási szempontból a lehető legpozitívabb leírást adja a középút követésének etikai ideáljáról:

*Azt a parancsolatot kaptuk, hogy a középúton járjunk, ezek a jó és egyenes utak, ahogy írva van: „járj az Ő útjain” (Deuteronomium 28:9) [...], ez a középút, ezt az utat nevezik az Örökkévaló útjának, és erre tanította Ábrahám a fiait.*<sup>22</sup>

17 Lásd például a kérdés összetett elemzését. Davidson, Herbert A.: „The Middle Way in Maimonides’ Ethics”, *PAAJR* 54, 1987, 31–72. (A továbbiakban: Davidson)

18 Maimonidészra Arisztotelész elsősorban Al-Farabi interpretációjában hatott, erről lásd: Davidson, 59.

19 Az arisztotelészi közép tanításának léteznek olyan interpretációi, amelyek a korábban elfogadottnál jóval összetettebbnek tartják Arisztotelész e tanítását, lásd pl. Urmson, J. O.: „Aristotle’s Doctrine of the Mean”, *American Philosophical Quarterly* 10, 1973, 223–230. Maimonidész azonban nem ezt a modern, hanem a klasszikus értelmezést követte. Maimonidész és Arisztotelész középút-felfogásának elemzéséhez lásd. Fox, Marvin: „The Doctrine of the Mean in Aristotle and Maimonides”, in Stein, Siegfried – Loewe, Raphael (szerk.): *Studies in Jewish Religious and Intellectual History: Presented to Alexander Altmann on the Occasion of his Seventieth Birthday*, London, University of Alabama Press, 1979, 93–120.

20 Szintén részletes kifejtését találhatjuk a középutas etikának Maimonidész fiatalkorában írt Misná-kommentárjának egyik bevezetőjében. Magyarul: Maimonidész: *Értekezések*, Dobos Károly fordítása, Budapest, Logos Kiadó, 2011, 37–48.

21 Maimonidész, Mózes: *Misné Tóra, Hilkhot déot* (A jellemfejlesztés törvényei), 1:3-5. (A továbbiakban: HD)

22 HD 1:6-7.

Még mindig a középút eszményével teljes összhangban, a *Hilkhot déot* 2. fejezetében Maimonidész a test betegségeihez hasonlítja a lélek betegségeit. A fizikai betegségektől szenvedőkkel megesik, hogy összetévesztik az ízeket, vagy néha az egészséges ember számára utálatos étel után vágyakoznak, miközben utálkoznak az egészségesek számára kívánatos táplálék láttán. Ezzel analóg módon a beteg lelkűek néha a rossz jellemvonások után vágyakoznak, és undorodnak az erényektől. Maimonidész felteszi a kérdést: mit kell tenni a lélek betegségeinek meggyógyítása érdekében?

*Menjenek el a bölcsekhez, ők a lélek orvosai, akik meg fogják gyógyítani jellemvonásaik betegségét megtanítva őket, hogyan térjenek vissza a jó útra. [...]*

*Milyen legyen a gyógymód? A forrófejűeket arra tanítják, hogy ha megütik vagy szidalmazzák őket, egyáltalán meg se érezzék, és ezen az úton járjanak mindaddig, amíg a heveskedés ki nem vész belőlük [...], és vissza nem térnek a középútra, ami a jó út, és miután visszatértek rá, járjanak azon egész életükben. Ugyanígy járjon el az ember minden [kiemelés tőlem – B.G.] jellemvonásával kapcsolatban, ha az egyikben túlzásba esett, akkor tartsa magát a másik szélsőséghez hosszú időn keresztül, amíg csak vissza nem tér a jó útra, azaz az egyes jellemvonások közötti középútra.<sup>23</sup>*

Az erkölcsi középúttól, a mérsékelt tulajdonságok irányította magaviselettől csak akkor indokolt az eltérés, ha a szélsőséges viselkedésnek terapeutikus funkciója van, és erre utasítást kapunk a „lélek orvosától”, azaz a bölcstől. Az ideális viselkedésmódtól való eltérést azonban csak az ahhoz való későbbi visszatérés szándéka indokolja, azaz az, hogy a gyógyulást követően képesek legyünk követni a középút diktátumát, és a továbbiakban jellemünkben állandósuljon a szélsőségektől mentes viselkedés eszménye, hiszen ez a mértékletesség jelenti az „Örökkévaló útjainak” követését.

### A szélsőségek legitimizálása: a bölcs és a *chászid*<sup>24</sup>

A *Hilkhot déot* első fejezetének struktúrájában azonban található egy törés. Míg a fejezet elején (az 1. törvénytől az 5. törvény első mondatáig) és végén (6. és 7. törvény) a középút mibenlétének és

23 HD 2:1-2.

24 A héber *chászid* szó – a gyakori magyar átírás szerint haszid – pontosan lefordíthatatlan, a kontextus függvényében leggyakrabban jámbornak vagy ájtatosnak fordítható. A zsidó történelem során több egyént vagy csoportot neveztek *chászid*nak. A szó jelentése jelentősen különbözik az egyes korszakokban. A napjainkban haszidizmusnak nevezett mozgalomnak nem Maimonidész filozófiájához van köze, hanem a mozgalom – minden filozófiai műveltséget nélkülöző – 18. századi alapítójához, Jisráél Báál Sém Tovhoz.



dicséretes voltának leírását találjuk, addig az 5. törvény 2. mondatától az 5. törvény végéig egy olyan szövegrészletet olvasunk, amely kérdést vet fel az addig és azután elmondottakkal kapcsolatban.

*Aki önmagával szemben különösen szigorú, és eltávolodik egy kevéssé a középúttól, azt chászidnak nevezik. Mi ennek az értelme? Aki eltávolodik a fennhéjázástól a másik végletig, az a legalázatosabb lesz, ez a chászidság jellemvonása. Ha csak a közepső értékig távolodik el [a szélsőségtől], akkor szerény lesz, és bölcsnek nevezik. Ez érvényes a többi tulajdonságra is. Az első chászidok eltérítették a két szélsőség irányába a jellemvonásaikat, néha az egyik, máskor pedig a másik irányba eltérve, és erre mondják: túllépnek a törvény betűjében előírtakon.<sup>25</sup>*

Röviddel azután tehát, hogy Maimonidész leszögezte: a helyes etikai magatartás a középút megtalálására való törekvés és a szélsőségektől való eltávolodás, ebben a szövegrészben egy, a korabeli zsidó hagyományban egyértelműen pozitív konnotációval bíró terminussal nevezi meg a bizonyos szélsőségek felé hajlókat. Természetesen nem minden szélsőség felé való elhajlás által lesz valaki méltó a *chászid* névre, hiszen a két szélsőség, amelytől az embernek tartózkodnia kell, nem egyenértékű, mint ez Maimonidész példájából is kiderül. (A fennhéjázó, gőgös embert nem nevezné *chászid*nak, de a kevésbé veszélyes szélsőség, a teljes alázatosság felé elhajló embert igen.) Maimonidész maga nem egyértelműsíti a bölcs és a *chászid* közti hierarchiát, nem lehet minden kétséget kizáró módon megállapítani, hogy melyik tulajdonságot tartja jobbnak, noha a fejezet nagy része egyértelműen a bölcs dicséretéről szól.<sup>26</sup> Ugyanakkor éppen az ad okot a gyanakvásra, hogy ebbe a csaknem egyértelmű szövegbe bekerül egy eltérő attitűd pozitív értékelését sugalló leírás. Maimonidészre nem jellemző, hogy véletlen ellentmondásokat hagyna műveiben, sőt, az egymással össze nem illő részek inkább a tudatos tervezést mutatják.<sup>27</sup> Szintén nem lehet véletlen, hogy Maimonidész a *chászid* jellemzését az első fejezetbe illesztette be, és nem a másodikba, ahol a szélsőséges viselkedésformát csak a lélek betegségeinek gyógymódként hajlandó legitimizálni. Ezzel szemben, az első fejezetben a *chászid* leírása és jellemzése (különösen a pozitív kicsengésű: „túllépnek a törvény betűjében

25 HD 1:5.

26 A kifejezések értelmezéséhez lásd az alábbi fogalmi analízist: Kasher, Hanna: „Chákhám, chászid vetov bámisnát háRámbám, ijun bájáchász bén muszágim lemunáchim, in *Maimonidean Studies* 4, New York, 2000, 81–106.

27 Az ellentétek szándékosságáról és rejtett értelméről Maimonidész maga is hosszan ír az *Útmutató* bevezetőjében (21–24.). Az ellentmondások egyik klasszikus értelmezése: Fox, Marvin: *Interpreting Maimonides*, Chicago – London, 1990, 67–90.

előírtakon” kifejezés<sup>28</sup>) alapján nehéz arra az értelmezésre hajlani, hogy a *chászid* is csak „lelki beteg” lenne, sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy Maimonidész elismeri, hogy a középút követése nem az egyetlen „üdvözítő út”. A leírás és annak elhelyezése a fejezet struktúrájában azt sugallja, hogy a *chászid* önálló, a bölcsessel együttes említésre méltó kategóriának tűnik.

### A harag és az alázat helye Maimonidész etikájában<sup>29</sup>

Miután Maimonidész a *Hilkhot déot* 1. fejezetének 3. törvényében leszögezte, hogy a szélsőségek követése minden esetben rossz, majd az 5. törvényben elismerte, hogy a *chászidok* részéről helyes cselekedet a törvény betűjének követelményén túllépve a szélsőségek felé hajlani, a *Hilkhot déot* 2. fejezetében, nem sokkal azután, hogy ismét megállapította: minden jellemvonás esetében a középút követése jelenti az erényt, a következő sorokat olvashatjuk:

*Vannak olyan jellemvonások, amelyekkel kapcsolatban tilos az embernek a középúthoz tartania magát; ehelyett el kell távolodnia az egyik szélsőségtől egészen a másik szélsőségig. Ilyen a fennhéjázás. A helyes út nem az, hogy az ember egyszerűen szerény legyen, hanem egyenesen alázatossá kell válnia [...]. Bölcsseink azt is mondták: „Aki fennhéjázik – az megtagadja Istenét.”<sup>30</sup> Ahogy mondva van: „Fennhéjázóvá lesz a szíved és elfelejted az Örökkévalót, az Istenedet” (Deuteronomium 8:14).*

*Ehhez hasonló a harag, amely nagyon rossz tulajdonság, és helyénvaló, hogy az ember egészen a másik végletig távolodjon el tőle, és arra nevelje magát, hogy egyáltalán ne haragudjon, még az olyan dolgokért sem, amelyekért indokolt lenne haragudni. És ha meg akarja ijeszteni gyermekeit vagy unokáit, vagy (amennyiben vezetőről van szó) a közösség tagjait, annak érdekében, hogy jó útra térítse őket, akkor is csak kifelé mutassa, hogy haragszik, azért, hogy megrémíssa őket, de belülről maradjon kiegyensúlyozott, mint egy olyan ember, aki csak mutatja*

28 A kifejezés jelentéséről Maimonidész írásaiban lásd: Eisen, Robert: „Lifnim mi-shurat ha-din’ in Maimonides’ Mishneh Torah”, *Jewish Quarterly Review* 89, 1999, 291–317. Eisen szerint Maimonidész az arisztotelianus etika szemléiben értelmezte újra a talmudi fogalmat, és ezt az eredetitől alaposan különböző új jelentéssel ruházta fel.

29 A harag és az alázat maimonidészi értelmezéséhez általánosságban lásd: Frank, Daniel H.: „Humility as Virtue: Maimonides Critique of Aristotle’s Ethics”, in Ormsby, E. L. (szerk.): *Maimonides and His Time*, Washington D. C., 1989, 39–99. Safran, Bezalel: „Maimonides on Pride and Anger”, *Turim I*, 2007, 185–232.; *Turim II*, 2008, 137–169. (A továbbiakban: Safran, *Pride*)

30 A „Bölcsseink mondták” terminust Maimonidész írásaiban általában egy a talmudi korból származó rabbinikus forrás idézése követi, de olyan forrást, mely a fennhéjázást azonosítaná az istentagadással, nem sikerült sem Maimonidész kommentátorainak, sem a szakirodalomnak fellelnie. Arról, hogy Maimonidész miként alakítja át a lehetséges forrásként szolgáló rabbinikus idézetet lásd: Safran, *Pride* 194–196.

a haragot, de valójában nem haragszik. Bölcsseink azt mondták:<sup>31</sup> „Aki haragszik, olyan, mintha bálványt imádna.” És azt is mondták:<sup>32</sup> „Aki haragszik: ha bölcs, bölcsessége eltávozik tőle, ha próféta – próféta ereje eltávozik tőle, és a haragos ember élete nem élet.” Ezért parancsolták meg a haragtól való eltávolodást, amíg az ember rá nem nevelődik, hogy meg se érezze a dühítő dolgokat – ez a jó út. Az igazak útja:<sup>33</sup> csak elszenvedik a megbántást, de nem bántanak. Ha hallják, hogy gyalázták őket, nem válaszolnak. Szeretetből cselekszenek, és örömmel viselik a szenvedést. Róluk mondja az Írás: „olyanok, mint a kelő nap az ő erejében” (Bírák 5:31).<sup>34</sup>

Legalább két jellemvonás, a fennhéjázás és a harag, kivételt képez tehát a szabály alól, miszerint minden jellemvonásunkban a mérsékletességre és a középútra kell törekednünk, hiszen itt a törvény írja elő a szélsőséges viselkedést. Nehéz lenne vitatni, hogy Maimonidész szövegében ellentmondás van. Annak megértésében, hogy e két tulajdonság miért esik különleges elbírálás alá, segíthet egy, a szélsőséges alázatossággal részletesebben foglalkozó szöveg Maimonidész fiatalkori Misná-kommentárjából:

Láttam az erényekről szóló könyvekben,<sup>35</sup> hogy megkérdeztek egy különösen jámbor embert, melyik volt életének legboldogabb napja. Azt felelte: „Hajón utaztam, mégpedig a legalacsonyabb osztályon, rongyokat viseltem. Gazdag emberek és kereskedők is utaztak a hajón. A helyemen feküdtem, amikor egyikük felkelt vizelni, majd meglátva nyomorúságos állapotomat, felém fordulva felfedte magát és levizelt. Meglepődtem, hogy ennyire eluralkodott rajta a fennhéjázás tulajdonsága, de tényleg nem bántódtam tette miatt, és nem kavarta fel a nyugalmamat semmilyen indulat. Akkor nagy öröm töltött el, hogy ennek a fogyatékosnak a megvetése nem bosszantott fel, sőt ügyet se vetettem rá. Kétségtelen: ez az alázat azon pontja, mely a fennhéjázástól a legtávolabb esik.”<sup>36</sup>

A szöveg figyelmes olvasása során nehéz szabadulni attól a zavarba ejtő érzéstől, hogy bár a történet tartalma szerint valóban az alázatosság egy szélsőséges példáját mutatja, azonban mégis a gőg egész rendkívüli esetével van dolgunk a narrátor részéről, vagy legalábbis az elbeszélő hangneme az alázat fogalmának igen sajátos értelmezését sejteti. A névtelen jámbor nem

31 Babilóniai Talmud, Pszáchim 66b

32 Babilóniai Talmud, Pszáchim 113b

33 Maimonidész itt az eddig használt kategóriák (a bölcs és a *chászid*) mellé minden magyarázat nélkül egy harmadikat illeszt be, az igaz (*cádik*) embert, aki azonban sok hasonlóságot mutat a *chásziddal*.

34 HD 2:3

35 A történet eredetije valószínűleg egy szufi anekdota, lásd: Shatz, 176.

36 Maimonidész, Mózes: *Mászekhet Avot im pérus rábénu Mose ben Májmon*, fordította és szerkesztette: Yitzchak Shilat, Maale Adumim, 1994, 4:4. A történet és az alázatosság, illetve a szerénység értelmezéséhez a zsidó bölcsletben (és Maimonidész e szövegében) lásd: Statman, Daniel: „Al kámá pitronot laparádox háánává bimkorot jehudiim”, *Iyyun* 44, 1995, 322–370.

marad érzéketlen a történetek iránt, hiszen több érzelmi hatásról is beszámol: meglepetés, öröm az indulat hiánya miatt, némi rezignált megvetés a „fogyatékos” iránt, és végül a büszkeséget (sőt: önelégültséget) idéző érzés: öröm az alázatosságban való jeleskedés okán. A szövegből úgy tűnik, hősünk alázata – amelyet Maimonidész elismerőleg idéz – semmiképpen nem ösztönös, vele született tulajdonság, hanem hosszú önnevelési folyamat eredménye. A gyakorlás következtében valóban jellemvonásává vált a beszélőnek, hiszen ez a spontán reakciója a történetekre, de ugyanakkor ez nem reflektálatlan, „természetes” tulajdonság számára, hanem tudatában van annak, hogy ha ő is olyan lenne, mint az emberek többsége, akkor másként reagálna. Szerencsére azonban – és ezt, némiképpen paradox módon, hősünk leplezetlen elégedettséggel saját maga is megállapítja – ő a jellem kiváló bajnoka, aki rettentő alázatos.

Az összehasonlítás kedvéért érdemes e ponton felidézni Arisztotelész helyes önértékelésről írott sorait:

*A nagyzó ember rendszerint olyan ékes tulajdonságokkal hivalkodik, amelyek nincsenek meg benne, vagy legalábbis nagyobbaknak tünteti fel őket, mint amilyenek valójában; a gúnyosan szerénykedő ember viszont még azokat is eltagadja, amelyek megoannak benne, vagy legalábbis kisebbiteni igyekszik őket; aki e kettő közt a középben van, az – megmaradva a maga mióltában – életében és beszédében mindig az igazságot vallja; ami megoan benne, azt elismeri, de sem nem nagyítja, sem nem kisebbiti.<sup>37</sup>*

Noha első olvasásra az a benyomás alakulhat ki bennünk, hogy a Maimonidész által idézett történet szereplője inkább a gúnyosan szerénykedő arisztotelészi kategóriájába tartozik, azonban a figyelmes elemzés inkább azt mutatja, hogy helyes önértékeléssel rendelkezik. Tisztában van a tömegember és saját maga közti különbséggel, pontosan ismeri saját erényeit és kiválóságát, és erre büszke is. A nyilvánosan tanúsított magatartása kétségtelenül alázatot mutat, de szó sincs róla, hogy közben eltagadni vagy kisebbiteni próbálna saját értékét. Viselkedése jobb megértéséhez talán éppen Arisztotelész segít hozzá:

*Eszerint a nemes becsvágy valóságos dísz az erénynek, mert még nagyobbakká teszi őket; viszont nélkülük nem fejlődhet ki. Ezért is olyan nehéz igazán becsvágyónak lenni; mivelhogy nem is lehet erkölcsi tökéletesség nélkül. Szóval a becsvágyó ember figyelme elsősorban a kitüntetésre, illetőleg a meg nem becsültségre irányul; a nagy kitüntetésnek, ha ez komoly emberek részéről éri, örül, de csak módjával, mert úgy érzi, hogy csupán olyasmiben részesül, ami neki kijár, [...] de már azt a kitüntetést, amit jelentéktelen emberek apró-cseprő okokból kínálnak neki, egyáltalában semmibe sem veszi (mert nem ilyet érdemel); amint-*

37 Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika* 4, 1127a, Szabó Miklós fordítása, Európa Kiadó, Budapest, 1987, 114. (A továbbiakban: Arisztotelész)

hogy semmibe veszi a meggyalázást is, mert ilyesmi úgysem érheti őt jogosan.<sup>38</sup>

Maimonidész példája az alázatosságra egyáltalán nem tűnik ellentétessnek az Arisztotelész által dicsért nemes becsvágygal, amelynek szintén része a megaláztatás közönnnyel való fogadása. Az erényes ember magatartása a lehető legtávolabb van a fennhéjázástól, és ebben az értelemben valóban alázatos, ám ez az alázat nem jár helytelen önértékeléssel. Sőt, a fenti értelemben vett alázatnak a legfőbb jellemzője az emberekről alkotott helyes vélemény, hiszen nem azzal jár, hogy az ember kevesebbet gondolna önmagáról másokkal összehasonlítva, mint amit valós értékei alapján gondolnia kellene. Az erények helyes értékelése, illetve az evilági dolgok fontosságának helyes megítélése épp arra tanítja az embert, hogy a magatartása alázatos legyen, azaz ne követeljen maga számára semmilyen meg nem érdemelt megbecsülést, és azzal szemben viszont közömbös maradjon, ha a megérdemelt megbecsülést nem kapja meg, hiszen végül is a többi ember véleménye tökéletesen irreleváns az önmagának elegendő bölcsességet megszerző ember számára. Maimonidésznek az alázatosságról vallott nézete, pontosabban a fennhéjázás teljes elutasítása valójában nem tűnik olyan távolinak az arisztotelészi eszménytől, mint első olvasásra gondolhattuk volna.

Maimonidésznek nemcsak filozófiai, hanem vallási okai is vannak a fennhéjázás elítélésére. A *Hilkhot déot* 2:3-ban a fennhéjázás tilalmának alátámasztásként a Deuteronomium 8. fejezetére hivatkozik, amelynek kontextusa az, hogy a Tóra leszögezi: tulajdonának szaporodása és anyagi gazdagsága könnyen tévútra vezetheti az embert,<sup>39</sup> aki ennek következtében helytelen önértékelésre ragadtathatja magát, úgy vélve, hogy gazdagságát saját magának köszönheti. A helyes utat követő, filozófiailag művelt vallásos ember azonban pontosan tisztában van egyfelől azzal, hogy mindennek, így sikerének is, valódi oka Isten. Az *Útmutató* 2. részének utolsó fejezetében – amelyről Maimonidész azt tanácsolja tanítványának, hogy: „különösen nagy figyelmet szentelj neki, alaposabban, mint e könyv többi fejezetének”<sup>40</sup> – Maimonidész felhívja a figyelmet arra, hogy a próféták minden eseményt egyenesen az Első Oknak, azaz Istennek tulajdonítanak, beleértve ebbe minden élőlény minden cselekedetét és a teremtett világ összes eseményét.<sup>41</sup> Az eredmények és a sikerek végső soron Istennek tulajdoníthatóak, ezért az értelmes ember

38 I. m. 1124a, 103-104.

39 Vö. Maimonidésznek korábban idézett, az anyagi tulajdonok jelentette tökéletességről írott soraival (*Útmutató* 3:54).

40 *Útmutató* 2:48, 422.

41 Maimonidész szabadságról és okságról vallott nézeteihez lásd: Stern, Joseph: „Maimonides Conception of Freedom and the Sense of Shame”, in Manekin, H. – Kellner, M. M. (szerk.): *Freedom and Moral Responsibility; General and Jewish Perspectives*, Maryland, 1997, 217–265.

nem válik gőgössé, hiszen belátja, hogy a dicséret Istent illeti. Ugyanez az Istent első oknak tekintő, kauzalitásból kiinduló érvelés alkalmazható a harag elnyomására is: ha Isten minden esemény végső oka, akkor mindennek megvan a helye a történetek sorában, és még ha az ember számára ez beláthatatlan is, de minden beilleszkedik a jó világrendbe. A bölcs, felismerve, hogy minden esemény végső oka Isten, értelemszerűen semmiért nem haragudhat, hiszen ez azt jelentené, hogy Istenre haragszik. Ha pedig mégis haragszik, ez azt jelentené, hogy egy adott eseményt más – Istentől független – okozónak tulajdonít, elkövetve ezzel a bálványimádás bűnét. Maimonidésznek éppen ezért a filozófiai okok mellett komoly teológiai indoka is van a (fennhéjázás és a) harag teljes elutasítására.

Ezen felül, további okként szolgál a haragra gyulás értelmetlen mivoltának belátásához, hogy a tanult hívő tisztában van azal is – földi vagyonának semmi köze a valódi tökéletességhez, ezért nem hagyja, hogy a vagyona felett érzett büszkeség megzavarja abban, hogy a valódi tökéletességre – Isten ismeretére – törekedjen.<sup>42</sup>

### A haragról<sup>43</sup>

Az alázatra és a fennhéjázásra vonatkozó maimonidészi nézetek részletes elemzése azt mutatja, hogy nincsenek olyan távol az arisztotelészi ideáltól, mint azt eredetileg gondolhattuk volna, viszont Maimonidész a harag teljes elfojtására vonatkozó utasítása nehezebben tűnik összhangba hozhatónak az Arisztotelész által leírtakkal:

*Azt az embert, aki csak olyasmi miatt haragszik, amiért kell, s olyanokra, akikre kell, továbbá úgy, ahogy kell, s akkor és annyi ideig, amikor és ameddig kell: dicsérettel szoktuk illetni; még leginkább az ilyen embert nevezhetnők szelídnek, ha ugyan a szelidség egyáltalában dicséretre méltó tulajdonság, mert a szelíd szó olyan embert jelöl, akit nem nyugtalanít indulat, és akit nem a szenvedély vezet, hanem csak úgy, csak olyan dolgok miatt, s csak addig tart haragot, amíg ezt a szabály kívánja; [...] A hiányosságot – akár valamiféle halvérűségnek, akár másvalaminek nevezzük – gáncsolni szoktuk; aki nem háborodik fel olyasmin, amin pedig fel kellene, azt együgyűnek tartjuk, valamint azt is, aki nem úgy, nem akkor és nem azokkal szemben érez haragot, ahogyan, amikor és akikkel szemben helyénvaló volna; az ilyen ember azt a látszatot kelti, hogy semmit sem vesz észre, és semmi sem bántja; s mivel semmiért sem haragszik, nem is tudja védeni magát; márpedig,*

42 Útmutató 3:54.

43 Maimonidész és Arisztotelész haraghoz való viszonyának az állásponttól jelentősen különböző felfogásához lásd: Frank, Daniel: „Anger as a Vice, A Maimonidean Critique of Aristotle’s Ethics”, *History of Philosophy Quarterly*, 7., 1990, 269–281.

*ha valaki eltűri, hogy bántalmazták, vagy elnézi, hogy az övéit bántásák, ez rabszolgalelkületre vall.*<sup>44</sup>

Arisztotelész szerint a harag indokolt esetben megengedett, sőt az, aki egyáltalán nem érez haragot, azt együgyűnek és szolgalelkűnek nevezi. Ezzel szemben azt láthattuk, hogy Maimonidész szerint a harag „nagyon rossz tulajdonság”, és az önnevelés célja az, „hogy egyáltalán ne haragudjon, még az olyan dolgokért sem, amelyekért indokolt lenne haragudni”.

Ugyanakkor a maimonidészi és az arisztotelészi szöveg mégis legalább két ponton mutat hasonlóságot. Maimonidész megengedi a pedagógiai célú „képmutatást”, azaz annak megjatszását, hogy az ember haragszik. A nevelési folyamat bizonyos fázisaiban szükséges haragot mutatni annak érdekében, hogy az alacsonyabb szinten lévő neveltek megértsék hibájuk súlyosságát. A nevelő ugyanakkor megőrzi belső békéjét, és ezzel biztosítja saját bölcsessége előfeltételül szolgáló lelki nyugalmának zavartalanságát. Az ember társadalmi, politikai létformája indokolja tehát a haragra utaló magatartást, de nem magát a harag érzését.

Arisztotelész hasonlóképpen magyarázza, hogy miért helyes haragot érezni: a szelíd embert nem valós indulat fűti, csak a társadalmi szabályoknak megfelelő formában és mértékben haragszik, miközben olyan ember marad, akit „nem nyugtalanít indulat, és akit nem a szenvedély vezet”. A haragos (vagy legalábbis annak tűnő) magatartás akkor indokolt, amikor ennek elmaradása társadalmi kárt okozna. A társadalmi valóság tudomásulvétele magyarázhatja azt az ellentmondást is, hogy Arisztotelész a nemes becsvágyról szólva az indokolatlan gyalázás ignorálására szólít fel, a harag kapcsán viszont a sértések meg nem torlását szolgalelkűségként értékeli. Hasonló a helyzet Maimonidésznél: a dicséretként idézett teljes alázatosságról szóló történet csak akkor összeegyeztethető a harag megjatszásának igazolásával, ha megkülönböztetjük azokat a szituációkat, amelyekben lehet oktatási célról beszélni, azoktól a helyzetektől, amikor a nevelés eleve esélytelennek tűnik. A jámbor, aki egykedvűen fogadta a megaláztatást, felismerte, hogy az adott helyzetben a „fogyatékos” személy, aki inzultálta, semmiképpen nem fogadná el tőle a rendreutasítást, ezért indokolatlan úgy tennie, mintha haragudna. Ugyanakkor azonban a nevelés esélyéről csak az adott helyzetben mondott le, hiszen a tanulni vágyóknak később elmesélte a történetet. Arisztotelész és Maimonidész a lényegi kérdésben egyetérteni tűnnek: ha saját lelki állapotának szempontjából vizsgáljuk, akkor a bölcs számára a helyes magatartás a szenvedélyektől és az indulatoktól való tartózkodás. Ha egy adott helyzetben a társadalmi és/vagy pedagógiai kontextus ezt szükségessé teszi, akkor a bölcsnek egyértelműen szabad ha-

44 Arisztotelész, 125b-126a, 109–110.

ragot mutatnia. Az erényes ember belső állapotával kapcsolatban könnyen lehet amellett érvelni, hogy nézetkülönbség van Maimonidész és Arisztotelész között, hiszen az arisztotelészi szöveg a harag érzését is megengedni tűnik, míg Maimonidész egyértelműen csak annak színlelését javasolja. Ennek ellenére, a szélesebben vett kontextus alapján azt az interpretációt még elfogadhatóbbnak tartom, hogy Arisztotelész teljesen egyetértene Maimonidésszel abban, hogy a bölcs legjobban azt teszi, ha tartózkodik az indulatoktól. Végül, teljesnek tűnik az egyetértés abban a kérdésben a két filozófus között, hogy amennyiben a harag nem hoz „társadalmi hasznot”, akkor teljesen indokolatlan dühbe gurulni, és akár a meg nem érdemelt megaláztatást is egykedvűen kell eltűrni.

A Maimonidésszel foglalkozó szakirodalom jelentős része, így például Shatz<sup>45</sup> és Safran,<sup>46</sup> azt feltételezi, hogy a fenti kérdésben komoly ellentét van Arisztotelész és középkori zsidó tanítványa között, szerintem viszont ez az ellentét, bár létezik, de nem jelentős. Igaz, elsősorban nem Maimonidész, hanem Arisztotelész értelmezésében különbözik a véleményem tőlük. Abban azonban nincs közöttünk nézetkülönbség, hogy Maimonidésznek nemcsak filozófiai, hanem vallási indokai is vannak a fennhíjazás és a harag teljes elutasítására, amit Shatz és Safran Maimonidész teocentrikus szemléletéből vezetnek le.

A teocentrikus szó használata igényel némi magyarázatot, hiszen Maimonidész esetében semmiképpen nem lehet szó abban az értelemben teocentrikus megközelítésről, hogy azt feltételeznék: az emberi cselekedetek bármiféle hatással lehetnek az istenségre. A teocentrikusság ilyen értelmezése valójában teurgia, és Maimonidész szerint a feltevés, hogy az emberi cselekedeteknek lehet valami hatása az istenségre, egyszerre abszurd és bálványimádó nézet. A maimonidészi teocentrikusság csak azt jelentheti, hogy a bölcs állandó jelleggel és minden cselekedetével és gondolatával az Istenhez való közelkerülésre igyekszik koncentrálni. Ezzel azonban azt a célt szolgálja, hogy elérje az állapotot, amelyben a megszerzett ismeretek intellektusának szerves részévé válnak, és ezzel biztosítják számára lelkének megmaradását a test halála után. Így igaz ugyan, hogy az emberi tevékenység fókuszában az Istenre való koncentráció áll, és ez határozza meg a bölcs egész életformáját, de szem előtt kell tartani, hogy ez nem önérdéktől mentes cselekedet. Sőt, a bölcs éppen azért irányítja minden cselekedetét Istenre, mert felismerte, hogy legmagasabb rendű érdeke (ha úgy tetszik, télosza) a lehető legtöbb metafizikai tudás megszerzése. Így aztán éppolyan jogosan nevezhetnénk ezt a magatartást antropocentrikusnak (a tevékenység cél-

45 Shatz, 174–177. és 184.

46 Safran, Betzalel: „Maimonides and Aristotle on Ethical Theory”, in Hallamish, Moshe (szerk.): *Studies in the Literature of Jewish Thought Presented to Rabbi Dr. Alexandre Safran*, Ramat Gan, 1990, 133–161.



ja szempontjából), mint amennyire tarthatjuk teocentrikusnak (abból a szempontból, hogy kire irányul a megszerzendő tudás). Mindenesetre a bölcs érdeke egyértelműen az, hogy megőrizze lelki nyugalmát, s ezzel biztosítsa önmaga számára a zavartalan kontemplációhoz szükséges állapotot, és ezen keresztül lelkének halál utáni megmaradását.

Joggal vethető fel a kérdés, hogy miért éppen a harag és a fennhéjzás jellemvonásait emelte ki Maimonidész a középút szabálya alól a *Misné Tórán*ban. Úgy vélem, Maimonidész pedagógiai és politikai tanítása adhatja meg erre a választ. David Shatz szerint jelentős különbség van a Maimonidész propedeutikus moralitása és „következmény-moralitása” között.<sup>47</sup> A propedeutikus erkölcs célja, hogy a bölcsesség megszerzésére készülő emberben kialakítsa azokat a jellemvonásokat, amelyek a legszükségesebbek a tudás befogadásának megkönnyítéséhez és a tanulásra való koncentráláshoz. Ezzel szemben az emberi tökéletesség elérése következményeként megjelenő erkölcs már a megszerzett, tisztán racionális tudásból fakad. A tudás megszerzése után a bölcs már interiorizálta annak tudását, hogy Istennek nincsenek tulajdonságai, és bár a világ működésén keresztül Isten – bizonyos értelemben véve – cselekszik, ám ezt minden indulat és érzelem nélkül teszi. Az *Útmutató* korábban idézett utolsó fejezetének konklúziója szerint az ideális tudás megszerzésének gyakorlati következménye is van: a bölcs az *imitatio Dei* elv alapján úgy cselekszik, ahogy Isten irányítja a világot. Az ideális vezetőről szóló leírásában Maimonidész a tökéletesen szenvedély- és érzelmentes politikus-proféta alakját rajzolja meg:

*Amennyiben az állam vezetője próféta, úgy az a helyes, hogy az előbb leírt attribútumokhoz<sup>48</sup> igyekezzon hasonlítani, és ezek a cselekedetek<sup>49</sup> részéről a kellő átgondolás következményei legyenek, azzal összhangban, amit [az alattvalók] megérdemelnek. Ne indulatait kövesse, ne uralkodjon el rajta a harag. Egyáltalán ne adjon teret az indulatainak, hiszen minden indulat rossz, és amennyire csak ez lehetséges az ember számára, tartózkodni kell tőlük. Legyen kegyelmes és irgalmas bizonyos emberekkel, de ne csak könyörületből és gyengeségből, hanem az érdemeik szerint. Legyen néha büntető, bosszúálló és heves bizonyos emberekkel, azok érdemei szerint, de ne csak haragból, és ha halálra ítél valakit, ne legyen rá dühös vagy haragos, és ne gyűlölje őt, akkor se, ha az megérdemelné, hanem arra gondoljon, hogy nagy hasznot hoz az emberek többségének e tetteivel.<sup>50</sup>*

47 Shatz, 186–188.

48 Maimonidész az idézett fejezet előző bekezdésében kifejtette, hogy milyen értelemben „kegyelmes” és „bosszúálló” Isten.

49 Azaz az arra érdemesek megbüntetése (és megjutalmazása).

50 *Útmutató* 1:54, 133.

Az *Útmutató*ban Maimonidész nem egyszerűen mérsékletre, valamint a jellemvonások, az indulatok és az érzelmek kiegyensúlyozására tanít, hanem azok teljes kiiktatását várja el a döntéshozási folyamat során – „amennyire csak ez lehetséges az ember számára”.<sup>51</sup>

Az ideális vezető-tanítórá – aki mindennapi kapcsolatban kell hogy álljon a tömeggel, és mindennap érezheti hatalmát – leselkedő legnagyobb veszély az, hogy a tömeg értetlensége és ostobasága miatt elragadja a harag indulata, vagy hatalmának tudata és gyakorlása arra csábítja, hogy saját magának tulajdonítsa eredményeit, és a gőg bűnébe essen. Ez érthetővé teheti, hogy Maimonidész miért e két indulatot emelte ki legkorábban a szenvedélyek köréből, és ítélte annyira veszélyesnek, hogy abban már az ember fejlődésének korai szakaszában – amikor a *Misné Tórát* kell tanulnia – teljes visszazorításukat követelte meg. A harag és a fennhéjzás olyan erkölcsi vétkek, amelyek különösképpen veszélyesek filozófiai, teológiai, politikai és pedagógiai szempontból, ezért ezektől kell leginkább tartózkodni az ember számára lehetséges tökéleteshez vezető úton.

51 Davidson 46–72. szerint a *Misné Tóra* és az *Útmutató* eltérő viszonyát az érzelmekhez az magyarázza, hogy Maimonidész az *Útmutató* írása során megváltoztatta korábbi nézetét. Véleményem szerint az is ugyanilyen elfogadható magyarázat, hogy mivel a *Misné Tórát* sokkal szélesebb olvasóközönségnek szánta, ott csak célzást tett erre, a két legveszélyesebbnek ítélt indulat elnyomásán keresztül. Mivel Maimonidész eleve rossz véleménnyel volt a tömeg képességeiről és esélyeiről, hogy eljusson a megfelelő tudásszintre, ezért nem meglepő, hogy nem illesztette a normatív követelmények közé az indulatok teljes elnyomását, ami még a filozófiailag művelt kevesek – az *Útmutató* címzettjei – számára is nehéz feladat.