

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2023/1 (67. évfolyam)

---

A Magyar Tudományos Akadémia  
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Tudás és tekintély

# Tartalom

Bevezető. Tudás és tekintély ( <i>Bernáth László – Bene László – Borbély Gábor – Szalai Judit</i> )	5
---	---

## FÓKUSZ

VERES MÁTÉ: Tudás és tekintély a sztoikus ismeretelméletben	13
BENE LÁSZLÓ: Platón és Arisztotelész mint episztemikus tekintélyek Plótinosz filozófiájában	26
BORBÉLY GÁBOR: A mesék autoritása: vallási fikcionalizmus a 13. században	50
BALÁZS GÁBOR: Tekintély és tekintélyrombolás kérdése a zsidó hagyományban, avagy taníthatja-e Istent az ember?	71
SCHMAL DÁNIEL: Én-redukció és én-konstrukció Descartes-nál. Megjegyzések a tekintély descartes-i problémájához	88
HORVÁTH ZOLTÁN: Kant mint a Szentírás	104
BERNÁTH LÁSZLÓ: A priori tudás a hitek etikájáról	122
FORCZEK ÁKOS: A totalitás fogalma <i>a Történelem és osztálytudatban</i>	138
FORRAI GÁBOR: A tudás értéke és a dialektikus felfogás	156

## FÓRUM

KLIMA GYULA: Locus ab auctoritate est debilissimus	175
--	-----

## VARIA

AMBRUS GERGELY: Carnap fizikalista hit-elméletei	183
HANKOVSKY TAMÁS: A szabadságot vezető szabadság. A nyelv transzcendentális dedukciója Fichténél	209
SZILÁGYI BOTOND: Populista vagy posztfasiszta logika? Kritikai észrevételek Ernesto Laclau diskurzus-elméletéről	223

---

**RECENZÍÓ**

---

GUBA ÁGOSTON: Simon Attila: <i>Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában</i>	245
KISS CSABA: Mit keresett Max Weber Kínában? Takó Ferenc: <i>Max Weber Kínája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme</i>	251
E számunk szerzői	255
Summaries	257

## Tekintély és tekintélyrombolás kérdése a zsidó hagyományban, avagy taníthatja-e Istent az ember?

A kortárs zsidó filozófia jelentős része a több mint háromezer éves múltra visszatekintő zsidó vallásirodalmi hagyomány értelmezésével foglalkozik. Az értelmezési kísérletek egy része teoretikus, és megpróbál a tengernyi zsidó vallásirodalmi szövegből kiolvasni egy legalább többé-kevésbé koherens vallásfilozófiát. Más értelmezők módszere az, hogy a hagyományos szövegeket filozófiai koncepciók segítségével elemzik. Jelen írás ez utóbbi irányt követi, és arra tesz kísérletet, hogy az erkölcsi tekintély és tudás fogalmait használva vizsgáljon hagyományos zsidó szövegeket.

A vallási, és azon belül a vallásjogi autoritás jellegének vizsgálata előtt szükségesnek tűnik megemlíteni a zsidó hagyomány e tárgyhoz tartozó néhány alapvető jellemzőjét. A zsidó vallási irodalom fősodra feltételezi, hogy a zsidó vallásjog rendszere kettős alapon nyugszik. Egyik részét a legszigorúbb írásbeliség jellemzi – ez az úgy nevezett *Írott Tóra* vagy *Írott tan*, azaz a mózesi öt könyv és Héber Biblia (keresztény szóhasználat: *Ószövetség*) pontos és megváltoztathatatlan szövege. A másik része az *Írott Tórát* értelmezi – ez a *Szóbeli Tóra* vagy *Szóbeli tan*, amelyet a képlékenység, az értelmezések sokfélesége, a variációs lehetőségek végtelensége jellemez (Rabinowitz–Harvey 2007).<sup>1</sup> Noha a hagyományos értelmezők egy része (egészen a modern kor kezdetéig) a zsidó hagyomány egészét kontinuumként értelmezte, feltételezve, hogy a Mózes megtapasztalta kinyilatkoztatás és akár a specifikusan modern kori vallási irodalom problémái egyenes vonallal köthetőek össze. Ez a jelenkori olvasó számára valószínűleg reflektálatlannak tűnő megközelítés korántsem volt kizárólagos a klasszikus szerzők között sem; az egyik talmudi szöveg például explicit módon reflektál az

<sup>1</sup> A *Tóra* szó leszűkített értelemben csak a mózesi öt könyvet jelenti, de a mindennapi zsidó vallási szóhasználatban általában a zsidó vallási irodalom egészét jelöli. A *Szóbeli Tóra* megnevezés némileg megtévesztő lehet, mert arra utal, hogy az i. sz. 2. század előtt az értelmezések elsősorban szóban kerültek megőrzésre, de később a *Szóbeli Tóra* is leírásra került. A héber szavakat a lehető legegyszerűbb formában, mai izraeli kiejtés szerint írom át magyarrá.

Írott és a Szóbeli Tóra közötti szakadéokra.<sup>2</sup> A zsidó vallás forrásait tudományos szempontokból kutatók alapfeltevése nem a hagyomány változatlanóságának és a szövegek direkt kontinuitásának feltételezése, ám ez nem jelenti a történelmi pozitívizmus által kedvelt kronológiai modell szükségszerű követését. Sokan – köztük jelen írás szerzője is – nem diakronikus, hanem szinkronikus megközelítést alkalmaznak, azaz a szövegek tartalmára, és nem keletkezési időpontjára fókuszálnak; ezért időnként különböző korszakokban keletkezett szövegek anélkül kerülnek egymás mellé, hogy a szövegek tartalma szempontjából lényegtelennek ítélt filológiai részletek elemzésre kerülnének.

Az elmúlt körülbelül két évezredben a zsidó vallás egyik központi intézménye a Szóbeli Tóra részét képező *hálálhá* [הללה] (Neusner 2003. 3–19). A *hálálhá* héber szó; szótári jelentése „menni, menés” és valószínűleg arra a bibliai versre<sup>3</sup> utal, amelyben Isten azt parancsolja Mózesnek, hogy tudassa Izrael népével az isteni törvényeket annak érdekében, hogy a „kijelölt úton járjanak” (Werblowsky–Wigoder 1997. 293). A fogalom talán a legkevesebb pontatlansággal a „vallásjog” szóval fordítható, de nem pusztán rituális, szertartási és (ritkán ugyan, de) hitbéli kérdésekre terjed ki, hanem polgár-, család- és büntetőjogi kérdéseket is szabályoz.<sup>4</sup> A vallásos zsidó közösségek nagy többsége a *hálálhá* előírásainak betartását tekintette a *par excellence* vallási cselekedetnek. A *hálálhá* előírásainak való engedelmeség hitbéli (ha úgy tetszik: világnézeti) alapja az a meggyőződés, hogy a zsidó vallásjog, amely a felvetődő kérdésekben minden történelmi korban állást foglal, végsősorban összhangban áll az isteni akarattal, amelyet a bibliai leírás szerint Isten a Szináj-hegyen nyilatkoztatott ki Izrael népének (vö. *Exodus* 19–20. fejezet).<sup>5</sup> A hétköznapi nyelven ez így fogalmazható meg: egy vallásos zsidó jellemző módon azért követi a hagyomány törvényeit, mert valamilyen formában hisz abban, hogy Isten a *Tóra*, azaz a mózesi öt könyv formájában kinyilatkoztatta akaratát a zsidó népnek, és ezen keresztül szövetséget kötött velük. Ennek folyományaként engedelmeskedik a különböző korokban élt rabbik döntéseinek olyan kérdésekben is, amelyekről a mózesi öt könyv nem foglalt, illetve nem foglalha-

<sup>2</sup> A leghíresebb ilyen hely valószínűleg a Babilóniai Talmud Menáhot 29b. A rabbinikus „önreflektív” források elemzéséhez lásd: Balázs 2020. A különböző korszakok szövegértelmezésének módszereiről és elméleti alapjairól lásd Fishbane 1989. A hagyományos zsidó hermeneutika és a modern teológia összefüggéseiről lásd: Fishbane 2015. különösen: 53–80.

<sup>3</sup> „Figyelmeztessd őket a törvényekre és a tanításokra, ismertessd velük az utat, amelyen járjanak, valamint a cselekedeteket, amelyeket végrehajtsanak” (*Exodus* 18:20). A tórai szövegeket az OR-ZSE és a Mazsihisz együttműködésében készülő új, még kiadás előtt álló Tóra-fordítás és kommentár alapján idézem. Egyes szövegek elemzéséhez felhasználtam a fordításhoz készített kommentárom egy részét is.

<sup>4</sup> A zsidó vallásjog máig klasszikusnak számító enciklopédikus ismertetéséhez lásd: Elon 1994.

<sup>5</sup> Valójában az *Exodus* könyve több, egymástól jelentősen különböző isteni kinyilatkoztatás-történetet mesél el (Schwartz 1997; Sommer 2018). Mivel írásom nem a Biblia-kutatás kérdéseivel foglalkozik, csak a legszükségesebb esetekben fogok e tudományterület szakirodalmára utalni.

tott állást, mert elfogadja, hogy a rabbinikus döntések a Szóbeli Tóra részét képezik, és valamilyen módon ugyanazzal, vagy legalábbis nagyon hasonló autoritással rendelkeznek, mint az egyenesen Istentől hallottnak tekintett törvények.<sup>6</sup>

A *háláhá* törvényei kiterjednek többek között az etika területéhez tartozó ügyekre is. Az erkölcsi tudás és az erkölcsi tekintély kérdése kapcsolódik ahhoz az általános kérdéshez, hogy a saját narratívája szerint az isteni revelációra építkező zsidó vallás elismerheti-e egy, az isteni parancsoktól függetlenül is érvényes normatív erkölcs létét (Sagi–Statman 1995; Sagi 2000, más véleményért: Harris 2003). Ehhez az általános kérdéshez némiképp kapcsolódva jelen írás elsősorban az erkölcs területén megnyilvánuló episztemikus autoritás kérdésével foglalkozik. A monoteista vallásfilozófia széleskörben elfogadott tétele az isteni mindentudás (Rudavsky 1985), és ebből kiindulva elkerülhetetlennek tűnik az a némiképp banális, és filozófiai szempontból meglehetősen érdektelen konklúzió, hogy a zsidó vallás minden episztemikus területen, így az erkölcsi tudás kapcsán is egy olyan abszolút hierarchiát kell, hogy feltételezzon, amelynek csúcán a legnagyobb tekintély, azaz Isten áll. Írásomban olyan klasszikus zsidó szövegeket fogok vizsgálni amelyek más lehetőséget is nyitva hagynak.

A zsidó vallási kultúra feltételezi az isteni eredetű normatív rend létét, és azt a történelem hajnalától kezdve a jelenkor valóságáig kötelező érvényűnek ismeri el, így érthető, hogy központi szerepet kap az autoritás kérdése (Sokol 1992; Safrai–Sagi 1997). A kortárs izraeli filozófus, Avi Sagi az autoritás két fő típusát különbözteti meg (Sagi 1995).<sup>7</sup> Az egyik típus alapja a „hivatalbeli kötelesség”, ezt nevezi *deontikus modellnek*, amely szerint az autoritás birtokosának a ráruházott hatalomnál és a saját maga által betöltött státuszánál fogva van joga utasításokat és tiltásokat megfogalmazni a közössége tagjai számára. Az autoritás e modellje többnyire feltétlen engedelmisséget feltételez. A kiadott parancsnak akkor is engedelmeskedni kell, ha az autoritás birtokosa vélhetően téved, ugyanis a deontikus autoritás alapja elsősorban a tekintély birtokosa által betöltött pozíció (és nem pedig szavainak igazságtartalma). Könnyen elfogadható példának tűnik erre a modellre egy vészhelyzetben lévő hajón a kapitány parancsa.

Az autoritás másik típusát Sagi *episztemikus modellnek*, avagy „ismereten alapuló autoritásnak” nevezi. E modell szerint attól válik valaki egy adott területen tekintéllyé, hogy ott nagyobb tudással rendelkezik, mint az ugyanarról a területről szintén tudással rendelkező egyének által képzett közösség többi tagja. E modell szerint az autoritás birtokosa épp annak köszönheti a tekintélyét, hogy a többiek is rendelkeznek tudással az adott területen, és ezért képesek megállá-

<sup>6</sup> Jellegzetesen ilyen kérdésnek tekinthetjük például az elektromosság szombati vagy ünnepnapon használatára, a szervátültetés megengedhetőségére, vagy hogy egy igazán kortárs példát hozzunk, a laboratóriumban létrehozott „tisza hús” kőerságára vonatkozó kérdéseket (ez utóbbi témáról és a rabbinikus levezetések metodológiájáról magyarul lásd Balázs–Kurucz 2021).

<sup>7</sup> Az autoritás kettős felosztásához lásd De George 1985.

pítani, hogy ő közöttük a legnagyobb tudás birtokosa. Az autoritás birtokosa és az ugyanazon a területen aktív többi ágens között a különbség se nem abszolút, se nem statikus, hiszen elképzelhető, hogy valaki más még nagyobb tudást szerezzen, és akkor automatikusan ő válik a legnagyobb tekintély birtokosává. Az episztemikus autoritás ezek alapján viszonylagos és ideiglenes, és az autoritás birtokosa által kiadott utasítás közelebb áll a tanácshoz, a meggyőzéshez, mint például egy uralkodó által az alattvalóinak kiadott parancshoz.<sup>8</sup>

## I. A RABBINIKUS AUTORITÁS FORRÁSA

A rabbinikus zsidóság fő sodra tényként kezelte, hogy a második jeruzsálemi Szentély lerombolása után a közvetlen isteni kinyilatkoztatásra támaszkodó prófécia végleg megszűnt, és a rabbik által hozott döntések váltak az isteni akarat hordozóivá (Urbach 1999). Épp ezért a rabbinikus autoritás igazolása központi fontosságú kérdés lett (Goodman 1990; Simms 1987; Lifshitz 2018. 197–283). A rabbinikus autoritás igazolását megkönnyítette, hogy a Tóra maga is tárgyal egy olyan esetet, amikor nem a próféciaira támaszkodva kell dönteni egy jogi kérdésben:

8. Ha majd túl nehéz lesz egy ügy a számodra ahhoz, hogy a saját lakhelyeden hozz ítéletet – legyen az vérontás, károkozás, testi sértés vagy egyéb peres ügy –, akkor kerekedj fel, és menj fel arra a helyre, amelyet az Örökkévaló, a te Istened kiválaszt. 9. Menj a levita papokhoz és a bíróhoz, aki akkor lesz. Kérdezd meg őket, és ők meg fogják mondani neked, hogy mi az ítélet. 10. Te pedig úgy cselekedj, ahogy ők arról az Örökkévaló által kiválasztott helyről mondták. Ügyelj rá, hogy mindenben az utasításuk szerint cselekedj. 11. Tégy az általuk adott utasítás és az általuk kimondott ítélet szerint, ne térrj el a neked mondott dologtól se jobbra, se balra. 12. Ha pedig lesz, aki szándékosan nem hallgat az Örökkévaló, a te Istened szolgálatában álló pap szavára vagy a bíróra, akkor az az ember haljon meg. Így pusztítsd ki a gonoszságot Izraelből. (*Deuteronomium* 17:8–12.)

A tórai szöveg egy olyan helyzetet ír le, amikor az adott ügy bonyolultsága okán a helyi bíróság képtelen döntést hozni, és ezért a peres feleknek az Isten által kiválasztott helyen (bár a szöveg ezt nem konkretizálja, de az értelmezői hagyomány szerint a jeruzsálemi Szentélyben) üléselő bíróság tagjaihoz kell fordulniuk ítélethozatalért. Ők, e szöveg szerint, az ítélethozatalban ugyanolyan autoritással rendelkeznek, mint Mózes. Ennek az utasításnak a lényege valószínűleg éppen a jogbiztonság fenntartása és a törvényeknek való engedelmesség meglapozása volt a prófécia megszűnése utáni korban is.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Sagi példája az episztemikus autoritásra Einstein pozíciója a fizikusok között (Sagi 1995. 2).

<sup>9</sup> A tórai szöveggel kapcsolatban számos történelmi, filológiai kérdés vethető fel, lásd Tigay 1996. 164–165.

Az autoritás kérdése szempontjából különösen fontos a 11. vers értelmezése (Blidstein 1997), ami rögtön felvet két, az autoritáshoz kapcsolódó kérdést: (1) Abszolút-e az engedelmesség kötelessége? (2) Mi az elvárt engedelmesség alapja?

A zsidó hagyományt akár csak felületesen is ismerők számára valószínűleg nem lesz meglepő, hogy két egymásnak szögesen ellentmondó válasz is létezik a klasszikus rabbinikus irodalomban.<sup>10</sup> Az első, klasszikus rabbinikus forrás *prima facie* egyértelműen a deontikus modellt tűnik alátámasztani, hiszen a feltétlen engedelmisséget írja elő egy olyan esetben is, amikor az autoritás birtokosai tévednek:

Még amikor úgy tűnik is, hogy a jobbra mondják, hogy bal, és a balra, hogy jobb, akkor is [engedelmeskedj nekik] (*Szifré Devarim* 154:11).<sup>11</sup>

Alaposabb olvasás után azonban mégsem teljesen egyértelmű a forrás besorolása – különösen a „még amikor úgy tűnik is” kifejezés miatt. Elképzelhető, hogy a forrás üzenete az, hogy noha a bölcsek tévedhetnek, az általuk birtokolt státusz miatt mégis engedelmeskedni kell nekik, tehát ez a deontikus autoritás eklatáns példája. Az az olvasat sem kizárható azonban, hogy a forrás csak annyit mond: a bölcsek olyan kollektív bölcsesség birtokosai, amelynek még azon esetekben is racionálisan indokolt bizalmat szavazni, amikor az egyéni belátás azt sugallja, hogy tévednek. Ha ez az olvasat a helyes, akkor a forrás szerint az engedelmeség elvárásának az az alapja, hogy a látszat ellenére nagyobb a valószínűsége annak, hogy tényszerűen a bölcseknek van igazuk. Ebben az esetben a forrás az episztemikus autoritás elfogadásához áll közel.<sup>12</sup>

Egy másik, szintén klasszikus rabbinikus forrás egészen máshogy érti a tórai verset:

Lehetséges volna, hogy azt mondják a jobbra, hogy bal, és a balra, hogy jobb, és mégis engedelmeskedni kell? A Szentírás azt mondja: „jobbra vagy balra”, ez pedig azt jelenti, hogy [akkor kell követni az utasításukat,] ha a jobbra mondják, hogy jobb, és a balra, hogy bal. (*Jeruzsálemi Talmud, Horájt traktátus* 1:1).<sup>13</sup>

<sup>10</sup> A viták szerepéről és elterjedtségéről a zsidó hagyományban lásd Ben Menachem 2002.

<sup>11</sup> A *Szifré Devarim* a *Deuteronomium* elsősorban jogi szempontból megfogalmazott korai rabbinikus interpretációjának gyűjteménye, amelyet valószínűleg a 3–5. században szerkesztettek.

<sup>12</sup> A későbbi zsidó értelmezéstörténetben e szöveg mindkét interpretációja megtalálható, példákért lásd: Sagi 1995; Blidstein 1997.

<sup>13</sup> A *Jeruzsálemi Talmud* az Izrael Földjén élt rabbik héber és arámi nyelven keletkezett tanításainak gyűjteménye, melyet 350–400 körül szerkesztettek végleges formába.



Ezen értelmezés szerint elképzelhetetlen, hogy engedelmeskedni kelljen egy tévedésen alapuló döntésnek. A forrás az engedelmesség előfeltételének tekintti, hogy az autoritás birtokosainak döntése megfeleljen a tényszerű igazságnak, hiszen épp azért ők az autoritás birtokosai, mert a közösség úgy ítéli meg: ők tudják a legnagyobb valószínűséggel meghatározni, mi az igazság. Nehezen vitatható, hogy ez a megközelítés az episztemikus autoritás modelljének szemléletét tükrözi.

## II. AZ EPISZTEMIKUS AUTORITÁS HIERARCHIÁJA ERKÖLCSI KÉRDÉSEKBEN

Korábban említésre került, hogy már maga a kérdés is feleslegesnek (vagy blaszfémianak) tűnhet, hogy a zsidó – vagy bármelyik monotheista – vallás rendszerében biztos-e, hogy Isten a legfőbb episztemikus autoritás. Az esetek többségében erre a kérdésre határozott igen a válasz. Ám úgy tűnik, vannak olyan források, amelyek komplexebb képet tükröznek. Noha a zsidó vallási források között szinte lehetetlen olyat találni, amely határozottan és egyértelműen azt állítja, hogy a mindentudás nem tartozik az isteni attribútumok közé, nem explicit módon viszont számos klasszikus rabbinikus forrás sugallja azt, hogy *bizonyos* területen az isteni tudás legalábbis az emberi tudás segítségére szorul.<sup>14</sup> Ezt a lehetőséget a talán legegységesebb formában egy talmudi szövegben találjuk meg, amely egy két szálon futó történetet mesél el. Az első szál egy bölcsről szól, aki a folyamatos Tóra-tanulásáról vált híressé, de egy incidens miatt az államhatalom elől egy mocsárba kell menekülnie, ahol az áldatlan körülmények ellenére is folytatja a tanulást. A történet másik szála egy sokszor használt rabbinikus metaforával kezdődik, miszerint létezik a földi tanházakkal (*jesivákkal*) párhuzamosan egy égi tanház is, ahol Isten, az angyalok és az elhunyt bölcsek lelkei Tórát tanulnak (Hacohen 2013). Ott keletkezik vita egy a rituális tisztasággal kapcsolatos bonyolult részletkérdés kapcsán.

A Szent – áldott legyen – [azaz Isten] azt mondta [egy a rituális tisztaságról folyó vitában: a kérdéses személy státusza:] rituálisan tiszta. Az égi tanházban mindenki más azt mondta: [e személy státusza:] tisztátalan. Azt kérdezték: Ki tudja [ezt a vitát] eldönteni? [Megegyeztek, hogy] döntsön Rábá bár Náhmani, mert ő egyszer azt mondta [magáról]: Egyedülálló tudásom van a személyekre és a sátrakra vonatkozó rituális tisztasági törvényekről. Elküldtek érte [egy küldöttet, a Halál Angyalát, hogy hozza

<sup>14</sup> Az ezt a szemléletet megengedő források általában a rabbinikus irodalom egy speciális, *midrás*nak nevezett műfajához tartoznak. Ezek a szövegek a maguk hermeneutikai szabályrendszerének keretein belül, de a nem rabbinikus szemmel olvasó számára néha beláthatatlanul eltávolodnak a bibliai szöveg kézenfekvő olvasatától (Weiss-Halivni 1991; Boyarin 1990).

fel az égi tanházba, de] a Halál Angyala nem tudta megközelíteni [és megölni], mert Rábá bár Náhmani folyamatosan Tórárt tanult. A szél megzörgette a leveleket, [és Rábá bár Náhmani] azt hitte, hogy az üldözői jönnek, [és] azt mondta: Inkább haljak meg, mintsem a kezükre jussak. [A Halál Angyala ekkor hozzáfért.] Amikor kilehelte a lelkét, azt mondta [az égi vita kapcsán: A rituális tisztaságról folyó vitában szereplő személy státusza]: rituálisan tiszta. Megszólint az égi hang, [amely az isteni kommunikáció eszköze a prófécia megszűnése után,] és azt mondta: Rábá bár Náhmani, boldog lehetsz, a tested is rituálisan tiszta, és a lelkedet is a „tiszta” szóval lehelted ki. (*Babilóniai Talmud, Bává meciá traktátus* 86a.)<sup>15</sup>

E talmudi szöveg nem kevesebbet állít, mint hogy Isten álláspontja a zsidó vallásjogi kérdésekben csak egy a lehetséges, szabadon megvitatható vélemények között. Feltehetően az Istennek kijáró tisztelet miatt ebben az esetben a többség nem tudja, vagy egyszerűen nem akarja leszavazni a kisebbségi véleményt, de a döntéshozatalban az nem perdöntő szempont, hogy az egyik vélemény az isteni tudásra támaszkodik. A konfliktus megoldása az „égi lények” között kísértetiesen hasonlít az emberi megoldásokra: mindkét fél (tehát Isten is) beleegyezik abba, hogy el fogja fogadni a vitatott terület legnagyobb episztemikus autoritásának véleményét. A történet iróniája többarcú; egyrészt Isten maga is elfogadja, hogy Rábá bár Náhmani véleménye legyen a döntő. Másrészt, bár a történet ezt a lehetőséget homályban hagyja, de elképzelhető, hogy Isten előre tudta, hogy Rábá bár Náhmani vele fog egyetérteni, mégis hagyta, hogy megkérdézzék, mert azt gondolta, hogy a minden szakértő által elfogadott episztemikus autoritással bíró személy véleménye a döntő, és nem az, hogy történetesen Isten is az ő álláspontján van. Ez utóbbi lehetőség szerint az isteni mindentudás megmarad, éppen csak irreleváns a zsidó jogi viták eldöntésében. Harmadrészt, ahogy más forrásokból is, ebből a történetből is úgy tűnik, hogy bár Isten *de facto* mindig ismerheti az igazságot, mégis „szüksége van” a racionális, jogi ismereteken alapuló alátámasztásra ahhoz, hogy az isteni tudás *de iure* is érvényessé váljék (Balázs 2010). Negyedrészt, a forrás alapján nem tűnik nehezen hihetőnek, hogy a rabbik nem kevés öniróniával arra is utaltak, hogy a zsidó jog bizonyos részletkérdéseiben kizárólag *de iure* igazság létezik, mert maguk a vitatott fogalmak – itt éppen a rituális tisztátalanság és a tisztaság – is pusztán elméleti konstrukciók, amelyeknek a fizikai valóságban nincs megfelelője.<sup>16</sup>

Az előző szövegről egyértelműen nem meghatározható, hogy szerinte Isten a jogelméleti vagy a tényszerű tudás területén „szorul-e” emberi segítségre. Az

<sup>15</sup> A *Babilóniai Talmud* a Babilóniában élt rabbik főleg arámi nyelvű tanításainak gyűjteménye, melyet az i. sz. 6–7. században szerkesztettek végleges formába. A talmudi szöveg jellemzője a rendkívüli tömörség és a terminus technikusok sűrű használata, ami szükségessé teszi, hogy az eredeti szöveget magyarázatokkal kibővívte közöljém.

<sup>16</sup> Az a vélemény, hogy a rituális tisztaság és tisztátalanság pusztán elméleti, jogi kategóriák, nem volt ritka a talmudi rabbik között, lásd pl. *Bemidbár rábá* 19:8.

isteni „tudatlanságot” feltételező klasszikus rabbinikus szöveghelyek ritkák, de léteznek.<sup>17</sup> Az episztemikus autoritás kérdéskörén belül külön alcsoport az erkölcsi tudás kérdése, amellyel kapcsolatban viszonylag gyakoriak az olyan szövegek, amelyek értelmezése megengedi a feltételezést, hogy az isteni tudás és szándék az emberrel folytatott dialógus során alakul ki. Ennek az állításnak alátámasztására remek példaként szolgál egy széles körben ismert bibliai szöveg és annak rabbinikus interpretációja. A követhetőség kedvéért érdemes röviden összefoglalni a bibliai cselekményt.

Isten szövetséget köt Ábrahámmal, aki a szövetség részeként körülmetéli önmagát és háza népét (Genezis 17. fejezet). A műtét után lábadozó Ábrahám előtt megjelenik Isten és a szövegben egyszerűen „emberek”-nek nevezett küldöttei, akiket vendégül lát, és akik megígérik neki és Sárának Izsák születését (18:1–15). Az isteni küldöttek<sup>18</sup> tovább indulnak Szodoma felé, Isten pedig magában tanakodva eldönti (18:16–19), hogy közli Ábrahámmal Szodoma és térsége elpusztításának tervét (18:20–22). Ábrahám megfogalmaz egy állítást, miszerint igazságtalan lenne Istentől, ha az igazakat is elpusztítaná a gonoszokkal együtt (18:23,25), valamint egy kérdést: ha van ötven igaz ember Szodomában, akkor Isten hajlandó-e megkímélni a várost a kedvükért (18:24). Ábrahám könyörgő alkudozásba kezd Istennel, és fokozatosan tíz igaz emberre csökken a város megmeneküléséhez szükséges szám (18:26–33). A küldöttek megérkeznek Szodomába, és megbizonyosodnak a város gonoszságáról (19:1–14), de megmentik az igaz emberként viselkedő Lótót és családját (19:15–23). Isten kénköves esőt bocsájt Szodomára és környékére (19:24–26), Ábrahám pedig reggel meglátja a térség pusztulását. A szöveg leszögezi, hogy Isten megemlékezett Ábrahámról, és megmentette Lótót (19:27–29).

A szöveg alábbi részlete érdekes az erkölcsi episztemikus autoritás kérdése szempontjából:

17. Az Örökkévaló így szólt: „Elrejtsem-e Ábrahám elől, amit tenni készülök? 18. Ábrahám biztosan nagy és hatalmas néppé lesz, és rajta keresztül nyer majd áldást a föld minden népe, 19. hiszen őt választottam ki, hogy elrendelje az őt követő gyermekei és háza népe számára, hogy megőrizték az Örökkévaló útját, az igazságosságnak és törvényességnek<sup>19</sup> megfelelően cselekedjenek, annak érdekében, hogy az Örökkévaló beteljesítse mindazt, amit Ábrahámnak ígért.” 20. Ekkor az Örökkévaló azt mondta:

<sup>17</sup> Hasonló források listájához és rövid elemzéséhez lásd Lifshitz 2018. 233–237.

<sup>18</sup> A Genezis 18. fejezetében végig emberekről van szó, de a 19. fejezetben, amikor feltehetően ugyanők Szodomába érkeznek, akkor már a héber *máláh* szó szerepel, amit sokszor „angyal”-nak fordítanak, noha olyan jelentésben, ahogy az „angyal” szót magyarul használjuk (szárnyas, dicsfényvel övezett, égi lény), legfeljebb az egészen késői bibliai könyvekben (pl. Dániel 3:28, 6:23 és ott is arámiul) és a posztbiblikus héberben jelenik meg (Alter 2019. 1. kötet, 51).

<sup>19</sup> A héber nyelvben a szavak ún. gyökbetűkből épülnek fel. Ezek a gyökbetűk mássalhangzók, és különböző jelentésű szavakat lehet képezni belőlük, de a hangzásuk hasonló

„Szodoma és Gomora bűne égbekiáltó, vétküik nagyon súlyos. 21. Alászálok, hogy megnézzem, és ha valóban elkövetik a hozzám eljutott égbekiáltó bűnöket – végük!<sup>20</sup> Ha pedig nem, akkor hadd tudjam meg azt.” 22. A férfiak Szodoma felé vették az irányt és elindultak, Ábrahám pedig még az Örökkévaló előtt állt. 23. Ábrahám közelebb lépett hozzá, és azt mondta: „Vajon az igaz embert<sup>21</sup> is elpusztítod a gonosszal együtt? 24. Talán akad ötven igaz ember a városban, vajon akkor is elpusztítod? Nem bocsátasz meg a helynek az ötven benne lakó igaz ember kedvéért? 25. Távol álljon tőled, hogy ilyet cselekedj, és megöld az igaz embert is a gonosszal együtt, mintha az igaz is olyan lenne, mint a gonosz! Távol álljon tőled! Az egész föld bírója ne ítélne törvényesen?”<sup>22</sup> (*Genézis* 18:17–25)

A bibliai szöveg tömörségéből és a használt szavak többértelműségéből fakadóan minden fordítás és értelmezés, így az itt következő is, bizonyos fokig spekulatív, és természetesen vitatható.<sup>23</sup> E viszonylagos nehézségek ellenére több az erkölcsi tekintély és tudás szempontjából fontos állítás is kikövetkeztethető a fenti szövegből. Ábrahám szavai arra utalnak, hogy egyszerre biztos a saját tudásában, és szkeptikus azzal kapcsolatban; talán Isten természetének megismerhetőségében kételkedik, és kételye részben legalábbis teológiai jellegű.

Ábrahám a 24. versben és a 26–33. versekben azért érvel olyan alázatos retorikával és fokozatosan csökkentve a térség megmeneküléséhez szükséges igaz emberek számát, mert tisztában van vele, hogy az ember számára csak nagyon korlátozottan érhető isteni attribútumok, az igazságosság és a könyörület, időnként egymással ellentmondásba kerülnek. Istennel – legalábbis a haragos bibliai Istennel – az isteni természetéről vitatkozni nem kockázatmentes vállalkozás, ezért Ábrahám teremtményi alázattal közelít, amikor maga sem biztos az erkölcsi szempontból helyes megoldásban. Abban ellenben bizonyosnak tűnik lenni, hogy a megfelelően alázatos attitűddel a vallásos embernek szabad Istentől választ kérni az isteni igazságosság, az erkölcsi jó és az egyéb isteni attribútumok korrelációjával kapcsolatban. Az istennel folytatott vita más részei is Ábrahám

episztemikus bizonyosságát mutatják.

---

marad, ami fontos adalék a bibliai szöveg értelmezéséhez. Az „igazságosság”-nak, illetve „törvényesség”-nek fordított héber szavak a *cedláká* illetve *mispát*.

<sup>20</sup> A héber mondatban szereplő *kálá* szó értelmezése nagyon nehéz, és ennek következtében a mondatnak több fordítása is egyformán lehetséges.

<sup>21</sup> Itt a *cádik* szó szerepel, ami nyelvtani szempontból és hangzásában is összekapcsolódik a 19. vers *cedláká* (igazságosság) szavával.

<sup>22</sup> Ebben a versben a *sofet* (bíró) szó visszautal a 19. vers *mispát* (törvényesség) szavára, és a vers a nagyobb nyomaték kedvéért megismétli a *mispát* szót „törvényes, igazságos ítélet” értelemben.

<sup>23</sup> Az itt következő elemzés sok inspirációt nyert Abraham (Avi) Sagi és Mechachem Fisch kapcsolódó írásaiból (Sagi–Sagi 2017; Fisch 2019. 68–76).

1. Ábrahám bizonyos benne, hogy erkölcsi szempontból helytelen az igaz és a gonosz embereket egyformán kezelni, és ezért igazságtalan az ártatlanokat kollektív büntetéssel sújtani. (Ezt az állítást kérdésként és implicit felszólításként is megfogalmazza: „Vajon az igazakat is elpusztítod a gonoszokkal?”, és „Távol álljon tőled, hogy ilyet cselekedj!”)
2. Ábrahám szintén bizonyosnak tekinti, hogy Istennek, aki „az egész föld bírja”, az igazságosság megváltoztathatatlan alaptörvényei szerint kell cselekednie. Az isteni igazságosság elvárhatóságának oka ezzel szemben nem egyértelmű a szöveg alapján.
  - 2.1 Lehetséges, hogy Ábrahám szerint Isten tökéletes összhangban áll az igazságosság törvényeivel, amelyeket még ő sem változtathat meg, ezért, ha úgy tűnik, hogy Isten igazságtalanságot akarna elkövetni, akkor az ember feladata, hogy magyarázatot kérjen az isteni tervre.
  - 2.2 Az is lehetséges, hogy Ábrahám szerint Isten ítéletei nem mindig állnak tökéletes összhangban az igazságosság törvényeivel, és amennyiben ilyen helyzet áll elő, az ember feladata az elkövetés előtt álló igazságtalanság megakadályozása.

Bármi is lehetett Ábrahám pontos hipotézise Isten ítéleteinek és az igazságosság törvényeinek összefüggéséről, szavaiból több konklúzió is levonható: az igazságosság alaptörvényein Isten nem változtathat, továbbá nem is lehet helyes eltérnie ezektől. Az emberre vonatkozó következtetés pedig az, hogy vallási és erkölcsi joga és/vagy kötelessége, hogy tiltakozzék, vagy legalábbis kérdőre vonja Istent, ha igazságtalanságot tűnik elkövetni. Mindebből az erkölcsi tudás következő hierarchiája következik: az ember bizonyos lehet egyes erkölcsi alapelvek szilárdságában, ezért erkölcsi kérdésekben egyrészt kérheti Istent, hogy magyarázza el, miért igazságos az, amit tenni készül, másrészt figyelmeztetheti Istent, hogy egy adott cselekedetével igazságtalanságot fog elkövetni. Az ember erkölcsi tudása legalábbis bizonyos esetekig olyan szilárd és megbízható, hogy erre támaszkodva az isteni döntések is megkérdőjelezhetőek (Balázs 2023).

Ábrahám bizonyossága saját erkölcsi tudásában nem abszolút, és amikor a részletekre kerül sor, akkor episztemikus kételyt érez. Tudja, hogy az erkölcsi alapelveken túlmutató teljes erkölcsi világrendről az ember csak részleges ismeretekkel rendelkezik, tehát egyes erkölcsi vélekedéseiben és ítéleteiben tévedhet. Ábrahám álláspontja talán értelmezhető egyfajta keserű erkölcsi realizmusként: elfogadja, hogy a valóságban nem minden helyzetben tud érvényesülni a tökéletes igazságosság, és ezért bizonyos számú ártatlan áldozat elpusztítása „járulékos veszteségként” akkor is szükséges lehet, ha az abszolút igazságosság szempontjából az ártatlanok halála mindig igazolhatatlannak látszik. Ábrahám bizonytalan annak megítélésében, hogy mekkora lehet a még megengedhető járulékos veszteség, és ez a bizonytalanság indokolja az alázatosságot a könyörgése stílusában: bár az ártatlanok elpusztítása minden esetben igazságtalan, de

belátja, hogy ettől még a „nagyobb jó” érdekében szükségszerű lehet. Az emberi életek feláldozhatóságának mértékében bizonytalan, és ezért nem tudja, mikor lép át egy határt, és kezd el valójában az igazságtalanság mellett érvelni. Ha ez történné, akaratlanul is saját eredeti szándékával – az elérhető legnagyobb igazságosság érvényre juttatásával – kerülne ellentmondásba, ezért fél az isteni haragtól, és saját fallibilitását hangsúlyozza.

Elképzelhető, hogy Ábrahám könyörgésének alázatossága egy további kétegyét is kifejezi: bár felveti a lehetőséget, hogy a városban esetleg megtalálható igaz emberekre való tekintettel Isten kegyelmezzen meg az egész térségnek, de közben azzal is tisztában van, hogy az ártatlanok megmentése érdekében a gonoszoknak adott kegyelem könnyen egy másik igazságtalansághoz vezethet, a gonoszok életben hagyása ugyanis újabb ártatlanok szenvedését eredményezheti.

Az a meggyőződés, hogy Isten tévedhetetlen és mindentudó, a középkori teológiától kezdve megszilárdult a zsidó filozófiában. Ám ha a zsidó vallási gondolkodás egészét vizsgáljuk, akkor ez nem kizárólagos álláspont, ugyanis a bibliai és a klasszikus rabbinikus kor teológiája és istenképe (Sweeney 2020; illetve Hashkes 2013) jelentősen eltér a középkori zsidó filozófia istenképétől (Rynhold 2020). A bibliai történetben Ábrahám úgy viszonyul Istenhez, mint egy értelmes tanítvány a tanítójához: elismeri a tanár nagyobb tudását, de amikor az mégis tévedni tűnik, akkor jelzi a tévedés lehetőségét. Vallási szempontból Ábrahámnak tehát ez kötelessége, és ezért az igaz emberek elpusztításával kapcsolatban retorikája nem apologetikus. Ábrahám tisztában van azzal is, hogy az általa felvetett megoldásban (Szodoma megkímélése) több bizonytalansági tényező is van, hiszen sem a még megengedhető járulékos veszteség nagysága, sem az esetleges erkölcsileg nem kívánatos következmények (például a gonoszok jövőbeli gonosztettei) nem ismert előre.

A korábban felsorolt lehetőségek közül a legradikálisabb annak feltételezése, hogy az erkölcsi szférában elképzelhető az isteni tévedés vagy igazságtalanság. Ismét hangsúlyozandó, hogy ez a feltevés nem a többségi álláspont a zsidó vallási hagyományban, de ugyanakkor nem is abszurd vagy marginális vélemény. Számos rabbinikus szöveg tárgyalja ezt a lehetőséget, ezekre egy példa a következő *midrás*:

Rabbi Jehosúa ben Lévi nevében mondták: Jób könyvében az áll „Talán azt mondta Istennek: 'Megbűnhődtem, és nem vétkezem; amit nem látok, arra te taníts meg, ha igazságtalanságot tettem – nem teszem többé?'” (34:31–32) ... [Isten azt mondta,] azzal vádolnak, hogy nem igazságos ítéleteket hozok ... akkor menj nélkülem, és vizsgálj meg te magad az ítéletet, és ha tévedtem: „te taníts [engem]”. „Ha igaz-

ságtalanságot tettem” a korábbi nemzedékekkel,<sup>24</sup> „nem teszem többé” a későbbi nemzedékekkel. ... és nemcsak rád fogok hallgatni, hanem az utódaidra is, ... Mózesre, aki azt mondja „Örökkévaló, miért fordulna a haragod a néped ellen...?” (Exodus 32:11), és Józsuára, aki azt mondja: „És szólt Józsuá: Jaj, Uram, Örökkévaló, miért is vezetted át e népet a Jordánon, ha most az emoriak kezére adsz minket, hogy megsemmisítsenek?” (Józsuá 7:7)... [Ábrahám] hosszú beszéde kegyes fogadtatásra talált, amikor szót emelt Szodoma lakóiért. (*Genézis rábá* 39:10)<sup>25</sup>

A rabbinikus magyarázat egy Ábrahám és Szodoma történetéhez látszólag egyáltalán nem kapcsolódó szentírási vers idézésével kezdődik, Jób könyvéből. Eredeti szövegkörnyezetében Élihu a beszélő, aki heves szemrehányást tesz Jób-nak, amiért panaszkodni mert az őt ért csapások miatt, ahelyett, hogy azt mondta volna, amit Élihu javasol: „Meggűnhődtem, és nem vétkezem; amit nem látok, arra te [ui. Isten] taníts meg stb.”<sup>26</sup> Élihu a kellő alázatot kéri számon Jóbon, és azt a vallási ideált állítja elé, hogy még ha az ember meg nem érdemeltnek érzi is a szenvedését, akkor is tartsa igazságosnak az isteni csapásokat, és saját magában keresse a hibát.

A *midrás* azonban egy merész fordulattal egészen más kontextust teremt: Istent teszi a beszélővé, aki Ábrahám szemrehányására válaszul védekezni kezd, és győzködi Ábrahámot, hogy ha nem hiszi el, hogy Szodoma lakosai tényleg megérdemlik a büntetésüket, akkor menjen oda, és győződjék meg róla saját maga. A *midrás* ebben a fázisban az Élihu szavai által képviselt vallási ideál szöveg ellentétét javasolja: az emberi tapasztalat és a józan ész megbízható forrása az erkölcsi ítéletalkotásnak, és ezért Ábrahám helyesen járt el, amikor a morális intuíciójára és/vagy a tapasztalatára támaszkodva megkérdőjelezte az isteni döntést. A *midrás* Isten szájába adott szavakkal folytatódik, aki maga is az „empirikus módszer” javasolja Ábrahámnak – vizsgálja meg a valóságot, és annak alapján alkosson ítéletet, és ne pedig vakon higgye el, hogy Isten csak igazságos ítéleteket hoz. Első olvasásra úgy tűnik, hogy a rabbinikus interpretáció teljesen megváltoztatja a bibliai szöveg eredeti jelentését, amikor azt az episztemikus autoritás védőbeszédévé változtatja, hiszen Élihu szavait érthetjük a deontikus autoritást hirdető szónoklatnak. Az az értelmezés sem kizárható azonban, hogy

<sup>24</sup> A *midrás* tágabb kontextusából derül ki, hogy a korábbi nemzedékek az özönvízzel elpusztított emberiség, illetve a Babel tornyánál szétszórattatásra ítélt emberek, a későbbi nemzedék pedig Szodoma lakói. E három bibliai epizód összehasonlítása azért indokolt, mert irodalmi szempontból számos hasonlóság található közöttük (Alster 2017).

<sup>25</sup> A *Genézis rábá* az egyik leghíresebb *midrás*-gyűjtemény, a *Midrás rábá* című gyűjtemény része. Valószínűleg a 4–5. században szerkesztették.

<sup>26</sup> Bár ebben az írásomban a bibliai szövegeket a napjainkban ismert formájukban, irodalmi egységükben vizsgálom, de érdemes megjegyezni, hogy széles körben elfogadott a Biblia-kutatók között, hogy Élihu beszédét később illesztették be a korábban már véglegesnek tekintett könyvbe (Greenstein 1999. xv). A rabbinikus magyarázatot ez a filológiai részlet nem befolyásolta, hiszen a hagyományos értelmezők a könyvet egy szerzőnek tulajdonították.

a *midrás* nem teljesen távolodik el a szöveg eredeti jelentésétől, hiszen lehetséges, hogy Élihu is az episztemikus autoritás modelljét fogadja el, ám azt gondolja, hogy mivel Istent mindentudó státusza *per definitionem* a legnagyobb tudás birtokosává teszi, ezért nem érdemes vitatni a döntéseit. Bárhogy is értsük Élihu eredeti állítását, jelentős a különbség aközött és rabbinikus értelmezése között.

A *midrás* szerzője azonban nem éri be ennyivel: Élihu eredeti javaslata szerint amikor az ember nem képes belátni valamit, kérnie kell Isten tanítását, útmutatását. A rabbinikus interpretáció szerint viszont Isten az, aki tisztában van saját fallibilitásával, és ő ismeri el annak lehetőségét, hogy igazságtalanul szabta ki a kollektív büntetést korábban, az özönvíz és a Babel tornya korában élt emberekre. Ezért ajánlja készségesen Ábrahámnak, hogy javítsa ki, ha ő, azaz Isten tévedne, hiszen a szodomaikkal nem akarja megismételni korábbi esetleges hibáját.

Nehéz elképzelni az episztemikus autoritás modelljének ennél meggyőzőbb példáját: az etikai területen vélhetően legnagyobb szakértő („az egész föld bírója”) készségesen felajánlja a felülbírálat jogát a terület másik szakértőjének, akit ő maga jellemzett korábban az igazságosság és a törvényesség tanítójaként (Genezis 18:19). Mindez nem meglepő, ha elfogadjuk az episztemikus autoritás modelljét, hiszen az erkölcsi tudás birtokosai közösségének a célja az erkölcsi tudás tökéletesítése, és mindez annak érdekében történik, hogy a lehető legigazságosabb ítélet születhessék meg.

Úgy tűnhet, hogy a szöveg ennél merészebb már nem lehet, és a *midrás* konklúziója bizonyára ugyanaz lesz, mint a korábban idézett talmudi szövegé Rábá bár Náhmani történetében: hogy végül is Istennek volt igaza, hiszen Szodomát valóban gonoszok lakták. Azonban a *midrás* vége más következtetést sugall: Isten ugyanis azt is felajánlja Ábrahámnak, hogy a későbbiekben ugyanúgy fog eljárni az Ábrahám útját követő utódaival (vö. Genezis 18:19), mint vele. Ezt követően a *midrás* olyan bibliai szövegeket idéz, amelyekben az emberi közbenjáróknak sikerül eltántorítaniuk Istent eredeti szándékától – jellemzően a kollektív büntetés alkalmazásától. Ezekben az esetekben a legnagyobb erkölcsi tekintély meggyőzőhetőnek bizonyult, hogy igazságtalanságot fog elkövetni, ha ragaszkodik eredeti tervéhez. Amennyiben az olvasó kételkedik, hogy ez-e a bibliai példák helyes értelmezése, akkor a rabbinikus szöveg szerzője mindent megtesz azért, hogy egyértelműsítse a konklúziót: „[Ábrahám] hosszú beszéde kegyes fogadtatásra talált, amikor szót emelt Szodoma lakóiért”. A *midrás* szerint tehát Isten a vitában igazat adott Ábrahámnak. Az olvasó joggal kérdezheti, hogy mivel nem volt Szodomában még tíz igaz ember sem, és az egész város elpusztult, vajon a Genezis könyvében szereplő szöveg nem éppen az ellenkezőjét bizonyítja-e a *midrás* konklúziójának.

A tórai szöveg szoros olvasata a kézenfekvő olvasattól messzire merészkedő rabbinikus interpretációs módszer alkalmazása nélkül is lehetővé teszi, hogy a Tórában is felfedezzük a *midrás* konklúzióját. A Genezis 18:17–21 alapján nem



lehet egyértelműen kizárni, hogy Isten eredeti szándéka minden szodomain lakos elpusztítása volt (beleértve Lótot is), és csak Ábrahám szemrehányása után látja be, hogy az igazakat és a gonoszokat helytelen ugyanúgy kezelni. A rabbinikus értelmezés az érvelés módszertanát és a felhozott „*proofstextek*” tekintve hatalmas értelmezői szabadságot enged meg magának, de egy nagy kerülő után – talán kissé paradox módon – a konklúzió tekintetében épphogy a bibliai szöveg egyik lehetséges, kézenfekvő olvasatához tér vissza.

Ezt a lehetőséget valószínűsíti a bibliai szöveg folytatása is, hiszen a *Tóra* egyetlen történetként meséli el az isteni küldöttek szodomain látogatását megérkezésüktől kezdve, Lót és családja megmentésén keresztül Lót feleségének sóbálvánnyá válásáig.<sup>27</sup> Ezt követően az addig összefüggő narrációt (amely eredetileg a Tórában nincs fejezetekre felosztva) váratlanul az alábbi rész szakítja meg:

27. Ábrahám korán reggel kelt, hogy odasiessen a helyre, ahol az Örökkévaló előtt állt.  
28. Letekintett Szodoma, Gomora és az egész síkság felé, és látta, hogy úgy füstölög a föld, ahogy egy égetőkemence szokott füstölni. 29. Miközben Isten elpusztította a síkság városait, Isten megemlékezett Ábrahámról, és kimenekítette Lótot a földindulásból, amikor felforgatta azokat a városokat, ahol Lót letelepedett.

A 29. versben nehezen érthető az, hogy: „Isten megemlékezett Ábrahámról, és kimenekítette Lótot a földindulásból”. Nem világos, hogy Lót megmentése miként kapcsolódik az Ábrahámról való megemlékezéshez, hiszen Ábrahám könnyörgésében Lót még csak említésre se került. E kérdésre a szöveg kézenfekvő olvasata is kínál választ: Isten azért menti meg Lótot, mert igaz emberként viselkedett a küldöttekkel, és mert megemlékezett Ábrahám „tanításáról”: „Távol álljon tőled, hogy ilyet cselekedj, és megöld az igaz embert is a gonosszal együtt, mintha az igaz is olyan lenne, mint a gonosz!” (Genezis 18:25). Elképzelhető tehát, hogy Isten eredeti terve Szodoma teljes elpusztítása volt, és csak azért könnyörül meg az ártatlan Lóton, mert Ábrahám kritikáját követően belátta: a korábbi korszakokban alkalmazott kollektív büntetés helytelen volt. Lehetséges tehát a rendkívül kreatív rabbinikus magyarázatok nélkül is úgy érteni a szöveget, mint ami azt tanítja, hogy az igazságosság kérdésében az episztemikus autoritás modellje a követendő: a lehető legigazságosabb megoldáshoz való eljutás érdekében bizonyos esetekben megkérdőjelezhető minden erkölcsi tekintély, még Istené is.

<sup>27</sup> Csak a kuriózum kedvéért érdemes megjegyezni, hogy noha ezt a történetet rendszerint úgy értik, hogy Lót felesége a saját háta mögé pillantott, és ezért vált sóoszloppá, azonban az eredeti héber szövegből csak az derül ki (a szavak hím- illetve nőnemű ragozásából), hogy az asszony egy férfi (Lót) vagy az őket vezető küldött) háta mögé pillant, és só-valamivé válik (az ott szereplő *ne'iv* héber szó sehol máshol nem szerepel a Tórában, a Héber Bibliában pedig a többi előfordulása nem azt jelenti, hogy „oszlop”).

Jelen írás azt kívánta bizonyítani, hogy a zsidó vallásbölcselet bibliai és rabbinikus korszakában az az állítás, hogy Isten mindentudó és ő a legfőbb erkölcsi tekintély, némiképp talán paradox módon, megfért együtt azzal a lehetőséggel, hogy bizonyos esetekben az ember bizonyuljon a helyes erkölcsi tudás birtokosának Istennel szemben. Ebben a rendszerben tehát elképzelhető egy fordított episztemikus hierarchia is: amikor az ember tanítja Istent. A középkori zsidó filozófiai, teológiai értekezésekben ez a lehetőség többé-kevésbé blaszfémianak számított, és ezért az ebbe az irányba mutató korábbi forrásokat ignorálták, vagy saját filozófiai világnézetüknek megfelelően reinterpreálták. A modern és a posztmodern kor zsidó vallásbölcselete számára viszont új utakat nyithat a korai források teológiai merészsége és elkötelezettsége a kinyilatkoztatástól függetlenül is érvényes, „természetes” erkölcsi alapelvek iránt.

## IRODALOM

- Alster, Baruch 2017. *Why Does the Sodom Story Parallel the Flood Traditions?* TheTorah.com <https://www.thetorah.com/article/why-does-the-sodom-story-parallel-the-flood-traditions> (Utolsó megtekintés: 2023.02.20.)
- Alter, Robert 2019. *The Hebrew Bible – a Translation with Commentary*. New York – London, W.W. Norton.
- Balázs Gábor – Kurucz Ákos 2021. A zsidó vallási hagyomány reakciója az ökológiai válság és állati jogok problémájára. *Kellék*. 66. 67–90.
- Balázs Gábor 2010. Szabadság és fegyelem problémája az ókori zsidó bölcseletben. In Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.) *Filozófiai látjegyzetek Platonhoz: A szabadság*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – MFT – Státus Kiadó. 81–91.
- Balázs Gábor 2020. Az értelmzés szabadsága a zsidó hagyományban. *Pannonhalmi Szemle*. 28/3. 8–22.
- Balázs Gábor 2023. „Az egész föld bírja ne ítélne igazságosan?” (Genézis 18:25) – A kollektív felelősség és a kollektív büntetés megítélése egyes bibliai és rabbinikus forrásokban. In Daróczi Enikő, Laczkó Sándor (szerk.) *A felelősség*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – MFT – Státus Kiadó. 11–26.
- Ben Menachem, Chanina (szerk.) 2002: *Hámáhlóket báháláhá* [héber, *A vita a zsidó vallásjogban*]. Boston, University of Boston, 1–2. köt.
- Blidstein, Gerald J. 1997. Áfilu omer lehá ál jámin sheu szmol: leocmát hászámhut hámoszádít báháláhá ug vulotéhá [héber: *Még ha a jobbra mondják is, hogy bal: az intézményi autoritás ereje és határai a zsidó vallásjogban*]. In Zeev Safrai – Abraham (Avi) Sagi (szerk.) *Bén számhut leononomijá bemászoret jisráél* [héber – *Autoritás és autonómia között Izrael hagyományában*]. Tel Aviv, Há kibuc hámeuhád. 158–180.
- Boyarin, Daniel 1990. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington, Indiana University Press.
- De George, Richard T. 1985. *The Nature and Limits of Authority*. Lawrence, University of Kansas Press.
- Elon, Menachem 1994. *Jewish Law: History, Sources, Principles*. Héberből ford. Bernard Auerbach és Melvin J. Sykes. Philadelphia és Jeruzsálem, Jewish Publication Society. 1–4. köt.

- Fisch, Menachem 2019. *Brit imut – kávim lefulmusz hámehujávcut hádátit beszifrut házál* [héber, *A konfliktus szövegsége – adalékok a vallási elkötelezettségről folyó vitához a rabbinikus irodalomban*]. Ramat Gan, Bar Ilan University – Hartman Institute.
- Fishbane, Michael 1989. *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*. Bloomington, Indiana University Press.
- Fishbane, Michael 2015. *Jewish Hermeneutical Theology*. Hava Tirosh-Samuelsón és Aaron W. Hughes (szerk.). Boston, Brill.
- Goodman, Martin 1990. Identity and Authority in Ancient Judaism. *Judaism; a Journal of Jewish Life & Thought* 39/2. 192–201.
- Greenstein, Edward L. 2019. *Job – a new translation*. New Haven and London, Yale University Press.
- Hacohen, Menachem 2013. Jesivá sel málá vejesivás el mátá [héber, *Az égi és a földi tanház*]. In Aviad Hacohen – Zvi Tal (szerk.): *Szifrá veszájáf* [héber, *Könyv és kard*]. Jeruzsálem, Merkaz Saphir. 125–136.
- Harris, Michael J. 2003. *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*. London, Routledge.
- Hashkes, Hannah 2013. God in Rabbinic Tradition. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*. 44/2. 254–281.
- Lifshitz, Berachyahu 2018: *Háláhá: ál dáát háámákóm o ál dáát hákáhál*. [héber: *Zsidó vallásjog: Isten vagy az emberi közösség szerint?*] Jeruzsálem, Bialik.
- Neusner, Jacob 2003. Defining Judaism. In Alan J Avery-Peck – Neusner Jacob (szerk.) *The Blackwell Companion to Judaism*. Oxford, UK, Blackwell Publishing. 3–19. DOI:10.1002/9780470758014
- Rabinowitz, Louis Isaac – Warren Harvey 2007. Torah. In Michael Berenbaum and Fred Skolnik (szerk.) *Encyclopaedia Judaica*. 20. köt. Macmillan Reference USA, 39–46, *Gale eBooks*, link.gale.com/apps/doc/CX2587519948/GVRL?u=lauderja&sid=bookmark-GVRL&xid=d5d1eb07. (Utolsó elérés: 2023. február 19.)
- Rudavsky, Tamar (szerk.) 1985. *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives*. Dordrecht, D. Reidel. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-7719-9>
- Rynhold, Daniel 2020. Maimonides' theology. In Steven Kepnes (szerk.) *The Cambridge Companion to Jewish Theology*. Cambridge, UK – New York, Cambridge University Press. 105–131. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108233705.006>.
- Safrai, Zeev – Sagi, Abraham (Avi) (szerk.) 1997. *Bén számhut leotonomijá bemászoret jiszráél* [héber – *Autoritás és autonómia között Izrael hagyományában*]. Tel Aviv, Há kibuc hámeuhád.
- Sagi, Abraham (Avi) 1995. Models of Authority and the Duty of Obedience in Halakhic Literature. *AJS Review*. 20/1. 1–24. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0364009400006292>.
- Sagi, Abraham (Avi) – Statman Daniel 1995. Divine Command Morality and Jewish Tradition. *Journal of Religious Ethics*. 23/1. 39–67.
- Sagi, Abraham (Avi) 2000. Natural Law and Halakha – a Critical Analysis. *Jewish Law Annual*. 13. 149–195.
- Sagi, Abraham (Avi) – Sagi, Nir 2017. Hámáháá neged háél któfáá dátit [héber, *A tiltakozás Istennel szemben mint vallási jelenség*]. In Dov Schwartz és Yishai Rosen-Tzvi (szerk.): *Báármoná sel torá – széfer juvel lihvod prof. Tamar Ross in hígíáh ligvurot* [héber, *A Tóra palotájában – Festschrift prof. Tamar Ross 70. születésnapjára*]. Ramat Gan, Bar Ilan University.
- Schwartz, Baruch J. 1997. What Really Happened at Mount Sinai? *Bible Review*. 1997/10. 20–30.
- Simms, Norman Toby 1987. „My Children Have Defeated Me”: Authority in Jewish Talmudic Tradition. In Douglas Pratt – Dov Bing (szerk.): *Judaism and Christianity – toward Dialogue*. Auckland, College Communications. 57–75.

- Sokol, Moshe (szerk.) 1992. *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*. Northvale/NJ, J. Aronson. DOI:10.1017/S0364009400006218.
- Sommer, Benjamin 2018. *Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition*. New Haven/CT, Yale University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvvggx3zd>
- Sweeney, Marvin A. 2020. Jewish Biblical Theology? In Steven Kepnes (szerk.): *The Cambridge Companion to Jewish Theology*. Cambridge, UK – New York, Cambridge University Press. 41–59. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108233705.003>.
- Urbach, Efraim Elimelech 1999. Prophet and Sage in the Jewish Heritage. In idem. *Collected Writings in Jewish Studies*. Jeruzsálem, Magnes Press. 393–403.
- Tigay, Jeffrey H 1996. *Deuteronomy – The JPS Torah Commentary*. Philadelphia–Jeruzsálem, Jewish Publication Society.
- Weiss-Halivni, David 1991: *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*. New York – Oxford, Oxford University Press.
- Werblowsky, R. J. Zwi – Wigoder, Geoffrey (szerk.) 1997. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. New York, Oxford University Press. 293–294.