

IGAZSÁGOSSÁG ÉS EGYENLŐSÉG MAIMONIDÉSZ FILOZÓFIÁJÁBAN

BALÁZS GÁBOR

Ahhoz a kérdéshez jutottam [...]: Vajon a [bibliai] vers 'az útjai kellemmel teliek' (Péld 3,18) azt jelenti-e, hogy az utak¹ a maguk természetéből fakadóan-e a kellem, az igazság, a béke és a nyugalom, csak nem ismertük a természetüket, és az Örökkévaló felfedte azokat előttünk, vagy a kellem és az édesség csak azután lett a részük, hogy parancsba kaptuk őket?"²

Ez a két XX. századi rabbi levelezéséből származó részlet azt a kérdést veti fel, amelyet minden normatív tartalommal rendelkező kinyilatkoztatás létét feltételező vallásnak illik megválaszolni: „Milyen viszony áll fenn az isteni és az erkölcsi parancsok között?”

Egy korai platóni dialógusban Szókratész hasonló kérdést tesz föl, amelyet a következőképpen parafrázálhatunk: „Vajon az istenek azért szeretik az erkölcsi szempontból jó dolgokat, mert azok erkölcsi szempontból jók, vagy attól lesznek erkölcsi szempontból jók a dolgok, mert az istenek szeretik őket?”³ Az e kérdés alapján megfogalmazható két lehetőséget szokás Euthüprón dilemmának nevezni.⁴

Az Euthüprón dilemmát képező első lehetőség a következőt állítja: az erkölcsi imperatívuszok és tilalmak attól függetlenül is hatályosak, hogy Isten elrendelte-e azokat, vagy sem, hiszen az erkölcsi szempontból releváns cselekedetek morális értéke önálló és független az isteni parancstól. Az

¹ Azaz a tórai parancsolatok.

² A Jeruzsálemben élő Mose Chárláp rabbi (1883-1951) levele, egy kortársához Chayim Hirschensohn (1857-1935) rabbihoz. Lásd: Hirschensohn, Chayim: *Seélot utsovot máli bákodes*, St. Louis, 1919-1920. 4. rész, 164.

³ Lásd: Euthüprón 9e-10a. (Magyarul: Platón: *Euthüprón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2005. 33. Mogyoródi Emese fordítása. Ebben a fordításban az „istenes” szó szerepel, és lásd hozzá a kommentárt, u.o. A korábbi magyar fordítás a „jámbor” szót használta. (Platón: *Összes művei*, Európa Kiadó, Budapest, 1984. I. kötet, 118. Kerényi Grácia fordítása.)

⁴ A dilemma újabb elemzéseit lásd: Sagi, Avi - Statman, Daniel, *Religion and Morality*, Rodopi, Amsterdam, Atlanta, 1995. A könyv a dilemmára vonatkozó részletes bibliográfiát is tartalmaz. Kifejezetten zsidó kontextusban tárgyalja a könyvet: Sagi, Avi, *Jáhádut: bën dát lemuszár*, Hakibutz hameuchád: Tel Aviv, 1998. Jelentősen más szemlélettel ugyanerről a kérdéstről lásd: Harris, Michael J.: *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*, London and N.Y., 2003.

emberi cselekedetek önálló erkölcsi értékéből következően, még Isten sem tehet egy önmagában igazságtalan cselekedetet igazságossá. Amennyiben Isten olyan cselekedet megtételét parancsolja meg, amely az erkölcsi elvekkel ellentétben áll, akkor komoly, az adott helyzetben releváns és a konkrét cselekedetet igazoló erkölcsi indokokra van szükség az erkölcsi igazoláshoz, az tehát nem lehet elegendő **erkölcsi** indok, hogy „Isten így akarta”⁵. Ebből a szempontból tehát Isten nem különbözik lényegesen minden más erkölcsi ágenstől. Amennyiben igaznak fogadjuk el ezt a lehetőséget, meg kell válszolni legalább két további kérdést: vajon e lehetőség nem szünteti meg Isten, mint legfőbb erkölcsi autoritás státuszát, és vajon nem csorbítja-e az isteni mindenhatóságot?

A dilemmát képező második lehetőség szerint csak az isteni parancs tehet érvényessé egy erkölcsi parancsot vagy tilalmat, mivel az emberi cselekedetek önmagukban erkölcsi szempontból semlegesek. Egy cselekedetet kizárólag az tesz erkölcsileg értékes, hogy Isten parancsolta meg, tehát bármi, amit Isten megparancsol, azonnal és további igazolások nélkül erkölcsössé válik. A kijelentésnek hogy „X cselekedet erkölcsös”, gyakorlatilag nincs más tartalma, mint: „X cselekedet Isten parancsa”. A dilemmának e lehetősége meghagyja Isten korlátlan és abszolút szabadságát (feltéve persze, hogy a tökéletes szabadságot minden racionális és logikai korlát hiányaként definiáljuk), viszont felveti annak lehetőségét, hogy Isten önkényesen rendelte el a jelenlegi erkölcsi rendet, és ha akarja, a jelenlegi normáinkat bármikor ellenkezőjére változtathatja, és ha az új törvény érvénybe lép, akkor például a jelenleg nyilvánvalóan igazságtalannak tekintett dolgok azonnal igazságossá válnak.

Mivel írásom tárgya a zsidó bölcséleti hagyományban létező egyik igazságosságfogalom, a bevezetőben mintegy viszonyítási alapként érdemes a Biblia igazságosság szemléletének összefoglalásával kezdeni a vizsgálódást. Fontos azonban leszögezni, hogy filológiai szempontból ez nem könnyű feladat, hiszen még az sem egyértelműen megállapítható, hogy melyik bibliai terminus felel meg egyes, az igazságosság ma is használatos fogalmainak. Valószínűleg az „igazságosság és jogosság”-nak fordítható fogalom pár együttes jelentése áll a legközelebb a napjainkban elfogadott igazságosság értelmezések egyikéhez.⁶ Moshe Weinfeld szerint a legvalószínűbbnek az tűnik,

⁵ Természetesen az „Isten így akarta” indoklás vallásilag továbbra is érvényes marad, hiszen ennek a lehetőségnek a lényegéhez tartozik, hogy elfogadja a vallástól függetlenül is az erkölcs érvényességét.

⁶ A fogalom pár ókori keleti kontextusba helyezéséhez és a héber Szentírásban betöltött jelentésének rekonstruálásához értékesen járul hozzá Weinfeld, Moshe: Justice and Righteousness – משפט וצדקה – the Expression and its Meaning, *Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. Series 137.*, 228-246. című tanulmánya.

hogy amikor a próféták a „igazságosság és jogosság” elvei követésének fontosságát hangsúlyozták, akkor a társadalmi igazságosság céljának megvalósítását tartották szem előtt. A prófétai irodalomban tehát az „igazságosság és jogosság” szabályai elsősorban a szegények helyzetének javítását és az elnyomáshoz vezető rendelkezések ellehetetlenítését szolgálták.

Szintén a bibliai igazságosság fogalom összetettségét és ellentmondásosságát támasztja alá Leroy H. Pelton tanulmánya⁷, amelyben a bibliai igazságosság három fő megjelenési formájának megkülönböztetésére tesz kísérletet: a közösség érdemei szerinti igazságosság, az egyéni érdem alapú igazságosság, és az élethez való feltétel nélküli jog⁸.

A bibliai igazságosság fogalmainak⁹ részletes elemzése nem célja írásomnak, de feltétlenül szándékomban állt annak tisztázása, hogy a tudatlanság ékes bizonyítéka lenne megpróbálni olyan általánosító kijelentéseket tenni, amelyek az igazságosság fogalmával kapcsolatban „a Biblia” vagy „a judaizmus” szemléletét kívánják bemutatni, hiszen mind a zsidó Szentírásban, mind a posztbiblikus zsidó hagyományos irodalomban egymástól gyakran különböző, sőt egymással antagonisztikus ellentétben álló véleményeket találunk az igazságosság mibenlétéről.

Az alábbiakban tehát pusztán példát kívánok hozni a héber Szentírásban létező egyik igazságosság eszményre, amelyből egyértelműnek tűnik, hogy a Bibliában is létezik a szemlélet, mely szerint az igazságosság egyes kritériumaira még az isteni akaratnak is tekintettel kell lennie. Az alábbi szövegrészlet Ábrahám vitáját rögzíti Istennel:

„Akkor az Örökkévaló így szólt: „Titokban tarthatom-e Ábrahám előtt, amit tenni készülök? Ábrahám ugyanis nagy és erős néppé lesz, s általa nyer áldást a föld minden népe. Arra szemeltem ki, hogy fiainak, majd pedig háza népének megparancsolja: Járjatok az Örökkévaló útján jogot és igazságosságot gyakorolva, hogy az Örökkévaló megadhassa Ábrahámnak, amit ígért neki.” Ezért az Örökkévaló így szólt: „Szodoma és Gomorra miatt tetéződött a panasz, és bűnük nagyon súlyos. Lemegyek hát és megnézem, hogy mindenki

Weinfeld szerint a bibliai szóhasználatból is világosan látszik az 'igazságosság' [cedek – צדק], mint elvont elv (amelyet gyakran megszemélyesített entitásként ábrázolnak: Zsolt 85,11) és az ehhez mind fogalmi, mind nyelvi szinten közel álló 'igazságosság elveinek gyakorlása konkrét cselekedeten keresztül' [cádáká - צדקה] közötti distinkció megléte.

⁷ Pelton, Leroy H.: „Biblical Justice”, *Journal of the American Academy of Religion*, 71/4, 2003. 737-765.

⁸ Ez utóbbi főleg az evangéliumokban található meg, de Pelton szerint a gyökerei a héber Szentírásban vannak. Ld. Uo. 746-748.

⁹ E kérdéshez lásd még például: Berkovits, Eliezer: „The Biblical Meaning of Justice”, *Judaism*, 18/2, 1969. 188-209.

úgy viselkedett-e vagy sem, ahogy az ellenük szóló panasz szava felhatolt hozzám, tudni akarom.” A férfiak Szodoma felé indultak, de Ábrahám megállt az Örökkévaló előtt. Azután Ábrahám közelebb lépett és megszólalt: „Valóban el akarod pusztítani az igazakat is a gonoszokkal? Talán ötven igaz is akad a városban. Igazán a vesztüket akarod, nem kegyelmezel meg inkább a helységnek az ötven igazért, aki ott lakik? Távol legyen Tőled, hogy az igazakat megöld a gonoszokkal együtt, s így egyenlő legyen a sorsuk az igazaknak meg a gonoszoknak. Távol legyen ez Tőled. Az egész föld bírāja ne járna el igazságosan?!” (1Móz 18, 17–25.)

Három következtetés is indokoltnak látszik e szövegrészlet alapján: 1. az igazságosságnak vannak objektív, ha úgy tetszik a világ természetéből fakadó, Istenre is érvényes kritériumai („Az egész föld bírāja ne járna el igazságosan”). 2. Ábrahám szerint az igazságosság az, hogy mindenkinek megadjuk, amit megérdemel (bűnösnek büntetést, az ártatlannak a büntetéstől való mentességet – „Távol legyen Tőled, hogy az igazakat megöld a gonoszokkal együtt”). 3. Bár Szodomában az érdemek alapján működő szigorú igazságosság elvei szerint a gonoszoknak pusztulniuk kellene, és az igazaknak meg kellene menekülniük, de Ábrahám szerint kevés igaz egyén érdemei is indokolhatnák a gonoszak számára a kegyelmet, tehát az igazságos bírónak nem pusztán az egyéni érdemekre kell tekintettel lennie („nem kegyelmezel meg inkább a helységnek az ötven igazért”).

A fenti idézet jó alapul szolgálhat arra, hogy egy magát a Bibliára alapozó vallási/erkölcsi teória azt a nézetet hirdesse, hogy az ember evilági cselekedetei és/vagy hitbéli meggyőződése befolyásolják evilági és/vagy túlvilági sorsát, hiszen a jó cselekedetek (helyes hitelvek) jutalmat, míg a gonoszítottak (helytelen hitelvek) büntetést érdemelnek. Mivel a jutalom és büntetés elvében az isteni igazságosság nyilvánul meg, ezért e teória könnyen arra a következtetésre juthat az *imitatio dei* elv alapján, hogy a földi igazságosságnak is hasonló mintát kell követnie.

A klasszikus rabbinikus gondolkodás többnyire híuen tükrözi a bibliai szemlélet szellemét, és feltételezi, hogy jók jutalomban, a gonoszak büntetésben részesülnek, ha nem is mindig a földi létezésük alatt, de legalábbis az „eljövendő világon”. A talmudi bölcsek például bizonyos váratlan szerencsétlenségeket és haláleseteket egyes bűnök elkövetésével magyaráznak, és hasonlóképpen széles körben elterjedtnek tűnik a rabbinikus világban az elképzelés, hogy a halál után az igazak az Édenkertbe jutnak, míg a gonoszok a pokolra szállnak le.¹⁰ A túlvilági büntetés gyakran a földi jogi eljárások torzított tükörcépének tűnik, ahol változatlanul érvényes a *lex talionis* elve,

¹⁰ Lásd pl. Babilóniai Talmud, Sábát 152b-153a, Midrás Tánchumá, Vajikrá 8.

pl. egy korai rabbinikus forrás szerint a pokolbéli szenvedés azzal a testrésszel kezdődik, amelyik elkövette a bűnt.¹¹ A meglehetősen plasztikusan leírt pokolbéli büntetések elképzelésére bizonyára hatottak a rómaiak által gyakorolt kivégzési módok, noha mondjuk a forró ürülékben fővés, amely szintén szerepel a repertoárban, valószínűleg túlmegy ezen is.¹²

Az első vizsgálandó kérdés, Maimonidész¹³ igazságos jutalomról és büntetésről alkotott nézetei mennyiben állnak összhangban ezzel a most ismertetett bibliai és rabbinikus gondolkodásban létező szemlélettel.

A második kérdés, amelyet vizsgálni szeretnék, az, hogy Maimonidész elképzelései az igazságosságról feltételezik-e, hogy minden ember egyenlő értékű-e, illetve ha nem, akkor az egyenlőtlenségnek vannak-e normatív következményei, azaz megengedhetőnek tartja-e az alacsonyabb értékűnek tartott emberekkel való egyenlőtlen bánásmódot.

Maimonidész fiatalkori munkájában, a zsidó jog egyik legalapvetőbb forrásához, a Misnához¹⁴ írt kommentárjában mintegy mellékesen rögzítette azt a tizenhárom alapvető hitelt, amelynek elfogadása – sokak szerint – később az ortodoxiához tartozás kritériuma lett.¹⁵ E hitelvek között szerepel a jutalom és büntetés elve is:

A tizenegyedik alapelv, az hogy Ő – áldassék – megjutalmazza azt, aki megtartja a Tóra parancsolatait, és megbünteti azt, aki megszegi a tilalmait. A legnagyobb jutalom az eljövendő világ, a legnagyobb büntetés pedig a lélek elveszejtése. Erről már elegendőt mondtunk eddig. A bibliai vers, amely erre az alapelvre utal: „Mégis, bocsásd meg vétkeiket, és ha nem, törölj ki köny-

¹¹ Lásd pl. Toszeftá Szotá 3:2.

¹² Megnyugtató azonban, hogy a büntetések minden szigorúsága ellenére azért szombaton még a pokolban is pihenőnap van (lásd: Berésit rábá 11:5). A rabbinikus büntetés és jutalom elvéről, illetve a túlvilágról szóló elképzelésekről lásd pl. Urbach, Efraim: *The Sages*, Magnes Press, Jerusalem, 1975. Volume II, 15. fejezet.

¹³ Rabbi Mose ben Maimon, azaz *Rámbám* a 12. századi zsidó jogalkotás és filozófia kiemelkedő egyénisége.

¹⁴ Az Izraelben az i.e. 3. század – i.sz. 3. század elejéig élt bölcsek tanításainak gyűjteménye.

¹⁵ A maimonidészi hitelvek elfogadása mint az ortodoxiához tartozás kritériuma egyértelműen megfogalmazódik pl. Parnes, Yehuda: *Torah u-Madda and Freedom of Inquiry*, *Torah u-Madda Journal*, 1. 1989. 68-71. Ennek az állításnak komoly cáfolatát adja: Shapiro, Marc B.: *The Limits of Orthodox Theology*, Littman Library: Oxford, 2004. (Továbbiakban: Shapiro.) Más kutatók pedig azt is megkérdőjelezik, hogy bármilyen hittétel elfogadásának döntő szerepe van-e egyáltalán az ortodoxiához tartozás kérdésében: Kellner, Menachem: *Must a Jew Believe Anything?* Littman Library, Oxford, 2006. (A továbbiakban: Kellner 2006.)

vedből” (2Mózes, 32,32), együtt az Ő erre adott válaszával: „Csak azt törölöm ki a könyvemből, aki vétkezett ellenem.” (2Mózes 32,33). E versek tanúsítják, hogy mind az engedelmes, mind az engedetlen ember eljut abba a helyzetbe, hogy Ő megjutalmazza ezt, am azt pedig megbünteti.¹⁶

E korai írása alapján feltételezhetnénk, hogy Maimonidész egyszerűen követte a bibliai és a talmudi tradíciót az isteni igazságosság tárgykörében, és elfogadta, hogy az isteni jutalom kiérdemlésének kritériuma a vallási parancsolatok megtartása. Ezt az első benyomásra nyert képet azonban jelentős mértékben módosítják Maimonidész későbbi írásai.

Maimonidész filozófiai főművét a *Tévelygők útmutatóját*¹⁷ annak a bibliai versnek az értelmezésével kezdi, miszerint Isten a maga képmására (*celem*) és hasonlatosságára (*demut*) teremtette az embert (1Móz 1:26). Maimonidész a képmás és a hasonlóság szavakat nem fizikai, hanem szellemi értelemben magyarázza, és Isten képmását az absztrakt gondolkodás és az elvont igazságok megismerésének képességével azonosítja¹⁸, rögtön meg is állapítva, hogy ez a tulajdonság a természetes formája¹⁹, azaz a *differentia specifica* az embernek, és ennek hiányában nem beszélhetünk valódi emberi lényről. Maimonidész szerint a fizikai jegyek tehát önmagukban nem elegendőek ahhoz, hogy valaki teljes értékű emberi lénynek legyen tekinthető.

Maimonidész az Útmutató második fejezetében azt is leszögezi, hogy Isten úgy teremtette meg az első embert, hogy „születésétől fogva” rendelkezzen az elérhető emberi tökéletességgel, ami nem másban, mint a metafizikai igazságok, azaz az igaz és a hamis dolgok közvetlen ismeretében nyilvánult meg – nem pedig az erkölcsi tudásban (azaz a jó és rossz mibenlétének tudásában).²⁰

Az ember „intellektuális evolúciójában” két fázist kell megkülönböztetni: Ádám a bűn előtti állapotában rendelkezett – a vele teremtett – intellektuális tökéletességgel, amely megsérült a bűn következtében, és innentől kezdődött

¹⁶ Maimonidész: *Kommentár a Misna Szanhedrin traktátusának Chelek c. fejezetéhez*. Maimonidész szövegeit saját a héber és az angol kritikai kiadások alapján készített fordításomban közlöm. A 13 hitelv egyik legelfogadottabb angol fordítását lásd: Blumenthal, David R.: *The Commentary of R. Hoter ben Shelomo to the Thirteen Principles of Maimonides*, Brill, Leiden, 1974.

¹⁷ A műnek létezik ugyan magyar nyelvű kiadása (Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*, Logosz Kiadó, Budapest, 1997.), ám a reprintben, szerkesztetlenül megjelent fordítás annyira elavult, hogy lényegében hasznavehetetlen. Éppen ezért a magyar olvasó számára talán legkönnyebben elérhető angol kiadás oldalszámait fogom idézni.

¹⁸ Maimonides, Moses: *The Guide of the Perplexed*, I. Rész 1. fejezet, The Chicago University Press, Chicago and London, 1963. (Shlomo Pines fordítása), 23. (a továbbiakban: *The Guide*).

¹⁹ u.o. 22.

²⁰ u.o. I:2, 24.

a második fázis, amikor az intellektuális tökéletesség Ádám utódai számára csak megszerezhető, megvalósítandó, de csak potencialitásban létező, és nem velük született tulajdonsággá vált. E potencia aktualizálása az egyéni erőfeszítések függvénye.²¹ Az intellektuális küldetésüket megvalósító egyének lesznek a szó valódi értelmében vett emberek, tehát csak róluk mondható el, hogy isteni képmásra teremtettek. Az emberiségnek arra a részére, amely olyan egyedekből áll, akik képtelenek elvont metafizikai igazságok megértésére, mindez nem igaz. Az emberek közötti hierarchia egyéni. Az egyének tagsága a különféle etnikai vagy vallási közösségekben irreleváns annak szempontjából, hogy teljes értékű emberi lénynek tekinthetőek-e, hiszen ez kizárólag a megszerzett intellektuális ismereteik függvénye.²²

Noha az egyének képességeit nem az etnikai hovatartozásuk determinálja, de mégsem beszélhetünk minden egyedre kiterjedő természetes egyenlőségről, hiszen Maimonidész készségesen elismeri, hogy például az öröklött tulajdonságok jelentősen befolyásolják az egyes emberek intellektuális önmegevalósításának lehetőségeit.²³

Maimonidész szerint az evilági, testi létezés alatt adatik meg az embernek a lehetőség, hogy összegyűjtse az ismereteket, amelyeknek köszönhetően osztályrészévé válhat az öröklét. A helyes sorrend az ismeretek megszerzésében a világ működésének megismerése – többek között az arisztotelészi fizika és a morális normák elsajátítása által – majd ezt követően válik lehet-

²¹ u.o. III:8.

²² A radikális intellektuális elitizmus a modern olvasó számára lehet ellenszenves, viszont a modern eszménnyel összhangban áll, hogy Maimonidész elutasítani lát-szik azt a lehetőséget, hogy az „üdvözülést” kizárólag saját népe és vallása számára tartsa fent. Erről lásd a legutóbb megjelent szakirodalomból: Kellner, Menachem: *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Littman Library, Oxford, 2006. 250-264. (A jelzett helyen részletes bibliográfia található Maimonidész univerzalizmusáról s annak korlátairól.)

²³ A *Tévelygők útmutatója* I. részének 34. fejezetében Maimonidész hosszan részle-tezi, hogy milyen akadályok hátráltathatják a metafizikai ismeretek megszerzését (*The Guide* I:34, 72-79.). Egyéb „természetes korlátok” létét is elfogadta: korának általánosan tudományosnak elismert teóriája volt az ún. klímateória, mely szerint csak a mérsékelt égövben élők képesek számottevő intellektuális teljesítményre. A *Tévelygők útmutatójában* Maimonidész több helyen is utal a klímateóriára, például a III. rész 51. fejezetének híres palota-hasonlatának magyarázatában a következőket írja: „Akik a város falain kívül vannak, azok olyan emberi lények, akiknek nincsenek sem elmélkedés, sem hagyományos autoritás elfogadásán alapuló hitelveik, ilyen a legtöbb török a távoli északon és a távoli délen található négerek, ... ezek státusza az irracionális állatokéval egyezik meg. Belátásom szerint ... a létezők láncában az emberek alatt, de a majmok felett helyezkednek el...” (*The Guide* III:51, 618.). A középkori zsidó filozófiában a klímateória helyéről lásd: Melamed, Abraham: Erec Jisraél vehatéorijá hááklimit bámáchsává hájehudit, In: Chalamish, Moshe - Ravitzky, Aviezer (szerk.): *Erec Jisraél báháqut hájehudit bejáme hábénájim*, Jád ben Tzvi: Jerusalem, 1991. 52-79.)

ségessé a spekulatív ész által a legmagasabb szintű metafizikai ismeretek megszerzése, mígnem az ember képes lesz rá, hogy minden lelki faktorával az Isten szeretetére (azaz a tisztán szellemi tudásra) koncentráljon. Valójában az isteni Tan, a Tóra kinyilatkoztatásának is az az értelme, hogy elvezesse az embereket az emberi létezés téloszához, az isteni képmás megvalósításához, azaz a lehető legtökéletesebb fizikai és szellemi állapothoz, hiszen az intellektuális tökéletesség megszerzése a legfőbb jó megszerzésének *sine qua non*ja:

„[Az ember] végső tökéletessége a megvalósult [*in actu*] racionalitásban van, azaz az aktuálissá tett intellektusban, amely magába foglalja az emberileg megszerezhető összes 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 vizsgálat szükségszerűnek talált [...] Miután az első teljességet [t.i. a testi] 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 teljesség²⁴ megszerzése után lehetséges.”²⁵

A lélek végső – azaz a testi halál utáni – megmaradása a középkori zsidó filozófia arisztoteliánus irányában az elérhető legtökéletesebb állapot (bizonyos értelemben e fogalom körülbelül megfelel a keresztény hagyomány üdvözülés fogalmának), a legnagyobb büntetés pedig a lélek megsemmisítése. A jutalom és büntetés ilyen értelmezése érthető, ha tekintetbe vesszük Maimonidész alapfeltevését, miszerint Isten a szükségszerű létező az abszolút jó, és amikor a létet adja a teremtett lényeknek, akkor jót ad nekik.²⁶

Abból a felfogásból, hogy a létezés önmagában a pozitívum,²⁷ és a létnek az ellentéte a nemlét, az következik, hogy a nemlét a negatívum, és nem pedig a létezésben található rossz. Maimonidész értelmezésében így aztán a bibliai büntetés, a lélek elveszejtése, azt a jelentést kapja, hogy a bűnös lelke megszűnik létezni.²⁸ Aki élete során potenciális szellemi képességét nem aktualizálja, az nem lesz ember a szó teljes értelmében, szelleme tehát nem

²⁴ Azaz: a fizikai és morális erények.

²⁵ *The Guide* III:27, 511.

²⁶ *The Guide* III:12

²⁷ *The Guide* III:25, „a létrehozásunk a legnagyobb és az abszolút jó” érték és cél, nem szükséges a létezők további célját keresni (TU 3,13 – lásd ehhez Goldman, Takhlit hameciut)

²⁸ Maimonidész: *Misné Tóra, Hilkhot tsuva* 8:5

lesz alkalmas arra, hogy a testi halál után, bármi is maradjon belőle.²⁹ Mivel a büntetés a megsemmisülés, a szellemi tökéletességet el nem érőkől nem marad lélek, amely megbűnhődhetne a Pokolban.³⁰

Maimonidész tehát az igazi jutalmat azonosította a kizárólag a filozófiai kontempláción (és nem a cselekedeteken, azaz a parancsolatok megtartásán) keresztül megszerezhető intellektuális tökéletességgel.³¹ Talán fölösleges is megjegyezni, hogy mennyire zavarba hozta ez az értelmezés azokat a magyarázókat, akik Maimonidész tekintélyét elismerték ugyan, de igyekeztek őt a tradicionális fogalmak szó szerinti értelmezésével összhangban magyarázni³², hiszen Maimonidész vallási szempontból igencsak radikális álláspont mellett köteleződött el, amikor a vallásgyakorlat szerepét a túlvilági jutalom megszerzésében szükséges, ám nem elégséges feltételnek minősítette. Egy olyan praktikum orientált hagyomány esetében, mint a klasszikus judaizmus, ahol az isteni parancsolatokhoz való hűséges ragaszkodás számít a vallási ideálnak,³³ enyhén szólva a határokat feszegető álláspontnak minősül a neoplatonikus-arisztotelianizmus metafizikájában járatlan, de különben buzgó vallásos hívektől elvitatni a legnagyobb jutalmat. Ez a meggyőződése annyira fontos volt Maimonidész számára, hogy az Útmutató zárófejezetében – ha lehet még félreérthetlenebbül – leszögezte:

²⁹ David Bleich magyarázata szerint, ahhoz hasonlítható az igaz hitet – azaz a megfelelő szellemi szintet – elsajátítani nem tudók „bűnhődése” (avagy: a halál utáni sorsa), mint amikor egy diák önhibáján kívül nem tudja elvégezni egy kurzus első részét, amely a szükséges alapok elsajátítását biztosítja a kurzus második részének megértéséhez. Nem büntetésből nem veheti fel a haladó kurzust, hanem mert úgysem látná hasznát. (Bleich, David J.: *With a Perfect Faith*, New York, 1983. 180.)

³⁰ „Az igazak jutalma, hogy részesülnek ebben a megnyugvásban (ti. az eljövendő világban) és léteznek ebben a jóban, a gonoszok büntetése, hogy nem érdemülnek erre az életre, hanem lelkük elvész és meghalnak. Aki nem lesz érdemes az örök életre, ő igazán halott, mert nem él örökké, hanem gonoszságában elbukik és baromként hull el. Kiirtás az osztályrésze. Erre vonatkozik a gyakran hangoztatott bibliai fenyítés: „Irtva irtassék ki az a lélek!” (4Móz 15,31) ... Mídon e lélek elválik az evilági testtől, a lélek nem lesz érdemes a létezésre az eljövendő világban – onnan is kiirtják.” Maimonidész: *Misné Tórá, Hilkhot tsuva* 8:1.

³¹ Így érték Maimonidész jutalom és büntetés felfogását többek között: Kasher, Chana: *Cedek bigvulot hátámric bilvád, Iyyun*, 41, 1992. 371-382., valamint: Kellner: 2006. 149-163. E két írás alapvetően befolyásolta az én értelmezésemet is.

³² Lásd pl. Jozsef Káro: *Keszef misné* c. kommentárja ad loc: „Ezek nem a Tórának vagy a bölcsek szavainak megfelelő dolgok...ez tehát nem lehetett Mesterünk (t.i. Maimonidész) véleménye.”

³³ Példának itt elég a már idézett bibliai szakaszra hivatkozni, Isten nem filozófiai eredményeinek köszönhetően választja ki Ábrahámot, hanem: „Arra szemeltem ki, hogy fiainak, majd pedig háza népének megparancsolja: Járjatok az Örökkévaló útján jogot és igazságosságot gyakorolva”. (1Móz 18:19)

„az igazi emberi tökéletesség, mely a racionális erények megszerzését tartalmazza – azaz azoknak a tanoknak a felfogása, melyek igaz metafizikai ismereteket közölnek. Ez a végső cél és ez viszi el az embert a valódi teljességhez, amely csak az övé. Ez adja meg az embernek az öröklétet és ettől ember az ember... és a Tóra minden cselekedete, azaz az Istenszolgálat különböző formái, valamint az erkölcsi előírások, amelyek sokban segítik az embert a többi emberrel való érintkezésben, mindezek együttesen adják ki ezt a végső teljességet, és nem érnek fel vele, hanem csak előkészítéséül szolgálnak.”³⁴

Maimonidész tehát itt is megkülönböztette a két fajta „emberi teljességet”, melyek közül a megszerzés sorrendjének szempontjából az első a fizikai erényeket foglalja magába, és ennek megszerzéséhez a Tóra parancsolatainak megtartása a(z egyik) leghatékonyabb eszköz. A második és magasabb rendű teljesség, mely az igaz metafizikai ismeretek megszerzésével azonos, biztosítja a lélek számára a megmaradást. Maimonidész ezt az álláspontját valószínűleg nem forradalmi újításnak tartotta, hanem valóban mélyen meg lehetett róla győződve, hogy Izrael ősi prófétáinak és a Talmud bölcséinek helyes értelmezését adja,³⁵ és éppen ezért gondosan alátámasztotta szavait bibliai és rabbinikus idézetekkel.³⁶ A látszólag neki ellentmondó, tehát a helyes cselekedeteket – többnyire fizikai jutalommal – vallási ideálként tekintő hagyományos forrásokat kizárólag allegóriaként tudta értelmezni, hiszen – szerinte – e szövegeket a tudatlan tömegben kívül senki sem érti szó szerint.

A jutalom keresését Maimonidész jogos emberi igénynek tekintette, hiszen a világ felépítését teleologikus rendben képzelte el, amelyben minden létező – így az ember is – a saját létezése céljának megvalósítására vágyódik. Vitathatatlan, hogy nem minden ember képes felismerni a valós célt, a tömegember céljai alacsonyabb rendűek (pl. fizikai öröm, gazdagság stb.), azonban a bölcs számára a tudás megszerzése a cél. A megszerzett tudás pedig: maga a jutalom, hiszen a tudás birtoklása jelenti az emberi teljesség elérését. A jutalom tehát valójában a megszerzett ismeretben, illetve a lélek belőle fakadó öröklétében van, és nem pedig a lét minőségéhez hozzáadott „ráadás”. E jutalom nem egy külső forrásból érkező adomány, hanem a természetes gyümölcse a befektetett energiának. Miután a bölcs megszerezte a kellő ismereteket és ezzel már kiérdemelte lelke megmaradását, a továb-

³⁴ *The Guide* III:54, 635-636.

³⁵ Maimonidész valódi nézeteinek helyes értelmezéséről és az ortodox hitelvekhez való viszonyáról könyvtárnyi szakirodalom született; az egyik legsikeresebb összefoglalás: Ravitzky, Aviezer: „The Secrets of the 'Guide of the Perplexed' - between the thirteenth and the twentieth century”, In. Tversky, Isadore (szerk.): *Studies in Maimonides*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990. 159-207.

³⁶ Lásd *The Guide* III:54, 636.

biakban nincs szükség isteni kegyelemre ahhoz, hogy ezt megkapja, hiszen már eljutott abba az állapotba, amikor a jutalom – a „megvalósult [*in actu*] racionalitás” – már a tulajdona.

Maimonidész az Útmutató utolsó előtti fejezetében³⁷ három fogalmat tárgyalt, a kegyelmességét, valamint az igazságosság két különböző fogalmát. A kegyelmesség (*cheszed*) lényegét Maimonidész az érdemektől független jótettekben látta.³⁸ Az „érdemek szerinti igazságosság” (*cedek*) fogalmának definíciója: „akinek joga van valamihez, annak megadni azt, és minden létezőnek azt adni, amit megérdemel. ... amikor az erkölcsi erények szerint viselkedsz, az érdemek szerinti igazságosság szerint viselkedsz a rációddal, mert azt adod neki, amit megérdemel.”³⁹ Az igazságosság másik fogalma az „ítélkező igazságosság” (*mispát*): „az ítélet, amely a megítéltet megilleti, jótétemény vagy büntetés.”⁴⁰ Mint az Útmutató korábbi fejezeteiből⁴¹ kiderült, ez a három fogalom Istenre csak cselekedeteinek – azaz a világ működtetésének és a világban érvényesülő törvényszerűségeknek a – leírásaként vonatkoztatható, és jelentésük a következő: „mivel ő hozott létre mindent, kegyesnek nevezik. A gyengék felé megnyilvánuló könyörület miatt, azaz azért, mert az élőlényeket a képességeik szerint vezeti – igazságosnak nevezik. Bíró a neve⁴² a világban történő viszonylagosan nagy jó események és a viszonylagosan nagy csapások miatt, amelyek megtörténte szükségesen következik a bölcsességéből.”⁴³ Úgy tűnik tehát, hogy az isteni kegyelem maga a teremtés, amely értelemszerűen független volt a – még meg nem – teremtettek érdemeitől. Az isteni igazságosság két fogalma pedig a teremtés művében 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, jutalmazó, büntető tevékenység.⁴⁴

Noha kritikusaiknak egy része éppen azt hányja Maimonidész szemére, hogy érzéketlen az isteni igazságosság kérdése iránt, és megengedi, hogy a

³⁷ Ennek a fejezetnek az értelmezéséhez különösen hasznos szakirodalom: Goldman, Eliezer: *Mechkárím vejünim*, Magnes: Jerusalem, 1996. 79-82., és Klein-Braslavy, Sara: *Perus hárámbám lászipur briát háólám*, Jerusalem, 1978. 74-78.

³⁸ *The Guide* III:53, 630.

³⁹ *The Guide* III:53, 631.

⁴⁰ u.o.

⁴¹ *The Guide* I:53-53.

⁴² A „Bíró” név törói forrásaként Maimonidész a korábban idézett 1Mózes 18:25-öt adja meg.

⁴³ *The Guide* III:53, 632.

⁴⁴ A szükségszerűség, a természet és az isteni gondviselés kapcsolatáról lásd pl. Funkenstein, Amos: *Tádmít vetodáá hisztorit bájáhádut uvászvivátá hátárbutit*, Ám oved, Tel Aviv, 1991. 119-128.

gonoszok elkerüljék a büntetést, valójában Maimonidész szerint éppen a legszigorúbb, kizárólag az érdemek szerint járó „ellenszolgáltatás” elve érvényesül. Sem a tudatlannak, sem a bölcsnek nem lehet más a sorsa, mint az, ami végül is osztályrészéül jut. Isten igazságossága tette lehetővé az ember számára, hogy intellektuális kapacitáit megvalósítsa, a bölcs, aki élt a lehetőségével, nem különös isteni kegyből kifolyólag érdemesül a lelke megmaradására, hanem egyszerűen eljutott abba a természetes állapotba, amikor a lélek nem semmisül meg. Hasonlóképpen a tudatlanok teljes pusztulása (azaz létük megszűnése, ami a legnagyobb rossz) is csak a természeti törvényszerűségek érvényesülését, és nem Isten „lesújtó haragját” mutatja.⁴⁵

Maimonidész tisztában volt vele, hogy a társadalom egészére nézve beláthatatlan következményekkel járhatna amennyiben a tömegek elvesztenék a hitüket abban, hogy az evilági és a túlvilági jutalmat cselekedeteikkel érdemelhetik ki (azaz ha megismernék az igazságot). Maimonidész azt is pontosan látta, hogy e tétel elfogadásához magas szintű érettségre van szükség, éppen ezért írásaiban több helyen is kitért a helyes pedagógiai módszerekre. A korábban már idézett Misna kommentár bevezetőjében leszögezi, hogy a gyereket ajándékokkal kell rászoktatni a tanulásra és a parancsolatok megtartására. A gyerek eleinte a jutalomért tanul, de később rájön (vagy legalábbis rájöhethet), hogy a tudás nem eszköz egy másik cél megszerzése érdekében, hanem önmagáért való cél. A tanár természetesen tudja, hogy a gyerekek nem a jutalomért kell tanulnia, de amíg a pedagógiai folyamat tart, addig egyszerűen haszonelvű alapon teljesen indokolt ajándékokat osztogatni. Ugyanez a nevelő szándékú, félrevezetési elv követendő társadalmi szinten is:

„Annak érdekében, hogy a tömegek hűségesek maradjanak és megtartsák a Tóra előírásait, szabad azt mondani nekik, hogy jutalmat remélhetnek, és szabad a büntetéssel való fenyegetéssel elijeszteni őket a parancsolatok megszegésétől... hasonlóan a gyermekek példájához.”⁴⁶

Noha a hatalmas méretű maimonidészi opusban vannak részek (főként az exoterikus jogi írásokban), ahol Maimonidész határozottan állítja⁴⁷, hogy a parancsolatok megtartásáért jár a jutalom és nem a megszerzett metafizikai ismeretekért, de e részeket valószínűleg az előző idézettel összhangban álló pedagógia hazugságként kell értelmezni, amelyek a tömegek számára

⁴⁵ Hasonló következtetésre jut pl. Kasher, Chana: ‘Torah for its Own sake’, ‘Torah not for its Own sake’, and the Third way, *Jewish Quarterly Review*, 79, (1988.-9) 157.

⁴⁶ *Hákdámot háRámám lámisná* (szerk. és ford: Silát, Jichák), Mááljot, Jeruzsálem, 1992. 132-133. (A továbbiakban: *Hákdámot*)

⁴⁷ Maimonidész: *Misné tórá, Hilkhót tsuva* 9:1, és uo. *Iszuré bíá* 14:3.). A gondviselésről vallott nézetekben a legélesebb az ellentét Maimonidész különböző írásai-ban: *The Guide* III: 16-18 és *Misné tórá, Hilkhót tsuva* 3:3-5.

szükséges, de nem feltétlenül igaz véleményeket tartalmazzák. Maimonidész tehát – vitathatatlanul paternalista módon – nemcsak megengedhetőnek, de egyenesen helyesnek tartotta a tömegek – a közjó érdekében történő – félrevezetését. Mivel a Tóra bizonyos nézeteket azért tanít, mert azok elfogadása biztosítja a politikai jólét előfeltételeit⁴⁸, Maimonidész is legitim eljárásnak tartja, hogy egy tényszerűen helytelen véleményt tanítson, ha ennek segítségével egy társadalmi veszélyforrást csökkent, vagy elősegíti az erény uralmát.⁴⁹

Választ adva az írás elején feltett kérdésre, azt mondhatjuk, Maimonidész két értelemben beszélt a Tóra parancsolatainak megtartása és az ezért járó jutalom összefüggéséről. Az első értelmezés szerint az isteni igazságosság azt jelenti, hogy direkt és automatikus korreláció áll fent a törői parancsolatok megtartása, valamint az ember túlvilági sorsa között. Maimonidész szerint ez egy pedagógiai szempontból szükséges hazugság.

A második – és Maimonidész szerint a helyes – értelmezés viszont az, hogy az értelmes ember felismeri: számára hasznos és – a létezésben betöltött célja elérésének szempontjából kötelező – a törői parancsolatok megtartása, hiszen ez számára a legkomolyabb segítség ahhoz, hogy sikeresen felkészülhessen a végső tökéletesség elérésére. Akinek sikerül elérnie ezt az intellektuális állapotot, annak a testi halál nem szünteti meg a lelke létezését, tehát a bölcs valóban a parancsolatok megtartásának segítségével jutott el a lélek megmaradásának állapotába.

ZÁRÓ JEGYZETEK MAIMONIDÉSZRŐL ÉS AZ EMBEREK KÖZÖTTI EGYENLŐTLENSÉGRŐL

„Amikor az ember emberi mivoltában tökéletesíti magát, és a szó teljes értelmében emberré válik, olyankor már valóban elkülönül az állatoktól. Ennek az állapotnak a jellemzője, hogy semmilyen külső erő nem akadályozhatja a lelket abban, hogy az általa felfogott kognitív tartalmakban létezzen – ez maga az eljövendő világ.”⁵⁰

Ebből és a hasonló szellemben íródott korábbi idézetekből világos, hogy Maimonidész szerint a lélek megmaradása csak kevesek osztályrésze lehet, hiszen az ehhez az állapothoz vezető út nehéz és hosszú. Valódi embernek Maimonidész csak az emberiség szűk elit rétegét tekintette, míg a nagy többségről igen lesújtó véleménye volt:

⁴⁸ *The Guide* III:28, Maimonidész példának itt azt hozza, hogy a tömegeknek hinnük kell, hogy Isten haragszik, a gonosztettek miatt, ami viszont nyilvánvalóan nem igaz.

⁴⁹ Pedagógiai célú hazugságnak értelmezi a látszólag a tradicionális értelmezéssel egybehangzó nézeteket hirdető forrásokat pl. Kellner 2006. 160-163. és Shapiro is 136-7.

⁵⁰ *Hákdámot* 139.

„Átvitt értelemben mondatott Ádámról, hogy „Ádám élt 130 évig és nemzett [egy fiút] hasonlóságára és képmására” (1Móz 5:3). A hasonlóság és a képmás szavak jelentéséről már volt szó. Az eddig [ti. Sét születése előtt] nemzett gyermekei u.i. valójában nem részesültek Ádámnak abban az igazi emberi formájában, melyet isteni képmásnak és hasonlóságnak nevezünk. Sét, miután [Ádám] tanította és elvezette a megértéshez, eljutott az emberi tökéletességnek arra fokára, hogy ezt mondták róla: [Ádám] a hasonlóságára és képmására nemzette. Tudod, hogy aki nem rendelkezik ezzel a formával, amit elmagyaráztam, az valójában nem ember, hanem emberi alakot és külső jegyeket viselő állat, akinek van azonban ahhoz tehetsége, hogy olyan károkat is okozzon, amelyekre a többi állat képtelen. Ő ugyanis eszét és kognitív képességeit, az általa el nem ért tökéletesség keresése helyett mindenféle cselre, bajkeverésre és károkozásra használja fel.”⁵¹

Maimonidész nemcsak elvi szinten különböztette meg az „igazi embereket” az emberformájú állatoktól, hanem normatív konzekvenciákat is levont: igazságosnak találta az eljárást, hogy a bölcs eszközként kezelje a tanulatlan tömegembereket.⁵² Az emberiség ilyesformán történő részekre osztása a modernitás értékei iránt elkötelezett olvasó számára könnyen lehet mélységesen ellenszenves, de nehéz vitatni, hogy a Maimonidész képviselte szellemiség nem idegen a Bibliától, a Könyvek Könyvétől, azaz az európai kulturális örökség egyik legfontosabb forrásától. A Szentírásnak ugyanis éppúgy része a – bálványimádás és a bálványimádók elleni totális háború keretében – a népirtás parancsa, mint az Isten vagy a felebarát szeretetére vonatkozó előírás.⁵³

Abban valószínűleg egyezik Maimonidész és a modern ember tapasztalata, hogy az emberek között nyilvánvaló, empirikusan észlelhető különbségek vannak, amelyek egyrészt öröklött egyenlőtlenségekből fakadnak (egyesek tehetségesebbek, szebbek, kevesebb rossz tulajdonságuk van, mint másoknak), míg más különbségek oka az emberi erőfeszítések közötti eltérésekben

⁵¹ *The Guide* I:7 p.73. A Misnához

⁵² A Misnához írott bevezetőjében Maimonidész a tanulatlanok létezésére mindössze két racionális indokot tud elképzelni: az első, hogy szolgálják a bölcseseket, és a második, hogy biztosítsák, hogy a bölcsök társadalomban élhessenek. Lásd: *Hákdámot* 59-60.

⁵³ Igaz, a rabbinikus kultúra már jelentősen „megszelídítette” a népirtás parancsát, és a Talmud olyan jogi feltételeket szabott, amelyek mellett az eredeti parancs gyakorlatilag kivitelezhetetlenné vált. Jogi szempontból Maimonidész sem különbözött a poszt-biblikus zsidó tradíciótól és a Szentírás – adott részének – „szellemével” teljesen ellenkező módon, az eredetinel sokkal humánusabb bánásmódot biztosított az ellenséges népeknek. Erről lásd részletesebben például: Korn, Eugene: „Moralization in Jewish Law: Genocide, Divine Commands and Rabbinic Reasoning”, *The Edah Journal* 5:2, 2006.

keresendő. E második ok egyszerűen azt jelenti, hogy vannak, akik szorgalmasabban törekszenek az erényekkel összhangban álló életmód folytatására, a szellemi produktumok létrehozására, és az értékek megvalósítására. Maimonidész etikájának és politikai filozófiájának talán legvitathatóbb és ugyanakkor egyik legérdekesebb állítása az, hogy az emberek közötti nyilvánvaló egyenlőtlenségek léte igazolja normatív szinten is az egyenlőtlen bánásmódot. A modern olvasó számára természetesen felvetődik a kérdés: vajon a maimonidészi örökségnek ebből a részből lehet-e egyáltalán tanulni valamit?

Az elutasító álláspont véleményem szerint közel sem magától értetődő.⁵⁴ Az egalitarizmus hívei körében népszerű állítással, miszerint legalábbis az alapvető emberi (és politikai) jogok kérdésében minden ember értéke egyenlő, erkölcsi teljesítményétől függetlenül, az egyik legkomolyabb probléma az, hogy jóformán semmilyen ésszerű érv nem támasztja alá. Nehéz megindokolni milyen értelemben lehet például egy öngyilkos terrorista és az általa megölt rákkutató orvos egyenlő értékéről beszélni. Valóban komoly dilemmának kell tekinteni, hogy amennyiben az erőforrások szűkössége okán csak egyetlen adag életmentő gyógyszerrel rendelkezünk, és két rászoruló beteg közül csak az egyiknek tudjuk beadni, akkor egy idős kábítószerfüggőt, vagy egy fiatal, több gyermekes anyát kell-e megmenteni? Az egalitarizmust hirdető elméletek egyik legnagyobb hiányossága, hogy nem képesek megmutatni, mi az a nagy közös nevező, amely alapján minden ember – például: egy dühöngő pszichopata, egy kegyetlen emberáldozatot bemutató vadember, Teréz anyja és mondjuk Nietzsche – egyenlő értékűnek tekintendő, és aminek alapján az egyenlő vagy az állam köteles lenne pártatlan elbánásban részesíteni őket.

Ha másban – például napjainkban felvetődő konkrét dilemmák megoldásában – nem is, de mindenesetre abban azért sokat segíthet Maimonidész intellektuális alapú, erkölcsi és politikai elitizmusának tanulmányozása, hogy ismételten felülvizsgáljuk, valóban az-e az igazságosság, hogy legalább *prima facie* mindenkinek egyenlő értéket tulajdonítunk, vagy pedig ezt a tételt nem a tapasztalat és az érvek támasztják alá, hanem csak egyes gondolkodók érveikkel megingathatatlan intuíciói.

⁵⁴ Az alábbi részben következő gondolatokat régóta vallom, ám megfogalmazásuk formájában kétségtelenül jelentős mértékben hatott rám John Kekes filozófiája, különösképpen pedig *Az egalitarizmus illúziói* (Attraktor Kiadó, Máriabesnyő-Gödöllő, 2004.) c. könyve. Természetesen nem képzelem, hogy féldalalon fogom megoldani az emberi egyenlőség nagy kérdéseit, pusztán jelezni kívánom, hogy a premodern európai filozófiai tradíció markánsan antiegalitárius (minőségben és mennyiségben is többségi) részét napjainkban sem lehet automatikusan idejétmúltnak tekinteni, pusztán azért mert nem fogadja el a minden ember egyenlő értékét hirdető dogmát.