

SZABADSÁG ÉS FEGYELEM PROBLÉMÁJA AZ ÓKORI ZSIDÓ BÖLCSELETBEN

BALÁZS GÁBOR

Ha a három európai monoteista vallásról mindössze általános tendenciáik szintjén kívánunk szólni, akkor védhető lesz a kijelentés, hogy míg a kereszténység számára elsősorban a helyes hittételek elfogadása jelenti a vallási ideált, addig az iszlám és a zsidó vallás számára a mindennapi vallásgyakorlat szempontjából nagyobb jelentőséggel bír az isteni törvény követése. A zsidó hagyományban a vallási életet szabályozó jogi előírások rendszere a *hálákhá*, azaz a zsidó vallásjog, amelynek kiindulópontja Isten és népe közötti szövetség létének feltételezése. E szövetséget a *Tóra*, azaz Mózes öt könyve rögzíti, és jelentős része gyakorlati előírásokat tartalmaz, amelyeket az alkalmazhatóság érdekében minden korban adaptálni kell a Biblia utáni időkben keletkezett új helyzetekhez.

A zsidó vallásjognak három fő forrása van: az első a próféták által szóban közvetített isteni üzenet, a prófécia. A második a próféták által írásban is lejegyzett isteni szó, vagyis az Írott Tan¹, és az utolsó a törvény poszt-biblikus értelmezése a rabbinikus hagyomány által, azaz a Szóbeli Tan².

¹ Ez a zsidó *Biblia*, azaz a *Tánákh*. A *Tánákh* héber rövidítés, melynek összetevőit három részének – *Tóra* (Mózes öt könyve), *Neviim* (prófétai könyvek), *Ktuvim* (szent iratok) – kezdőbetűi alkotják. A *Tánákh* 24 könyvének szövege nagyjából megegyezik a protestáns Bibliában található, úgynevezett Ószövetséggel, amely szövetség a zsidó vallás szerint természetesen, nem az Ó- hanem A szövetség.

² Eredetileg a *Tánákh*nak, és különösen a Tórának a részletes magyarázata szóban került megőrzésre. E magyarázatok rendszerét nevezték Szóbeli Tannak. Az ókori rabbinikus irodalom és a Szóbeli Tan egyik első része a *Misna*. A kor bölcsei, a napjaink könyvekhez szokott emberek számára, hihetetlen mennyiségű ismeretet voltak képesek megjegyezni. A *Misna* első bölcsei körülbelül az i.e. 3. században kezdték meg működésüket, és i.sz. 210 körül Rabbi Júda Hánászi szerkesztette a *Misnát* hat „rendbe” és engedélyt adott az írásbeli rögzítésre is. A rendek traktátusokra (héberül: *mászekhet*), azok pedig apróbb szövegegységekre, az egyes *misná*kra oszlanak. A „*misná*” szó tehát egyszerre jelöli a legkisebb szövegegységet, és magát az összefoglaló művet is. A *Misna* több mint fél évezred alatt kialakult szövege tehát a Tóra törvényeinek többnyire jogi magyarázatait tartalmazza. A *Misna* korszakát követte a *Gemará* kora. Míg a *Misna* többnyire a Tóra szövegével foglalkozott, addig a *Gemará* számára a megmagyarázandó alapszöveg már maga a *Misna*. A *Misnát* és a *Gemará*t együtt nevezzük Talmudnak. Két Talmud van, a napjainkban ismertebb és gyakrabban tanulmányozott Babilóniai Talmud, amelynek szerkesztése a 6. és a 7. század környékén zárult le, illetve az úgynevezett Jeruzsálemi Talmud, amelyet az 5. században szerkesztettek végleges formába. A talmudi irodalom egésze tehát több

A zsidó és a keresztény vallás közötti rendkívül lényeges különbség, hogy a zsidó hagyomány szempontjából a *Szentírás*nak a rabbinikus olvasata képezi a mérvadó értelmezést, tehát a *Biblia* szószerinti olvasata csak akkor kötelező érvényű egy ortodox zsidó számára, ha az egybevág a rabbinikus értelmezéssel is. (Egyes esetekben azonban a szószerinti olvasat elfogadása a zsidó hagyománnyal való szembe fordulásnak, az eretnekségnek a jele.)³

A zsidó jogi autoritás előbb említett három forrása között feltételezhetnénk a magától értetődő hierarchiát: a bölcsék értelmezési szabadsága akkor legitim, ha a másik két forrás nem egyértelmű. A zsidó hagyomány vizsgálata során azonban ennél sokkal bonyolultabb helyzetet találunk. A Szóbeli és az Írott tan viszonyának, illetve a bölcsék a jogi döntéshozási mechanizmusban betöltött szerepének vizsgálata során elkülöníthetünk két fő jogfilozófiai tendenciát.

A zsidó vallásbölcselet egyik narratívája szerint a Szináj-hegyi kinyilatkoztatás során Isten megismertette Mózesrel mind az Írott, mind pedig a Szóbeli tant. Mózes írott formában rögzítette a *Tórát*, annak értelmezését pedig szóban adta tovább. Azóta minden nemzedék bölcsői vagy visszaemlékeznek a már kinyilatkoztatott helyes értelmezésre, vagy felfedezik a Tóra szövegében benne rejlő jogi igazságot a deduktív elemző módszer segítségével. E narratíva szerint az emberi szerep a *hálákhá* megállapításában arra korlátozódik, hogy a bölcs felfedezze a forrásokban már jelen lévő megoldásokat, de még a legnagyobb bölcs is nélkülözi az önálló alkotó szerepet. A *hálákhá* értelmezői tehát nem kerülhetnek ellentétbe az isteni szerző szándékával. A bölcs fő tevékenysége tehát a visszaemlékezés a tanult hagyományokra, és a deduktív következtetések levonása.

A másik zsidó jogi narratíva szerint Szinájnál Isten csak a Szóbeli tan alapelveit fedte fel Mózes előtt. Ez az értelmezési modell hangsúlyozza a *hálákhikus* igazság megállapítása során az aktív emberi szerepet és a kreativitást. A bölcs feladata, hogy megteremtse és létrehozza a *hálákhikus* igazságot. E modell szerint elvileg tehát lehetséges, hogy a zsidó jog gyakorlata (az

mint ezer év alkotási folyamatának eredményeképpen jött létre, és ebből következően nem lehet egységes. Különböző helyeken és korokban élő bölcsök tanításait rögzíti, anélkül, hogy szerkesztői törekedtek volna az irodalmi, a stílusbeli vagy a tartalmi egység megteremtésére. A Talmudból kiragadott idézetek használatánál le kell szögezni, hogy az idézet semmiképpen nem tükrözi, és nem is tükrözheti a Talmud egészének álláspontját, hiszen ilyen fogalom, hogy az egész Talmud álláspontja, nem létezik. A Talmudról magyarul lásd: Blau Lajos: *A Talmudról*, Budapest, 2006. (reprint)

³ Maimonidész a Misnához írott kommentár bevezetőjében a hamis próféta egyik jellemzőjeként azt adja meg, hogy isteni instrukcióra hivatkozva a Tóra szó szerinti értelmezését képviseli az elfogadott szóbeli hagyománnyal szemben. (Lásd: Maimonidész: *Hákdámot háRámbám lámisná*, Fordította Jichák Silát, Jeruzsálem, 1992. 30. o.)

az egyes kérdésekben meghozott praktikus döntés) ellentétbe kerüljön a korábbi hagyománnyal.⁴

A *hálákhá* meghatározásának folyamatában a bölcsek által betöltött ideális szerep és a bölcsek jogalkotói szabadsága megítélésének összetettségét jól mutatja a talán legismertebb⁵ talmudi forrás.

A történet megértése érdekében, első lépésként be kell mutatni a történet főbb szereplőit. Az egyik legfontosabb szereplő az első két jelenetben rejtve maradó Rábán Gámliél, a Szanhedrin⁶ elnöke, aki különösen kemény kézzel igyekezett megszilárdítani a Szanhedrin intézményének tekintélyét, és minden erejével azon dolgozott, hogy kialakítsa az egységes jogrendet, és megakadályozza a viták elszaporodását.

A második fontos szereplő Rabbi Eliézer ben Hurkánosz, akit a róla szóló forrásokból fenomenális emlékezettel megáldott bölcsként ismerünk meg, aki a „felfedési modell” klasszikus képviselőjének tekinthető.⁷

A harmadik főszereplő Rabbi Jósua ben Chánánjá, aki kreatív jogi megoldásairól ismert, és a „teremtési modell” képviselőjének tarthatjuk.⁸

A történet közvetlen kiindulópontja az úgynevezett „Áknáj kemencéjének” rituális tisztaságáról vagy tisztátalanságáról folyó vita, amelyben R. Eliézer azt az álláspontot képviseli, hogy a kemence tiszta, míg a bölcsek többsége

⁴ E két modell részletes bemutatását lásd: Sagi, Abraham: „Halakhic praxis and the word of God: a study of two models”, *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 1, 1992. 305-329. o.

⁵ Rendkívül sok értelmezése létezik az alább következő történetnek. Ehelyütt csak az én olvasatomat kiemelkedően befolyásoló három tanulmányt említem meg (melyekben egyébként részletes bibliográfia található a történet más értelmezéseihez is): Jákov Rubinstein: „Szipur tánuro sel Áknáj: Nituách szifrutí”, In. Levinshon, Jehosúa et. al. (szerk.): *Higájon lejoná*, Jerusalem 2006. 457-478. o. (a továbbiakban: Rubinstein); Sagi, Abraham: *Élu veélu*, Tel Aviv 1996, 11- 16. o.; és legfőképpen a szabadság és fegyelem kérdése tekintetében legjelentősebb írás Statman, Daniel: „Otonomiá veszámkhut betánuro sel Áknáj” *Mechkáré mispát* 24, 2008. 639-662. o. (A továbbiakban: Statman) Ez utóbbi írás különösen befolyásolta az értelmezésemet.

⁶ A Második Szentély lerombolását követő időszak legfontosabb vallási és politikai testülete a *Szanhedrin*, azaz a központi rabbitanács volt, az ennek élén álló bölcslet *nászinak* nevezték.

⁷ Tanára így jellemezte Rabbi Eliézer ben Hurkánoszt: „Meszesgödör, melyből egy csepp víz sem vész el.” (Misna, Ávot traktátus 2:11) Így értelmezi Rabbi Eliézer alakját például Gilat, Yitzak D.: *R. Eliezer ben Hyrcanus*, Ramat Gan, 1984., és Harold Fisch: *Ládáát chokhmá*, Tel Aviv 1994. (továbbiakban: Fisch). A R. Eliézert konzervatív erőként való felfogását kritizáló nézetet lásd: Maccoby, Hyam: *The Philosophy of the Talmud*, London 2002. 173-189. o.

⁸ R. Jósuanak, mint a kreatív modell jellegzetes képviselőjének bemutatáshoz lásd: Fisch, Lau, Benjamin: *Chákhámim*, Tel Aviv, 2007. 2. kötet, 62-73. o.

szerint tisztátalan.⁹ A Babilóniai Talmud *Bává Meciá* traktátus 59 lapjának „a” és „b” oldalain¹⁰ található történet tágabb kontextusa az embertárs megbántása vétségének súlyosságával foglalkozik. Irodalmi szempontból ez tekintendő a történet egésze fő témájának.¹¹ Mivel jelen írásom nem irodalmi szempontból vizsgálja a talmudi történetet, ezért az elemzés során elsősorban a szabadság és fegyelem kapcsolatának kérdését fogom tárgyalni. A történetet négy részre osztva idézem, és minden részt magyarázat követ. A felosztásban Jákov Rubinstein értelmezését követtem.¹²

(1) Mi az, hogy *áknáj*? Rabbi Júda mondta Smuel nevében: Szavakkal körültekerték, mint egy kígyó [arámiul: *ákná* – B.G.] és tisztátalanná nyilvánították.

Azon a napon R. Eliézer a világ minden válaszát megadta, és nem fogadták el tőle. Azt mondta nekik: „Ha úgy van a *hálákhá*, ahogy én mondom, akkor bizonyítsa ez a szentjánoskenyérfa.” A fa kiszakadt a földből, és száz könyökre ment. Azt is mondják: négy könyökre. Azt felelték neki: „A szentjánoskenyérfából nem hozunk bizonyítékot.” A fa visszatért a helyére. Ismét szólt hozzájuk: „Ha úgy van a *hálákhá*, ahogy én mondom, akkor bizonyítsa a csatorna vize.” A kanális vize visszafelé kezdett folyni. Azt felelték neki: „A kanális vizéből nem hozunk bizonyítékot”. A víz visszatért a helyére. Ismét azt mondta nekik: „Ha úgy van a *hálákhá*, ahogy én mondom, akkor bizonyítsák a tanház falai.” A falak elkezdtek dőlni, de R. Jósuá rájuk kiáltott: „Amikor a bölcsök a *hálákhá* kérdéseiben győzködik egymást, nektek mi dolgotok van?” A falak nem dőltek le a R. Jósuát megillető tisztelet miatt, és nem egyenesedtek vissza a R. Eliézert megillető tisztelet miatt, és a mai napig ferdén állnak. Ismét azt mondta nekik: „Ha úgy van a *hálákhá*, ahogy én mondom, akkor bizonyítsák az égből.” Megszólalt az égi hang és azt mondta: „Mit akartok Rabbi Eliézertől, a *hálákhá* mindig úgy van, ahogy mondja!” R. Jósuá felpattant és azt mondta: „Nem az égben van” (5Mó30,12).

⁹ A kemencéhez kapcsolódó vallásjogi probléma részletei irrelevánsak témánk szempontjából, ezért nem térünk ki rájuk.

¹⁰ A Jeruzsálemi Talmudban, (Moéd Kátán traktátus 3:1) megtaláljuk e történet korábbi, irodalmi szempontból kevésbé szerkesztett változatát. A két talmud története között jelentős eltérések vannak, de itt csak a Babilóniai Talmud verziójával fogunk foglalkozni. Ez eltérésekről és ezek jelentőségéről lásd: Rubinstein: 470-478. o.

¹¹ A történet legtöbb elemzője nem irodalmi, hanem filozófiai szempontból foglalkozott a történettel. Az irodalmi szempontú elemzések felsorolását lásd: Rubinstein 458. o.

¹² Rubinstein a Babilóniai Talmud müncheni kéziratának szövegváltozatát ítélte a legmegbízhatóbbnak, és én is az általa használt szövegvariáns alapján készítettem fordításomat.

Mit jelent az, hogy „Nem az égben van”? R. Jirmijá azt mondta: „Nem vesszük figyelembe az égi hangot, mert már Szináj hegyénél odaadatott a Tóra, amelyben az van írva: „Kövesd a többséget!” (2Móz23,2)”.

Rabbi Nátán összetalálkozott Élijáhu prófétával. Megkérdezte: „Mit tett abban az órában a Szent?” Azt felelte: „Nevetett és azt mondta: 'Legyőztek a fiaim, legyőztek a fiaim!' [másik olvasat szerint: örökkévalóvá tettek fiaim – B.G.]”

Az elbeszélés kezdetéből világos, hogy a bölcsek között eleinte jogi érvek mentén folyt a párbeszéd egy *hálákhikus* kérdésről, nevezetesen a kemence rituális tisztaságáról. (A vita jogi jellegét támasztja alá a kifejezés: „R. Eliézer a világ minden válaszát megadta¹³, és nem fogadták el tőle”). Miután a bölcsek többsége lezártnak tekintette a vitát, és meghozták a döntésüket, R. Eliézer változatlanul kitartott a saját álláspontja mellett. A döntéshozó processzusban a Rabbi Jósuá képviselte többség kreatív érvelést használt és érveik „körülkerítették a kemencét, mint egy kígyó”. E kifejezés jelentése valószínűleg az, hogy bonyolult, a források szó szerinti értelmezésétől messze eltávolodó, de ugyanakkor a rabbinikus hermeneutika alapelveinek megfelelő érveket használtak. Rabbi Eliézer azonban nem volt hajlandó elfogadni a többség döntését, (amely véleménye szerint „okoskodáson” alapult, mivel velük szemben ő egy ősi, megbízható hagyományra támaszkodott, mely szerint a kemence rituálisan tiszta. Szemlélete szerint egy jogi kérdésben az a döntő érv, hogy mennyire megbízható személy adja át a lehető legkorábbi eredetű tudást, és kreatív jogértelmezésre legfeljebb akkor kerülhet sor, ha nem ismert a hagyomány álláspontja. Mivel érveit elutasították, de biztos saját igazában, extra-legális eszközöket vet be annak érdekében, hogy személyes karizmájáról és az általa képviselt hagyomány megbízhatóságáról meggyőzze a többieket. E ponton a vita meddővé válik, mert míg Rabbi Eliézer a saját álláspontjának régiségét bizonygatja, addig a bölcsek számára ez egyáltalán nem számít döntő érveknek. A bölcsek valószínűleg nem is szándékoznak megkérdőjelezni R. Eliézer hagyományának megbízhatóságát, és erre utalnak azzal a kifejezéssel, hogy „A szentjánoskenyér-fából nem hozunk bizonyítékot.” Úgy tűnik, R. Eliézer természetfeletti bizonyítékának a fajtáját, azaz a csodát ítelték jogi szempontból irrelevánsnak.

Ezek szerint e vitában sokkal többről van szó, mint egy adott kemence-típus rituális tisztaságáról; az igazi kérdés a bölcsek szerepének és szabadságának meghatározása a jogi procedúrában. Mivel a *Tóra* forrása az isteni kinyilatkoztatás, R. Eliézer úgy gondolja, ha van rá mód, akkor meg kell

¹³ Gábor György e kifejezésnek olyan jelentőséget tulajdonított, hogy erről adta a történetről írott tanulmányának címét. Lásd: Gábor György: „A világ minden kérdése, a világ minden ellentétese”, In. *Tanulmányok az Országos Rabbiképző Intézet 120. évfordulója alkalmából*, Budapest 1999. 218-241. o.

kérdezni a „szerzőt”, és az összes olyan – nem jogi – módszer, amely felfedi a törvényalkotó szándékát, az legitim a jogi döntéshozatal folyamatában is. A bölcsek szabadságának határa R. Eliézer szerint nem terjed ki a korábbi hagyományok felülbírálására. Isten, a Tóra szerzője a jogi processzus minden pillanatában beavatkozhat a vitába, és a beavatkozást jelző csodákat követően mindenkinek kötelessége elfogadni azt az álláspontot, amelyet a természetfeletti erők is megerősítenek.

R. Jósua szerint viszont az égi közbeavatkozás igénylése eljárási hiba, mert a helyes döntéshozatali mechanizmus a jogi érvek ütköztetését követő szavazás. A bölcsek tehát, amennyiben a zsidó jog értelmezési alapelveit követik, nem fordulhatnak egy korábbi korszak vezetői, azaz a próféták eszköztárához. A prófétai kor lezárult, és a zsidó jog egyetlen releváns autoritással rendelkező testülete a bölcsek tanácsa, ahol szakértelmük és nem személyes karizmájuk segítségével kell meghozni a döntéseket. Az isteni „véleménynyilvánítás” egy konkrét jogi probléma megoldásában azért nem döntő érv, mert maga Isten határozta meg korábban a jogi döntéshozás helyes processzusát, és ebben a meghatározásban szerepelt az az elv is, hogy az isteni véleménynyilvánítás nem döntő jelentőségű a *hálákhikus* igazság meghatározásában¹⁴. Ugyanakkor különösen figyelemreméltó, hogy a történetben szereplő két tórai idézet¹⁵ az eredeti kontextus szószerinti értelmezésétől jelentősen eltér. A rabbinikus értelmezés tehát az eredeti tórai versek rabbinikus értelmezéséből, és nem azok szószerinti olvasatából származtatja a saját alapelveit. Valószínűleg a történet szerkesztője is érezhette, hogy a szöveg e pontján rendkívül nagyra nőtt a feszültség az isteni parancs kötelező mivolta és a rabbinikus szabadság igénylése között, ezért illesztette be közvetlenül a vita vége után az isteni reakcióról szóló történetet. Isten nevetve fogadja „fiai győzelmét”, jóváhagyva ezzel a rabbik által a *hálákhikus* döntéshozatalban igényelt szinte korlátlan szabadságot.¹⁶

¹⁴ Érdemes megjegyezni, hogy a keresztény értelmezők szerint R. Jósua viselkedése és az egész történet „imbecilis blaszfémia”. Erről lásd: Maccobi, Hyam: *Judaism on Trial*, Oxford, 1993. 163-167. o.

¹⁵ Az ötödik könyvből származó idézet eredeti szövegkörnyezete ez: „Mert ez a parancsolat, amelyet én ma megparancsolok neked, nem megfoghatatlan számodra, és nincs távol tőled. Nem az égben van, hogy azt kellene mondanod: Ki megy fel az égbe, hogy lehozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük?” (5Mózes 30,11-12) A második könyvből származó idézet szószerinti olvasata pedig éppenséggel a többségi elv ellen is felhasználható: „Ne kövesd a többséget a rossz dolgokban, és ne tégy részrehajló tanúságot azért, hogy a többséget kövesd.” (2Mózes 23,2)

¹⁶ A történetből nagyon nehezen meghatározható a *hálákhikus* igazság metafizikai státusza. Könnyen lehet érvelni amellett is, hogy Isten azért fogja R. Eliézer pártját, mert ő képviseli a zsidó jog abszolút igazságát e kérdésben, de ugyanakkor az az értelmezés sem kizárható, hogy az égi hang csak azt erősíti meg, hogy a hagyomá-

A történet első fázisa az emberi szabadság és autonómia apoteózisának tűnik, melyben a kreatív bölcsek legyőzik a konzervatív, csodákhoz és természetfeletti erőkhöz forduló vitapartnerüket, akin még „Isten sem segíthet”. Ez az értelmezés különösen népszerű a zsidó hagyomány megreformálását, liberalizálását és baloldali értékek szerinti átértelmezését sürgetők körében. E csoport számára a döntési procedúra is vonzó: a demokratikus „többség dönt” elv érvényesül, még akkor is, ha a többség kevésbé kiváló is a kisebbségnél, a társadalmi vagy vallási arisztokrácia nem élvez előnyt a szavazásnál, az érdekem és a képességek a szavazatok összesítésekor lényegtelenek, sőt még a természetfeletti erők sem befolyásolhatják az autonóm emberi döntést¹⁷. (A szavazati jog a *hálákhá* kérdéseiben természetesen nem általános, kizárólag az elismert jogi szakértők, azaz a döntéshozatalra felhatalmazott bölcsek vehettek részt a szavazáson.¹⁸) Az ehhez a csoporthoz tartozó értelmezők számára sokszor itt ér véget a történet, és nem foglalkoznak azzal, hogy a szöveg sem irodalmi, sem gondolati szempontból nem zárható le e ponton az eredeti jelentés meghamisítása nélkül. A *Talmudban* a történet így folytatódik:

(2) Azt mondták, azon a napon összegyűjtötték mindazokat a dolgokat, amelyeket R. Eliézer tisztának nyilvánított, és elégették. Szavaztak róla, és kiközösítették. Azt mondták: „Ki fogja megmondani neki?” R. Ákivá azt mondta: „Én megyek és közlöm vele, nehogy egy érdemtelen ember menjen oda, és mondja meg neki, és elpusztítsa az egész világot.”

Mit tett [R. Ákivá]? Fekete ruhát öltött és fekete köpenybe burkolódzott, levetette a szandálját, négy könyöknyi távolságra leült R. Eliézertől és könnyezett. R. Eliézer megkérdezte: „Ákivá, miben különbözik ez a mai nap?” Azt felelte: „Tanítóm, úgy tűnik, a bölcsek el vannak különülve tőled.” Neki is könnyek hullottak a szeméből, és levetette szandálját, lecsúszott, és leült a földre.

A történet második fázisában az események szokatlan fordulatot vesznek. Egy tipikus talmudi vita után a kisebbségi véleményt képviselőt nem fenyegeti a kiközösítés veszélye. Különösen meglepő lehet a kiközösítés ténye az első rész szabadságpárti értelmezői számára. A rabbik rendkívüli retorziója

nyos álláspont valóban R. Eliézeré, de ebből egyáltalán nem következik, hogy ez az abszolút igazság, hiszen az igazság majd az lesz, amit a bölcsek elfogadnak.

¹⁷ A történet „demokrácia párti” értelmezéseit összefoglalja: Statman, 641-648.

¹⁸ A modern korban a zsidó vallási gondolkodás egyik egyelőre megoldhatatlannak tűnő elméleti és gyakorlati kérdése éppen az, hogy ki rendelkezik „szavazati joggal” a *hálákhikus* kérdésekben, és talán nem meglepő, hogy a nem ortodox irányzatok szívesen alapozzák a szavazati jog kibővítésére vonatkozó álláspontjukat erre a történetre. Lásd pl: Golinkin, David: *Gisáto sel hátnuá hámászortit lehálákhá*, 1995. 21. o.

R. Eliézerral tovább erősíti azt a benyomást, hogy egy alapvető elvi problémáról folyik a vita.¹⁹

R. Eliézer kiközösítésének oka valószínűleg az, hogy a többségi döntés ellenére is ragaszkodik saját álláspontjának érvényességéhez. Ha a történet első fázisa valóban a bölcsek törvényalkotó szabadságáról szól, és helyes az értelmezési séma, miszerint a történet egészének egyik fő témája a szabadság és fegyelem kérdése, akkor azt kell mondanunk, hogy a történet második fele a közösségi fegyelem megszilárdításáról szól. A bölcsek reakciójából azt tanulhatjuk, hogy ugyan az isteni közbeavatkozásnak ellent mertek mondani, és ragaszkodtak az autonómiájukhoz, ugyanakkor a többségi vélemény elfogadását kötelező érvényűnek tartják mindenki számára. Aki a vitában alulmaradt, annak kötelessége elfogadni a többségi véleményt, mert bár az emberi autonómia talán előnyt élvez az isteni akarattal szemben, de a rabbinikus bíróság döntése mindenkire nézve kötelező. Sőt, a „szabadság eszményét” hirdető első rész sem képvisel a második résztől szükségszerűen különböző álláspontot a testületi fegyelem kérdésével kapcsolatban. A bölcsek az első részben is úgy vélik, hogy a zsidó jog meghatározásához a jogi érvek ütköztetésére és az ezt követő szavazásra van szükség. Ennek értelmében azt mondhatjuk, hogy az első rész sem hagy sok helyet a gyakorlati szinten a kisebbségi véleményt képviselő bölcs szabadságának. (Igaz, a kisebbségi véleményt képviselő bölcs elméleti álláspontját a *hálákhá* nem korlátozza, hiszen azt látjuk a történet legelején, hogy R. Eliézer elmondhatta az összes érvét, és ha sikerült volna meggyőzni a többséget az álláspontja helyességéről, akkor bizonyára az ő véleménye vált volna az érvényes jogi döntéssé.)

A történet harmadik része R. Eliézer kiközösítésének következményeiről számol be.

(3) A világot csapás érte: a búza, az olajbogyó és az árpa egy harmada tönkrement. Van, aki azt mondja: még az asszonyok kezében lévő tészta is megromlott.

(Nem kanonizált *misna*): Nagy szélvihar [harag] volt azon a napon; amire csak ránézett R. Eliézer azonnal elégett. Rábán Gámliél is egy hajón volt aznap, szélvihar kerekedett és majdnem elsüllyesztette. Azt mondta: „Úgy tűnik, ez ben Hurkánosz [azaz: R. Eliézer – B.G.] miatt lehet.” Felállt és azt mondta: „Világ Ura, ismert és tudott színed előtt, hogy nem a magam tiszteletére és nem apám házának tiszteletére tettem, hanem csakis a Te tiszteletedre, hogy ne szaporodjanak el a viták Izraelben.” Azonnal megnyugodott a tenger.

¹⁹ Bármilyen kézenfekvő ebben a történetben a zsidó jogfilozófia egyik alapkérdését látni, ugyanakkor meg kell említeni, hogy a történetet irodalmi szempontból értelmezők azt emelik ki, hogy a szövegnek a fő témája a másik ember megbántása, és a közvetlen kontextus alapján állításuk könnyen igazolható.

A történet harmadik része ismét új helyzetet mutat be. Míg az első részben R. Eliézer „áratlan” csodákat hajtott végre, most, miután a bölcsek részéről sérelem érte, az egész világot pusztulás fenyegeti. Noha R. Ákivá a lehető legtapintatosabban közölte a bölcsek döntését R. Eliézerral, és ezzel sikerült minimalizálnia a bölcs haragja által a világnak okozott kárt, és a történet nem állítja, hogy R. Eliézer maga idézi elő a természeti csapásokat, de egyértelműnek tűnik, hogy Isten most már nem kacag fiai győzelmén.

A történet e szakaszában új szereplő lép a színre, Rábán Gámliél, a központosított hatalmat érvényre juttató párt vezére, a Szanhedrin elnöke, aki eddig rejtve maradt a történetben. Más talmudi történetekből tudjuk róla, hogy az egyik legfőbb törekvése volt a Szanhedrin tekintélyének és a hatalmának megszilárdítása, illetve a zsidó jog egységessé tétele. Éppen ezért elképzelhetetlen, hogy az ő jóváhagyása nélkül meghozhatták volna a R. Eliézer kiközösítésére vonatkozó döntést, és valószínűnek tűnik, hogy az isteni harag azért irányul egyenesen ellene, mert az ő személye jelképezi a korlátlan testületi fegyelmet követelő irányzatot.

Rábán Gámliél csak azzal az érvel tudja megmenteni az életét, hogy a viták elszaporodásának megakadályozása volt a célja²⁰. Ezzel nem az elméleti vitát kívánja kizárni a jogi procedúrából, hanem a vita lezárása után, a meghozott döntés érvényének vitatását. A kisebbségi álláspontot képviselőnek valószínűleg R. Gámliel szerint is joga van fenntartani a nézetét, hogy a többség téved, ám ez nem jogosítja fel rá, hogy saját tanítványainak a gyakorlatban is a kisebbségi álláspont követését tanítsa. A közösségi fejelem megkövetelését a jogrendszer egységének megvédése igazolja. Különösen fontos itt felidézni a történelmi kontextust, a 2. században járunk, szinte közvetlenül a Szentély lerombolása után. A karizmatikus jogszolgáltatás egyre többek szemében vált megbízhatatlanná, és a bölcsek szerint a zsidó nép fennmaradása érdekében új jogi procedúrákra van szükség.²¹ A zsidó nép, a *Tóra* és az egész jogrendszer csak akkor tud fennmaradni – legalábbis is a 2. századi bölcsek többsége szerint – ha az egyes kérdésekben született döntések mindenkire nézve kötelezőek lesznek, tehát a közösség egésze fegyelmet tanúsít, ami értelemszerűen a szabadság korlátozásával jár.

Noha R. Gámliel a történet e fázisában megmenekül, és ebből arra következtethetünk, hogy Isten elfogadja a széthúzás megakadályozásának szükségességére alapozott érvet, és ha nem is tekinti jogosnak, de legalábbis megbocsájtja a kiközösítést. A harmadik rész elején megnyilvánuló isteni

²⁰ Az egyik gyakori értelmezés szerint a szöveg fő témája a vita értéke a zsidó jogban, lásd: Endlard, Itzhak: „Majority Decision vs. Individual Truth: The interpretation of the 'Oven Achnai' Aggadah”, *Tradition* 15, 1975. 137-152.

²¹ Ehhez az értelmezéshez lásd a hivatkozásokat: Statman 651. o., 44., 45., 46. jegyzet.

harag talán azzal magyarázható, hogy bár Isten jóváhagyta a bölcsek által képviselt álláspontot a döntéshozás mechanizmusának kérdésében, de ugyanakkor nem fogadta el R. Eliézer kiközösítésére vonatkozó döntés jogosságát. A világot érő csapások csodája alapján úgy gondolhatjuk, hogy Isten a többségi döntés hatályának is határokat akar szabni. Nem minden döntés válik automatikusan helyessé pusztán azáltal, hogy a többség elfogadhatónak tartja, a kisebbségi véleményt képviselőnek a radikális megbüntetése nem szerzi meg az isteni jóváhagyást. Úgy tűnik tehát, hogy amikor a kisebbségi véleményt képviselő bölcset megalázására és megbántására kerül sor, akkor ez isteni haragot vált ki, szemben azzal a helyzettel, amikor maga Isten maradt alul a jogi vitában.

A történet negyedik fázisa azonban még bonyolultabbá teszi az értelmező dolgát.

(4) Imá Sálom, R. Eliézer felesége és Rábán Gámliél húga volt. Ettől az esettől kezdve nem hagyta, hogy R. Eliézer az arcára boruljon²². Aznap Újhold volt, egy szegény ember kopogtatott az ajtón, kenyeret vitt neki, és közben R. Eliézer az arcára borult. Rákiáltott: „Emelkedj fel, megölted a testvérem!” Közben megszólalt a *sófár* Rábán Gámliél házából [hírül adva, hogy R. Gámliél meghalt - B.G.]. Azt kérdezte [R. Eliézer]: „Honnan tudtad?” Azt mondta: „Apám házából tanultam, minden kapu bezárul, kivéve a megbántás kapui.”

A történet negyedik részének nyelve, a korábbiaktól eltérően arámi és nem héber. Ebből arra következtethetünk, hogy késői betoldást képez, amely elsősorban azt a célt szolgálja, hogy a történetünket visszatérleje az általános kontextushoz, azaz a megbántás vétke súlyosságához. E rész üzenete távolról sem világos, hiszen lehetne logikus folytatása a R. Eliézer haragjának végzetes következményeiről beszámoló második résznek, de nem illeszkedik a harmadik részhez. Ha R. Gámliél megmenekült a tengeri viharban, mert Isten elfogadta az érvelését, akkor miért kell mégis meghalnia a negyedik részben?²³

Amennyiben a történet egészét – a talmudi szerkesztő feltételezhető szándékának megfelelően – textuális szempontból egységként kezeljük, a szabad-

²² A Talmud korában az „arcára borul” kifejezés olyan imát jelöl, amikor az imádkozó a legszemélyesebb kéréseit mondja el Istennek felfedve szíve minden titkát. A hagyományos magyarázók ezt a részt, úgy tűnik, tévesen egy napjaink liturgiájának is a részét képező imával azonosították, erről lásd: Rubinstein 459. o. 6. jegyzet.

²³ A lehetséges megoldásokról lásd: Statman 653. o. 55. és 56. jegyzet. Statman maga azt a megoldást fogadja el, hogy nem az volt a probléma R. Gámliél viselkedésével, hogy érvényesíteni akarta R. Eliézerral szemben a rabbinikus bíróság autoritását, hanem az, hogy ezt túl szigorú módszerekkel tette.

ság és fegyelem kapcsolatának elemzése szempontjából nagyon nehéz lesz egyértelmű konklúziót levonni. Az első rész alapján a valószínű olvasat az lehetne, hogy a kreativitás modell, a jogi újítás és a szabadság hívei képviselik a domináns irányzatot a zsidó hagyományon belül. A második rész azonban felerősíti azt a már az első részben is meglévő motívumot, hogy a testületi fegyelem kiemelten fontos eleme a hagyománynak, és a kisebbség szinte feltétel nélkül köteles engedelmeskedni. A harmadik rész végkövetkeztetése szerint a jogrendszer egységének védelme megkövetelheti a szabadság radikális korlátozását is. A széthúzás és a szektásodás megakadályozása akár az érdekekben mégoly gazdag kisebbség szélsőséges háttérbeszorítását is igazolhatja. A történet negyedik része azonban megint árnyaltabbá teszi a képet, és azt sugallja, a többség véleményének megszilárdítása és a jogrendszer védelme nem igazolhat bármilyen eljárást a kisebbséggel szemben. Ha a történet egészét vesszük alapul, akkor nem lehet meggyőzően egy alapelve redukálni a zsidó hagyomány szellemét, és sokkal inkább elfogadhatónak tűnik, hogy a szabadság és fegyelem közötti viszonyt dinamikusnak, az adott helyzetekben változóknak tekintsük, mintsem hogy megpróbáljuk bebizonyítani e két érték egyikének domináns mivoltát.