

# Binján áv

*A rabbinikus gondolkodásmód analízise  
egy rabbinikus írásmagyarázati szabály  
logikai vizsgálatán keresztül*

**Készítette:** Finta Szilvia

**Konzulens:** Dr. Domán István

Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Zsidó Vallástudományi Doktori Iskola

Budapest, 2011

*Készült a Deák Ferenc Ösztöndíj támogatásával.*

רק חזק ואמין מאד לשמר לעשות ככל התורה אשר  
צוה משה עבדו אל תסור ממנו זמין ושמאול למען  
תשכיל בכל אשר תלך:  
לא ימוש ספר התורה הזה מפיד והנית בו יומם ולילה  
למען תשמר לעשות ככל הכתוב בו כי אז תצליח  
את דרכך ואז תשכיל:

„Csak erős és bátor légy nagyon, vigyázva arra, hogy cselekedjél az egész tan szerint, melyet neked parancsolt  
Mózes szolgám; ne térj el attól sem jobbra, sem balra, azért hogy boldogulj, bármerre mész. Ne mozduljon el  
szádból a tannak e könyve, s elmélkedjél róla nappal s éjjel, azért, hogy vigyázz arra, hogy cselekedjél mind  
aszerint, ami írva van benne, mert akkor szerencsés leszel útjaidon és akkor boldogulni fogsz.”

(Jos 1:7–8)<sup>1</sup>

בן בג אומר  
הפך בה והפך בה. דכולא בה. ובה תחזי. וסיב ובלה בה.  
ומנה לא תזוע. שאין לך מדה טובה הימנה.

„Ben Bág Bág mondotta:  
„»Forgasd (a Könyvet, a Tórá), egyre csak forgasd, mert minden benne van.  
Búvárkodj benne, mellette öregedj meg, és ne tágíts tőle, mert nincs nálánál jobb dolog!«”  
(Ávót 5:21)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> IMIT ford. *Teljes kétnyelvű (héber–magyar) Biblia két kötetben.* Makkabi, Bp., 1994.

<sup>2</sup> Simon Sároni ford. *Sámuel imája. Zsidó imakönyv.* Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület, Bp., 1996.

## TARTALOM

Előszó.....	5
Rövidítések és átírási szabályok jegyzéke .....	7
Idegen szavak átírása .....	7
Rövidítések .....	7
0.1. Bevezetés .....	11
0.1. A rabbinikus írásmagyarázat kialakulása és előzményei .....	11
0.2. A midrás és annak „keretrendszere” .....	21
0.3. A háláchikus midrás módszerei: Hillél és Jismáél szabályai .....	27
0.4. Írásértelmezések különbözősége: Rabbi Ákíva és Rabbi Jismáél vitája .....	32
1. A <i>binján áv</i> szabályról általánosságban .....	36
1.1. A szabály besorolása, egyedisége a többi szabály függvényében .....	36
1.2. A szabály nevének meghatározása .....	44
2. A <i>binján áv</i> szabály „működése” .....	46
2.1. <i>Binján áv</i> egy írásból .....	47
1. példa (bBM 115a).....	47
2. példa (bSzanh 30a) .....	49
3. példa (bSább 26b).....	52
4. példa (mKil 8:1b–2) .....	54
5. példa (bBK 77b) .....	57
6. példa (bChul 78b).....	61
7. példa (bChul 59a misna, bChul 60b–61a <i>g’mára</i> ) .....	65
8. példa (bMakk 8a) .....	71
2.2. <i>Binján áv</i> két írásból .....	74
9. példa (bKidd 24a, vita folytatása: b) .....	74
10. példa (bBM 87a–b).....	80
11. példa (bSzanh 66a) .....	88
2.3. <i>Binján áv</i> három írásból.....	96
12. példa (bChul 59a misna, bChul 65a–66a <i>g’mára</i> ) .....	96
2.4. <i>Binján áv</i> négy írásból .....	103
13. példa (bBK 2a misnája, vagyis mBK 1).....	103
2.5. <i>Má mácinú –binján áv</i> , annak egy különleges esete, vagy egy teljesen más jellegű szabály? .....	107
14. példa (bJev 7a–b) .....	107

15. példa (bNed 4b).....	111
3. A <i>binján áv</i> gondolatmenetének nyomában.....	114
3.1. Logikai megközelítésmód.....	114
3.1.1. Néhány alapvető fogalom tisztázása .....	117
3.1.2. Guggenheimer elképzelései.....	118
3.1.3. Brachfeld megközelítésmódja .....	123
3.1.4. Solomon analízise .....	126
3.1.5. Jacobs elmélete.....	129
3.1.6. Sion meglátása.....	131
3.1.7. A <i>binján áv</i> mint abdukció .....	139
3.1.7.1. Az abdukció.....	139
3.1.7.2. Az Abraham – Gabbay – Shilds-féle mátrix abdukció .....	145
3.2. Nyelvfilozófiai megközelítés.....	160
3.2.1. Jelentéseméleti megfontolások.....	161
3.2.1.1. Szemantikai megközelítés .....	162
3.2.1.2. Pragmatista szemlélet.....	165
3.2.1.3. A rabbinikus „jelentésemélet”.....	172
3.2.2. Metaforaelméleti vizsgálat .....	178
3.2.2.1. Három szóba jöhető tropus: szinekdoché, metonímia vagy metafora.....	178
3.2.2.2. Hagyományos metaforaelméleti megközelítések.....	181
3.2.2.3. A legjelentősebb modern metaforaelméletek .....	183
3.2.2.4. A <i>binján áv</i> mint „metaforákat feloldó szabály”.....	191
3.3. A <i>binján áv</i> pontos meghatározása .....	193
3.3.1. A szabály definiálása.....	193
3.3.2. A <i>binján áv</i> határosságai más írásmagyarázati szabályokkal.....	195
3.3.3. Tórából való levezetés vagy a hagyomány visszaigazolása?.....	197
3.3.4. A végeredmény: <i>p'sát</i> vagy <i>d'rás</i> ? .....	199
3.3.5. Az <i>áv(ót)</i> és „leszármazottai” egyenrangúságának kérdése.....	204
3.3.6. <i>Binján áv</i> : az ággádikus midrás szabálya.....	205
Zárszó.....	207
Felhasznált irodalom.....	220
Abstract .....	234

## ELŐSZÓ

A metrókocsiban jelek a falon. Egyiken egy szendvics és egy fagyalt piktogrammja pirossal áthúzva. A legtöbben nem kételkednek abban, hogy azt jelenti: „a metrókocsiban étkezni tilos”, s nem csupán azt, hogy: „a metrókocsiban szendvics és fagyalt fogyasztása tilos”, egyébként flódni és falafel ehető. Meglehet, így van ez gyakran a Szentírásban is a Mindenható szavaival, mondataival kapcsolatban. Legalábbis Hillél és a nyomában járó rabbik írásmagyarázati szabályai ezt állítják.

Disszertációm témájaként az i. sz. 1–2. század táján gyűjteményekbe foglalt rabbinikus írásmagyarázati szabályok közül a *binján áv* szabály alapos vizsgálatát választottam. Tettem ezt azért, mert ezen keresztül úgy gondolom, a többi szabály is könnyebben megérthető, illetve maga a rabbinikus gondolkodás is modellezhető, különös tekintettel „az Írás soha nem veszíti el szó szerinti értelmét”, és az „emberi nyelven beszél-e a Mindenható” kérdéseire kihegyezve. Ahhoz azonban, hogy a gondolkodásmód mögé jobban belássunk, a modern logika és nyelvfilozófia fogalomrendszere, eszköztára segít hozzá, azzal együtt természetesen, hogy a kutató megpróbál belehelyezkedni az adott korba, igyekszik magára öltetni a korabeli személyek attitűdjét, tudniillik csak így merülhet fel a gondolat körülhatárolhatósága, a megértés lehetősége.

Dolgozatom felépítése a következő: a Bevezetésben a rabbinikus írásmagyarázat fejlődését, legalapvetőbb módszereit szándékszem bemutatni az i. sz. 2. századig bezárólag. Az első fejezetben a *binján áv* körülbelüli helyét vázoló fel a szabályok rendjében, megvizsgálom nevének jelentését, legjellegzetesebb szófordulatait. Az első fejezetben írtak a második fejezetben való eligazodáshoz szükségesek, az itt megfogalmazott, legalapvetőbb szakirodalmakban fellelhető „elnagyolt” gondolatok helyességére, esetleges felülbíráására azonban a harmadik fejezetben sort fogok keríteni. A második fejezetben a szabályt „működése” közben vizsgálom. Különböző előfordulásaira, módozataira tizenöt konkrét példát hozok, azokat alaposan szemrevételezem. Disszertációm harmadik fejezete magát a szabályt próbálja értelmezni, világossá tenni, modellezni, eljárását követni. Ehhez modernkori logikusok elméleteit használom. Felmerül a szabály oksági érvelésként való értelmezése, továbbá megvitatásra kerül a világhírű logikus, Dov M. Gabbay és kollégái *binján áv*ra kidolgozott mátrix abdukciója. Utóbbi kapcsán felmerülnek az AI-ben (*artificial intelligence* = mesterséges intelligencia) ismeretes ún. szakértő rendszerek, azok lehetőségei és korlátai, mely vizsgálódás az abdukció kapcsán az ember – gép, Mindenható – ember vonatkozásában

plastikus modellül szolgálhat. A fejezet a rabbinikus gondolkodás fényében a Charles Peirce-féle „abdukció” modern, „digitalizált abdukció” fogalmával való azonosítását is felülbírálja. A fejezet végén a kizárólag témával releváns nyelvfilozófiai, jelentés- és metaforaelméleti kérdéseket vizsgálom. Disszertációm zárszavában végül a rabbinikus hermeneutika öninterpretációja kerül egybevetésre kutakodásom eredményével.

Disszertációm tárgya tehát egyetlen rabbinikus írásmagyarázati szabály, a *binján áv* gondolatmenetének feltárásán keresztül bepillantás az egész rabbinikus gondolkodási rendszerbe. Magával a háláchikus midrások szabálygyűjteményeivel, azok magyarázatával a Talmud-előszókon és bevezetéseken, zsidó jogtörténeteken át számos monográfia, tanulmány foglalkozik. Ezt a tengernyi irodalmat nem óhajtom sem felsorolni, se számba venni, dolgozatomban kizárólag a modern logikai és nyelvfilozófiai megközelítésekre szorítkozom.

Itt szeretném kifejezni köszönetemet mindazoknak, akik szakmai segítséget nyújtottak dolgozatom megírásához. Végtelen, és örökké viszonzásul szóló hála illeti pedig a Mindenhatót, akinek akarata és segítsége nélkül soha nem született volna meg ez a dolgozat.

## RÖVIDÍTÉSEK ÉS ÁTÍRÁSI SZABÁLYOK JEGYZÉKE

### Idegen szavak átírása

Az idegen nyelvekből származó gyakori szavakat átírtam latin betűkre, első előfordulásuknál azonban zárójelben megtalálhatóak eredeti írásmódjuk szerint is. Tettem ezt egyrészt nyomdatechnikai okokból, másrészt azért, hogy a dolgozat ezen nyelveket nem, vagy alig bírók számára is gördülékenyen olvasható legyen. A nyelvek átírásánál nem a tudományos, hanem egyfajta praktikus, kiejtés szerinti átírást követtem. A héber nyelvben ebből kifolyólag az *álef*ot és az *ájint* nem jelöltem, a *chet*et és a pontozatlan *cháf*ot *ch*-val írtam át. A *dages forte* esetében a nyomatékosítás végett dupláztam a betűket, eltekintve azoktól a helyektől, ahol ez meglehetősen furcsán nézne ki (pl. *hásSém* helyett *háSém*). A *s'vá mobile* aposztróffal van jelölve. A héber szavak átírásánál „a” hangot nem használok, helyette mindenütt „á” áll. A hosszú és teljes magánhangzókat hosszú, illetve rövid magánhangzókkal igyekeztem érzékeltetni, mindannak ellenére, hogy tudom, ez a kiejtésben, hangsúlyozásban zavarokat okozhat. A héber nyelv latin betűsre való átírása sajnos sohasem lehet tökéletes.

A görög szöveget szintén kiejtés szerint írom, sem a latin, sem a tudományos átírásnak nem éreztem szükségét, tehát itt is a praktikusság mellett döntöttem. Kivételt képeznek azok a görög szavak, melyeknek bevett átírásuk van a magyarban (pl. *szinekdoché*).

Az idegen szavak, illetve a magyarul kevésbé honos héber kifejezések *döntve* szerepelnek a szövegben.

A nagyon elterjedt, magyar nyelvben rögzült, bevett kifejezéseket, bibliai szereplőket, neveket, liturgiai kifejezéseket, könyveket stb. (pl.: Mózes, targum, Philón) nem a héber, illetve a görög, hanem a már megszokott magyar átírással és kiejtéssel írtam.

### Rövidítések

#### *Tánách*<sup>4</sup>

Gen	Genesis
Ex	Exodus

<sup>4</sup> Készült Gyurgyák János: *Szerkesztők és szerzők kézikönyve*. Osiris, Bp., 1997., 108–109. o., illetve a magyarországi neológ szóhasználat figyelembevételével.

Lev	Leviticus
Num	Numeri
Dt	Deuteronomium
Jos	J' hósúa (Jósua/Józsue) könyve
Jud	(Liber) Judicum
1Sám	S' múél (Sámuel) első könyve
2Sám	S' múél második könyve
1Kir	Királyok első könyve
2Kir	Királyok második könyve
Jes	Jesájá (Ézsaiás) próféta könyve
Jer	Jirmejá (Jeremiás) próféta könyve
Ez	J' chezkél (Ezékiel) próféta könyve
Hos	Hóséa (Hóseás) próféta könyve
Joél	Joél (Jóel) próféta könyve
Ám	Ámósz (Ámós) próféta könyve
Jon	Jóna (Jónás) próféta könyve
Mik	Míkha (Mikeás) próféta könyve
Nah	Náchum (Náhum) próféta könyve
Hab	Habakkuk próféta könyve
Cef	Cefanjá (Sofoniás) próféta könyve
Hag	Haggai (Aggeus) próféta könyve
Zekh	Zekharja (Zakariás) próféta könyve
Mal	Maleákhi (Malakiás) próféta könyve
Ps	Zsoltárok könyve
Jób	Jób könyve
Prov	(Liber) Proverbiorum (Példabeszédek könyve)
Rut	Rút könyve
Cant	Canticum Canticorum (Énekek Éneke)
Koh	Kohelet (Prédikátor könyve)
Thr	Threni (Siralmak)
Eszt	Eszter (Eszter) könyve
Dn	Dániél (Dániel) könyve
Ezr	Ezra (Ezsdrás) könyve
Neh	Nehemja (Nehémiás) könyve
1Krón	Krónikák első könyve
2Krón	Krónikák második könyve

### Rabbinikus irodalom<sup>5</sup>

Arakh	Árákhín
Av	Ávót
AvZar	Ávodá Zará
BBat	Bábá Bátrá
Bécá	Bécá
Bekh	B'khorót
Ber	B'ráchót
Bikk	Bikkúrím
BKam	Bábá Kámmá
BMec	Bábá Meciá
Chág	Chágigá
Chál	Chállá
Chull	Chullín
Dem	D'máj
Ed	Édujót
Eruv	Érúvím
Gitt	Gittín

<sup>5</sup> Készült Jastrow, Marcus: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Hendrickson Publishers, Peabody, 2005. alapján, magyar nyelvre átdolgozva. A traktátusok ábécérendben találhatók.



Hor	Horájót
Jad	Jádájim
Jev	J'vámót
Jómá	Jómá
Kél	Kélm
Ker	K'ritót
Ket	K'tubbót
Kidd	Kiddusín
Kil	Kilájím
Kin	Kinním
Maasz S	Máaszér séní
Máaszr	Máasz'rót
Makhs	Mákhsirín
Makk	Mákkót
Meg	M'gillá
Meil	Meilá
Men	M'náchót
Midd	Middót
Mikv	Mikváót
MKat	Moéd Kátán
Náz	Názír
Ned	Nedárím
Neg	N'gáim
Nidd	Niddá
Ohol	Oholót
Orl	Orlá
Par	Pára
Peá	Peá
Pesz	P'száchím
RHás	Rós Hásáná
Sabb	Sábbát
Sek	S'kálím
Sevi	Seviít
Sevu	Sevuót
Szanh	Szanhedrin
Szóf	Szófrím
Szót	Szótá
Szukk	Szukká
Táán	Táánit
Tam	Támíd
Tem	T'murá
Ter	T'rúmót
TevJ	Tevul Jóm
Toh	Tohorót
Ukc	Ukcín
Záv	Závím
Zev	Z'váchím

A Talmud könyvei előtt lévő betűk:

m	Misna
b	Tálmúd Bávlí (Babilóni Talmud)
j	Tálmúd J'rusálmí (Jeruzsálemi Talmud)
t	Toszeftá

Targumok jelölései a *Tánách* rövidítései előtt:

Jer	Tárgúm J'rusálmí
Jon	Tárgúm Jónátán

Onk                      Targúm Onkelosz

Egyéb rabbinikus irodalom:

GenR	Genesis Rábbá
ExR	Exodus Rábbá
LevR	Leviticus Rábbá
NumR	Numeri Rábbá
CantR	Canticum Rábbá
EszR	Eszter Rábbá
Mech	Mechiltá
Av d'r N	Ávót d'Rabbi Nátán

## 0.1. BEVEZETÉS

### 0.1. A rabbinikus írásmagyarázat kialakulása és előzményei

Mielőtt az írásmagyarázatra rátérnék, meg kell, hogy vizsgáljuk a magyarázat tárgyát az Írást, azaz a Tórát, annak mibenlétét, s a hozzá való viszony legfontosabb momentumait. Utóbbi hosszabban is részletezni fogom, azért, hogy a későbbiekben egészen világossá váljon előttünk a közeg, amiben a rabbinikus írásmagyarázat él, mozog.

A **Tóra** szó a *jára* (ירה) gyökből származik, melynek jelentése: *tanít, oktat, útbaigazít*, így a *tóra* (תורה) szó jelentése: *tanítás, oktatás, tan, törvény*.<sup>27</sup> A Tóra tulajdonnév jelenti a Mindenható által adott Törvények összességét, a „Mózes által adott Tórát”,<sup>28</sup> tágan véve pedig Mózes öt könyvét (Tóra), a Prótétákat (*N'vím* – נביאים) és az Írásokat (*K'tuvim* – כתובים) együttvéve, azaz – a három csoport kezdőpetűjének összeolvasásából származó rövidítéssel – a teljes *TáNáCHot* (תנ"ך), más néven az Írott Tórát/Tant (תורה שבכתב). Később a Tóra szót a rabbik kiterjesztik a teljes szóbeli hagyományra is, melyet a Színáj-hegyi kinyilatkoztatás részeként kezelnek.<sup>29</sup> Utóbbinak neve Szóbeli Tóra/Tan (תורה שבעל-פה).<sup>30</sup>

Szűken vett tárgyunkhoz visszatérve a Szentírásban a *tóra* szó jelenti az Örökkévalótól származó Törvényt, a Színájon kapott kinyilatkoztatást;<sup>31</sup> a különböző esetekre – pl. áldozatokra,<sup>32</sup> poklos fakadéokra,<sup>33</sup> nazireusságra<sup>34</sup> stb. – vonatkozó rendtartások, teendők összességét; emberi tanítást: bölcsek tanítását,<sup>35</sup> anyai oktatást<sup>36</sup> stb.

<sup>27</sup> A szó alapjelentése egyébként: *dob, vet, megalapoz, meglocsol, nyíllal lő, kezét (ki)nyújt, mutat, jelez*, utóbbiból ered a fenti jelentés. (*Gesenius' Hebrew and Chaldean Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1993., a továbbiakban: Ges.) A *tóra* szóra egyébként a Szentírás számos szinonimát használ, melyek többé-kevésbé bővítik jelentéstartalmát, bemutatják egy-egy jellemző aspektusát, vagy altípusát. Pl.: *chók* (חוק = *rendelet, végzés*, Lev 26:46, Dt 4:8, Num 19:2 stb.), *mispát* (משפט = *ítélet*, Dt 4:8 stb.), *micvá* (מצוה = *parancs/olat*, Dt 30:10 stb.), *édá* (עדה = *tanú/bizonyság*, 1Kiráj 2:3 stb.), *dávár* (דבר = *szó, beszéd*, Dt 27:11, 26 stb.) stb.

<sup>28</sup> Dt 4:44, 33:4, Jos 1:7, Ezr 3:2, 7:6 stb.

<sup>29</sup> Ennek pontosítására, az ezzel kapcsolatos különböző állásfoglalásokra még a következőkben visszatérek.

<sup>30</sup> Modern héberben a *tóra* jelent *teóriát, elméletet, rendszert*, illetve olyan *könyvet, amely egy bizonyos tudományág alapelveit tartalmazza* (Klein, Ernst: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Carta, Jerusalem – University of Haifa, 1987.), továbbá *egy bizonyos tudós, gondolkodó rendszerét* is jelölheti (pl. „Spinoza tórája” = Spinoza rendszere, *Encyclopaedia Judaica*. Keter Press, Jerusalem Ltd., Jerusalem, 1996., a továbbiakban: EJ, „Torah”).

<sup>31</sup> Ex 24:12, Lev 26:46 stb.

<sup>32</sup> Lev 6:9, 14; 7:1, 11 stb.

<sup>33</sup> Lev 13:59; 14:2 stb.

<sup>34</sup> Num 6:13, 21

<sup>35</sup> Prov 13:14

<sup>36</sup> Prov 6:20

Jellegzetességei: fény;<sup>37</sup> út;<sup>38</sup> eledel;<sup>39</sup> a (leplezetlen) igazság/valóság, ami megbízható, amire biztonsággal támaszkodni lehet<sup>40</sup>. **Izrael és a Mindenható között megkötött szövetség,<sup>41</sup> szerződés, jogi irat, mely mint ilyen követeléseket, ígéreteket, a feltételek be nem tartása esetén pedig szankciókat tartalmaz.** Megtartása az Örökkévaló szeretetét, a Hozzá való tartozást fejezi ki.<sup>42</sup> Izrael feladata a Törvény hallgatása, megőrzése és megtartása,<sup>43</sup> helyes alkalmazásához pedig az éjjel-nappal tartó, rajta való gondolkodás segít hozzá.<sup>44</sup> Megtartásának következménye az élet, áldások, prosperitás az élet minden területén. Be nem tartásának következménye a halál, átkok, pusztulás, romlás, enyészet az élet minden területén. Mint jogi irat egyszersmind Izrael szent néppé, az Örökkévaló népévé tételét is célozza,<sup>45</sup> így az ókori Izrael teokratikus alkotmányának is tekinthető.

A rabbinikus hagyomány szerint a Tóra már a világ teremtése előtt létezett,<sup>46</sup> sőt általa teremtetett a világ.<sup>47</sup> A mennyből való,<sup>48</sup> egy *ággádá* szerint Mózes az angyaloktól szerezte meg.<sup>49</sup> Simon háCáddik szerint a világ egyik alappillére,<sup>50</sup> míg Eleázár ben Sámmúá szerint az egek és föld nem létezne többé, ha nem lenne.<sup>51</sup> Az az igazán szabad ember, aki a Tórával foglalkozik,<sup>52</sup> a Tóra maga a „jó”,<sup>53</sup> életet ad evilágon és a túvilágon egyaránt.<sup>54</sup>

A rabbinikus hagyomány szerint a Tóra 613 parancsolatot tartalmaz, melyek három fő típusra oszthatók: (1) erkölcsi jellegű törvények (pl. ne lopj, ne törj házasságot stb.); (2) rituális vagy szimbolikus jellegű törvények (pl. áldozati törvények, ünnepek rendtartása); (3) államigazgatással kapcsolatos törvények, melyek többsége csak Izrael földjén tartandó és tartható be (pl. büntetésvégrehajtás, kövezés, szombatév, *jóvé* stb.).<sup>55</sup> Egy parancs több

<sup>37</sup> Prov 6:23

<sup>38</sup> Ex 18:20

<sup>39</sup> Dt 8:3

<sup>40</sup> Mal 2:6; Ps 119:142; Neh 9:13 A héber *emet* (אמת) = *igazság, szilárdág, megbízhatóság, hűség* szót a LXX ezekben az esetekben *alétheiá*nak (ἀλήθεια) = *valóság, igazság* fordítja. Az általam használt Septuaginta: *Septuaginta*. (Ed.: Alfred Rahlfs), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993. In: *BibleWorks 7.0*. BibleWorks™ Copyright © 1992-2005 BibleWorks, LLC.

<sup>41</sup> Jes 24:5, Mal 2:8, Jer 31:31–34

<sup>42</sup> Dt 6:1–9

<sup>43</sup> Dt 28:1

<sup>44</sup> Jos 1:8

<sup>45</sup> Ex 19:5–6

<sup>46</sup> GenR 1:4, bPesz 54a stb.

<sup>47</sup> mÁvot 3:14, Ráv Hósájá pedig azonosítja a Prov 8:22–31-ben szereplő Bölcsességgel. GenR 1:1

<sup>48</sup> bSzanh 99a, vö. Ex 20:22, Dt 4:36

<sup>49</sup> bSab 89a

<sup>50</sup> mÁvót 1:2

<sup>51</sup> bPesz 68b

<sup>52</sup> mÁvót 6:2

<sup>53</sup> mÁvót 6:3

<sup>54</sup> mÁvót 6:7

<sup>55</sup> Többféle felosztás is lehetséges, Fényes Mór például négy jogterületre osztja a Tórárt: (1) államszerkezeti törvények (közjog, alkotmány); (2) vallásgyakorlati törvények (szertartások, ünnepek, tisztasági, étkezési

kategóriába is tartozhat. A *tánáchi* korban előfordultak a Mindenható útmutatása alapján szoros betartásuktól eltérő esetek is,<sup>56</sup> sőt a Próféták és az Írások könyvei módosítanak is rajtuk gyakran a parancsolatok belső lényegére és annak megtartására hívva fel a figyelmet külsőségeik mellett vagy helyett,<sup>57</sup> Jirmejá (Jeremiás) próféta pedig egyenesen egy új, szívbe írt, azaz az ember legbensejéből fakadólag megcselekedhető Törvényről is ír.<sup>58</sup>

A Szentírás tanúsága szerint Izrael fogságravitelének és szétszórásának pontosan a Mindenhatóval kötött szövetség megszegése, a Törvény meg nem tartása volt az oka, tulajdonképpen életbe léptek a Tóra be nem tartása esetén a Mózes könyvében megírt szankciók.<sup>59</sup> Először Izrael tíz törzse került az asszírok által fogságba (i. e. 722), majd 586-ban Júda királysága – Júda, Benjámin valamint Lévi törzse – is száműzetésbe került, őket Babilóniába vitték. A hetven éves babiloni fogság során a zsidó nép e maradéka ráeszmélt arra, hogy az Örökkévalóval kötött szerződés megszegése, a Törvény be nem tartása nyomorúságuk oka.<sup>61</sup> Az Ígélet Földjére való több hullámban zajló visszatérés egyben a Törvényhez való visszatérést is jelentette. Ezra, az írástudó és Nehemja segítségével a nép visszatért a Mindenhatóhoz.<sup>63</sup> A nép egy eskütétel formájában újra szövetséget kötött az Örökkévalóval, igyekezett teljes erejével életének minden területén az Íráshoz igazodni. Ezra vezetésével összegyűjtötték a Szentírást, kialakult a hetiszakaszok rendszere, a szombati tóraolvasáson túl hétfői és csütörtöki napokon a hetiszakaszra való rákészkedés, felolvasás, fokozatosan kiépült a zsinagóga- és iskolarendszer.<sup>65</sup> Ennek a folyamatnak a révén vált Izrael az „Írás népévé”.

A népnek azonban nem volt egyszerű a Tóra megcselekvése, hiszen a cselekedetet a parancsolatok pontos, világos megértése kellett, hogy megelőzze, ami viszont a Tóra szövegének, a héber nyelv jellegének köszönhetően nehézségekbe ütközött.

---

törvények, áldozatok); (3) igazságszolgáltatási törvények (magán- és büntetőjog); (4) társadalmi vagy szeretettörvények (család, házasság, szülők, jótékonyosság stb.) Fényes Mór: *Szentírásunk*. Országos Rabbiképző Intézet, Bp., 1999.117–150. o.

<sup>56</sup> Pl.: papok dolgoznak szombaton (Ex 31:15 vö. Num 28:9); Dávid megeszi a szent kenyereket (1Sám 21:1–6); Dávid nem lett megkövezve miután házasságtörést követett el (2Sám 12:1–13); Illés nem Jeruzsálemben áldoz az Úrnak (2Kir 18:21–39) stb. Ellentmondásosságukat az *ággádá* megpróbálja – gyakran meglehetősen erőltetett módon – feloldani.

<sup>57</sup> Jes 58:1–14; Ps 50:8–15 stb.

<sup>58</sup> Jer 31:31–34

<sup>59</sup> Dt 28:15, 36–37, 41

<sup>61</sup> Dn 9:10–11, 17–19

<sup>63</sup> Neh 8:2–3, 8, 29–30

<sup>65</sup> Allerhand, Jacob: *A zsidóság története. Az Első Szentély pusztulásától a Talmud lezárásáig bibliai bevezetéssel*. Makkabi, Bp., 1993., 79–81. o. Erről a folyamatról részletesen számos zsidó történelemmel kapcsolatos könyvben olvashatunk.

A héber nyelv az ókorban<sup>66</sup> írott formájában csupán mássalhangzókat tartalmazott, melyek némelyike ugyan segíthette a kiolvasást – gondolok itt az idők folyamán mind gyakrabban, bár következtlenül alkalmazott *mater lectionis*okra –, a szöveg értelmezőjének mégsem volt könnyű dolga. Először is, már a kiolvasás, felolvasás is nehézségekbe ütközött: az olvasónak előbb meg kellett értenie a szöveget ahhoz, hogy hangosan fel tudja olvasni.<sup>67</sup> Ráadásul a Szentírás tekercsein a szöveg tagolása sem volt megoldott, a mondatokat többféleképpen lehetett alakítani, hangsúlyozni. Tulajdonképpen a Tóra szövegének felolvasása is már írásmagyarazói tevékenységet igényelt. Erre hamar kialakult egy egységes hagyomány, azonban a törvény következtetések alapja továbbra is az írott szöveg maradt.<sup>68</sup> Az írott szöveggel – mind a narratívákkal, mind a háláchikus jellegű részekkel – az azt megcselekedni vágyóknak, értelmezőknek továbbra is nehézségeik adódtak.<sup>69</sup>

Az elbeszélések megértésével kapcsolatos nehézségek például:

1. a szöveg kevés részletet közöl (pl. Gen 22. fej.);
2. máskor feleslegesnek tűnő információkat tartalmaz (*lásón j'tírá* – לשון יתירה), ilyenek pl. a szövegben található ismétlések pl. Gen 24. fejezetében, vagy a feleslegesnek tűnő nemzetségi táblázatok, pl. a Gen 36. fejezetében);
3. az olvasó ellentmondásokat érzékel (pl. Num 13:1–2 és Dt 1:22);
4. bizonyos helyeken úgy tűnik, hogy a büntetés nem illik egy bűntényhez (pl. Áron az aranyborjúért nem lett megbüntetve, itt úgy tűnik, hogy a bűn büntetés nélkül maradt /Ex 32:2, 3, 5, 21/, vagy büntetést látunk bűn nélkül: Num 20:12 vö. Ex 17:1–7);
5. a szöveg strukturális problémái (félbeszakítás: elkezdődik József története /Gen 37. fejezet/, azonban a 38. fejezetben megszakítja azt Júda története, vagy kronológiai rendetlenség tapasztalható pl. a Num 9. fejezetének ideje és a Num 1. fejezetének ideje között);
6. a nyelvezet problémái (pl: *hapax legomenák*, szinonimák, felesleges */lásón j'tírá/* vagy hiányzóknak vélt szavak */lásón chászírá* – לשון חסירה/, grammatikai

<sup>66</sup> Itt az i. sz. 7–10. sz., azaz a Textus Masoreticus (TM), a maszoretikus szöveg előtti időkről beszélek természetesen, hiszen dolgozatom témája is jóval az ezt megelőző korszakot érinti.

<sup>67</sup> Gondoljunk csak a magyarban a k.r.t mássalhangzókra, hányféleképpen tudnánk olvasni: keret, karát, köret, körte, kert, kerít, körít stb.

<sup>68</sup> Ettől eltérően Ákivá a felolvasott szöveget részesítette előnyben a következtetések levonásánál is, bővebben lásd: 0.4. fejezet.

<sup>69</sup> Ezeket röviden Yonatan Kolatch alapján foglalom össze. A narratívákra vonatkozóan bővebben lásd: Kolatch, Yonatan: *Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries* (Volume I.), KTAV Publishing House, Inc. Jersey City, N. J., 2006., 11–19. o., a háláchikus problémákra vonatkozóan pedig: i. m., 19–21. o.

- szabálytalanságok, a szintaxis nem egyértelmű, pontozás és írásjelek kérdése, mondattagolás, kérdő vagy kijelentőmondatok megkülönböztethetlensége stb.);
7. *k'tív* (כתיב) és *k're* (קרי) kérdése, vagyis mikor egy szó máshogy van írva és máshogy ejtjük (pl. az Örökkévaló négybetűs nevét soha nem olvassuk ki);
  8. ortográfiai szabálytalanságok (pl. Lev 1:1-ben az *álef* kicsi stb.);
  9. a tudománynak és az emberi tapasztalatnak való látszólagos ellentmondás (pl. hosszú élet a Genesisben);
  10. filozófiai, teológiai és etikai problémák (pl: Ex 9:3 antropomorfizmus, vagy az *Ákédá*-történet, vagy a fáraó szívének megkeményítése stb.).

Háláchikus jellegű problémák:

1. terminusok definiálásának kérdése (Lev 23:40 – milyen fajta gyümölcs, és mit jelent, hogy venni kell? stb.);
2. egymással ellentmondónak tűnő háláchikus információk (pl. Num 8:24, 4:3);
3. feleslegesnek tűnő szavak (lásd 5., 6. 11. példánkban, vagy pl. Num 6:2);
4. felemásnak tűnő rendelkezések (pl: Ex 35:1–3 minden munka tilos, majd: tűzgyújtás. Miért emeli ki? Az nem munka?);
5. juxtapozíció (*szmichút párásijót* – סמיכות פרשיות) – miért vannak bizonyos törvények egy csoportba szedve? (pl. a *szótá* /Num 5:11–31/ és a *názír* /Num 6:1–21/ törvénye), vagy bizonyos narratívákkal együtt említve? (pl. szemléltetőjtok /Num 15:37–41/ és a kémek /Num 13–14 fejezet/ stb.).

A Mindenható parancsa tehát a Törvény megcselekvése volt,<sup>70</sup> meg nem cselekvése pedig sok esetben súlyos következményekkel – halálbüntetéssel, kövezéssel, Izrael közösségéből való kirekesztéssel, különböző mértékű anyagi kártérítésekkel stb. – járt. A Törvény pontos értelmezése tehát nagy körültekintést igénylő „életveszélyes” feladatnak bizonyult.

A szöveg megfelelő értelmezését a Mindenható parancsa alapján eleinte a papok végezték,<sup>71</sup> azonban a Prófétáknál már a következőt olvassuk:

Papjai erőszakoskodtak tanomon és megszentéstelenítették szentségeimet, szent és nem-szent között nem tettek különbséget, a tiszta és tisztátalan közti különbséget nem ismertették meg; szombatjaimtól elrejtették szemeiket, úgy hogy megszentéstelenítettem közöttük.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Dt 32:46–47a

<sup>71</sup> Dt 17:8–11

<sup>73</sup> Ez 22:26

כהנייה תמסו תורתִי וַיַּחֲלִלוּ קִדְשִׁי בְּיַדְכֶם לְחַלּוֹת לֹא  
הִבְדִּילוּ וּבִינְיָהֶם לְשָׁחֹר לֹא הוֹדִיעוּ וּמִשְׁבַּחְתִּי

Nyilvánvalóan, az Ezra és Nehemja idejében történt „megtérési hullám” ezeket a kérdéseket is érintette, Malakiás próféta újra felhívta ezekre a figyelmet.<sup>74</sup> Innétől számítva az Írás értelmezésével, magyarázatával az írástudók (סופרים), illetve a Nagy Gyülekezet Férfiai (אנשי הכנסת הגדולה) foglalkoztak (i. e. 445–100).<sup>76</sup> A prófétai korszak lezárulta után ők lettek azoknak a zsidó vallási vezetőknek a prototípusai, akiket a *cháchám* (חכם = bölcs) szóval jegyeznék, hiszen nem a prófétai képességek, hanem a Tóra kimerítő ismerete volt rájuk a jellemző, feladatuk pedig a háláchikus kérdések megoldása, a Tóra tanítása és a bírászkodás volt.<sup>77</sup> Tulajdonképpen a Nagy Gyülekezet Férfiai – az „anonim bölcsök” – határozaták meg a judaizmus alapvető szellemi kereteit: mint említettem még Ezra idejében és vezetésével egybegyűjtötték a szent iratokat, kanonizálták és véglegesítették a *Tánách* szövegét,<sup>78</sup> ekkortól lett a teljes Szentírás a zsidó élet alapja és központi tekintélye.<sup>79</sup> Ezzel együtt az írástudók elkezdték a szóbeli hagyományt, magyarázatokat, szokásokat, jogi precedenseket is egybegyűjteni, Adin Steinzaltz szerint ők alakították ki a háláchikus exegézis módszereit is, továbbá számos új rendeletet hoztak, lefektették a liturgia alapjait.<sup>80</sup>

A Törvény értelmezése mentén azonban a makkabeusi háborúkat követően ún. zsidó irányzatok alakultak ki. A legfontosabbak: (1) a kizárólag a Tórát preferáló, a feltámadás tényét tagadó, főpapságot adó szaduceusok; (2) a teljes *Tánáchot* befogadó, azt gyakran rigorózus, szélsőséges módon betartani kívánó farizeusok és írástudók; (3) az aszketikus életet folytató esszenusok; (4) a Messiás eljövételét sürgető, harcias zelóták. Külön csoportot tettek

העלימו עיניהם ואלו בחוקם:

Továbbá: Jer 2:8. Dolgozatomban a szentírási idézetekhez mindvégig az IMIT fordítást (*Teljes kétnyelvű* (héber–magyar) *Biblia két kötetben*. (Ford.: IMIT), Makkabi, Bp., 1994.) használom, még a Talmud-fordításokon belül is. Amennyiben ettől eltérek, azt külön jelzem.

<sup>74</sup> Mal 2:4–9

<sup>76</sup> Bővebben lásd: *EJ*: „Soférim”. Valójában nem tudjuk pontosan, hogy mi is volt a Nagy Gyülekezet: állandó intézmény, vagy csupán az adott korszakban működő tudósok összefoglaló neve. Steinsaltz, Adin: *The Essential Talmud*. Maggid Books, New Milford, CT, USA, 2010., 36. o.

<sup>77</sup> Kolatch, 68., 75. o.

<sup>78</sup> Bár vannak, akik szerint az i. sz. 1–2. századot megelőzően nem volt végleges és minden ízében egyértelmű *Tánách*-szöveg sem. Ők a targumok, LXX, az Újszövetségben használt ószövetségi idézetek egybevetése közötti apró eltérésekre hivatkoznak. A témával kapcsolatban bővebben lásd: Tov, Emanuel: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Fortress Press, Minneapolis, 1992., Würthwein, Ernst: *The text of the Old Testament*. Willima B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995., Blau Lajos: *Az óhéber könyv. Adalék az ókori kultúrtörténethez és a bibliai irodalomtörténethez*. Logos, Bp., 1996., *EJ*: „Masorah” Az apró eltérésekkel kapcsolatban Vermes Géza a következőket mondja: „Meg kell azonban jegyeznünk, hogy magát a szentírási tanítást egyik variáns sem módosítja.” (Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Osiris, Bp., 2005., 28–29. o.) Azon tudományos feltételezéssel kapcsolatban, miszerint végleges *Tánách*-szöveg csak a javnei zsinat során jött létre Vermes leszögezi, hogy a rabbik hangsúlyozottan nem egy új szövegtípust, nem egy új „Bibliát” hoztak létre, hanem ez a szövegtípus már a qumráni kéziratok között is szerepelt, például a qumráni Jesájá-tekercs nem nagyon tér el a középkori maszoretikus szövegektől. Bledidin J. Roberts ezt úgy kommentálja, hogy „valószínűleg létezett egy premaszoretikus ’maszoretikus’ szöveg”. (Idézi: Würthwein, i.m., 14. o.)

<sup>79</sup> Steinzaltz, 37. o.

<sup>80</sup> Steinzaltz, 37–38. o.



ki (5) az Alexandriában élő, hellenizált, asszimilált, vallásukat sokan nem vagy alig gyakorló zsidók, valamint (6) az i. sz. 1. század folyamán a Názáreti Jézust követők, a zsidó-keresztények. A Második Templom pusztulásáig (i. sz. 70) a plurális judaizmus ezen csoportjai Szentírás-értelmezésük mentén különböző életvezetést folytattak, s gyakran éles vitákba, összekülönbözésekbe kerültek egymással. Az 1. századot követően közülük több irányzat felmorzsolódott, a nagy diaszpóra során jó ezerötyszáz-ezernyolcszáz évre pedig a farizeizmusból fokozatosan kialakult az egy írásmagyarázati szabályrendszert alkalmazó egységes judaizmus.

A rabbinikus judaizmus kialakulásának pontos végigkövetése érdekében egy pillanatra térjünk vissza az i. e. 5. századba. A prófétai hivatal tehát megszűnt, helyét az írástudók és a Nagy Gyülekezet Férfiai vették át. Számos életvezetési szabályt, háláchikus döntést hoztak, s nyilvánvalóan a történelmi trauma és annak megismétlődésétől való félelem arra sarkallta őket, hogy sok esetben a Tórában megengedett dolgokat is megtiltsanak, hogy a nép még csak véletlenül se kövessen el törvénszegést.<sup>81</sup> Ezt „a Tóra védőkerítésé”-nek (*sz'jág látórá* – סיג לתורה) nevezték, s az egész Írott Tórára épülő hagyománnyal együtt a kinyilatkoztatás részének tekintették:

Mózes a Színáj hegyén kapta a Tórát. Továbbadta J'hósuának, J'hósua a véneknek, a vének a prófétáknak, a próféták pedig átadták a Nagy Gyülekezet Férfiainak. Ők három dolgot mondtak: Legyetek elővigyázatosak az ítélkezésben, állítsatok sok tanítványt és készítsetek védőkerítést a Tórának!<sup>82</sup>

משה קבל תורה מסיני. ומסרה ליהושע. ויהושע  
לזקנים. וזקנים לנביאים. ונביאים מסרוה לאנשי כנסת  
הגדולה. הם אמרו שלשה דברים. הו מתונים בדין.  
והעמידו תלמידים הרבה. ועשו סיג לתורה:

Ez után következett a *zúgót* (זוגות = párok i. e. 100–30),<sup>83</sup> majd a *tánnák* (תנא = aki tanul, *ismétel*) időszaka (i. e. 30 – i. sz. 200), utóbbiak összegyűjtötték a Szóbeli Tant és megszerkesztették a Misnát. A szóbeli hagyomány eleddig mesterektől a tanítványokra hagyományozódott századokon át, óriási mennyiségűvé duzzadt, nem tudtak már mindent emlékezetben tartani, tulajdonképpen ezért vált szükségessé a szerkesztése.<sup>84</sup> A *háláchák* szisztematikus rendszerezése egyébkén Rabbi Ákíva nevéhez köthető. Módszerét Rabbi Mérir

<sup>81</sup> Allerhand, 81. o.

<sup>82</sup> mÁvót 1:1, saját ford. Mózesről egészen Júda háNásziig a rabbik az *sz'michát* (סמיכה = *rabbioklevél, ordináció*) is a tanáraiktól kapták. Ez a láncolat adott a rabbiknak különleges tekintélyt, tulajdonképpen minden egyes rabbi „láncszem volt a tradíció láncolatában”. Kolatch, 75. o.

<sup>83</sup> A Szanhedrinnek mindegyik generációban két vezetője volt, a *nászi* (נשיא = *elnök*) és az *áv bét dín* (אב בית דין) = *a rabbinikus bíróság feje*). Ők alkotják a *zúgót*-ot, azaz a *párokat*, melyeknek öt generációját ismerjük. (Kolatch, 71. o.) Steinzaltz a *zúgót* időszakát más időintervallumba helyezi, és két részre bontja: görög uralom (i. sz. 332–140) és a hasmóneus dinasztia ideje (140–37). A korszak legfőbb jellemzője a hellén befolyás elleni harc volt. Steinzaltz, 41–42. o.

<sup>84</sup> Steinzaltz, 55. o., bővebben: i. m. 55–58. o.

vitte tovább, s így Rabbi Méír rendszere lett a Misnát végleges formába öntő Rabbi Júda háNászi munkájának alapja.<sup>85</sup> A *tánnák* után az *ámórák* (אמורא = *beszélő, magyarázó*, i. sz. 200–500) időszaka következett, akik a Misnát kommentálták (*g'mará* – גמרא = *magyarázat*). A palesztinai *ámórák* nyomán jött létre a Jeruzsálemi Talmud (Misna + jeruzsálemi *g'mará*, lezárása: 365), a babilóni *ámórák* nyomán pedig a Babiloni Talmud (Misna + babiloni *g'mará*, lezárása: kb. 600).<sup>86</sup> (Dolgozatom szempontjából a két Talmud között a legfontosabb különbség, hogy míg a babiloni a háláchikus bizonyítást a Tórából veszi, a *Tánách* más részéből nem, a jeruzsálemi más könyveket is használ a levezetésekhez, magyarázatokhoz.) Az említett generációkat, bölcseket röviden *Cházálnak* (חז"ל) nevezzük.<sup>87</sup> A *Cházál* által megalkotott Szóbeli Tan a zsidó élet központi szervezőereje, tekintélye lett. Aki ettől eltért, lázadónak (*zákén mámre* – זקן ממרה) minősült és büntetésben részesült.<sup>88</sup>

A rabbik a háláchikus döntésekhez, a teljes zsidóság Tóra szerinti életvitelének megállapításához tekintélyüket a Dt 17:8–13-ra alapozták:

Midőn eldönthetetlen lesz előtted valami az ítéletben, vér és vér között, jog és jog között, sérelem és sérelem között, bármely pörös ügy kapuidban, akkor kelj föl és menj el a helyre, melyet kiválaszt az Örökkévaló a te Istened. Menj oda a levita papokhoz és a bíróhoz, aki lesz abban az időben és kérdezd, hogy tudtadra adják az ítélet igéjét. És te cselekedjél azon ige szerint, melyet tudtadra adnak a helyről, melyet kiválaszt az Örökkévaló; vigyázz, hogy cselekedjél mind aszerint, amire téged tanítanak. Azon tan szerint, melyre téged tanítanak és az ítélet szerint, melyet neked mondanak, cselekedjél; ne térj el az igétől, melyet tudtadra adnak, se jobbra se balra. Azon férfi pedig, aki gonosz szándékból azt teszi, hogy nem hallgat a papra, aki ott áll, hogy szolgálja az Örökkévalót a te Istenedet, vagy a bíróra – haljon meg ama férfi; így pusztítsd ki a rosszat Izraelből. Az egész nép pedig hallja és féljen, és ne legyenek többé gonosz szándékúak.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Steinzaltz, 58. o. Nem egészen világos, hogy a Misnát leírták-e, vagy csupán szóban lett megszerkeztve, az viszont bizonyos, hogy szentségben a *Tánáchot* követte. Steinzaltz, 60. o.

<sup>86</sup> Utóbbi lezárása után a *szávórák* (סבורא = *értelmező*) még vagy kétszáz éves működésük során apró javításokat végeztek a szövegen. Steinzaltz, 67. o.

<sup>87</sup> A *Cházál* betűszó, feloldása: *Chácháménú Zichrónám Livráchá* (הכמיו זכרונו לברכה) = *bölcseink, emléküik legyen áldott*), s általánosságban így hívják a klasszikus rabbinikus irodalom (Misna, *Tószeftá*, midrások, talmudok) szerzőit (i. e. 100 – i. sz. 500).

<sup>88</sup> Kolatch, 76. o.

<sup>89</sup>

כי יפלא ממך דבר למשפט בין־דם לבין־דם  
 לבין־בן ובין־נע לנע לבני־דברי ריבת בשערך וקמת ועלית  
 אל־המקום אשר יבחר יהוה אלהיך בו:  
 וקאת אל־הכהנים הלויים ואל־השפט אשר יהיה בימים  
 ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט:  
 ועשית על־פי הדבר אשר יגידו לך מן־המקום ההוא  
 אשר יבחר יהוה ושמת לעשות ככל אשר יורהך:  
 על־פי התורה אשר יורהך ועל־המשפט אשר־יאמרו לך  
 תעשה לא תסור מן־דבר אשר־יגידו לך ומין ושמאל:  
 והאיש אשר־יעשה בזדון לבלתי־שמע אל־הכהן העמד  
 לשרת שם את־יהוה אלהיך או אל־השפט ומת האיש  
 ההוא ובערת הרע מישראל:

Mint látjuk, a Tóra biztosítja ennek az intézményesített rendszernek a jogát, felmerül azonban a kérdés, hogy mi történik akkor, ha egy a Mindenható által küldött próféta lép fel vele szemben? A *Tánách*-ban számos példát találunk ilyesmire. Ráadásul maga a Talmud is kifejezi abbéli aggodalmát, hogy a Kinyilatkoztatástól számítva a generációk folyamatosan degenerálódtak (*j'ridá háddórót* – ירידה הדורות),<sup>90</sup> ezért a korábbi mesterek sokkal nagyobb tekintéllyel bírnak, mint a későbbi rabbik.<sup>91</sup> Rámbám például azt mondja, hogy aki ellentmond a *Cházál* tekintélyének az eretnek és nincs része az eljövendő világban.<sup>92</sup> A rabbinizmus a kérdés megoldásaként a hagyományt a kinyilatkoztatás szintjére emelte.<sup>93</sup>

A Talmud arra a kérdésre, hogy „*Mi a Tóra?*” (מאי תורה?), a következőt válaszolja: „*A Tóra magyarázata.*” (מדרש תורה).<sup>94</sup> Általánosan elfogadott, ortodox körökben pedig radikálisan képviselt nézet az, hogy a Szóbeli Tan is átadatott Mózesnek Színájon, az Írott Tórát nem lehetne érteni a Szóbeli nélkül.<sup>95</sup> A zsidó hagyományon belül található egy hierarchiát a szövegek tisztázásával kapcsolatban:<sup>96</sup>

1. A legszűkebben vett Tóra Mózes első négy könyve.
2. Mózes első négy könyvét először is a *D'várím*, – vagy a *Cházál* szerint a *Misné Tórá* (משני תורה) – tisztázza (pl. a Dt 22:1 magyarázza a Ex 23:4-et). Rabbinikus

וכל־העם ישמעו ויראו ולא יזדון עוד: ס

Lásd továbbá: Dt 16:18–22

<sup>90</sup> „*A korai mesterek szíve olyan széles volt, mint az úlám kapuja, a későbbieké mint a héchál kapuja, de a miénk olyan, mint egy tűben a lyuk.*”

(לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל - ואנו כמלא נקב מחט סידיקית.) bEruv 53a

Rási: „*a korábbi generációk jobbak voltak és sokkal igazabbak, mint a későbbiek.*”

(דורות היו טובים ודיקים מן אחרונים) – bRH 25b-hez)

<sup>91</sup> Az *ámórák* például a *tánák*-at szentként tisztelték.

<sup>92</sup> Kolatch, 77. o. Gershom Scholem szerint ez a jelenség strukturálisan ugyanaz, mint a katolikus hagyományban, ahol pl. a VII. Egyetemes Zsinat 787-ben kimondja: „*Átkozott legyen, aki elveti a hagyományt.*” Scholem, Gershom: Kinyilatkoztatás és hagyomány mint vallási kategóriák a zsidóságban. In: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások I-II.*, Atlantisz, Bp., 1995. I., 23–54. o., 31. o.

<sup>93</sup> A prófécia és a törvény közti ellenmondásról bővebben lásd: Rabinowits, Abraham Hirsch: *The Study of Talmud. Understanding the Halachic Mind.* Jason Aronson, 1996., 85–97. o.

<sup>94</sup> bKidd 49a–b

<sup>95</sup> A bBer 5a a Ex 24:12-t („*És mondta az Örökkévaló Mózesnek: Jöjj fel hozzám a hegyre és légy ott; hadd adjam neked a kőtáblákat, meg a tant és a parancsolatot, melyeket írtam, hogy tanítsam őket.*”

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הַהַר וְהִיָּדְשֵׁם וְאֶחָנָה לְךָ אֶחֱלִיָּחַת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוֹת אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם:

) úgy magyarázza, hogy a Mindenható Mózesnek az Írott Tórát együtt adta a Szóbeli Tórával – ti. „*a parancsolattal*”, ami a Misna, „*melyeket írtam*”: ez a Próféták és az Írások, „*hogy tanítsam őket*”: ez pedig a *G'mará*. A bGitt 60b-ben pedig az Ex 34:27-et („*És mondta az Örökkévaló Mózesnek: Írd fel magadnak e szavakat, mert e szavak szerint kötöttem veled szövetséget és Izraeellel.*”

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה כָּתַבְלֶךָ אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל־פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַחְתִּי אֶתְךָ בְּרִית וְאֶת־יִשְׂרָאֵל:

) a következőképp: „*írd fel magadnak*” (כָּתַבְלֶךָ) – ez az Írott Tóra, „*e szavak szerint*” (עַל־פִּי הַדְּבָרִים) – pedig a Szóbeli Tóra, ami a rabbik szerint így elsőbbséget jelent a szövetségkötésben az Írott Tórával szemben. Bővebben lásd: Kolatch, 79–81. o. A szadduceusok elutasították a Szóbeli Tan i-teni eredetét és érvényességét, s ezzel együtt a rabbik tekintélyét és magyarázatait is. Csak az explicite Írott Tórában lévő törvényeket, dolgokat fogadták el.

<sup>96</sup> Kolatch, 9–10. o. alapján.

felfogás szerint Mózes ötödik könyve bár az Írott Tóra része, mégis státuszát tekintve az Írott és a Szóbeli Tóra között foglal helyet.

3. A Próféták és az Írások egyes részei is magyarázzák a Tórát (pl. az Ex 12:8–9 és a Dt 16:7 ellentmondásban van, a 2Krón 35:13 tisztázza a szöveget).
4. Szóbeli Tan, mely a Talmudot és a midrásokat foglalja magában. A zsidó hagyomány szerint enélkül nem volna teljes egészében érthető a Tóra, pl. azt sem tudnánk, hogy mely munkákat ne tegyük szombatnapon stb.

A Szóbeli Tan kategóriái pedig Rámbám Misna-bevezetője alapján a következők:<sup>97</sup>

1. Az Írott Tóra elfogadott magyarázatai (*p'rúsím m'kubbálím* – פרושים מקובלים), melyek a szöveget igyekeznek érthetővé tenni.
2. Törvények, amelyek nem igazolhatók az Írott Tórából (*háláchá l'móse misszínáj* – הלכה למשה מסיני), bár a Talmudban ún. *ásmáchtá* (אסמכתא = támasz, támpont) segítségével igyekeznek alátámasztani őket. Ez esetben tehát nem az Írott Tórából kikövetkeztetett *háláchákkal* van dolgunk, hanem az Írott Tórából citált versek csupán „emlékeztetnek” a Szóbeli Tanban lévő *háláchákra*.<sup>98</sup>

E legfontosabb két kategóriát *d'órájtának* (דאורייתא – „a Tórából”) nevezik szemben a *d'rabbánánnal* (דרבנן), amit rabbinikus eredetüként tartanak számon.

3. A Tórából kikövetkeztetett törvények (*p'rúsím m'chuddásím* – פרושים מהודשים). A *Cházál* ehhez a *sz'várát* (סברה – logika)<sup>99</sup> és a háláchikus midrás szabályait használja. Van olyan vélemény, mely szerint ezek valódi levezetések, csak egyszerűen elfelejtették őket, míg mások szerint ebben az esetben is előbb voltak ismertek a törvények, s az exegetikai szabályok, illetve a *sz'várá* csak segítségül szolgál a *Tánáchból* való igazoláshoz. Ez a csoport teszi ki a Talmud nagy részét.
4. Szokások (*tákkánót* – תקנות), azaz pozitív rendeletek.
5. Határozatok (*g'zérót* – גזרות), azaz negatív rendeletek.

A Talmudban időnként erre az utóbbi kettőre is találunk magyarázatokat, de azok is az *ásmáchtá* kategóriájába tartoznak.

<sup>97</sup> Kolatch, 85–88., 118. o. E tekintetben több felosztás is létezik, bővebben lásd: EJ: „Halakhah”, *The Jewish Encyclopedia*. Funk and Wagnalls, New York, 1906–1910. online verzió: www.jewishencyclopedia.com, továbbiakban: JE, „Oral Law”.

<sup>98</sup> Steinzaltz, 55. o., Bővebben lásd: Halvini, 13–16. o., Mielziner, M.: *Introduction to the Talmud*. The American Hebrew Publishing House, The Bloch Printing Company, Cincinnati – Chicago, 1894., 187. o.

<sup>99</sup> Pl. bSzanh 74a. Erről bővebben lásd: Jacobs, Louis: *Studies in Talmudic Logic and Methodology*. (1961) Vallentine-Mitchell, London, Republished paperback, 2006., 16–37. o., valamint Rabinowits, 113–127. o.

A *d'órájtá* és a *d'rabbánán* közötti különbségtétel az *ámóráktól* származik, de már létezett a *tánnák* idejében is.<sup>100</sup> Maimonidész szerint bármi, ami ki lett következtetve a *Tánáchból* és a hagyomány részévé vált, az *d'órájtá*, azonban ha ez utóbbi a Talmudból nem egyértelmű, akkor *d'rabbánán*. Ezzel szemben Nachmanidész szerint, bármely következtetésen alapuló *háláchá* az *d'órájtá*, akár a talmudi hagyomány része lett, akár nem, hacsak a Talmud kifejezetten azt nem állítja róla, hogy *d'rabbánán*.<sup>101</sup>

A rabbik között abban is eltérnek a vélemények, hogy a Szóbeli Tanban lévő *háláchák* mennyiben levezetések, mennyiben csak visszaigazolások a már gyakorlatban alkalmazott törvényeknek. Maimonidész szerint a nagyon ősi tradíciók a *háláchá* valódi forrásai, a Talmudban található következtetések csak emlékeztető jelleggel bírnak, feladatuk, hogy kapcsolatot teremtsenek az Írott Tóra és a szóbeli hagyomány között.<sup>102</sup> Rási, a *Báálé Toszáfót* és a spanyol kommentátorok többsége viszont különbséget tesz az igazi *háláchikus* levezetések és az *ásmáchtá* között, vagyis a Talmudban található következtetések egy része autentikus forrása a *háláchának*, míg a többi „levezetés” valójában csak memorizálást segítő *ásmáchtá*. A két eljárás között azonban nem is mindig lehet különbséget tenni, mert a mechanizmusuk szinte teljesen megegyezik.<sup>103</sup> A dolgozat további részére nézve példánkban tehát az is nyomonkövethető lesz, hogy vajon: (1) a *háláchá* az Írott Tórából lett-e levezetve; (2) a Talmudban található érvelés csupán a *háláchá* „visszaigazolása”-e az Írott Tórában, nem pedig valódi következtetés; vagy (3) a Talmud egészét tekintve mindkét verzióval találkozhatunk.

## 0.2. A midrás és annak „keretrendszere”

Mielőtt magára a *háláchikus* midrásra és annak szabályaira rátérnék, először is meg kell határozni magának a midrásnak a mibenlétét, majd pedig meg kell vizsgálni azt a keretrendszert, amiben a *háláchikus* midrás szabályai működnek.

---

<sup>100</sup> EJ: „Halakhah”

<sup>101</sup> EJ: „Halakhah”

<sup>102</sup> Steinzaltz, 255. o.

<sup>103</sup> Steinzaltz, 256. o.

Maga a Szentírás kommentálása héberül *pérús hámmikrá* (פרוש המקרה).<sup>104</sup> A *pérús a párás* (פרש) igéből származik, melynek jelentése: *tisztáz/különválaszt/megmagyarázza* a szöveget. A Neh 8:8-ban a következőt olvassuk:

És fölolvastak a könyvből, Istennek tanából világosan és értelmet adva, és így értelmezték a felolvasottat.

וַיִּקְרְאוּ בַסֵּפֶר בְּחֹרֶת הָאֱלֹהִים מִפֶּרֶשׁ וְשׁוּם שֶׁכֵּל יִבְיִנוּ  
בַּמִּקְרָא:

A Tóra, *Tánách* szövegének tisztázása tehát szükségszerű ahhoz, hogy azt az ember megértse, s ehhez képest megcselekedje. A héber nyelvben az írásmagyarázatra használt szó a *midrás* (מדרש). A *dárás* (דרש) gyökből származik, melynek jelentése: *tanulmányoz, vizsgál, keres, kutat, kérdez, nyomoz, rálép, sétál valamin*.<sup>105</sup> A *midrás* a *Tánách*ban gyakran az Örökkévaló szava, tanácsa után való kérdezősködés.<sup>106</sup> A keresés iránya meghatározza a szív fókuszálódását, állapotát és cselekedetre készítet. A Mindenható parancsolatának megcselekvéséből származik annak hiteles és hatásos tanítása, ahogy Ezrával kapcsolatban is olvassuk:

Mert Ezra arra irányította szívét, hogy kutassa, és megtegye az Örökkévaló tanát, hogy tanítson Izraelben törvényt és jogot.<sup>107</sup>

כִּי עָזְרָא הָבִין לְבָבוֹ לְדַרוֹשׁ אֶת־חֻמְרֵי יְהוָה וְלַעֲשׂוֹת  
וְלִלְמַד בְּיִשְׂרָאֵל חֻק וּמִשְׁפָּט:

Ez a vers az egyik alapja a *keresés, kutatás* – vagyis a zsidó írásmagyarázat – tevékenységének (*d'rás* = דרש), mely tevékenységből aztán később az egész midrásirodalom kivirágzik.<sup>108</sup>

A zsidó írásmagyarázat legfontosabb alapelve, hogy egy-egy vers többfélét jelenthet. A rabbik szerint a vers, miszerint: „*Egyet beszélt I-ten, kettő az, mit hallottam*”<sup>109</sup> azt jelenti,

<sup>104</sup> Kolatch, 9. o. Szemben a *pársánút háMikrá* (פרשנות המקרא) kifejezéssel, mely nem a *Tánách* kutatására vonatkozik, hanem a Szentíráshoz írt különböző kommentárok tanulmányozására. Egyébként maga a *pársán* (פרשן) mint az exegetára használt kifejezés Rásínál jelenik meg először a bKer 4a-hoz. Kolatch, 3. o.

<sup>105</sup> Ges

<sup>106</sup> Gen 18:15, Dt 17:9, 1Sám 9:9, 1 Kir 22:5, 8, 2Kir 3:11; 8:8

<sup>107</sup> Ezra 7:10 Szorosan véve tehát a zsidó írásmagyarázat történetét a zsidó hagyomány Ezrától származtatja. Bővebben: Halvini, David Weiss: *Peshat and Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*. Oxford University Press, New York – Oxford, 1998. v–vi.

<sup>108</sup> A *midrás* szón a judaizmus három alapvető dolgot ért: (1) magának az Írás egy-egy versének olvasása és interpretációjának folyamata; (2) a folyamat eredménye, vagyis egy adott vers, s annak interpretációja; (3) egy-egy ilyen folyamat eredményeinek gyűjteménye, pl. az Írás egy-egy könyvére, vagy egy teológiai problémára koncentrálna. Neusner, Jacob: *Judaism and the Interpretation of Scripture: Introduction to the Rabbinic Midrash*. Hendrickson Publishers, Peabody, 2004., vii–viii. o. A *midrások* különböző csoportokba oszthatók: az exegetikus *midrások* versről versre értelmezik a szöveget, a homiletikus *midrások* pedig eredetileg a zsinagógai prédikációkhoz készültek (pl.: Pesziktá Ráv Káháná, Tánhumá stb.). A *midrások* Palesztinában keletkeztek, a Babilóniában létrejöttek pedig a Talmud szövegébe és a targumokba kerültek bele. A *midrások* vagy Rabbi Ákivá (pl. Mechilitá d'R. Simon bár Joháj, Szifré Zuttá stb.) vagy Rabbi Jismáél (pl. Mechiltá d'R. Jismáél, Szifré Numeri stb.) iskolájához tartoznak. Stemberger, Günter: *A zsidó irodalom története*. Osiris, Bp., 2001., 77. o.

hogy egy-egy versből többféle következtetés is levonható. Ugyanerre a következtetésre jutnak egy másik szentírási helyből is, mely az Örökkévaló szavát tűzhöz vagy sziklazúzó pörölyhöz hasonlítja, vagyis: „Amint a kalapács sok szikrát ad, úgy egy versnek sok jelentése van”.<sup>110</sup>

Bár a bölcsek szerint a Tórának hetven arca, s ily módon az írásmagyarázatnak hetven fokozata van<sup>111</sup>, a rabbinikus hagyomány a szentírás-értelmezés négy dimenzióját különbözteti meg, melyet a *PáRDÉS*Z (פרד"ס = *Paradicsom*, perzsa szó) betűszóval foglalja össze. Ezek: (1) *p'sát* (פשא) a szöveg egyszerű, „szó szerinti” értelme;<sup>112</sup> (2) *remez* (רמז) jelzés, utalás, jelképes, szimbolikus vagy allegorikus értelem; (3) *d'rás* (דרש) a különböző írásmagyarázati szabályok által, illetve a szöveg különböző helyeinek összekapcsolásával kikutatott, a szöveg belső, logikai jelentését kereső értelem; (4) *szód* (סוד), a természetfölötti, rejtett, belső tartalom.<sup>113</sup>

Általánosságban véve a midrás a Tóra örök igazságait igyekszik kikutatni, melynek alapja a Tóra történelmileg is hiteles volta. A Tóra a Mindenható szava: mely minden időben, minden körülmények között igaz.<sup>114</sup> A múlt a jelen, és a jelen a múlt része, így a múlt, jelen és jövő egy létező ugyanazon síkján.<sup>115</sup> Egy esemény nem csupán egy egyszerű esemény, hanem példa is, s a midrás azokat a szabályokat keresi, amelyeket az események körvonalaznak,

109

אחתו דבָּר אֱלֹהִים שְׁתִּים־זו שְׁמַעְתִּי כִּי עוֹ לְאֱלֹהִים:

Ps 62:12 Ábájé jegyzi meg e verssel kapcsolatban: „Egy versnek sok jelentése van, de (ugyanaz az) egy jelentés soha nem jön sok versből.” (מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ואין טעם אחד יוצא מכמה מקראות) (bSzanh 34a)

<sup>110</sup> Jer 23:29,

ככפטיש יפצץ

סלע, מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות - אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים.

bSzanh 34a, továbbá lásd: bSabb 88b.

<sup>111</sup> NumR 13:15 Egyik szerző szerint ez azt jelenti, hogy nincs egyetlen helyes magyarázat, még akkor is ha a *háláchá* úgy dönt, hogy egyet választ csak közülük, az nem azt jelenti, hogy a többi magyarázat helytelen. Rási például időnként olyan vélemény szerint magyarázza a Tórát, amely nem elfogadott a végső *háláchikus* döntésben. *The Nature of the Biblical Text*.

[www.hillel.org/Hillel/NewHillel.nsf/0/8795a69d596ec7268525694300657c7d?OpenDocument](http://www.hillel.org/Hillel/NewHillel.nsf/0/8795a69d596ec7268525694300657c7d?OpenDocument) Letöltés ideje: 2007. január 5. 10.30

<sup>112</sup> Erre, illetve ennek *d'rással* való egybevetésére részletesen ki fogok még térni a 3.3.4. fejezetben.

<sup>113</sup> A *Cházál* irodalmában megjelenik mind a négy elv, de nem kristálytisztán, valójában a későbbi generációk fejlesztették ki őket. A *Párdész* fejlődéséről bővebben: Kolatch, 35–38. o. A négy szinten túl további magyarázati szintek is vannak, melyek csírájukban szintén megtalálhatók a *Cházálnál*. Ilyen pl. a *múszár* (מוסר), mely az etikai, morális magyarázatot keresi, vagy a tudományos és filozófiai igazságok kikövetkeztetése, amit Rábbénú Báhje *szechelnek* (שכל) hív stb. Bővebben lásd: Kolatch, 51–52. o.

<sup>114</sup> Neusner: *Judaism...*, 2. o.

<sup>115</sup> Például: RútR X:i.1-5. (Rút 2:14-hez) Boáz egyetlen mondatát: „Lépj ide, s egyél a kenyérből és mártsd be falatodat az ecetbe.” A midrás Dávid, S'lómó, Ezékiás, Manasse és a Messiás uralmával is párhuzamba hozza. Rút és Boáz története magába foglalja Izrael jövőbeni megváltását, birtoklását, elvesztését és újjáépítését: a Messiás mint Izrael birtokolja, elveszi és újra birtokolja a trónt... Neusner: *Judaism...*, 5. o. A hébernek nincs is szava a történelemre, azt a *záchór* szóval írja le. Erről a problematikáról szól: Yerushalmi, Yosef Hayim: *Záchor: zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Osiris – OR-ZSE, Bp. 2000.

sejtenek, s amelyek a jelenben, jövőben hasonló helyzetekben alkalmazhatók.<sup>116</sup> **A midrás tehát a Tórában található örökkévaló alapelveket, s az ezekhez való igazodást, az alapelveknek megfelelő helyes cselekvés módját kutatja,** ezért egyben életmód is, hiszen a Tóra pontos, mindenre kiterjedő megértése és megcselekvése állandó odafigyelést kíván.<sup>117</sup>

A zsidó hagyomány jellegénél fogva kétfajta midrásról beszél: háláchikusról és ággádikusról.

### 1. A háláchikus midrás

A *háláchá* (הלכה) szó a *hálách* (הלך – jár, megy) szóból származik, tulajdonképpen azt jelenti: *járandó út, életvezetés, ahogy járni/élni kell.* **A háláchikus midrás tehát a Mindenható Törvényének megfelelő életvezetés, életmód kikutatása. Célja a Tórában található törvények, rituális rendelkezések helyes alkalmazási módjának megtalálása, valamint a már alkalmazott régi rendelkezésekből a Törvény megsértése nélkül a kor kihívásainak megfelelően új rendelkezések levezetése és/vagy a régi kategóriákba való beillesztése.**<sup>118</sup> Bár a hagyomány a *dársán* (דרשן – magyarázó) szóval először Semáját és Ávtáljont illeti,<sup>119</sup> elsőként mégis tanítványuk, Hillél gyűjtötte össze korának hét legáltalánosabb szabályát – amikkel a Tórából az (új) rendelkezések kikutathatók vagy igazolhatók –, melyeket nem sokkal később Rabbi Jismáél tizenháromra módosított.

### 2. Az ággádikus midrás

Az *ággádá* (אגדה) szót kétféle gyökből is eredeztetik. Az egyik elképzelés szerint az *ágád* (אגד – összegyűjt, összefűz) gyökből származik, jelentése: *gyűjtemény, összegyűjtött [történetek],* míg a másik elképzelés szerint a *nágádból* (נגד) ered, így jelentése: *elbeszélés.*<sup>120</sup> Általában negatívan definiálják, vagyis azt mondják, hogy ami nem *háláchá*, az *ággádá*. Ebből következőleg minden **ággádá**, ami nem a Tóra-beli parancsolatok helyes alkalmazásának kikutatásával, illetve azokból levonható újabb rendelkezések

<sup>116</sup> Neusner egy matematikai modellhez hasonlítja ezt, amely egyszerűen a való világot absztrakt alapelvekké konvertálja. Neusner: *Judaism...*, 6. o. Ez nem az Írás spiritualizálása, hanem annak közvetlen realizálása, vagyis újra az van, mint ami akkor volt; az Írás napjainkban, napjaink az Írásban. Pl. a Második Templom lerombolása, körülményei nem más, mint az elsőnek a megismétlése. i. m., 11., Ugyanakkor a történelem a zsidó gondolkodásmódban mégis lineárisan halad előre, nem ciklikus, hiszen a rabbi nem abban hittek, hogy a Templom újjáépülése és lerombolása állandóan ismétlődő folyamat lesz, hanem abban, hogy a Templom felépül, de soha nem lesz újra lerombolva. Mózes első könyvétől a Királyok könyvéig nem csak egy történet van elbeszélve, hanem azzal együtt le vannak fektetve Izrael létezésének paradigmái is. i. m., 13. o.

<sup>117</sup> Jos 1:8

<sup>118</sup> A *háláchá* szó egymagában a zsidó élet törvényeinek, eljárásainak összességét is jelöli.

<sup>119</sup> Róluk azt tartották: „*nagy bölcsék és nagy magyarázók* (דרשנים = *dársáním*)”. bPes 70b

<sup>120</sup> Ez utóbbi esetben azonban *hággádáról* kellene beszélnünk, amelyen egyébként a zsidó hagyomány a *peszáchi hággádát* érti. (EJ: „Aggadah.”) A kérdést nem kívánom eldönteni, én azonban az *ággádá* szót használom az összekeverhetőség elkerülése végett.



megfogalmazásával foglalkozik.<sup>121</sup> Az ággádikus midrás szemléletes képeken, humoros történeteken, tanmeséken keresztül **a Mindenható természetét, emberekhez való viszonyát mutatja be, az élet morális és etikai kérdéseit feszegeti.**<sup>122</sup> Az *ággádá* tulajdonképpen „irodalom”, amely számos műfajt rejt magában,<sup>123</sup> elsődleges **feladata** pedig **az emberek érzelmeinek megszólítása, szívük elérése, cselekedeteik megítélése és azok megváltoztatásának előmozdítása.** Az ággádikus midrás módszereinek legkorábbi, harminckét szabályt tartalmazó gyűjteményét (ל"ב מידות של מדרש האגדה) Rabbi Eliézer ben Jósze há-G'líli (i. sz. 2. sz.), Rabbi Ákíva tanítványa készítette.<sup>124</sup> Az ággádikus midrással a továbbiakban nem foglalkozom, esetenként, dolgozatom fő témájának kapcsán érintem csak ott, ahol feltétlenül szükséges.

Mielőtt azonban a háláchikus midrás módszereit részletesen ismertetném, szót kell ejteni arról a „keretrendszeréről”, amelyben ezek működnek. Vannak ugyanis olyan kimondott és ki nem mondott, ugyanakkor a Talmudból kiolvasható alapelvek, melyekhez a rabbik érzékelhetően igazodtak. A teljesség igénye nélkül ezek a következők:<sup>125</sup>

1. A Tóra a Mindenható beszéde.
2. A Tóra szent, ezért tisztelettel és félelemmel kell hozzá viszonyulni.<sup>126</sup>
3. A Tóra örök.
4. A Tóra nem költői mű, hanem az örökkévalóság törvényei szerinti életre tanít és az örökkévalóságban való életre készít fel. Ezért az ember feladata, hogy éjjel nappal a Tóráról gondolkodjon, hogy mindent úgy tegyen, ahogy abban írva van, kutassa,

<sup>121</sup> A *Tánáchot* tekintve szintén meghúzhatjuk ezt a fajta határvonalat: benne mindaz, ami elbeszélés, történelem, etikai maxima, próféta intés és vigasztalás, az *ággádá*.

<sup>122</sup> GenRab 80:1 *EJ*: „Aggadah.”

<sup>123</sup> Lehet elbeszélés, legenda, tanítás, tanmese, parabola, allegória, metafora, maxima, líra, ima, szatíra, mese, drámai dialógus, hiperbola, szójáték, betűjáték, gematria, notarikon, vicc, fantasztikus leírás stb.

<sup>124</sup> Ezek között mind Ákíva, mind Jismáél iskolájának háláchikus exegetikai módszerei is megtalálhatók. Tehát az ággádikus midrás módszereiben hasonlít a háláchikus midráshoz, ugyanakkor alapvetően a prédikálás, a Szentírást a hallgatókkal megértető és szívükbe, elméjükbe ültető módszer szabályai, vagyis azon túl, hogy a Szentírás teológiai, etikai, morális tanulságait boncolgatják, bizonyos szempontból retorikai jellegűek. A Talmudban és a midrásirodalomban szétszórótt összes hermeneutikai szabályt Malbim gyűjtötte össze később az *Ájjelet háSáchár* c. művében, a Szifrá kommentárjának bevezetésében, s számukat 613-ra tette a parancsolatoknak megfelelően. *JE*: „Talmud Hermeneutics.”

<sup>125</sup> E felsoroláshoz saját észrevételeimen kívül a következő forrásokat is felhasználtam: Kolatch, 24–25., 108–111. o. Norman Solomon ezek némelyikét formuláknak, axiómáknak nevezi, s formális logikai módon is igyekszik modellezni. Bővebben lásd: Solomon, Norman: The Evolution of Talmudic Reasoning. In: *History and Philosophy of Logic*, 32:1, 9–28. o., Online publikáció: 2011. február 8. <http://dx.doi.org/10.1080/01445340.2010.506081> Letöltés ideje: 2011. 04. 04., 16.15, *EJ*: „Hermeneutics”, *JE*: „Talmud Hermeneutics”

<sup>126</sup> Kolatch, 28. o. Ezt tanúsítja a zsidóság által évezredek óta féltve őrzött szöveg megváltoztathatatlansága is. i. m., 27. o.

- cselekedje és tanítsa. Így: jól lesz dolga itt a Földön és része lesz az eljövendő világban is.
5. A Tóra szándékosan rendkívül komplex, megértése kemény munkát és erőfeszítést kíván.<sup>127</sup>
  6. A Szentírásban nincsen semmiféle hiba.
  7. A Szentírás teljes egészében és minden részletében igaz.
  8. A Szentírás konzisztens rendszer, nincs benne ellentmondás, amennyiben érzékelünk ilyesmit, az csak látszólagos.
  9. A Szentírásban a Mindenható „takarékoskodik” a szavakkal, nincs benne semmi feleslegesen.
  10. A Szentírás szövege időnként túlcizellált, körülményes, túlon túl részletező. Ennek oka van, nem véletlenül részletez bizonyos dolgokat, ha különben általában takarékosan fogalmaz.
  11. Egy szó, vers értelmezésének lehetősége végtelen. A Mindenható olyan sok információt helyezett el a szövegbe, amennyi csak lehetséges. A Tóra sokarcú,<sup>128</sup> megértésének számtalan útja van, a textuális „problémák” nem hibák, hanem mélyebb jelentésrétegekre mutatnak.
  12. „A Tórában nincs korán és későn” (אין מוקדם ומאוחר בתורה) – azaz nem időrendet követ.
  13. Jelentősége van annak, hogy egy adott történet, mondat ott szerepel, ahol.
  14. A Tóra a Tórát magyarázza.
  15. „Az Írás nem veszíti el szó szerinti értelmét” (אין מיקרא יוצא מדי פשוטו).
  16. A világban végtelen számú dolog és a dolgoknak végtelen kombinációja van. A Szentírásban mindennek az alapja és lényege van benne, tehát megtalálható benne a végtelen sok dologra és élethelyzetre a végtelen sok időpillanatban alkalmazható (egyedi és egyben egyetemes) „törvény”. A Szentírásban tehát minden benne van.

---

<sup>127</sup> Lásd pl. Ps 1, Jos 1:7–8 – az Örökkévaló szavain való állandó gondolkodásra késztet. Kolatch szerint ez a mindenre való állandó rákérdezést is magában foglalja, s mint mondja, ha a tóratanulásban nincs szenvedés, fájdalom, akkor nincs nyereség sem. Kolatch, 25. o.

<sup>128</sup> A NumR 13:15–16 például a Tórának hetvenféle – azaz sokféle – lehetséges magyarázatáról beszél. Lásd továbbá: Ps 68:12-t kommentárját a bSabb 88b-ben.

17. A Mindenható nem elvont fogalmakban, hanem képekben, egyedi esetekben beszél, úgy, hogy a legegyszerűbb ember is értse. Az Írás tehát gyakori és általános esetekről beszél (דבר הכתוב בהווה), s mindig a legáltalánosabb eset van említve.<sup>129</sup>
18. „A Tóra emberi nyelven beszél” (דברה תורה כלשון בני אדם). Ez jelentheti azt, hogy a nyelvben mint nyelvben rejlő problémák miatt érzékelünk a szöveg értelmezésében nehézségeket. Ez tehát nem a Héber Szentírás és nem is csupán a héber nyelv, hanem minden természetes emberi nyelv sajátja.
19. A Tóra nem emberi nyelven beszél: a Szentírásban minden van valamiért, minden szónak, ragnak, betűnek, látszólagos „hibának”, diszítésnek oka van, azzal a Mindenható valamire utal, valami többet akar vele mondani.
20. Nem mindegy, hogy a Mindenható mit mond el, és mit nem, s amit elmond azt miért éppen úgy mondja. Oka van annak, hogy a Mindenható pontosan azt mondta, amit mondott, azokat a szavakat használta, amiket, és nem másokat, továbbá hogy úgy mondott valamit ahogy és nem pedig másképpen.
21. Bármely szó, szókapcsolat, mondatrész kiragadható a kontextusból, azért, hogy a Szentírás más helyeivel összekapcsolva újabb jelentéshez jussunk.
22. Bármely szó, szókapcsolat, mondatrész kiragadható a kontextusból, azért, hogy azt „radikálisan szó szerint” értelmezzük.

### 0.3. A háláchikus midrás módszerei: Hillél és Jismáél szabályai

A továbbiakban a háláchikus midrás két legfontosabb szabálygyűjteményét veszem sorra, mindenekelőtt azonban az *írásmagyarázati szabály, elv* – héberül *middá* (מדה), többesszáma *middót* (מדוות) – szó jelentését tisztázom. A *middá* jelentése: *terjedelem, kiterjedés, mérték, méret*, továbbá *tulajdonság, jellegzetesség, attribútum, mód*, mely harmadsorban mint (*írásmagyarázati*) *szabály, elv* használatos.<sup>130</sup> A szó többértékű jelentéséből látszik, hogy az adott **írásmagyarázati szabály nem más, mint egyfajta mérték, mód(szer), amit egy tórai parancs pontos megértéséhez, megfejtéséhez, adott életkörülményekhez való**

<sup>129</sup> mBK 5:7 Kolatch szerint tulajdonképpen erről szól a *binján áv*, vagyis archetipusokat, példákat ír le nagyon általános törvényekhez. Kolatch, 111. o.

<sup>130</sup> Klein, Ges, Jastrow, Marcus: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Hendrickson Publ., Peabody, 2005., a továbbiakban: Jas.

**igazításához, további parancsolatok levonásához és/vagy egy rabbinikus rendelkezés Tórából való (vissza)igazolásához használnak.**

A Talmud nem ad közelebbi információt a *middót* eredetére vonatkozóan, bár a mÁvót 1:1 alapján,<sup>131</sup> mintegy a hagyomány láncolatának (שלשילת הקבלה) révén, a Szóbeli Tan részeként egy vallásos zsidó számára egyértelműen a Színáj-hegyi kinyilatkoztatás része.<sup>132</sup> A zsidó hagyomány szerint tehát az Írott Tórával együtt a Színájon a Szóbeli Tan is megkapta Mózes, s ebbe benne foglaltatott az Írott Tan értelmezésének, végrehajtásának módja is. Az ortodox nézet szerint a zsidó exegeta tehát nem „kitanulja” a *háláchát* a *Tánáchból*, hanem tulajdonképpen beletanul a Színájon adott Szóbeli Tanba,<sup>133</sup> a neológ nézet szerint pedig az Írott Tórából következteti ki a *háláchát* a Színájon kapott szabályok segítségével.<sup>134</sup> Az egyes szabályok régiségét, vagy „használatba való bevezetését” a vallástörténész azok idézőinek dátuma alapján tudja csak nagyjából behatárolni, bár van olyan *middá*, amelyik a *Tánáchból* is egyenesen kimutatható.<sup>135</sup>

Az első szabálygyűjteményt Hillél készítette, aki i. e. 30 körül működött és Sámmáj rigorózus iskolájával (*Bét-Sámmáj*) szemben egy liberálisabb vonalat képviselt. Az általa összegyűjtött hét szabály, az ún. „Hillél hét szabálya” (שבע המידות של הלל)<sup>136</sup> nem tartalmazza a korábban használatos összes írásmagyarázati elvet. Tulajdonképpen egyfajta standardként szolgálhatott a rendkívül sokszínű, sokféle írásmagyarázati technikát alkalmazó plurális judaizmus világában.

Az i. sz. 1. sz. vége felé különbség jött létre a Szentírás-exegézis megközelítésében Jóchánán ben Zákkáj két tanítványa, N’húnjá ben há-Káná és Gimzói Náchúm között. Rabbi

<sup>131</sup>

משה קבל תורה מסיני. ומסרה ליהושע.  
ויהושע לזקנים. וזקנים לנביאים. ונביאים מסורה  
לאנשי כנסת הגדולה.

„Mózes átvette a Tórát a Színáj helyén és átadta J’hósúának, J’hósúa a véneknek, a vének pedig a prófétáknak.

*A próféták átadták a Nagy Gyülekezet Férfiainak.*” (mÁvót 1:1a)

<sup>132</sup> Tudósok természetesen ezt vitatják, David Daube szerint például a hellén retorikai módszerekből származtathatók. Elképzeléseit többek között arra vezeti vissza, hogy a hellén módszerek első elfogadásakor (kb. i. e. 100–25) kezdődött a rabbinikus törvények „klasszikus” tannaita időszaka. Daube szerint ezeket a módszereket egyszerűen átvették és hebraizálták. (Daube, David: *Rabbinic methods of interpretation and hellenistic rhetoric*. In: *Hebrew Union College Annual*, 22., 1949., 239–264. o., 240–241. o.) Mások szerint bár igaz, hogy néhány szabály terminológiáját tekintve rendelkezik görög párhuzammal, ez a hatás vitatható. *EJ*: „Hermeneutics.” A szócikk szerint ez egy 12. századi karaita szerző, J’húdá Hadasszi téves elképzelése csupán. A kérdésre még a Zárszóban visszatérek.

<sup>133</sup> A Talmud egyébként az önmagának való ellentmondást kiküszöbölve az „újítást” is integrálja ebbe a rendszerbe, mondván: „mindaz, amit egy kiváló tanítvány fog tanítani mestere előtt, az már elhangzott Mózes előtt a Színáj-hegyen”. jPeá 13a

<sup>134</sup> Domán István szóbeli közlése alapján, 2011. 02. 22. Erre a kérdéskörre a Zárszóban még visszatérek.

<sup>135</sup> Pl. a *kál váchómer*, lásd az 1. fejezetben.

<sup>136</sup> Tulajdonképpen egy *bárájtá* a *Szifrá* elején, Ab. R.N. 37,55, valamint tSzanh 7 vége. *JE*: „Talmud Hermeneutics.”

Jismáél ben Elísá (2. sz. első fele) Rabbi N’húnjá, míg Rabbi Ákívá Rabbi Náchúm tanítványa volt, így nyomukban két iskola alakult ki.

Rabbi Jismáél ben Elísá szabálygyűjteménye (שלוש עשרה המידות של רבי ישמעאל)<sup>137</sup> alapvetően Hillél szabályait tartalmazza kisebb módosításokkal. Rabbi Jismáél némelyeket egybevon, más szabályokat pedig apró részekre bont. Leglényegesebb eltérés, hogy látszólag elhagyja Hillél 6. szabályát, illetve tizenharmadikként saját szabályt alkot. Rabbi Jismáél szabályai a mindennapi imakönyvben is megtalálhatók, a reggeli imakor naponta elmondják. Fontos azonban megjegyezni, hogy bár Rabbi Jismáél szabályait általánosan mint a rabbinikus értelmezés hiteles szabályait tartották számon, Rabbi Ákívá módszereit sem szorították ki, s ezeket sok rabbi továbbra is előnyben részesítette, még Rabbi Jismáél közvetlen tanítványai közül is.<sup>138</sup> Ez utóbbiakra számos példát fogunk majd látni a 2. fejezetben. Épp ezért, Hillél és Rabbi Jismáél szabálygyűjteményének egybevetése után szükségesnek tartom az Ákívá és Jismáél közti törésvonalakat röviden felvázolni.

HILLÉL	RABBI JISMÁÉL
1. קל וחומר <i>Kál váchómer = Könnyű és nehéz</i> <sup>139</sup> (Egy könnyebb esetről egy nehezebb esetre való következtetés és fordítva.)	
2. גזרה שווה <i>G'zérá sává = Két rendelet</i> <sup>140</sup> (Két hasonló kifejezésből való következtetés, amikor is a „hasonlóság” okán az egyikkel kapcsolatos rendelkezést a másik esetre is alkalmazzák.)	
3. בניין אב מכתוב אחד <i>Binján áv (= általános szabály szerkesztése)</i> <i>egy versből</i>	3. בניין אב מכתוב אחד ומבניין אב משני כתובים <i>Binján áv (= általános szabály szerkesztése)</i> <i>egy versből és binján áv (= általános szabály szerkesztése) két versből</i>
4. בניין אב משני כתובים <i>Binján áv (= általános szabály szerkesztése)</i> <i>két versből</i> <sup>141</sup>	(Egy, két vagy több versben szereplő rendelkezésekből egy általános rendelkezés levonása.)

<sup>137</sup> Szifrá Bev. 5. EJ: „Hermeneutics”

<sup>138</sup> Vö. pl.: bBKam 84a. Mielziner, 127. o. Egyébként mindkét rabbi szabályai visszaköszönnek Rabbi Eliézer há-G’lilí ággádikus midrásokhoz használatos szabálygyűjteményében.

<sup>139</sup> Bővebben lásd: 1., 3.5. fejezetek.

<sup>140</sup> Bővebben lásd: 1., 3.5. fejezetek.

<sup>141</sup> A *Tósziftában* egyszerűen csak „Két vers” (שני כתובים) szerepel (tSzanh 7:11).

<p>5. כלל ופרט, ופרט וכלל <i>K'lál úfrát (úf'rát úk'lál) = általános és egyedi (és egyedi és általános)</i><sup>142</sup></p>	<p>4. כלל ופרט <i>Általános és egyedi</i> (Ha egy általános kifejezést egy egyedi – pontosabban annak egy rész/let/e – követ, az általános kifejezést az egyedi korlátozza, így a rendelkezés csak arra az egyedi dologra, ti. az általánosnak a megnevezett részletére érvényes.)</p>
	<p>5. פרט וכלל <i>Egyedi és általános</i> (Ha egy egyedi kifejezést egy általános követ, akkor a rendelkezés nem csak az egyedire – azaz az általános egy rész/let/ére vonatkozik –, hanem mindenre kiterjed, amit az általános kifejezés magában rejt.)</p>
	<p>6. כלל ופרט וכלל - אי אתה דן אלא כעין הפרט <i>Általános és egyedi és általános – nem vonhatsz le következtetést [az általánosra], csak az egyedihez hasonlóra</i> (Ha az általános kifejezést egy egyedi, majd azt ismét egy általános követi, a rendelkezés csak azokra a dolgokra érvényes, melyek hasonlóak a két általános kifejezés között található egyedihez, vagyis az általános kifejezések konkrétan megnevezett rész/let/éhez.)</p>
	<p>7. מכלל שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל <i>Az általánosból [következtetünk], amelyhez szükséges az egyedi és az egyediből, amelyhez szükséges az általános</i> (Egy rendelet pontos alkalmazásának megállapítása az által, hogy a benne szereplő kétértelmű általános kifejezés/eke/t és/vagy nem pontosan meghatározott egyedi kifejezés/eke/t egy másik versben szereplő egyértelmű általános és/vagy egyedi kifejezésekkel tisztázzák.)</p>

<sup>142</sup> Ezt a szabályt Jismáél hosszasan részletezi. Az 5–6. szabályok az egyetlen rendelkezésen belül található általános és egyedi kifejezések mondatban levő sorrendjéből következtetnek a parancsolat értelmére, míg a 7–11. szabályok az általános és egyedi rendelkezések egymáshoz való viszonyát próbálják tisztázni.

	<p>8.</p> <p>כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד - לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא <i>Ha egy általánosból kiemelnek egy egyedit, akkor abból nem csak az egyedire vonatkozóan tanulunk, hanem mindenre vonatkozóan, amit az általános magában foglal</i> (Ha van egy általános rendelkezés, amelynek egy rész/let/ével kapcsolatosan egy újabb, vagy konkrétan meghatározott parancsolatot olvasunk, akkor az nem csak erre az általánosból kiemelt rész/let/re vonatkozik, hanem mindenre, amit az általános rendelkezés magában foglal.)</p>
	<p>9.</p> <p>כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טוען אחר שהוא כעניינו - יצא להקל ולא להחמיר <i>Ha az általánosban található egyedi esetet – vagyis az általánosítás egy részletét – annak speciális volta miatt [a Tóra] kiemeli, azt könnyítés és nem pedig nehezítés céljából teszi</i> (Ha egy általános törvényben található egyedi eset csak bizonyos részleteiben hasonlít az általánoshoz, s ezért a Tóra különlegesen kezeli, akkor azt az általános törvényben foglaltak könnyítése és nem pedig szigorítása érdekében teszi.)</p>
	<p>10.</p> <p>כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טוען אחר שלא כעניינו - יצא להקל ולהחמיר <i>Ha az általánosban található egyedi esetet – vagyis az általánosítás egy részletét – annak speciális volta miatt [a Tóra] kiemeli, azt a könnyítés és a szigorítás céljából is teheti</i> (Bármely dolog, amely az általánosban foglaltatik és mégis külön kiemeli a Tóra, és egy olyan rendelkezéssel együtt említi, amely különbözik az általánostól, azt az enyhítés és szigorítás céljából is teheti.)</p>
	<p>11.</p> <p>כל דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש - אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש <i>Egy egyedi esetre, mely az általánosban foglaltatik, de azután [a Tóra] másképp dönt felőle [ti. egy speciális, új rendelkezést hoz</i></p>

	<p>az egyedire vonatkozóan], <i>azaz az általános rendelkezés többé nem vonatkozik, mindaddig, amíg [a Tóra] újra nem rendelkezik úgy</i> [ti. hogy az általános alá visszavonja]</p> <p>(Ha van egy általános törvény, amelyet egy egyedi esettel kapcsolatban a Tóra némiképp módosít, akkor a módosítástól eltekintve úgy kell eljárni vele kapcsolatban, mint az általános esetében.)</p>
<p>6. כיוצא בו ממקום אחר <i>Kájjóce bó mimmákóm áchér</i> Úgy [értelmezd], <i>mint egy másik helyen</i> (Hasonló tartalommal rendelkező részek egymás segítségével való magyarázata.)<sup>143</sup></p>	
<p>7. דבר הלמד מעניינו <i>Dávár hálláméd méinjánó</i> A szövegekörnyezet által bizonyított dolog (A szövegekörnyezetből levont magyarázat.)</p>	<p>12. דבר הלמד מעניינו ודבר הלמד מסופו <i>Egy verset lehet a szövegekörnyezete, és a rákövetkező vers(ek) alapján is értelmezni.</i> (Egy rendelkezés valódi értelmét bizonyos esetekben csak úgy tudhatjuk meg, ha figyelembe vesszük szövegekörnyezetét vagy a rá következő részt.)</p>
	<p>13. שני כתובים המכחישים זה את זה, עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם <i>Két vers ellentétben áll egymással, de jön egy harmadik, amely összhangba hozza őket</i> (Ha van két, egymásnak ellentmondó rendelkezés, kell lennie egy harmadiknak, amely harmonizálja, értelmezi őket.)</p>

#### 0.4. Írásértelmezések különbözősége: Rabbi Ákivá és Rabbi Jismáél vitája

Rabbi Ákivá és Rabbi Jismáél nézete között a legfőbb különbség a Szentírás szövegéhez való hozzáállásuk volt. Ákivá szerint a Tóra szövege eltér az emberi nyelvtől. Az emberi

<sup>143</sup> Mielziner szerint bár nem fordul elő ez a szabály Jismáélnél, a *hekkés, má mácínú*, illetve a *binján áv* szabályban mégis visszaköszön. (Mielziner, 127. o.) Nagyon valószínűnek tartom, hogy a Jismáélnél megadott tizenhárom szabály inkább „szabálycsoportokat” jelöl – ezért is vonhatta egybe Hillél 3. és 4. szabályát. Ugyanakkor kérdés, miért érezte szükségét annak, hogy Hillél 5. szabályát ilyen részletességgel taglalja, s külön szabályokként tüntesse fel.



nyelvben ugyanis sok minden felesleges, hiszen az ember a gondolatok kifejezésére gyakran a szükségesnél több szót használ akár nyomatékosítás vagy retorikai cizellálás okán. Az Örökkévaló beszédében azonban nincs semmi felesleges – mondja Ákivá –, hanem minden szó, szótag vagy betű létfontosságú ahhoz, hogy pontosan meg lehessen határozni a Törvényből levonható rendelkezéseket.

Ákivá egyik legalapvetőbb írásmagyarázati elve a *ribbuj úmiút* (ריבוי ומיעוט = *kiterjesztés és korlátozás*) szabály(csoportja) – amit mesterétől, Gimzói Náchúmtól örökölt meg. Gimzói Náchúm szerint a Tórába bizonyos „felesleges” kötőszavak azért kerültek be, hogy az adott rendelkezést kiterjesszék vagy korlátozzák. Mesterének gondolatmenetét Ákivá minden olyan szóra és szótagra kiterjesztette, amely nem abszolút nélkülözhetetlen egy törvény értelmének megállapításában.<sup>144</sup> Rabbi Ákivá és rendszerének követői a törvény szándékolt *kiterjesztésére* (ריבוי) való jelzéseként értelmezték a következőket: szóismétlés; infinitívus absolutus, amely együtt áll egy ige perfectumával; az *ó* (וא = *vagy*), valamint a *v* (ו = *és, de*) kötőszó. A törvény szándékolt *korlátozására* (מיעוט) utaló jelekként pedig a következőket jelölték meg: a mutató névmás; a határozott névelő; egy igéhez rendelt személyes névmás; névszói suffixumok; bármely főnévre vagy igére helyezett hangsúly, amely előfordul abban a törvényben.<sup>145</sup>

Rabbi Ákivá koncepciója támogatókra, de ellenzőkre is talált. Rabbi Jismáél ben Elísá volt az egyik legjelentősebb e nézetet támadók közül. Szemben Ákivával azt állította: „*a Tóra emberi nyelvén beszél*”,<sup>146</sup> így nem kell különösebben foglalkozni a szófordulatokkal, ismétlésekkel stb., hiszen ezek az emberi nyelv jellemzői.<sup>147</sup> Jismáél Ákivá „fölösleges” szavakra, betűkre vagy szótagokra alapozott következtetéseit túlnyomó részt elutasította, és csak olyan következtetéseket fogadott el, amelyeket a vizsgált rész szellemisége is alátámasztott.<sup>148</sup>

A „szavakon túl” Ákivá szerint a Tórában az egyes törvények ismétlése sem ok nélküli, mindenfajta ismétlés mögött új értelmet kell keresni. Jismáél ezt az álláspontot ellenezte, szerinte nem kell minden egyes ismétlésből új következtetést levonni.<sup>149</sup>

Ugyancsak különbség volt köztük a törvények szomszédosságából (סמוכין – *sz'múchín*) levonható következtetésekkal kapcsolatban. Ákivá a törvények értelmezésénél fontosnak és

<sup>144</sup> Mielziner, 125. o.

<sup>145</sup> Bővebben lásd Mielziner, 125–126. o. A *k'lál úf'rá*t, illetve a *ribbuj úmiút* összevetésével kapcsolatban lásd: Mielziner, 183–185 o., továbbá: *JE*: „Talmud Hermeneutics”. A 3.3.2. fejezetben még röviden kitérek rá.

<sup>146</sup> Szifré Num 112 Hivatkozik rá: *EJ*: „Hermeneutics.”

<sup>147</sup> Az itt felvetett kérdésekre a 3. fejezetben és a Zárszóban még ki fogok térni.

<sup>148</sup> Mielziner, 126–127. o.

<sup>149</sup> Bővebben lásd: *JE*: „Talmud Hermeneutics.”

értelmezendőnek tartotta a „szomszédai”-val való kapcsolatot, míg Jismáél szerint nem lehet következtetni az egyes részek elhelyezkedéséből, ő a „*nincs korán és későn a Tórában*”<sup>150</sup> – vagyis a Tóra szövege nem kronológikus – elvét követte.<sup>151</sup> Jismáél a szövegértelmezés alapvető szabályainak kizárólag a Hillél által szerkesztett hét szabályt fogadta el, melyeket, mint láttuk, saját rendszerében különböző szétoztásokkal, összevonásokkal, módosításokkal tizenháromra növelt.

A két rabbi a konkrét írásmagyarázati elveken túl a hagyományhoz való hozzáállásukban is különbözött. Bár az általunk használt magánhangzójelöléseket nem vezették be a talmudi időszakban, a szóbeli hagyomány meghatározta a helyes kiejtést. A szöveg felolvasását a megfelelő rögzített kiejtéssel *mikrának* (מקרא = *olvasás*), a Szentírás mássalhangzós vázát pedig *mászórának* (מסורה) vagy *mászóretnek* (מסורת) nevezték. Gyakran felmerült a kérdés, hogy egy szót a *mikrá* vagy a *mászórá* alapján kell-e értelmezni. A Talmud ezzel kapcsolatban két ellentétes véleményt tartalmaz: az egyik szerint az rögzített olvasat a törvények értelmezésének alapja (*jés ém lámmikrá* – יש אם למקרא),<sup>152</sup> míg a másik vélemény szerint az áthagyományozott, pontozatlan szöveg (*jés ém lámmászóret* – יש אם למסורה). A legtöbb esetben az előbbi volt az uralkodó – Ákivá is ezt követi –, ezzel ellentétes véleményt csak abban az esetben fogadtak el, ha a törvény hagyományos értelmezését támasztotta alá.<sup>153</sup> Ákivával ellentétben Jismáél a *mászórá*t részesítette előnyben.<sup>154</sup>

Ákivá hagyományhoz való hűségét egyébként az is bizonyítja, hogy az elődök által a Tórából levont következtetéseket annyira biztosnak tartotta, hogy megengedte az azokból való újabb következtetést (*lámád minhállámád* – למד מן־הלמד)<sup>155</sup>, míg Jismáél szerint az egyik hermeneutikai szabály segítségével a Szentírásból levezetett dolog önmagában nem szolgálhat ezeken az elveken keresztül történő további következtetés levonásához előfeltételként. A *kál váchómer* és a *binján áv* tekintetében is volt köztük különbség: Rabbi Jismáél szerint nem

<sup>150</sup> bPesz 6b

<sup>151</sup> JE: „Talmud Hermeneutics.”

<sup>152</sup> Ezt a szabályt egyébként Rabbi J’húdá ben Roéz, egy Ákivá előtti *tánná* alakította ki. Vö. bSzanh 4a. Erről a *tánná*ról ezen kívül semmi más nem tudunk. Mielziner, 186. o.

<sup>153</sup> Bővebben lásd: Mielziner, 186. o.

<sup>154</sup> Pl.: a Lev 21:11-ben, amelyben a törvény megtiltja a papok számára, hogy tisztátalanná tegyék magukat egy holttest megérintésével, a *náfsát* (נֶפֶשׁ) szóval kapcsolatban Ákivá azt állítja, hogy hibásan van írva, mert a tradicionális olvasat többes számúnak veszi, így vokalizációja *náfsót*. Jismáél szerint viszont nem helyes a vokalizációs hagyomány, hanem a mássalhangzók alapján helyesen *náfsát* olvasandó. Ákivá arra a következtetésre jut, hogy egy negyed lóg vér – amely a legkisebb mennyiség, ami tisztátalanná tehet egy papot, ha az hozzáér egy holttesthez, akkor is tisztátalanná teszi, ha az két holttestből származik –, míg Jismáél szerint – aki a szót a mássalhangzók alapján egyes számúnak veszi – ez a minimális mennyiség csak akkor szennyez be egy papot, ha egy testből származik. bSzanh 4a, bChul 72a

<sup>155</sup> bZev 57a

lehet büntetés kiszabása érdekében alkalmazni őket (*én ónásím minháddín* – אין עונשים מין־הדין), míg Rabbi Ákiva szerint igen.<sup>156</sup>

Az idők során a Jismáél és Ákiva iskolái közötti ellentét fokozatosan csökkent, majd végül teljesen eltűnt, így a későbbi *tánnák* mindkettejük axiómáit alkalmazták.<sup>157</sup> Sőt, a Misna szerkesztésében, a zsidóság szellemi irányvonalainak meghatározásában – de ahogy a példáinkban látni fogjuk, tulajdonképpen az írásmagyarázatban is – Ákiva kerekedett felül. Ahogy Gershom Scholem írja: „Akiva a zsidóság valamennyi nagy tanítójánál inkább hozzájárult ahhoz, hogy a rabbinikus zsidóság elpusztíthatatlan életerejű vallási rendszerré kristályosodhasson.”<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> jJev 11:41, 11d EJ: „Hermeneutics.”

<sup>157</sup> JE: „Talmud Hermeneutics.”

<sup>158</sup> Scholem: A kabbala..., 24. o.

## 1. A BINJÁN ÁV SZABÁLYRÓL ÁLTALÁNOSÁGBAN

### 1.1. A szabály besorolása, egyedisége a többi szabály függvényében<sup>159</sup>

Mint a Bevezetésben is volt róla szó, a Tórával való állandó foglalkozás, annak mind behatóbb tanulása és tanulmányozása, valamint annak a mindennapi életbe való beültetése, teljesítésének kötelezettsége maga után vonta azt az igényt, hogy a Tórában explicite ki nem mondott „törvényszerűségekre”, törvényekre, parancsolatokra is fény derüljön. Az új élethelyzetek, a nem részletezett, számtalan lehetőségből és módon felmerülő problémák új megoldásokat kívántak. Az egyetlen, ami a papok, rabbik rendelkezésére állt, a Tóra szövege – illetve az addigi hagyományok, szokások szövete – volt. A következtetések levonásának legősibb módja pedig – amint azt a már szintén részletesen ismertetett Hillél, majd Rabbi Jismáél által szerkesztett szabálygyűjtemény mutatja – egyrészt (1) az analógia (*midrás hámmékkís* – מדרש המקיש), másrészt (2) a szövegkontextusból levonható következtetés (*midrás hámm'vээр* – מדרש המבאר) volt<sup>160</sup>. Előbbi csoportba tartozó szabályok új következtetések levonására, új ismeretekhez való hozzájárásra szolgáltak, míg utóbbiak elsősorban a szöveget tisztázták, tették egyértelművé, s ez által váltak nyilvánvalóvá a szövegben rejlő pontos, illetve „újabb” rendelkezések, melyekből (később) szintén analógiával újabb következtetéseket is levontak. Természetszerűleg a szöveg megértése – vagyis a szavak, mondatok, passzusok egymásutánisága, összekapcsolásának módja, azok világossá tétele – a különböző analogikus szabályokkal történő következtetéseknek is előfeltétele volt.<sup>161</sup> Az analógiák közé Hillél első négy, illetve hatodik,<sup>162</sup> valamint Rabbi

<sup>159</sup> Itt röviden az általában hozzáférhető irodalmak témával kapcsolatos álláspontjait foglalom össze, a szabály pontos meghatározása a 3. fejezet tárgya lesz.

<sup>160</sup> Elon, Menachem: *Jewish Law. History, Sources, Principles I–IV*. The Jewish Publication Society, Philadelphia – Jerusalem, 5754/1994, I. kötet, 315. o. Elon szerint a két fő csoportot egy harmadik – mely nem része Rabbi Jismáél gyűjteményének sem, ugyanakkor rendkívül fontos – egészíti ki: a „logikai interpretáció” (a római jog *interpretatio logica*-ja). Elon, i. m., 319., 339–343. o. A második csoportot illetőleg, egészen pontosan a *k'lál úfrát* szabályokra vonatkozólag Menachem Elont cáfolja Michael Abraham, Dov M. Gabbay és munkatársai, mondván, ezek a szabályok halmazok meghatározására szolgálnak. Abraham, Michael – Gabbay, Dov M. – Hazut, Gabriel – Maruvka, Yosef E. – Schild, Uri: *Logical Analysis of the Talmudic Rules of General and Specific (Klalim-u-Pratim)*. In: *History and Philosophy of Logic*, 32:1, 47–62. o. Online publikáció: 2011. február 8. <http://dx.doi.org/10.1080/01445340.2010.506094> Letöltés ideje: 2011. 04. 04. 16.05, 48. o. Norman Solomon ezzel szemben a szabályokat négy részre osztja: (1) azon szabályok, melyek a terminusok kiterjesztő és korlátozó magyarázatán függenek (4–11); (2) szabályok, melyek alapja a jogi logikai (1., 3.); (3) vannak kontextuális szabályok (12–13.); (4) és végül vannak a szavak összekapcsolásán alapuló szabályok (2.). Solomon, 15. o.

<sup>161</sup> A dolgozat második fejezetében számos példát fogunk látni arra, hogy az analóg következtetések levonásához mennyire szükséges, fontos a szöveg pontos megértése, így az sem mindegy például, hogy a szövegben a diszjunkció megengedő vagy kizáró módon értendő-e, hiszen az analógia így különböző módon állítható fel.

Jismáél – Hillél első négy szabályának megfelelő – első három szabálya tartozik.<sup>163</sup> A szabálygyűjteményeken kívüli következtetések közül a *hekkés* (הקש = *hasonlóság, analógia*),<sup>164</sup> és a *sz'múkhín* (סמוכין = *határoosság, szomszédosság*)<sup>165</sup> is ide tartozik.<sup>166</sup>

Az **analógia** görög eredetű szó, mely az *ana* (ἀνά) *fel, vissza, újra, újonnan* és a *logosz* (λόγος) *szó, mondat, beszéd, értekezés, tan, amit mondunk*<sup>167</sup> stb. szavak összekapcsolásából származik, az *analogia* (ἀναλογία) tehát annyit tesz: *újramondás, újraértés, amit újonnan mondunk, arányosság, megfelelés, hasonlóság*.<sup>168</sup> Az analógia tehát **hasonlóságot** jelent, az **analógikus érv** (*argumentatio analogica*) két dolog, vagy általában **a dolgok közötti hasonlóságot keresi, majd azokból arra következtet, hogy további hasonlóság is fennáll, vagy fenn kellene hogy álljon vizsgált tárgyai között.<sup>169</sup> Az analógiákat az érvelésekben többféle módon használják, az alábbiakban ezeket kívánom röviden felsorolni:**

### 1. Osztályozás

Ebben az esetben a dolgok közötti ismert közös tulajdonságokból további közös tulajdonságokra következtethetünk, a dolgokat kategóriákba sorolhatjuk.<sup>170</sup>

Mindazonáltal a *binján áv* szabályon kívüli egyéb szabályokkal – melyekről további, terjedelmes dolgozatok születnének – csak annyiban fogok foglalkozni a továbbiakban, amennyire az a *binján áv* szabály működésének, dolgozatom fő tárgyának megértéséhez szükséges.

<sup>162</sup> Bár a 6. szabályt Rabbi Jismáél nem veszi számba, Mielziner szerint mégis feltűnik a *hekkés* és a *má mácínú* kapcsán – azaz régebbi felosztások szerint a *g'zérá sává* szabály részeként –, illetve az általunk vizsgált *binján áv* szabályban. Mielziner, 127. o.

<sup>163</sup> Persze vannak a többi szabály tekintetében is átfedések. Lásd pl. a *k'lál úfrát úk'lál* esetét. Erről bővebben lásd: 3.3.2. fejezet.

<sup>164</sup> Részletesebben lásd később, illetve a 3.3.2. fejezetben.

<sup>165</sup> A dolgozat fő tárgya tekintetében nem bír különösebb jelentőséggel. Lényege röviden: az analógia két törvény határoosságán, szomszédosságán alapszik, vagyis előfordul, hogy egy törvény értelmét egy másik – annak szövegkörnyezetében, illetve előtte vagy utána elhelyezkedő – törvény világítja, adja meg. Ezzel a módszerrel határozzák meg pl. a rabbik a szombatban tiltott harminckilenc fő tevékenységet (*ávót m'láchót* – אבות מלאכות), mivel a Szentírásban a szombat törvénye újra és újra a Szent Sátor elkészítésével kapcsolatos törvények tájékán található (bSabb 49b). Büntető törvények esetében *sz'múkhínnal* való következtetés nem volt általánosan elfogadott (*én múkdám úm'úchár báttóra* – אין מוקדם ומאוחר בתורה, bPesz 6b). A *sz'múchín* másik formája, amikor egy mondat vagy rendelkezés utolsó részét leválasztják, s a rá következő mondattal összeolvasva egy (újabb) rendelkezéssé szerkesztik (pl. a bGitt 12a). Bővebben lásd: Mielziner, 177–179. o. (V. ö.: későbbiekben a *hekkés* tárgyalásának b részénél).

<sup>166</sup> Itt most csak a szabálygyűjteményeken kívüli leggyakoribb analóg következtetésekről beszélek, ami természetesen nem zárja ki azt, hogy ne létezne más analóg következtetés is.

<sup>167</sup> Györkösy Alajos – Kapintánffy István – Tegye Imre: *Ógörög – magyar nagyszótár*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1993., továbbiakban: GYKT.

<sup>168</sup> Egyéb kapcsolódó fogalmak: *analogizomai* (ἀναλογίζομαι) = *összefoglal, számba vesz, összehasonlít, egybevet, következtet, találgat, latolgat*; *analogikosz* (ἀναλογικός) = *arányos*; *analogiszma* (ἀναλόγισμα) = *összevetés, összehasonlítás* (Platón); *analogon* (ἀνάλογον) = *arányosság, hasonlóság, analógia* (Arisztotelész). GyKT

<sup>169</sup> Bővebben lásd: Margitay Tihamér: *Az érvelés mestersége*. Typotex, Bp., 2007., 495–516. o., Forrai Gábor – Margitay Tihamér – Máté András – Mekis Péter – Tanács János – Zemplén Gábor: *Informális logika*. Digitális tankönyv. <http://www.uni-miskolc.hu/~bolantor/informalis> Letöltés ideje: 2009. 04. 07. 12.39, 5.3. fejezet.

<sup>170</sup> Bővebben lásd: *Informális logika*, 5.3.3., Margitay, 498. o. Például ha a delfint a cápához és az emberhez kezdjük hasonlítani, kiderül, hogy bár tengerben él, és számos más esetben is hasonlít a cápához, mégis az

## 2. Eljárás helyességének a megválasztása

Ennek lényege: (általában morális és jogi ítélettelekben) hasonló eseteket hasonló módon kell kezelni, illetve hasonló esetekben hasonló módon kell eljárni.<sup>171</sup>

Tulajdonképpen a precedens jog gyakorlata mögött ez az elv húzódik meg.<sup>172</sup>

## 3. Ismertről az ismeretlenre való következtetés

Ebben az esetben egy megfigyelt és ismert dologból egy meg nem figyelt, vagy meg nem figyelhető ismeretlen dologra következtetünk.<sup>173</sup> A különböző hipotézisek felállítása is ezen az elven működik.<sup>174</sup>

## 4. Előrejelzés

Nagyon hasonló az előző, vagyis az ismertről az ismeretlenre való következtetésre, azzal a különbséggel, hogy itt a még ismeretlen, jövőben valószínűsíthetően bekövetkező dolgokra mutatunk rá.<sup>175</sup>

Az analógiák utóbbi két típusa nagyon hasonlít az egyediről az egyedire történő induktív általánosításhoz, ezért ezeket induktív analógiáknak is nevezik. A két dolog közti hasonlóságban nagyon gyakran azonban oksági viszonyokat, illetve logikai kapcsolatokat is meg kell állapítanunk. Mivel viszont most csak az analógiák legjellemzőbb tulajdonságait igyekeztem itt felsorolni, a továbbiakban az utóbbi megállapítások részletes vizsgálatával, ismertetésével nem foglalkozom.<sup>176</sup> Még annyit jegyezni meg, hogy az analógiák tárgykörébe tartoznak különböző retorika fogások, irodalmi „műfajok”, az ágógikus midrás egyes eszközei is, így például a példa, példázat (*másál*), hasonlat, metafora, metonímia, modell (tipológia) stb.

---

emberhez hasonlóan tudóval lélegzik és melegvérű, tehát az emlősök és nem a halak osztályába kell sorolnunk. *Informális logika*, 5.3.3.

<sup>171</sup> Margitay, 500. o.

<sup>172</sup> A bírónak tulajdonképpen azt kell megvizsgálnia, hogy egy adott ügy – precedens esetén – mely korábbi ügyhöz hasonlatos, az igazságosság és jogbiztonság ugyanis azt követeli, hogy hasonló esetekben hasonlóan járjunk el. Ha mégsem úgy jár el a bíróság, akkor pedig azt kell megfogalmaznia, hogy az eltérő megítélést a két dolog között fennálló mely különbségek indokolják. Margitay, 500–501. o.

<sup>173</sup> Nagyon gyakran alkalmazzák az analogikus módszert pl. gyógyszerek kifejlesztésénél. Ha egy bizonyos gyógyszer patkánykísérletekben mondjuk károsítja a májat, akkor ebből arra következtethetünk, hogy az emberek máját is károsítani fogja, bár úgy egyébként a patkányok és az emberek mégsem hasonlóak egymáshoz. Margitay, 501. o.

<sup>174</sup> Pl. a 18. században Isten létezése mellett leginkább az ún. tervezési érveléssel szerettek érvelni. Ennek lényege abban állt, hogy a világmindenséget egy olyan gépnek fogja fel, mely számos, egymással harmóniában együttműködő parányi gépből áll. Mindez az óriási „szerkezet” hasonlít egy ember által alkotott gépre, melyre a célok és eszközök harmóniája jellemző. A gépek értelmes tervező alkotásai, tehát a hasonlóan működő természet sem lehet más, mint egy értelmes tervező alkotása. *Informális logika*, 5.3.1., 5.3.3.

<sup>175</sup> Például ha Ausztriában és Olaszországban a szélsőséges mozgalmak megerősödése a demokratikus mozgalmak újjáéledéséhez vezetett – vagyis tudható, de legalábbis valószínűsíthető a kettő közötti ok-okozati összefüggés –, s Magyarországon is megerősödően vannak a szélsőséges mozgalmak, akkor valószínűleg hazánkban is a demokratikus mozgalmak újjáéledésére számíthatunk. Margitay, 502. o.

<sup>176</sup> Az oksággal kapcsolatban lásd a 3.1. fejezetet.

A *binján áv* szabály a rabbinikus írásmagyarázati szabályok sorában az **analóg következtetések** közé sorolható. Rabbinikus levezetések szempontjából az analógiák kapcsán létezik egy ún. prioritási sorrend is,<sup>177</sup> mely a legegységelműbb analógiák irányából halad a kevésbé egyértelmű, nehezebben felismerhető, bonyolultabb következtetési módszerek felé. A sorrend a következő:

1. mikor a Tóra maga von párhuzamot két dolog között (*hekkés*);
2. mikor az analógia a Tóra szavainak, kifejezéseinek azonosságán, hasonlóságán alapul (*g'zérá sává*);
3. a könnyebbről a nehezebbre és a nehezebből a könnyebbre való következtetés (*kál váchómer*), mely tekintélyét onnét nyeri, hogy már a Tóra is alkalmazza;
4. a részről az egészre történő következtetés, vagyis egy speciális rendelkezésből általános rendelkezések levonása (*binján áv*).

A teljesség igénye nélkül, pusztán illusztrálásképp a különbségek könnyebb megragadása érdekében nézzük meg őket közelebbről, mindegyikhez egy-egy példát említve.<sup>178</sup>

(1) Az új ismeretekhez való jutás legmagasabb szintje az, amikor a Tóra maga von párhuzamot két dolog között. A szabály neve *hekkés* (הקיש, היקיש, היקיש, illetve היקשה, היקשה), mely szó egyszerűen *összehasonlítást*, *hasonlatot*, *analógiát* jelent.<sup>179</sup> A szabályt *hekkés hákkátúv*nak (היקש הכתוב), vagyis az *Írás analógiájának/hasonlatának* is nevezik, mivel maga a Szentírás von párhuzamot két dolog között. Az analógia lehet explicit és implicit.

a. Explicit analógiáról akkor beszélünk, mikor a Szentírás szövege kimondottan két dolog hasonlóságáról beszél. Pl. a Dt 12:24-ben a vérrel kapcsolatosan a következőt olvassuk:

<sup>177</sup> Rási a bSzanh 73a-hoz:

הקיש הוא - שהוקש רוח לנערה המאורסה,  
וכל היקש וגזירה שזה המופת הרי הוא כמפורש במקרא ועונשין ממנו לפי שלא ניתנה למדרש  
מעטמו, אבל מקל וחומר שאדם דן קל וחומר מעטמו אף על פי שלא קבלו מרבו - אין עונשין  
ממנו, כדי לפיגין במכות (יד, ח)

Lásd továbbá: bZevah 48a, ahol a rabbik arról vitatkoznak, hogy vajon a *hekkés* vagy a *g'zérá sává* erősebb-e.

Bővebben lásd: "הקש", אנציקלופדיה תלמודית.

<sup>178</sup> Természetesen, mint a *binján áv*-ról, mindegyik más szabályról egyenként terjedelmes doktori értekezés írható, itt tényleg csak az egyes szabályok legjellegzetesebb vonásának bemutatására van mód. Mindegyiknél jelezni fogom azonban lábjegyzetben, hogy bővebben – természetesen a bőséges rabbinikus irodalmon kívül, mely itt helyszűke miatt felsorolhatatlan – mely másodlagos, összefoglaló szakirodalmakban lehet tájékozódni rólok. A dolgozat 2. fejezetében felmerülő példák kapcsán az egyéb szabályokról további ismereteket fogok közölni, de természetesen ott is csak annyiban, amennyiben az a *binján áv* szabály működésének pontosabb ismeretéhez segít hozzá. A 3.3.2. fejezet e tekintetben szintén releváns.

<sup>179</sup> A szó gyökének némelyek a *kís* (קיש) szót tartják, melynek jelentése: *összehasonlít, analógiával következtetést von le*, s az arab *kászá* = *megmér, összehasonlít, analógia útján következtet* és a *kijász* = *hasonlat, analógia* szavakkal rokonítják (Klein). Ugyanakkor másik lehetőség, hogy a *nákás* (נקש) szóból származik, melynek jelentése: *együtt tapsol/csattan* (Jastrow). A középkori héberben a *hekkés* a *szillogizmusra* használt szó (Klein).

Ne edd azt, a földre öntsd ki, mint a vizet.

לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים:

A bPesz 22a pedig ebből a versből a *hekkés* segítségével azt a következtetést vonja le, hogy bizonyos szempontból és körülmények között, amely használatra a víz engedélyezett, arra a vér is engedélyezett,<sup>180</sup> kivéve természetesen annak megevését és megivását, amit a Tóra nyíltan tilt. Vagyis az explicit analógia azt jelenti, hogy a Szentírás két dolgot egymással összehasonlít,<sup>182</sup> a rabbik pedig az egyik dologra vonatkozó rendeleteket, eljárást a másik dologra is alkalmazzák annyiban, amennyiben azok alkalmazását más tórai rendelet nem korlátozza.

b. Implicit analógia, amely két dolog határosságán, egymás mellett való előfordulásán (*iuxtapositio*) alapul, melyek ugyanabban, vagy egy szomszédos *pászú*ban fordulnak elő, s egy tárgykörhöz tartoznak.<sup>183</sup> A Dt 24:1–2 a következőt mondja:

Midőn elvesz valaki feleséget és férjévé lesz, akkor léssen, ha nem talál kegyet szemeiben, mert talált rajta szemérmetlen dolgot, és ír neki válólevelet, kezébe adja és elküldi házából – elmegy a házából s megy és más férfié lesz...

כִּי־יִקַח אִישׁ אִשָּׁה וּבִעְלָהּ וְהָיָה אִסְרָא תִמְצָאֶתָּן בְּעֵינָיו  
כִּי־מָצָא בָּהּ עֲרוּנֹת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתָתוֹ וְנָתַן  
בְּיָדָהּ וְשָׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ:  
וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהִלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ־אַחֵר:

Ebből Rává a bKidd 5a-ban azt a következtetést vonja le, hogy mivel a válás egy írott dokumentum révén történik, így feleséggé menni is lehet egy vonatkozó dokumentum segítségével.<sup>194</sup>

Implicit analógia esetén tehát a rabbik feltételezik, hogy ha két dolog egymás mellett és ugyanazon tárgy kapcsán említett ugyanabban vagy egy szomszédos szakaszban, akkor a

180

לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים, מה מים מותרין - אף דם מותר. - ואימא כמים המתנסכים על גבי המזבח - אמר רבי אבהו: כמים - רוב מים. מידי רוב מים כתיב; אלא אמר רב אשי: כמים הנשפכין ולא כמים הניסכין.

<sup>182</sup> Ez leggyakrabban a szövegben fellelhető כָּ וְאִשָּׁרֵה hasonlító formulákkal történik. Utóbbira példa a Dt 22:25–27-ből levont *háláchá* a bSanh 74a-ban.

<sup>183</sup> Tulajdonképpen a *sz'múkhin* is hasonlóan működik, de ott rendeletek, mondatok határosságáról, szomszédosságáról van szó. Lásd néhány oldallal előbbre egy vonatkozó lábjegyzetben.

194

רבא

אמר, אמר קרא: (דברים כד) וכתב לה, בכתיבה מתגרשת, ואינה מתגרשת בכסף. ואימא: בכתיבה מתגרשת, ואינה מתקדשת בכתיבה הא כתיב: (דברים כד) ויצאה והיתה, מקיש וכו'. ומה ראית? מסתברא, קאי בגירושין ממעט גירושין, קאי בגירושין וממעט קידושין?



kettő között hallgatólagos, de magától értetődő analogikus kapcsolat van, s az egyik esetben hozott rendelet a másikra is vonatkoztatható.<sup>197</sup>

(2) A második legerősebb analogikus következtetési mód, mikor az analógia a Tóra szavainak, kifejezéseinek azonosságán, hasonlóságán alapul. A szabály neve *g'zérá sává* (שה גזירה), mely annyit tesz: *hasonló rendelet*.<sup>198</sup>

A *g'zérá sává* lényege: ha a Tórában két szó, kifejezés azonos, s az egyik helyen meg van magyarázva, akkor annak értelmét, az ott található rendelkezést alkalmazhatjuk a másik, részletesen meg nem magyarázott, ki nem fejtett esetre. Nagyon leegyszerűsítve tehát egy exegetikai módszerről van szó, amivel meghatározzák a törvény egy kétértelmű, tisztázatlan vagy explicite nem definiált kifejezésének az értelmét.<sup>199</sup> Két típusra bonthatjuk szét.

a. exegetikai *g'zérá sává*: mikoris egy közelebből meg nem határozott kifejezést igyekszünk tisztázni. Pl. a Lev 16:29-ben a *jóm kippúrral* kapcsolatban a következőt olvassuk:

Legyen nektek örök törvényül: a hetedik hónapban, a hónap tizedikén sanyargassátok lelkeiteket és semmi munkát ne végezzetek, a honos és a jövevény, aki tartózkodik köztetek...

והיתה לכם לחקת עולם בחדש השביעי בעשור לחדש  
תענו את נפשתיכם וכל מלאכה לא תעשו האזרח והגר  
הגר בחוקכם:

A „*sanyargassátok lelkeiteket*” (תענו את נפשתיכם) nem egyértelmű, nem derül ki, mit is kell konkrétan cselekedni. Megoldást a Dt 8:3 kínál:

Szenvedtetett és éheztetett téged, majd enned adta a mannát, melyet nem ismertél s nem ismertek őseid, azért hogy tudassa veled, hogy nem egyedül kenyérből él az ember, hanem mindabból, amit létre hoz az Örökkévaló parancsa, él az ember.

ויענך וירעבך ויאכלך את המן אשר לא ידעת ולא  
ידעו אבותיך למען הודיעך כי לא עליהם לבדו יהיה  
האדם כי על כל מוצא פריהוה יהיה האדם:

Ebből a szövegrészből kiderül, hogy az *áná* (ענה) szó az éhezésre, nélkülözésre vonatkozik, vagyis előbbi szentírási hely esetében is éhezést, nélkülözést, azaz böjtöt kell alatta értenünk.<sup>201</sup>

<sup>197</sup> Bővebben lásd: "הקש", אנציקלופדיה תלמודית, Mielziner, 152–155. o., Elon I., 344–347. o., EJ: „Hermeneutics”.

<sup>198</sup> Grósz Eliézer a szóösszetételt egyszerűen *analógiának*, *összehasonlításnak* adja meg.

<sup>199</sup> Természetesen itt most nincs arra mód, hogy a *g'zérá sává* fajtáit, egyéb levezetési lehetőségeit, illetve a vele kapcsolatos korlátozó rendelkezéseket külön tárgyaljam, a cél most csak a *binján áv* szabály elhatárolása a többtől, így úgy gondolom erre a célra a *g'zérá sává* ilyesfajta egyszerű bemutatása teljességgel megfelel. Bővebben lásd: "גזירה שה", אנציקלופדיה תלמודית, Mielziner, 142–152. o., Elon I., 351–355. o., EJ: „Hermeneutics”.

<sup>201</sup> bJómá 74b:

דבי רבי ישמעאל תנא: נאמר כאן ענוי ונאמר להלן ענוי, מה

b. „magyarázási” vagy háláchikus *g'zérá sává*: az egyik parancsolatban lévő hézagot egy másik törvény meghatározásaival pótolják, erre pedig egy mindkét esetben megjelenő jellegzetes szót, szókapcsolatot használnak.<sup>202</sup> Pl. a bSzukk 27a a „*hónap tizenötödik napján*” kifejezésből következtet egyik *micváról* egy másikra. A Num 28:16–17-ben a *peszách*hal kapcsolatban a következőt olvassuk:

Az első hónapban, a hónap tizennegyedik napján, pészach az Örökkévalónak. E hónap tizenötödik napján pedig ünnep; hét napon át kovásztalan kenyeret egyetek.

ובחודש הראשון בארבעה עשר יום לחודש פסח ליהוה:  
ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג שבועת ימים מצות יאכל:

A *szukkó*ttal kapcsolatban pedig a Num 29:12-ben:

És a hetedik hónap tizenötödik napján szent gyülekezés legyen nektek, semmi nehéz munkát ne végezzetek; üljetek ünnepet az Örökkévalónak hét napon át.

ובחמשה עשר יום לחודש השביעי מקרא-קדש יהיה  
לכם פל-מלאכת עבודה לא תעשו וחתם חג ליהוה  
שבועת ימים:

Mindkét ünnep tizenötödikén kezdődik. A kovásztalan kenyér evése az első éjszakán kezdődik, tehát a sátorban lakás is – aminek kezdetéről a Szentírás nem ad közelebbi információt.<sup>203</sup> Egy későbbi rendelkezés szerint, a *g'zérá sává* esetén a két összekapcsolt szövegnek egy időperiódusban kellett keletkeznie, vagyis a Tóra és a Próféták szövegei között nem hozható létre *g'zérá sává*.<sup>204</sup> Mivel *g'zérá sávával* számos téves következtetés is levonható, ezért a rabbik később csak abban az esetben engedélyezték használatát, ha a levont következtetést valaki a hagyomány tekintélyével igazolni tudta.<sup>205</sup>

(3) A harmadik legjelentősebb analogikus következtetés a *kál váchómer* (קל וחומר), melynek neve annyit tesz: *könnyű és nehéz*, mely a kisebbről/jelentéktelenebből a súlyosabbra/fontosabbra levont következtetést jelenti és fordítva.<sup>218</sup> A *kál váchómer*

להלן עני רעבון - אף כאן עני רעבון,

<sup>202</sup> Mielziner, 145. o.

<sup>203</sup> Lev 23:42

<sup>204</sup> „Nem következtethetünk a Tóra szavaiból (és a) hagyomány (prófétai könyvek) szavaiból.” (דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינו.) bChag 10b – Jacobs szerint a *tánnák* korából származik. Jacobs, 149. o. Az 1. század első felében ez a rendelkezés még bizonyosan nem létezett, hiszen az Újszövetségben Jézus érvel ilyen módon, s senki nem vonja felelősségre azért, hogy a *Tánách* különböző részeit citálja. Pl. Mt 12:1–8.

<sup>205</sup> bNidd 19b:

אדם דן ק"ו מעצמו, ואין אדם דן ג"ש מעצמו.

<sup>218</sup> *A fortiori*, vagy a *minori ad majus*, illetve a *majori ad minus* elv. Hillélnél és Rabbi Jismáélnél az 1. helyen szerepel, míg Rabbi Eliézer ben Jósé há-G'lilí ággádikus midrásokra használatos szabálygyűjteményében két részre osztja (5. és 6. szabály). A *kál váchómer* érvelés tulajdonképpen minden kultúrában használatos. Az ókori görögöknél használja már Platón: *Kritón*, 51a (Platón: *Kritón*. /Ford. Gelenczey-Miháltz Alirán/ In: Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Atlantisz, Bp., 2005.) és Arisztotelész: *Rétorika*. 1393a-b (Ford.: Adamik Tamás), Gondolat, Bp., 1982.) is.

különlegessége és ereje abban rejlik, hogy már a *Tánách* is sűrűn használja.<sup>219</sup> Nézzünk egy példát a *Tánách*ból:

Mert ismerem én engedetlenségedet és kemény nyakadat; íme, amíg életben vagyok veletek ma, engedetlenek voltatok az Örökkévaló iránt, hát még halálom után.<sup>220</sup>

כִּי אֲנֹכִי יָדַעְתִּי אֶת־מַרְדְּךָ וְאֶת־עַרְפְּךָ הַקָּשָׁה הָאֵן בְּעוֹדֵנִי  
הֵן עַמְּכֶם הַיּוֹם מִמָּרְיִם הַיּוֹתֵם עִסְיִתְהֶן וְאֵף כִּי־אֲחֲרָי  
מוֹתִי:

Vagyis megállapítható, hogy ha két dolog valamilyen közös ponton összekapcsolható, s egy könnyebb helyzetben igaz, mennyivel inkább igaz egy nálánál nehezebb helyzetben. Ez esetben a közös pont a nép engedetlensége, a könnyebb helyzet az, hogy Mózes életben van, tehát nagyobb fegyelmező erővel bír, míg halálával ez a fegyelmező, visszatartó erő megszűnik, tehát az engedetlenség a Mindenható felé még nagyobb mértékű lehet.

De nézzünk a Talmudból is egy példát! A bChul 24a a *kál váchómer* elvet alkalmazva a következőt mondja:

Ha azok a papok, akik nincsenek kor szerint kizárva a templomi szolgálatból, mindamellett ki vannak zárva testi fogyatékoságok miatt,<sup>221</sup> akkor azok a léviták, akik életkor szerint ki vannak zárva<sup>222</sup> mindenképpen ki kell hogy legyenek zárva testi hibák miatt is.<sup>223</sup>

Mint látható, a Talmudban már komplexebb *kál váchómer*rel is találkozhatunk, azonban dolgozatomnak nem tárgya az ezzel való részletes foglalkozás.<sup>224</sup>

<sup>219</sup> A GenR 92:7 nyomon követi használatát a *Tánách*ban: Gen 44:4-8, Ex 6:12, Num 12:14, Dt 31:27, 1Sám 23:3, Jer 12:5, Ez 15:5, Prov 11:31, Eszt 9:12. De a Szentírásban más helyeken is előfordul, pl. 1Kir 8:27. Általában jellemző rá a: *hát még, mennyivel inkább/kevésbé* (אף כי), a Talmudban gyakran: *על אחת כמה וכמה* szófordulat. A *Tánách*ban viszont olyan helyen is ezt az elvet alkalmazzák, ahol egyébként maga a szófordulat nem szerepel (pl. Num 12:14).

<sup>220</sup> Dt 31:27

<sup>221</sup> Lev 21:16–21

<sup>222</sup> Num 8:24–25

<sup>223</sup> bChul 24a

ודין הוא, ומה כהנים שאין השנים פוסלין בהן מומין פוסלין בהן, לויים שהשנים פוסלין בהם אינו דין שיהו מומין פוסלין בהם

<sup>224</sup> Izraeli kutatók nem választják el élesen a *binján ávtól*, hanem együtt vizsgálják. Lásd:

אברהם, מיכאל – גבאי, דב – שילד, אורי: *מידות הדרש ההגיוניות כאבני הבסיס להיסקים לא דדוקטיביים מודל לוגי לקל וחומר, בניין אב והצד השווה אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, שבט תשס"ט*

Abraham, M. – Gabbay, U. – Schild, U.: Analysis of the Talmudic Argumentum A Fortiori Inference Rule (Kal Vachomer) using Matrix Abduction. In: *Studia Logica*, 2009. Bar-Ilan University, Israel, and King's College London, 92: 281–364. o. Erre a 3. fejezetben még többször visszatérek. A *kál váchómer*ről egyéb tekintetben bővebben lásd: "קל וחומר", Mielziner, 130–141. o., Elon I., 347–351. o., *EJ*: „Hermeneutics”, Wiseman, Allen Conan: *A Contemporary Examination of the A Fortiori Argument Involving Jewish Traditions*. (Filozófia Doktori értekezés), University of Waterloo, Ontario, Canada, 2010.

(4) Az analogikus következtetések sorrendjében a negyedik a *binján áv* (בנין אב), vagyis a részről az egészre, a speciálisról egy általános rendelkezésre való következtetés, melyet a dolgozat további fejezetei részletesen tárgyalnak.

## 1.2. A szabály nevének meghatározása

A szabályt – mely több alesetet foglal magába – röviden *binján áv*nak (בנין אב) nevezhetjük. A *binján* (בנין) annyit tesz: *építkezés, épület, szerkesztés, szerkezet* az *áv* (אב) pedig *atya, ő, eredet, forrás, valami megteremtője, szerzője*,<sup>225</sup> *ahonét kiindul valami*.<sup>226</sup> Vagyis a *binján áv* szabály neve annyit tesz: *az atya/ős/eredő szerkezete/épülete*. Lényege, hogy **a szövegben megtalálható speciális rendelkezés(ek)ből** – mely atyaként, forrásként szolgál – valamilyen – a 3. fejezetben részletesen vizsgált módon – **egy általános törvényre következtetünk**, vagyis a speciális rendelkezést kiterjesztjük minden más olyan esetre, mely valamilyen módon hasonló hozzá. Egész egyszerűen a *binján áv* **a speciális törvények általánosításának szabálya**.<sup>227</sup> Tulajdonképpen azt is mondhatjuk, hogy a Tórában található törvény(ek) „apatörvény(ek)”, melyekből minden más, valamilyen módon hasonló törvény elszármazik.<sup>228</sup>

Fajtái:

1. *binján áv mikkátúv echád* (בנין אב מכתוב אחד), azaz *alaptétel/általános szabály (levezetése) egy szentírási versből*, Hillél 3. szabálya;
2. *binján áv missné k'túvím* (בנין אב משני כתובים), azaz *alaptétel/általános szabály (levezetése) két szentírási versből*, Hillél 4. szabálya;<sup>229</sup>

<sup>225</sup> Felmerülhet a kérdés, miért *áv* és miért nem *ém* (אם), azaz *anya*, ugyanis számos talmudi kifejezés utóbbit használja idiómáiban (pl. *jés ém lámmikrá* – יש אם למקרא = *van anyja az olvasatnak* – mely a Tóra szövegének felolvasási hagyományát takarja). E kérdés megoldása nem dolgozatom tárgya, a bölcsek nem is fejtik meg egyértelműen, inkább csak érdekességképpen említettem meg. Bővebben lásd: Kornfeld, Rav Mordechai: Sanhedrin 4. Thoughts on the Daily Daf. www.shemayisrael.com/dafyomi2/sanhedrin/insites/sn-dt-004.htm Letöltés ideje: 2009. 12. 15. 15.45 Lásd továbbá a 3.3.5. fejezetet.

<sup>226</sup> Elon egyszerűen *premisszának* nevezi. Elon, I., 355. o.

<sup>227</sup> Egyelőre azonban érjük be a fenti rövid meghatározással, pontos vizsgálatára a 2., behatárolására pedig a 3. fejezetben kerül sor.

<sup>228</sup> A hagyományos meghatározás szerint a *binján áv* egy olyan szabály, amely esetében a Tóra egy rendelkezéséből minden hozzá hasonló esettel kapcsolatban tanulunk. Ez azért lehetséges, mert a Tóra rövidít, s egy rész segítségével egy egészre tanít. Ami tanít minket, azaz *áv*, az *apa*, amit pedig belőle tanulunk az annak a leszármazottja. E szerint a vélemény szerint az egy, illetve a több írásból levont *binján áv* között nincs különbség. מנחם תלמוד בבלי The Institute for Publication of Books and Study of Manuscripts Torah Educational Center, Zichron Yaakov. Israel, 1977. Sasz Vilna, 1. kötet, 95. o.

<sup>229</sup> A kettéosztással kapcsolatban később vita is kialakult, melyből Avi Sion a világos, tiszta szóbeli hagyomány hiányára következtet. Sion, Avi: *Judaic Logic. A Formal Analysis of Biblical, Talmudic and Rabbinic Logic* Editions Slatkine, Geneva, 1995., 217. o.

3. premissza szerkesztése vagy alaptétel/általános szabály levezetése több (három ill. négy) szentírási versből;
4. *má mácínú* (מה מצינו – „ahogy találjuk”) – melynek esetében a speciális rendelkezést nem általánosítjuk, hanem csupán egy másik esetre alkalmazzuk. Ezzel kapcsolatban azonban megoszlanak a vélemények, hogy vajon a *binjánáv* a esetének tekinthető-e vagy egy attól független írásmagyarázati szabályról van-e szó.<sup>230</sup>

Hillél 3. és 4. szabályát R. Jismáél 3. szabálya foglalja magában. A dolgozat 2. fejezetében részletesen meg fogom vizsgálni, indokolt volt-e az, hogy a két szabályt R. Jismáél egygévonta. Ugyancsak felmerül a kérdés, hogy az ággádikus midrás (legjellegzetesebb) 32 szabályát tartalmazó gyűjteményének 8. szabálya: *binjánáv mikkátúv echád* néven ugyanezt a szabályt takarja-e, vagy sem.<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> A Talmud-előszó szerint a *má mácínú* a *binjánáv* egy fajtája, amikor is „egyről az egyre” (*chádá méchádá*) történik a következtetés. מברוא תלמוד בבלי, 95. o.

A kérdéshez lásd: 2.5. és 3.3.1. fejezeteket.

<sup>231</sup> Lásd: 3.3.6. fejezet.

## 2. A BINJÁN ÁV SZABÁLY „MŰKÖDÉSE”

Ebben a fejezetben a *binján áv* szabály „működését” fogom vizsgálni. Számos példát fogok felvonultatni mindegyik a esetre, hogy a szabályt világosan be lehessen határolni. Minden egyes példa esetében először a talmudi rész magyar fordítását hozom a könnyebb követhetőség érdekében egy általam alkalmazott „versszámozással”, majd az eredeti héber szöveget. Ezek után a *szúgjá* (סוגיא = *talmudi témakör, kérdés, probléma*) érvelési térképét vázoló fel, majd röviden összefoglalom a példában felvetett, illetve azzal kapcsolatban felvethető kérdéseket. Az érvelési térképeken fehér színű ablakokban a *tánáchi* idézetek, kék csíkosban a *binján áv*val levont következtetés, lila színűben a rabbinikus fejtegetések, zöld rombuszosban pedig az Írás verseiből, illetve a *binján áv* módszerével levont általános szabályból következő újabb esetek találhatók. Az érvelési térképek természetesen más módon is felrajhozhatók,<sup>232</sup> én mindenek előtt azt tartottam a legfontosabbnak, hogy látszon, az Írás verse(i)ből miként következik az általános szabály. Az implicit érveket, állításokat szögletes zárójelben jelzem. A térképeken egyéb szabályokkal levont következtetéseket is jelezni fogok, hiszen a 3. fejezetben a *binján áv* többi exegetikai elvtől való pontos megkülönböztetése is cél.

Az ismétlések kikerülése és a kiigazodás megkönnyítése érdekében minden egyes példát számozni fogok. A számozás a teljes 2. fejezetben folytatólagos lesz, – vagyis a 2.2. részben nem fog újra 1-el kezdődni –, így a továbbiakban a példákra való visszautalás, azok visszakeresésének lehetősége egyszerűvé és egyértelművé válik. A *binján áv*, illetve a vele kapcsolatban felvetődő egyéb kérdések egzakt és részletes vizsgálatára a 3. fejezetben kerül sor.

<sup>232</sup> A témával kapcsolatban lásd pl.:

ברודי, ירחמיאל: הצגה גרפית של מבני סוגיות תלמודיות. In: הגיון, תשנ"ו, 9–24. o.

## 2.1. Binján áv egy írásból

### 1. példa (bBM 115a)<sup>233</sup>

- (1) Misna. Aki malmot vesz zálogba áthág egy tiltó rendelkezést
- (2) és bűnös két eszköz miatt,
- (3) mert megmondattott: „*Ne vegyenek zálogba malmot, se felső malomkövet*”.<sup>234</sup>
- (4) És nem csak a malmot és a felső malomkövet mondják, hanem mindent, amivel ételt készítenek,
- (5) mivel megmondattott: „*mert az életet vennék zálogba*”.

- (1) משנה. החובל את הריחים עובר משום לא תעשה,
- (2) וחייב משום שני כלים,
- (3) שנאמר (דברים כ"ד) לא יחבל ריחים ורכב.
- (4) ולא ריחים ורכב בלבד אמרו, אלא כל דבר שעושיין בו אוכל נפש,
- (5) שנאמר כי נפש הוא חבל.

<sup>233</sup> A fordítás alapjául a következő Talmud-kiadásokat használtam:

תלמוד בבלי

In: *Soncino Classic Collection*. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991–1996 CD-rom, *The Babilonian Talmud*. In: *Soncino Classic Collection*. Továbbiakban: Sonc., *Talmud Bavli*. The Shottenstein Edition. The Art Scroll Series. 73 kötet, Mesorah Publications Ltd., Brooklyn, 2002–2005. Továbbiakban Shott. Ahol más forrást is felhasználok, azt külön jelzem.

<sup>234</sup> Dt 24:6 „*Ne vegyenek zálogba malmot, se felső malomkövet, mert az életet vennék zálogba.*”

לא יחבל ריחים ורכב כי נפש הוא חבל:

Az általam használt Héber Biblia:

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*. (Ed.: K. Ellniger, W. Rudolph), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Fourth Corrected Edition, 1990., In: BibleWorks 7.0.

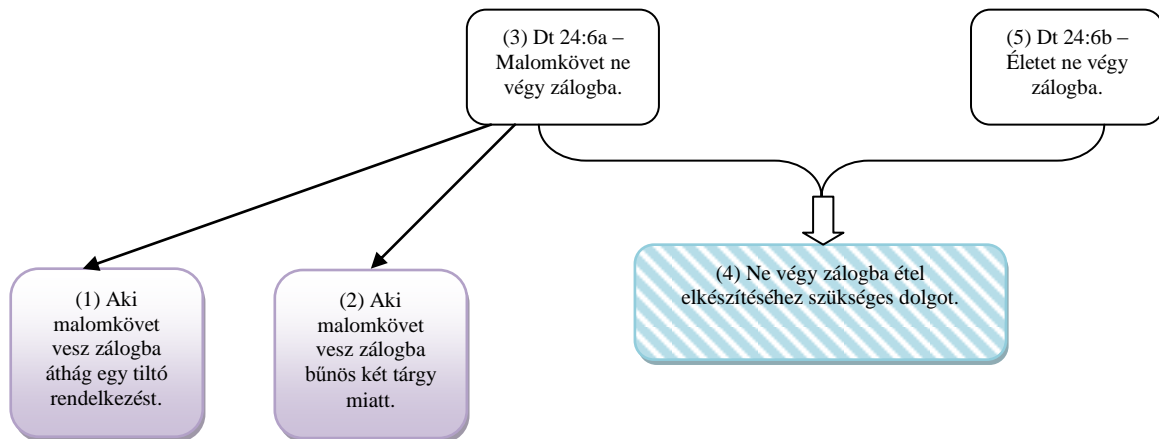
Herz-Biblia fordítása: „*Ne vegyen senki zálogba kézi malmot vagy felső malomkövet, mert magát az életet venné zálogba.*” (Szentírás. Mózes öt könyve és a haftarák. Dr. Herz J. H. kommentárjával, reprint, Akadémiai Kiadó, Bp., 1984.) Onkelosz: „*Ne végy zálogba malomkövet vagy felső malomkövet, mert azzal készítenek ételt/mert azok által történik a létfenntartás minden lélek számára.*”

לא יסב משכונא רחמא ורכבה ארי בהון מחעביד מזון לקל נפש:

A Targumok esetében a következő kiadásokat használok:

*Targumim*. (Aramaic Old Testament), Hebrew Union College, In: BibleWorks 7.0., *Targum Onqelos*. (Ed.: M. Cohen) In: BibleWorks 7.0., *Targum Pseudo-Jonathan*. (Ed.: E. Clarke) In: BibleWorks 7.0., Továbbiakban: PJT, *Pentateuchal Targumim*. (The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel) (Ford.: J. W. Etheridge), 1862., <http://targum.info/targumic-texts/pentateuchal-targumim/> (Utolsó letöltés: 2011. június 17.)

## Érvelési térkép:



A Tórában azt a parancsolatot találjuk, hogy nem szabad zálogba venni malmot és/vagy felső malomkövet, mert ez esetben életet vennének zálogba. A rabbik a Misnában ezt a parancsolatot úgy értelmezik, hogy az nem csupán a malomköre, hanem minden egyéb étel elkészítéséhez szükséges dologra vonatkozik. Nyilvánvalóan ezt a Tórában található indoklásból állapítják meg, ti. ha malomkövet vesz valaki zálogba, akkor életet vesz zálogba. Következésképpen minden olyan dolog, mely hasonlít a malomköre abban, hogy életben maradási biztosítóját tulajdonosa számára, azt tilos zálogba venni. Bizonyos szempontból részegész (*szinekdoché, pars pro toto*) viszonyt feltételezhetünk a Tóra és a rabbik által levont következtetés között, ami azonban nem a malomkőből, hanem a malomkő és az élet/létfenntartás közti szoros kapcsolatból következik. Ha a Tórában nem szerepelne a „*mert életet vennél zálogba*” indoklás, akkor akár olyan abszurd következtetésekre is juthatnánk, hogy kőből készült tárgy zálogba vétele tilos. A szöveg kontextusa azonban egyértelművé – vagy legalábbis közel egyértelművé tesz – egy lehetséges általános kategóriát: ti. az étel elkészítéséhez szükséges dolgok halmazát. Az általánosítást talán a két(féle) malomkő említése korlátozza? Miért ne lehetne ugyanis egy, jelen korunkban talán a Tórából valószínűbb módon származtatható általános törvényre következtetni, ti. hogy ember megélhetését/életben maradását biztosító tárgyat (pl. munkaeszközt) tilos zálogba venni?



## 2. példa (bSzanh 30a)

(1) [...] *Nem támadhat egy tanú...*<sup>235</sup>

(2) – Én nem tudom [a vers kontextusából], hogy az egy?

(3) Mit tanít az „egy” [ti. mint felesleges terminus]<sup>236</sup>?

(4) – [Azt, hogy] ez a vers a forrás egy általános rendelkezés levonásához: mindenütt, ahol „tanú” mondatik [egy számban] – íme itt kettő[t jelöl], [hacsak nem] határozza meg neked pontosabban[, hogy] a tanú [szón konkrétan] egy[et kell érteni].<sup>237</sup>

(5) És a Könyörületes ezt az egyesszámmal fejezte ki [ti. a Lev 5:1-ben: „*ő tanú, vagy látott vagy megtudott valamit*”]<sup>238</sup> azért, hogy azt tanítsa nekünk, [hogyan tanúságuk érvénytelen,] hacsak nem ketten együtt tanúsítják ugyanazt az eseményt.

(1) (דברים י"ט) לא יקום עד,

(2) איני יודע שהוא אחד?

(3) מה תלמוד לומר אחד -

(4) זה בנה אב, כל מקום שנאמר עד - הרי כאן שנים, עד שיפרט לך הכתוב, אחד.

(5) ואפקיה רחמנא בלשון חד - למימר:

עד דחזו תרווייהו כחד.

<sup>235</sup> Dt 19:15 „*Nem támadhat egy tanú valaki ellen bármi véteknél, bármi bűnnél s bármely vétségénél, mellyel vétkezik; két tanú vallomása szerint vagy három tanú vallomása szerint álljon meg a dolog.*”

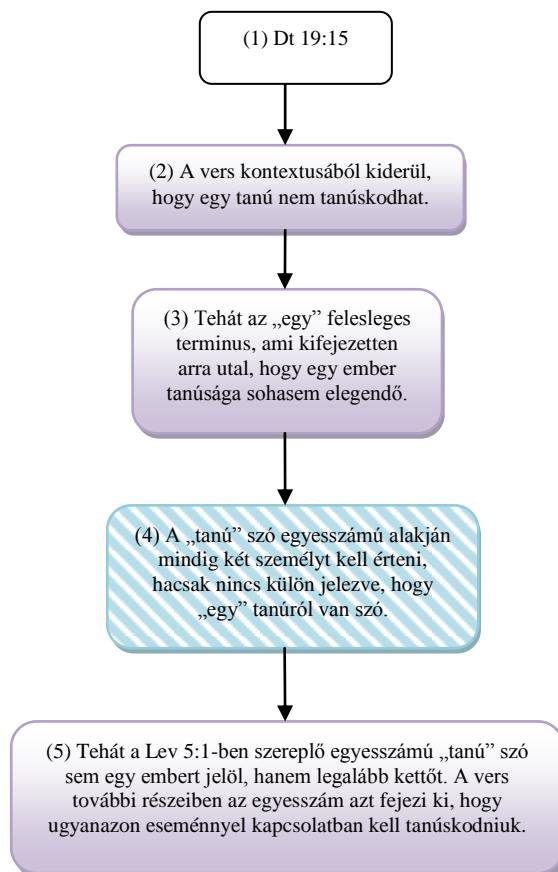
לֹא-יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְקַלְעוֹן וּלְכָל-חַטָּאת בְּכָל-חַטָּאת אֲשֶׁר יַחֲטֵא עַל-פִּי שְׁנֵי עֵדִים אֲוֵעֲלֵפִי שְׁלֹשֶׁה-עֵדִים יָקוּם דְּבָר:

<sup>236</sup> Shott.

<sup>237</sup> Vagyis a Dt 19:15-ben azért áll ott az „egy” szó, mert a vers konkrétan jelezni akarja, hogy egy tanú nem tanú.

<sup>238</sup> Lev 5:1 „*Midőn valamely személy vétkezik – hallotta ugyanis esküszavát és ő tanú, vagy látott, vagy megtudott valamit: ha nem jelenti, viseli a bűnét.*”

וְנַפֵּשׁ כִּי-חַטָּאת וְשָׁמְעָה קוֹל אֱלֹהִים וְהָיָא עֵד אִו רָאָה אִו יָדָע אִם-לֹא יִגִּיד וְנִשְׂא עֲוֹנוֹ:

**Érvelési térkép:**

Ebben a rövid talmudi részben a tanúság kérdéséről folyik a vita. A Dt 19:15-ből kiderül, hogy egy tanú tanúskodása nem elégséges az ítélelhozatalhoz, egy ügy eldöntéséhez legalább két tanú vallomására van szükség. Ezt a verset egy általános szabály levonására használják fel: ti. mindenütt, ahol a Szentírásban a „tanú” szó áll, ott mindig legalább két személyt kell érteni alatta, hacsak nem jelzi a szöveg külön, hogy kifejezetten egy tanúról van szó. Az általános szabály levonását a rabbik az „egy” felesleges terminusból vezetik le: ti. mivel a vers kontextusából már amúgy is adott, hogy egy tanú vallomása nem elegendő az ítélettelhez, az „egy” szó jelenléte további következtetés levonását teszi lehetővé. Az általános szabályt alapul véve a Lev 5:1-ben az „*ő tanú*” kifejezésen is legalább két tanú értendő, a versben az egyes szám (ti. „*ő*”, „*látott vagy megtudott valamit*”) azt fejezi ki, hogy ugyanazzal az eseménnyel kapcsolatban kell a tanúknak vallomást tenniük, nem elegendő, ha bár ugyanazon eseményláncolattal, de annak különböző eseményeivel kapcsolatosan tanúskodnak.

Itt a rabbik a kontextus alapján „egyesszám a többesszám helyett” szinekdochét diagnosztizálnak: azt mondják, ahol a tanú szót olvasod, ott mindig legalább kettőt érts alatta, hacsak adott kontextus nem módosítja ezt az általánosan érvényesíthető szabályt.

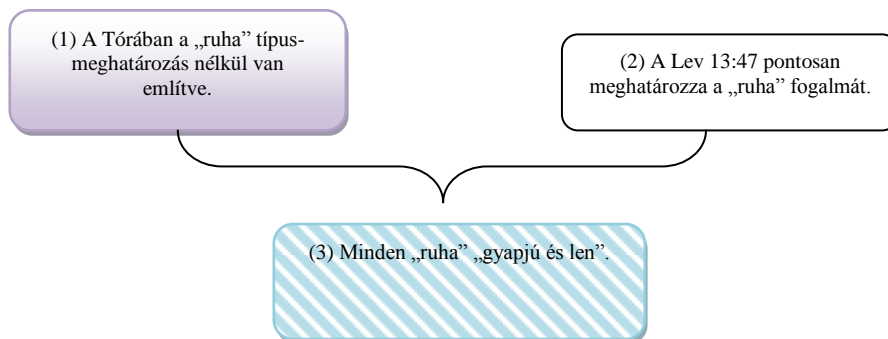
Következtetésüket nyilvánvalóan a Dt 19:15-ben megfogalmazott alapelv és ezen szakasz jelentésének fényében a Lev 5:1-ben felmerülő „szemantikai zavar“ elsimításának, feloldásának igénye generálja. De valóban ellentétben áll-e a két vers, s helyes-e a Lev 5:1-nek a magyarázata? Nem azt mondja-e inkább a Tóra: hogy akkor is tanú, ha látta az eseményt, s akkor is, ha csak hallotta, vagy akár ugyanazon eseményláncolat egy korábbi vagy későbbi részletével kapcsolatban tanúskodik? Rabbi J'hósúa ben Korchá például adott talmudi szakasz folytatásában így értelmezi a Lev 5:1-et. Vajon jogos a rabbik által levont általánosítás, illetve annak átvitele pl. a Lev 5:1-re? Mi készíteti őket az általánosításra?

## 3. példa (bSább 26b)

- (1) R. Jismáél iskolája tanítja: Mivelhogy a „ruhák” a Tórában általánosságban [azaz megkülönböztetés/típusmeghatározás nélkül] vannak említve,<sup>239</sup>  
 (2) de az Írás részletez/pontosan meghatároz számokra egy helyen azokból: „gyapjú és len”,<sup>240</sup> és amint ott [a ruha] „gyapjú és len”,  
 (3) így az összes [helyen a „ruha”] gyapjú[ból] vagy len[ből készült].

- (1) דתני דבי רבי ישמעאל: הואיל ונאמרו בגדים בתורה סתם,  
 (2) ופרט לך הכתוב באחד מהן צמר ופשתים, מה להלן - צמר ופשתים,  
 (3) אף כל - צמר ופשתים.

## Érvelési tékép:



A Tórában számos parancsolatot olvashatunk arra vonatkozólag, hogy a ruha tisztátalanná válása esetén mi a teendő. Pl.: Lev 11:25-ben a „madárféle csúszómászók”<sup>241</sup> (שָׂרִיץ הָעוֹף), vagy „szárnyas férgek”, míg a Lev 11:32-ben a csúszó-mászók (férgek, gyíkok stb., héberül *serec* – שָׂרִיץ)<sup>242</sup> holttestének esetében arról értesít minket a Tóra, hogyha a ruhához érnek, akkor tisztátalanná válik a ruha. A ruha fogalmát azonban nem határozza meg közelebről a szöveg ezeken a helyeken, viszont a Lev 13:47-ben megtaláljuk a ruha „definícióját”: ti. hogy adott helyen a ruha gyapjúruhát és lenruhát takar. Ezt a definíciót Rabbi Jismáél 4. szabálya

<sup>239</sup> Pl.: Lev 11:25 IMIT ford., lásd: Lev 11:23. „... és bárki visz dögükből, mossa meg ruháit és tisztátalann legyen estig...”

וְכָל-הַנֶּשֶׂא מִנְבֵלָתָם יִכָּבֵס בְּנָדְרוֹ וְטָמֵא עַד-הָעֶרֶב:

Lev 11:32 „És mindaz, amire hull valami közülük holtukban, tisztátalan legyen: bármilyen faedény, vagy ruha, vagy bőr, vagy zsák, bármely edény, mellyel munkát végeznek; vízbe tétessék és tisztátalan legyen estig, azután tiszta.”

וְכָל אֲשֶׁר-יִפְלֵעֲלוֹ מֵהֶם בְּמִתָּם וְטָמֵא מִכָּל-כְּלֵי-עֵץ אֹו בְּנֵד אוֹ-עוֹר אֹו שֶׁק כָּל-כְּלֵי אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה מִלְּאֻכָּה בָהֶם בַּיּוֹם יִכָּבֵא וְטָמֵא עַד-הָעֶרֶב וְשָׁהַר:

<sup>240</sup> Lev 13:47a „És midőn lesz a ruhán poklosság sérelme, gyapjúruhán vagy lenruhán...”

וְהַבְּגָד כִּי-יְהִיָּה בּוֹ נִגַע צִרְעֵת בְּבִגְד צֹמֵר אֹו בְּבִגְד פִּשְׁתִּים:

<sup>241</sup> IMIT ford. Lásd: Lev 11:23.

<sup>242</sup> Lásd: Lev 11:29–30.

indukálja, ti. az „általános és egyedi” szabály értelmében, ha az általános kifejezést egyedi követi, akkor az általános értelmét az egyedi meghatározás korlátozza: a tisztátalanság tehát nem minden ruhára, hanem csak a gyapjú és a lenruhákra vonatkozik. A rabbik *binján ávval* kiterjesztik ezt a definíciót, s azt mondják, hogy ez alapján a vers alapján a ruha szón más parancsolatok esetében is gyapjúból és lenből készült ruhákat kell érteni.

Vajon az általánosítás mögött az a motívum rejlik, hogy különben nem tudnánk (általánosságban) a ruhák tisztátalanságával kapcsolatos parancsolatokat kivitelezni? Valóban indokolt, hogy a ruhán más törvények esetében ne bármiféle más öltözetet is értsünk?

## 4. példa (mKil 8:1b–2)

- (1) [„*Ne szánts*
- (2) *ökrön és számaron együtt.*”]<sup>243</sup>
- (3) Az állatok keverése<sup>244</sup> tilos, ez emezzel:
- (4) *b'hémmát*<sup>245</sup> *b'hémmával*,
- (5) és *chájját chájjával*;
- (6) *b'hémmát chájjával*,
- (7) és *chájját b'hémmával*;
- (8) tisztátalant tisztátalannal,
- (9) és tisztát tisztával,
- (10) tisztátalant tisztával,
- (11) és tisztát tisztátalannal
- (12) tilos szántás,
- (13) vontatás
- (14) és [együtt] vezetés céljából [egybeköttni].

- (3) כלאי בהמה אסורים זה בזה:
- (4) בהמה עם בהמה
- (5) וחיה עם חיה.
- (6) בהמה עם חיה
- (7) וחיה עם בהמה.
- (8) טמאה עם טמאה
- (9) וטהורה עם טהורה.
- (10) טמאה עם טהורה
- (11) וטהורה עם טמאה.
- (12) אסורין לחרוש
- (13) ולמשך
- (14) ולהנהיג:

<sup>243</sup> Dt 22:11

לֹא־תַחַרֵּשׁ בְּשׁוֹרֵי־בַחֲמֵר וְתִקְוֶה:

PJT: „*Ne szánts ökrrel és számarral [együtt], sem bármely két különböző fajta állatot ne köss egybe.*”

לֹא תִהְיוּן רִדְיִין בְּתוֹרָא וּבַחֲמֵרָא וּבְכֹל בְּרִייתָא בְּתַרְיִין  
כַּחֲדָא :

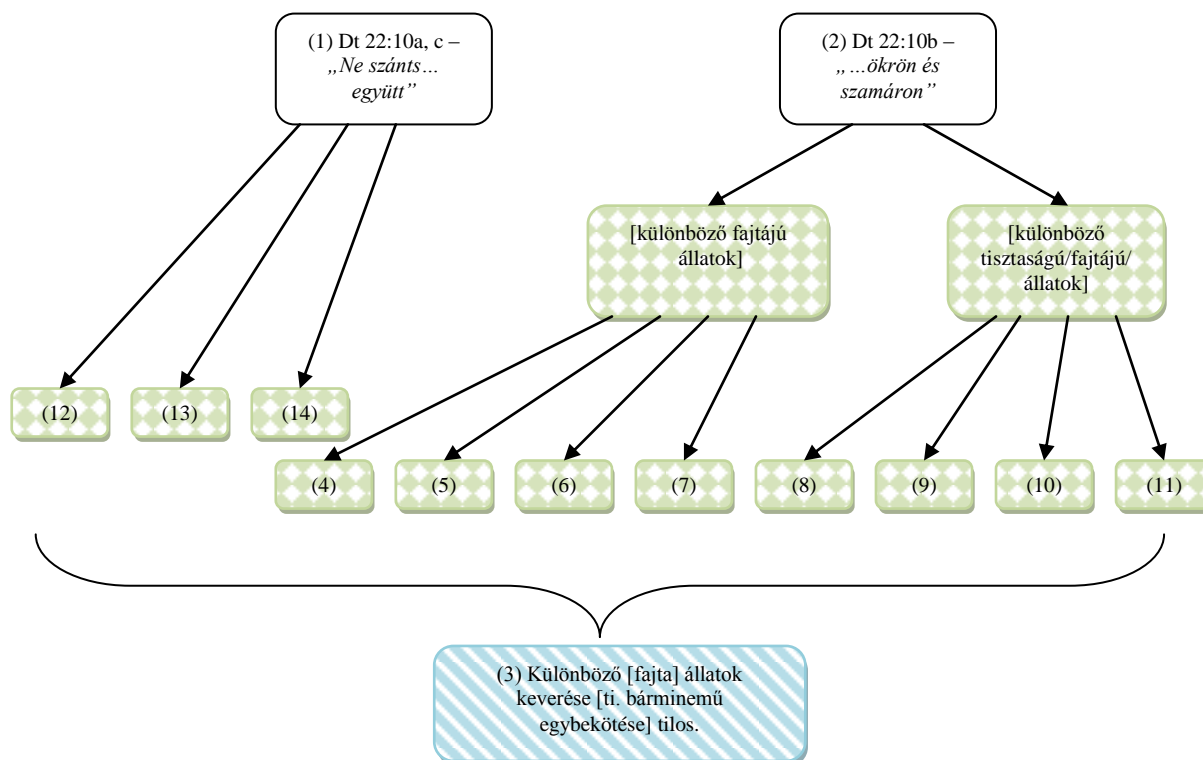
<sup>244</sup> A keverés *kilájím* (כְּלָאִים) nem csak ilyen értelemben tilos: „*Törvényeimet őrizzétek meg: barmodat ne közösítsed kétféle fajban, s meződet ne vesd be kétféle maggal; és kétféléből készült ruha, vegyes szövés ne jöjjön rád.*”

אֶת־חֻקְתֵי תְשִׁמְרוּ בְּהַמְתֵּךְ לֹא־תִרְבִּיעַ  
כְּלָאִים שִׁדְךָ לֹא־תִזְרַע כְּלָאִים וּבְגֵד כְּלָאִים שֶׁעָמְזוּ לֹא  
יַעֲלֶה עָלֶיךָ: פ

Lev 19:19. Továbbá: Dt 22:9, 11.

<sup>245</sup> A szövegösszefüggés miatt célszerűbbnek tartottam így fordítani, ugyanis félrevezető volna adott szövegkontextusban a *b'hémmát* csupán háziállatnak, míg a *chájját* csupán vadon élő állatnak nevezni. A *b'hémmá* jelentése ugyanis (*négylábú*) *tiszta háziállat*, míg a *chájjá* adott kontextusban ennek ellentéte, vagyis (1) *tiszta nem háziállat* (pl. őz, szarvas), (2) *nem tiszta háziállat* (pl. szamár, ló), valamint (3) *nem tiszta vadállat* (pl. ragadozók).

## Érvelési tékép:



A Dt 22:10-ben az áll a Tórában, hogy nem szabad ökörrrel és számarral együtt szántani. A vers a magok keverésének, illetve a kevert szövésű ruhák tiltásának parancsolatai közé ékelődik, így nyilvánvalóan itt is különböző fajtákra kell gondolni. A Talmud meglehetősen szűkszavú, a *chájjá* (חַיִּיָּה) és a *b'hémmá* (בְּהֵמָה) négyféle lehetséges variációját, valamint a tiszta és a tisztátalan szavak szintén négyes variációját hozza, majd megjegyzi, hogy ezek egybekötése szántás, vontatás (teherhordás) vagy együtt vezetés céljából tilos. Felmerül annak lehetősége is, hogy a *chájjá* ebben a kontextusban nem vadállatot jelent, hanem a szarvasmarhán, juhon, kecskén kívüli *tisztátalan háziállatot*, mint pl. a szamár vagy a ló, illetve *vadon élő tiszta állatot*, mint pl. a szarvas vagy az őz.<sup>246</sup>

A Targum is hasonlóan egészíti ki a tórai verset, tulajdonképpen a Misna rendelkezését foglalja össze egy mondatban: tilos két különböző fajta állatot bármely célból egybekötni. Mielziner magyarázatában a tórai verset úgy érti: tilos egy igába tenni – vagy bármely más célból együtt dolgoztatni, vezetni – két olyan állatot, amelyek különböző fajhoz tartoznak, és különböző erejűek.<sup>247</sup> Az 1. példához hasonlóan nyilvánvalóan itt is azután kutathattak a rabbik, hogy mi lehetett ennek a parancsolatnak az oka. Az ok: a különböző

<sup>246</sup> Dr. Fényes Balázs véleménye.

<sup>247</sup> Mielziner, 156. o.

erő/fajta/természet, a tisztaság, valamint az egybekötött állapotban végzett tevékenység. Hertz úgy érti a verset, hogy mivel ezek az állatok nagyon különbözőek természetükre, nagyságukra és erejükre nézve, ezért a gyengébb állatra tekintettel kegyetlenség volna, ha egybefognák őket. De vajon szükséges ez esetben az állatok szintjén megmaradni? Vajon nem vonatkozhat a törvény estleg különböző teherbírású személyek egy munkafolyamatban való alkalmazására vagy más hasonló esetekre?<sup>248</sup>

---

<sup>248</sup> Esetleg felmerülhet a kérdés, hogy vajon nem ugyanezen elvet említi-e Pál a 2Kor 6:14–15-ben, amikor a felemás ígéről beszél. Vajon nem lehetséges, hogy ezt a tórai verset terjeszti ki a házassági kapcsolatra?



## 5. példa (bBK 77b)

- (1) [„Midón lop valaki ökröt vagy bárányt (sze)<sup>249</sup> és levágja vagy eladja: öt marhát fizessen az ökörért és négy juhot a bárányért.”]<sup>250</sup>
- (2) Aki keveréket vagy t'réfát lop, és leöli vagy eladja [azt] – fizessen négyszeres vagy ötszörös kártérítést!
- (3) Keverék – [ez nehéz kérdés, hiszen –] „sze” van írva,
- (4) és Rává [azt] mondta: Ez [Rási szerint: Dt 14:14, Tószáfót szerint: Ex 12:5]<sup>251</sup> adja az általános szabályt:
- (5) mindenütt, ahol „sze”-ről van szó, nemde kizárja a keveréket?
- (6) Ebben az esetben különbözik, mivel a vers [azért] mondta „vagy”(ó) [, ami felesleges kifejezés]
- (7) – hogy kiterjessze [a „sze” jelentéstartalmát] a keverékre [is].
- (8) És mindenütt, ahol [felesleges] „vagy”(ó) szerepel, kiterjesztésre szolgál?
- (9) Tanultuk egy báránytában: „ökor vagy bárány” (sór ó keszev) – ez kizárja a keveréket, „vagy kecske” (ó éz)<sup>252</sup> – ez kizárja a hasonlót/mutánst [ti. ami két juhtól születik, de úgy néz ki, mint egy kecske].
- (10) Rává mondta: Itt [ti. a lopás esetében a felesleges „vagy”] a vers kontextusához [mérten van értelmezve],
- (11) és itt [is ti. az állatokra vonatkozó passzusban a felesleges „vagy”] a vers kontextusához [mérten van értelmezve].
- (12) Itt a lopással kapcsolatban az Írás szerint „ökor vagy sze” (sór ó sze), az értelmükben nem tudod kizárni a keveréket [mivel a két fajból nem születhet keverék], a „vagy” [tehát] kiterjeszti [a „sze” kifejezést] a keverékre.

<sup>249</sup> Magyarul a *bárány/gida* felelne meg neki, a probléma csak az, hogy magyarban nincs olyan szó, amelyet a juh és a kecske kicsinyére egyaránt használnak. A bárány a *Magyar Értelmező Kéziszótár* (Akadémiai Kiadó, Bp., 1989.) szerint kizárólag a juhokra vonatkozik. Az egyértelműség kedvéért én a bárány és a kecske leszármazottját egyaránt jelző héber „sze” szót fogom használni.

<sup>250</sup> Ex 21:37

כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אֲרִשָּׁה וּשְׂבָחוֹ אוֹ מִכְרֵוֹ חֲמִשָּׁה בָקָר  
יִשְׁלֹם תַּחַת הַשׁוֹר וְאֶרְבַּע־צֹאֵן תַּחַת הַשֶּׁה:

<sup>251</sup> Dt 14:4 „Ez a barom, melyet ehettek: ökor, juh és kecske...”

זֶאת הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ שׁוֹר שֶׁה כְּשִׁבִים וְשֶׁה עֲיָם:

Rási szerint – a bChul 78b-hez, lásd a 6. példát – ez utalás a Dt 14:14-re, ahol a „sze” szó kétszer említettik, úgy mint „sze a juhok közül” – azaz két juh leszármazottja és „sze a kecskék közül” – azaz két kecske leszármazottja. Ez esetben tehát a kifejezés kizárja a keveréket, hiszen nem azt mondja a szöveg, hogy „sze a juhok és a kecskék közül” – ami esetleg magában foglalhatja keveréküket is. (Shott.) Ex 12:5 „Ép bárány, hímnemű, egyéves legyen nektek, a juhok közül és a kecskék közül vegyétek.”

שֶׁה תְּמִים זָכָר בְּרִשְׁנָה יִהְיֶה לָכֶם  
מִיְדֵי־הַכְּשִׂיִם וּמִיְדֵי־הָעֲיָם תִּקְחוּ:

A Tószáfót szerint a fenti vers az alapja Rává mondásának. Itt a *k'szávim* és az *izzím* többszáma jelzi, hogy a „sze” két bárány vagy két kecske leszármazottja és nem a kettő keveréke. (bBM77b-hez)

<sup>252</sup> Lev 22:27–28 „Ökor, vagy juh, vagy kecske midón születik, legyen hét napon át anyja alatt és a nyolcadik napon túl kedvességre lesz tűzáldozatul az Örökkévalónak. Ökröt vagy bárányt (sze) – azt meg fiát ne vágjátok le egy napon.”

שׁוֹר אֲרִכְשֵׁב אֲרֵעֹל כִּי יוֹלֵד וְהָיָה שְׁבַע־יָמִים תַּחַת אִמּוֹ  
וּמִיָּמִים הַשְּׁמוֹנִי וְהִלְאָה יִרְצָה לְקַרְבַּן אֲשֶׁה לַיהוָה:  
וְשׁוֹר אֲרִשָּׁה אִתּוֹ וְאֶת־בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בַיּוֹם אֶחָד:

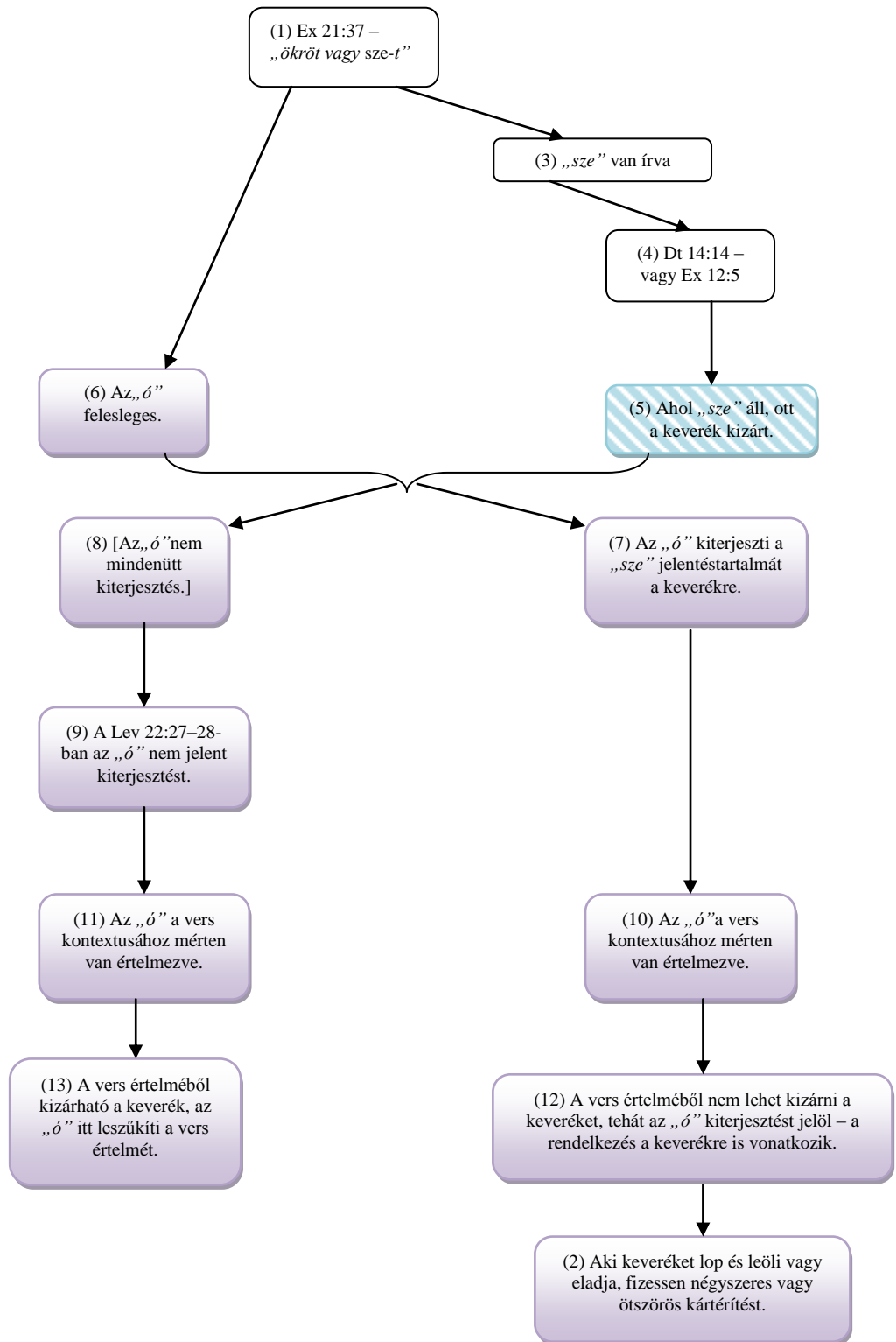
(13) A szent célra elkülönített [állatokkal] kapcsolatban az Írás szerint „juh” (*keszev*) és „kecske” (*éz*), aminek értelméből ki tudod zárni a keveréket [, hiszen a két fajtából születhet keverék], a „vagy” (*ó*) [tehát] leszűkíti azt.<sup>253</sup>

- (2) גנב כלאים וטריפה, טבחן ומכרך - משלם תשלומי ארבעה וחמשה קשיא.
- (3) כלאים - שה כתיב,
- (4) ואמר רבא: זה בנה אב,
- (5) כל מקום שנאמר שה, אינו אלא להוציא את הכלאים
- (6) שאני הכא, דאמר קרא או
- (7) - לרבות את הכלאים.
- (8) וכל או לרבות הוא?
- (9) והתניא: (ויקרא כ"ב) שור או כשב - פרט לכלאים, או עז - פרט לנדמה
- (10) אמר רבא: הכא מענייניה דקרא,
- (11) והכא מענייניה דקרא
- (12) הכא גבי גניבה דכתיב שור או שה, שאי אתה יכול להוציא כלאים מביניהם, או לרבות כלאים
- (13) גבי קדשים דכתיב כשב ועז, שאתה יכול להוציא כלאים מביניהם, או למעט הוא.

---

<sup>253</sup> Vagyis a lopással kapcsolatban, mivel lehetetlen hogy az ökör és a *sze* egyesítéséből hibrid szülessék a „vagy” terminust úgy kell értelmezni, hogy magában foglalja a hibrid állatot, míg az áldozatokkal kapcsolatban, ahol lehetséges, hogy a kecske és a juh egyesüléséből hibrid jöjjön létre, a „vagy” terminus a *sze* jelentéséből kizárja a hibridet. Rási értelmezése alapján, ugyanis a *sze* nem tud egy ökörrel nemzeni, mivel egy ökör vemhessége kilenc hónap, míg egy juhé vagy egy kecskéé öt hónap.

## Érvelési tékép:



Az Ex 21:37-ben az ökrök és a *sze* – mely lehet *bárány*, *kecske*, vagy akár kettejük *keveréke* is – lopása esetén esedékes kártérítéseket szabályozza a Tóra. A rabbik felvetik, hogy vajon a keverék állat is beletartozik-e a vers jelentéstartományába. A Dt 14:14 vagy Ex 12:5

alapján<sup>254</sup> *binján ávval* azt a következtetést vonják le a rabbik, hogy a „sze” szó jelentéséből a Szentírásban mindenütt kizárható a keverék. A vitából kiderül, hogy az általánosítást egyes helyeken a kontextus felülírhatja. A héberben a „vagy” kifejezésére a „v”(és, vagy), illetve az „ó” (vagy) terminusokat használják. Előbbit felfoghatjuk megengedő, míg utóbbit kizáró vagynak. Az Ex 21:37-ben szereplő „*ökör vagy sze*” (*sór ó sze*) esetében kizáró vaggyal találkozunk. Mivel ökör illetve juh vagy kecske egyesítéséből lehetetlenség, hogy keverék szülessék, ezért a rabbinikus logika értelmében a szövegben elég lett volna a megengedő vagy használata. Mivel azonban a szigorúbb kizáró vagy szerepel a textusban, felesleges terminusnak számít, tehát ez a fajta „szintaktikai/szemantikai zavar” egy további jelentésre is mutat, ti. arra, hogy az amúgy a *binján ávval* levont általánosítás értelmében a vagy kecskére vagy juhra alkalmazandó „sze” szó jelentését a vizsgált törvény esetében ki kell terjeszteni a keverékre is.

A vita további részét az képezi, hogy Rávának igaza van-e, vagy sem. Hasonló kifejezéssel találkozunk ugyanis másutt is. A bChul 38b világossá teszi, hogy mivel a Lev 22:27 azt mondja „*vagy juh vagy kecske*” (*ó keszev ó éz*), a „vagy” adott esetben kizárólagos diszjunkciót jelent. Rási hívja fel a figyelmet arra, hogy amennyiben *keszev ve éz* állna a Szentírásban, a keveréket is magában kellene, hogy foglalja a szöveg, hiszen megengedő vaggyal lenne dolgunk. A következő versben, vagyis a Lev 22:28-ban azonban, mintegy visszautalva az előző versre, azt olvassuk: „*ökröt vagy bárányt*” (*sór ó sze*). Ez esetben mivel egyrészt a kifejezés az előző vers – kizáró vagyot tartalmazó – hosszabb kifejezését foglalja össze, másrészt mivel áldozni keveréket tilos, az „ó” nem terjeszti ki a „sze” értelmét a keverékre. Mint látható, a rabbik nem csak egyes szavak, hanem még a kötőszavak értelmét is a kontextushoz mérten igyekeznek értelmezni. A rabbinikus logika a „funktorokat” tehát nem logikai konstansokként kezeli, hiszen „igazságfüggvényük” kontextusfüggő. Ugyanezzel a problémakörrel találkozunk a 6. példában is.

---

<sup>254</sup> Részletes vizsgálatukat lásd a 6. példában.

## 6. példa (bChul 78b)

- (1) [Lev 22:28]<sup>255</sup>
- (2) [Dt 14:4 vagy Ex 12:5]<sup>256</sup>
- (3) Ez [a vers] alapozza meg [azt] a szabályt – [miszerint] mindenütt, ahol „*sze*” mondatik, a keverék kizárt!
- (4) A vers azt mondja: „*vagy*” – hogy kiterjessze [a törvényt] a keverékre [is].
- (5) Ez a „*vagy*” szétválasztást kellene, hogy jelöljön [egy ökör és egy *sze* között].
- (6) Ezért azt kellene, hogy gondoljam, nem bűnös, hacsak nem ölt meg „*ökröt*” „*és fiát*”, [valamint] „*sze-t*” „*és fiát*” – tanítja nekünk [a Tóra].
- (7) Hogy szétválasztás[t jelöl], az a „*fiát*”-ból derül ki.
- (8) De [a „*vagy*” szó] szükséges még [más okból is], ahogy egy *bárájtá* tanította: Ha azt mondaná [az Írás]: „*ökröt*” és „*sze-t*” „*és fiát*” [ne öld meg] azt kellene, hogy mondjam, hacsak nem ölt meg egy ökröt és egy *sze-t* és [valamelyikük] fiát [ugyanazon a napon, nem bűnös], az Írás [ezért] mondja: „*Ökröt vagy bárányt – azt meg fiát*”.
- (9) Ez a [szöveg] nem a „*vagy*”-ból vezeti le? Nem, az „*azt*” [egyesszámú kifejezés]ből [kell levezetni]! A rabbik szerint [ez a] helyes: az „*azt*” [kifejezés] felesleges.
- (10) De Chánánjá – aki szerint az „*azt*” [kifejezés] nem felesleges – honnan vezeti le akkor a szétválasztást? [Chánánjá szerint] nem szükséges [kifejezetten olyan] vers, amelyben szétválasztás van [az ökör és a *sze* között] – ez egybeesik R. Jónátán véleményével,<sup>257</sup> ahogy tanultuk egy *bárájtában*:
- (11) [A Tóra azt mondja:] „*Mert mindenki, aki átkozza atyját vagy anyját [ölessék meg]*”<sup>258</sup>
- (12) Amit [ebből] meg tudok alapozni] csak az, hogy „*apját és anyját*”,
- (13) de honnét tudom levezetni, hogy [akkor is büntethető, ha csak] *apját* [átkozza,] de *anyját* nem, és [akkor is, ha csak] *anyját* [átkozza,] de *apját* nem?
- (14) [Ezért] mondja [ti. ismétli meg] az Írás: „*atyját vagy anyját átkozta [vérbűne legyen rajta]*” – *apját átkozta, anyját átkozta.*<sup>259</sup>

<sup>255</sup> „*Ökröt vagy bárányt – azt meg fiát ne vágjátok le egy napon.*”

וְשׁוֹר אוֹרֶשֶׁה אִתּוֹ וְאֶת־בְּנוֹ לֹא תִשְׁחָטוּ בְיוֹם אֶחָד:

<sup>256</sup> Az ezzel kapcsolatos megjegyzéseket lásd az 5. példánál a lábjegyzetek között.

<sup>257</sup> Rásí mondja, hogy amikor a Tóra két dolgot *váv*-val kapcsol össze, Rabbi Jónátán automatikusan úgy érti: „ez vagy az”.

<sup>258</sup> Lev 20:9 „*Mert mindenki, aki átkozza atyját vagy anyját, ölessék meg; atyját vagy anyját átkozta, vérbűne van rajta.*”

כִּרְאִישׁ אִישׁ אִשׁ אֲשֶׁר יִקְלַל אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ  
מוֹת יוֹמָת אָבִיו וְאִמּוֹ קָלַל דְּמִיו בּוֹ:

A LXX „*vagy*” (ἢ) kötőszót használ. PJT: „*Ha a fiatal ember vagy az idős ember átkozza apját vagy anyját a kiejtett Névvvel* [ti. az Örökkévaló négybetűs nevének kimondásával], *bizonyosan meg kell halnia kövezés által; mert átkozta apját vagy anyját, halállal büntetessék.*

אָרוֹם גִּבֵּר טָלִי וְגִבֵּר סִיב דִּיילוֹשׁ ית אָבִיו וִית אִמּוֹיהּ  
בְּשֵׁמָא מִפְּרֵשָׁא אַחַתְקָלָא יתְקָטַל בְּאַטְלוֹת אַבְנֵין מִטּוּל  
דְּאָבִיו וְאִמּוֹיהּ לֹא קָטַלָּא חַיִּיב :

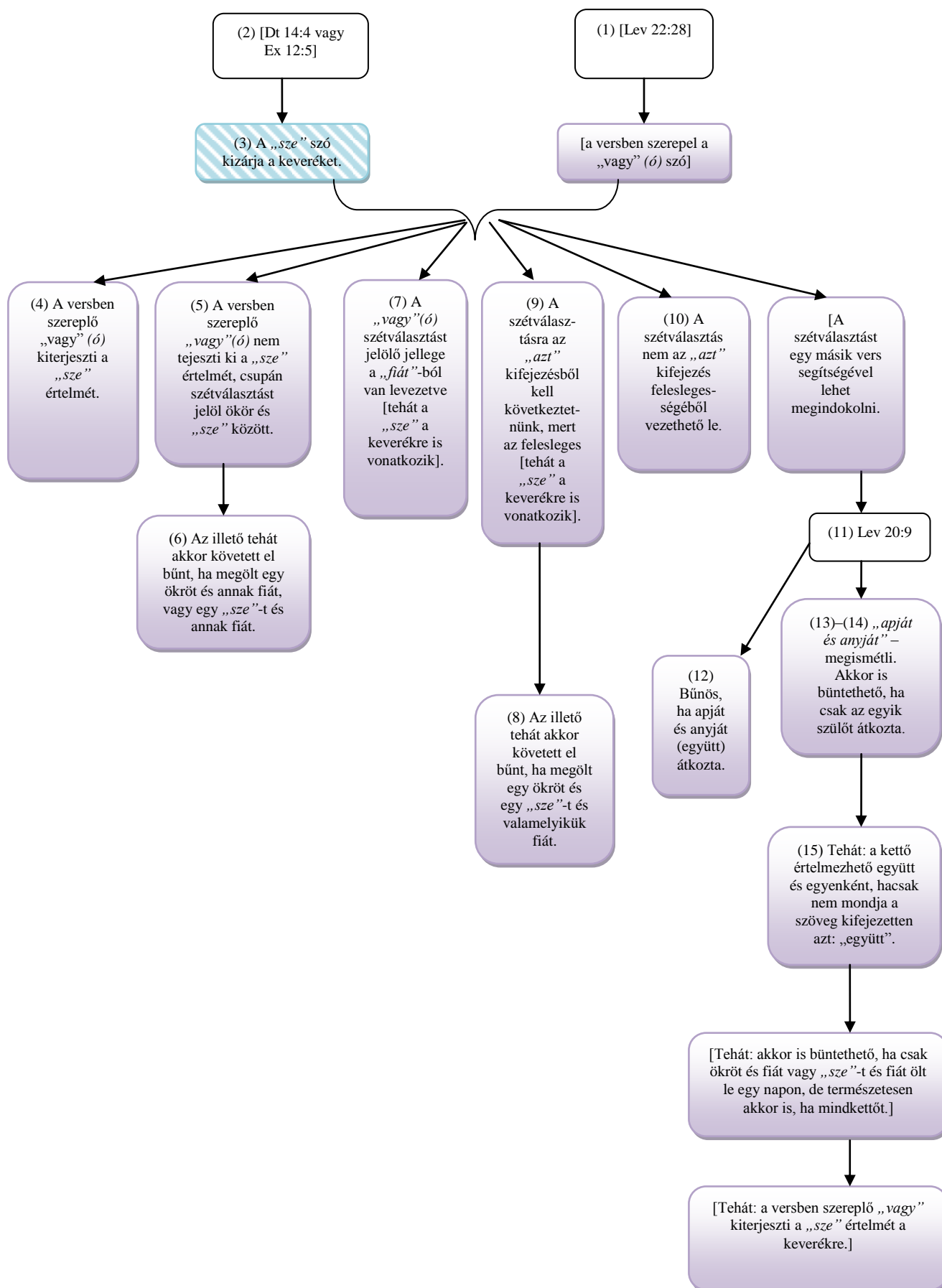
<sup>259</sup> A vers első felében a *j'kállál* juxtapozícióban van az „*ő apjá*”-val, míg a vers második felében a „*killél*” szó van juxtapozícióban az „*anyjá*”-val. Rásí szerint ez a különös mondat szerkesztés jelzi, hogy a szüleit külön-külön.

(15) [Ezek] Rabbi Jósíjjá szavai: Rabbi Jónátán mondja: [Mikor egy vers két alanyra vonatkozóan állít valamit és *vá*val kapcsolja össze őket, akkor] a kettő értelmezhető együtt és értelmezhető önmagában [azaz egyenként, külön-külön], hacsak az Írás kifejezetten nem jelzi számodra, hogy „*együtt*”.<sup>260</sup>

- (3) זה בנה אב - כל מקום שנאמר שה, אינו אלא להוציא את הכלאים  
 (4) אמר קרא: או - לרבות את הכלאים.  
 (5) האי או מיבעי ליה לחלק,  
 (6) דס"ד אמינא - עד דשחיט שור ובנו, שה ובנו, לא מיחייב, קמ"ל  
 (7) לחלק - מבנו נפקא  
 (8) ואכתי מיבעי ליה, לכדתניא: אילו נאמר שור ושה ובנו, הייתי אומר - עד  
 (9) שישחוט שור ושה ובנו, ת"ל (ויקרא כ"ב) שור או שה אותו ואת בנו, מאי  
 לאו מאו נפקא ליה לא, מאותו הניחא לרבנן, דמייתר להו אותו,  
 (10) אלא לחנניה דלא מייתר ליה אותו, לחלק מנא ליה? לחלק לא צריך קרא,  
 דסבר לה כר' יונתן, דתניא:  
 (11) (ויקרא כ') איש אשר יקלל את אביו ואת אמו,  
 (12) אין לי אלא - אביו ואמו,  
 (13) אביו שלא אמו, ואמו שלא אביו, מניין?  
 (14) ת"ל: (ויקרא כ') אביו ואמו קלל - אביו קלל, אמו קלל,  
 (15) דברי ר' יאשיה: ר'  
 יונתן אומר: משמע שניהם כאחד, ומשמע אחד בפני עצמו, עד שיפרוט  
 לך הכתוב יחדו.

<sup>260</sup> Pl. Dt 22:10 – itt ha a versből kihagyjuk az „együtt” szót, akkor az eredmény: ne szánts ökörrrel vagy számmal. Így automatikusan érthetjük a fenti verset is így, vagyis a *vá*vot elválasztó terminusként értelmezve. Ebben az esetben a vers második része felesleges. Rabbi Jónátán a bSzanh 85b-ben azt mondja, ebből azt tanuljuk, hogy a dolog a szülők halála utáni időszakra is vonatkozik. (Shott.)

Érvelési térkép:



Szintén a „sze” kérdése körül forog a vita, legalábbis kezdetben. Mindenek előtt a Talmud megjegyzi: ez az a vers, amelyből *binján áv*val az általános szabályt – vagyis, hogy a „sze” jelentésébe a keverék nem tartozik bele – levonják. A Talmud nem mondja meg explicite, hogy melyik versről van szó, a későbbi kommentárok pedig eltérnek e tekintetben. Rási a Dt 14:4-re apellál, ahol a szöveg a „*juh sze-jé*”-ről „és *kecske sze-jé*”-ről (*szé k'sávím v'szé izzím*) beszél – így teszi egyértelművé a Tóra, hogy a „sze” keverékre nem vonatkozik –, míg a tószáfisták az Ex 12:5-t hozzák, mely azt mondja: „*sze ... a bárányokból és a kecskékből*” (*sze ... minhákk'vászím úminháizzím*) – ahol a bárányok és a kecskék többes száma jelzi, hogy csak a fajok önmagukban való szaporulatára vonatkozik a „sze”.

Mindezt követően az előző példánkban is vizsgált jelenséggel találkozunk: felmerül, hogy az „ó” vajon minden esetben kiterjeszti-e a „sze” értelmét a keverékre. A már szintén szemügyre vett Lev 22:28 jön szóba, mely esetben a vers szűk kontextusához mérten az „ó” nem terjeszti ki a „sze” értelmét, hanem kizáró vagyként funkcionál. Mivel azonban a 27. versből a keverék kizárása egyértelmű, elég lett volna a „ve” kifejezés, az „ó” tehát felesleges terminus. Mint felesleges terminus azonban nem a „sze” értelmének kiterjesztésére szolgál – hiszen ezt a funkcióját a szűk kontextus korlátozza –, hanemegy további szétválasztásra utal, ti. arra, hogy ökröt és fiát, vagy „sze”-t és fiát nem szabad egy napon leölni. A vita a továbbiakban arról folyik, hogy a 28. verset hogyan is kell pontosan értelmezni, mit nem szabad egy napon leölni, s azt melyik szó jelzi is a versben. Végül arra a következtetésre jutnak, hogy a „ve”-vel összekapcsolt mondatrészek értelmezhetők együtt és külön is, hacsak az Írás kifejezetten nem írja, hogy „együtt”. Következésképpen a vers értelmehezű úgy is, hogy tilos ökröt és *sze*-t és valamelyikük fiát, illetve úgy is, hogy ökröt és fiát vagy *sze*-t és fiát egy napon leölni. Az „ó” mint felesleges terminus tehát ez esetben mégiscsak azt kell, hogy jelezze, hogy a „sze” jelentéstartománya a keverékre is kiterjed. Mint látjuk, az 5. példához képest itt most a 28. verset önmagában vizsgálták a rabbik, nem pusztán az áldozatokra nézve a 27. verssel együtt. Következésképpen a tágabb kontextusból kiemelve a 28. versben – vagyis áldozatoktól függetlenül állatok és fiaik leölésével kapcsolatban – is kiterjesztésre szolgál az „ó”, mint felesleges terminus.



## 7. példa (bChul 59a misna, bChul 60b–61a g'mará)

Misna:

- (1) A [tisztá és tisztátalan] madarak karakterjegyei nem lettek megmondva [a Tórában],<sup>261</sup>
- (2) de [azt] mondták a bölcsek: minden ragadozó<sup>262</sup> madár – tisztátalan,
- (3) minden, aminek meghosszabbított/felesleges ujjja van,<sup>263</sup> begye, és zúzája lehámozható – tiszta.

<sup>261</sup> Tulajdonképpen a tiszta és tisztátalan madarakkal kapcsolatban csak két felsorolást találunk a Tórában: Lev 11:13–19 „*És ezeket utáljátok a madarak közül, nem ehető, undokság azok: a sast, az ölyvöt és a keselyűt; a kányát és a sólymot faja szerint; minden hollót faja szerint; a struczmadarat, a fecskét, a sirályt, a karvalyt faja szerint; a kuvikot, a buvárt és a baglyot; a suholyt, a pelikánt és a héját; a gólyát, a gémet faja szerint, a bankát és a denevért.*”

וְאֵת־אֱלֹהֵי תִשְׁקֹצוּ מִן־הָעוֹף לֹא יֵאָכְלוּ שֶׁקֵּין הֵם  
 אֶת־הַנֶּשֶׁר וְאֶת־הַפֶּרֶס וְאֵת־הָעֹזְנֵה:  
 וְאֶת־הַרְאָה וְאֶת־הָאֵיָה לְמִינֶה:  
 אֵת כָּל־עֵרֶב לְמִינוֹ:  
 וְאֵת בֵּת הַיַּעֲנָה וְאֶת־הַתְּחֻמָּס וְאֶת־הַשְּׁחָף וְאֶת־הַנֶּנֶן  
 לְמִינֵהוּ:  
 וְאֶת־הַכּוֹס וְאֶת־הַשְּׁלֵף וְאֶת־הַיַּנְשׁוּף:  
 וְאֶת־הַתְּנַשְׁמֹת וְאֶת־הַקָּאָת וְאֶת־הַרְחָם:  
 וְאֵת הַחֲסִידָה וְהָאֵנְפָה לְמִינֶה וְאֶת־הַדּוּכִיפֹת וְאֶת־הַעֲטָלָף:

A 13. vers elején a PJT a következőt „fordítja”: „*És ezeket a fajta madarakat kell utálatosnak tekinteni: amiknek nincs hosszú ujjuk, vagy nincs begyük, vagy amiknek a zúzája nem lehámozható, azokat ne egyétek, azok utálatosak...*”

וְיֵת אֵילִיין מִינייא תִּשְׁקֹצוּן מִן עוֹפֵא דְלִית לְהוֹן צִיבֵעֵא  
 יתִירָא וְדִלִית לִיה זְרוֹקֵפֵא וְדִקוֹרֵקֵבְנִיה לִיתוּי מִקְלִיף לֹא  
 יתִאֲכֹלוּן שִׁיקְצֵא ...

Dt 14:11–18 „*Minden tiszta madarat szabad ennetek. És ezek azok, melyeket nem szabad ennetek közülök: a sas, az ölyv és a keselyű; a raa a sólyom és a kánya faja szerint; minden holló faja szerint; a strucmadár, a fecske, a sirály és a karvaly faja szerint; a kuvik, a bagoly és a suholy; a pelikán, a héja és a buvár; a gólya, a gém faja szerint, a banka és a denevér.*”

כָּל־צְפוּר שֶׁהָרָה תִּאֲכָלוּ: וְזֶה אֲשֶׁר לֹא־תִאֲכָלוּ מֵהֵם  
 הַנֶּשֶׁר וְהַפֶּרֶס וְהָעֹזְנֵה:  
 וְהַרְאָה וְאֶת־הָאֵיָה וְהַדְּבִיָה לְמִינֵה:  
 וְאֵת כָּל־עֵרֶב לְמִינוֹ:  
 וְאֵת בֵּת הַיַּעֲנָה וְאֶת־הַתְּחֻמָּס וְאֶת־הַשְּׁחָף וְאֶת־הַנֶּנֶן  
 לְמִינֵהוּ:  
 אֶת־הַכּוֹס וְאֶת־הַיַּנְשׁוּף וְהַתְּנַשְׁמֹת:  
 וְהַקָּאָת וְאֶת־הַרְחָמָה וְאֶת־הַשְּׁלֵף:  
 וְהַחֲסִידָה וְהָאֵנְפָה לְמִינֵה וְהַדּוּכִיפֹת וְהָעֲטָלָף:

11. vers, PJT: „*Minden madarat, aminek van begye és aminek a zúzája lehámozható és hosszított ujjja van és nem ragadozó természetű, megehetitek.*”

כָּל צִיפֵר דְכִי דִאִית לִיה זֶפֶק וְקוֹרֵקֵבְנִיה קְלִיף וְאִית  
 לִיה צִיבֵעֵא יתִירָא וְלֹא דְרִיס תִּיכְלוּן

A tiszta madarakkal kapcsolatban a rabbik az áldozati törvényekből következtetnek:

Lev 1:14 „*Ha pedig madárból való az áldozata, akkor áldozza gerlicéből vagy galambfiakból áldozatát.*”

וְאִם מִן־הָעוֹף עָלָה קִרְבָּנוֹ לִיהֵנָה וְהַקְרִיב מִן־הַתְּרִיִם אֵי  
 מִן־בְּנֵי הַיַּיִנָּה אֶת־קִרְבָּנוֹ:

Továbbá: Lev 1:16 „*... távolítsa el begyét ...*”

וְהִסִיר אֶת־מְרִאָתוֹ בְּנִצָּתָהּ

<sup>262</sup> Rási szerint a *dóresz* szó a ragadozásra utal, a ragadozó mozdulatot jelenti, s nem azt, hogy az állat húsevő. Vagyis arra utal, hogy ráteszi a lábát az ételre, hogy ne mozduljon el az állat, s így veszi azt a szájába. A *Tószáfót* a ragadozót úgy definiálja, hogy az az állat ragadozó, amely élve eszi meg zsákmányát, a férgek élve evése azonban nem számít ragadozásnak.

(4) R. Eiézer, R. Cádók nevében mondja: minden madár, aminek [egyeneletesen] szétosztott láb[ujj]ai vannak<sup>264</sup> – tisztátalan.

- (1) וסימני העוף לא נאמרו,  
 (2) אבל אמרו חכמים: כל עוף הדורס - טמא,  
 (3) כל שיש לו מצבע יתירה, וזפק, וקורקבו נקלף - טהור,  
 (4) ר' אלעזר בר' צדוק אומר: כל עוף החולק את רגליו - טמא.

*G'mará:*

- (5) [Misna:] A szárnyasok karakterjegyei nem lettek megmondva [a Tórában].  
 (6) [*G'mará:*] [Tényleg] nem?  
 (7) De azt tanították: „*A sas*”<sup>265</sup>.  
 (8) Miben különleges a sas? Hogy nincs neki meghosszabbított lábujja/hátsó ujjja, sem begye, a zúzajá[nak belső oldala] nem lehámózható, széttépi [a zsákmányát] és úgy eszik – tisztátalan.  
 (9) Így minden, ami hozzá hasonló – tisztátalan.  
 (10) [Írva van:] „*Gerlék*”<sup>266</sup>,  
 (11) amiknek van meghosszabbított lábujjuk, begyük, a zúzajuk lehámózható, és nem tépik szét [a zsákmányukat], és nem úgy eszik – tiszták.  
 (12) Így mindaz, ami hozzájuk hasonló, tiszta.  
 (13) Ábájé mondta: Ezek nincsenek explicite a Tóra szavaiban, hanem [csak] az írástudók szavaiban [ti. őket következtették ki őket az implicit utalásokból].  
 (14) Rabbi Chíjjá tanította: Egy madár, ami egy [tisztá] karakterjeggyel bír [csak], tiszta,<sup>267</sup>  
 (15) mivel nem hasonlít a sasra [ti. nem ugyanaz a faj].  
 (16) [Ami miatt a sas nem ehető, annak az oka az, hogy] a sasnak összességében nincs [egy tiszta karakterjegye sem], ezért nem ehető,  
 (17) de honnét tudjuk, hogyha egy van neki, ehető?  
 (18) Hagyd inkább következtetni a gerlékből: Mivel a gerléknek mind a négy [tisztá karakterjegye] megvan,  
 (19) így itt is: minden [szárnyas], aminek van négy [tisztá karakterjegye, ehető]!  
 (20) – Ha így van, miért határozza meg közelebről a Könyörületes Írása a többi tisztátalan madarat?<sup>268</sup> De következtessünk ebből [ti. a Tórában pontosan meghatározott tisztátalan szárnyasokból így]:  
 (21) Mivel van három [tisztá karakterjegyük] és nem ehetők,  
 (22) így minden, aminek három [tisztá karakterjegye van, azokat] nem ehetjük.  
 (23) [Mennyivel inkább] így van ez kettő vagy csak egy [tisztá jellegzetesség] esetében.

<sup>263</sup> Rabbénú Nisszím szerint ez azt jelenti, hogy a lábain a középső ujj hosszabb a többinél. Rásí szerint ez a hátsó ujjat jelenti, vagyis azt, ami a láb mögött van. Azért hívja a Talmud „többlet”-nek, mert nem együtt van az ujjakkal. Mások azt mondják, hogy nem lehet, hogy ez „felesleges ujj” legyen. Ezzel fog, tehát lényegében a ragadozást ezzel végzi. Mások szerint hosszú ujjról van szó, hiszen a sasnak is az van.

<sup>264</sup> Ti. amikor letelepszik, egyenletesen oszlik szét az ujjja, kettő jobbra, kettő balra. (Sonc.)

<sup>265</sup> Nagy termetű griffmadár, nagy keselyű valószínűbb a Soncino lábjegyzete szerint.

<sup>266</sup> Lev 1:14

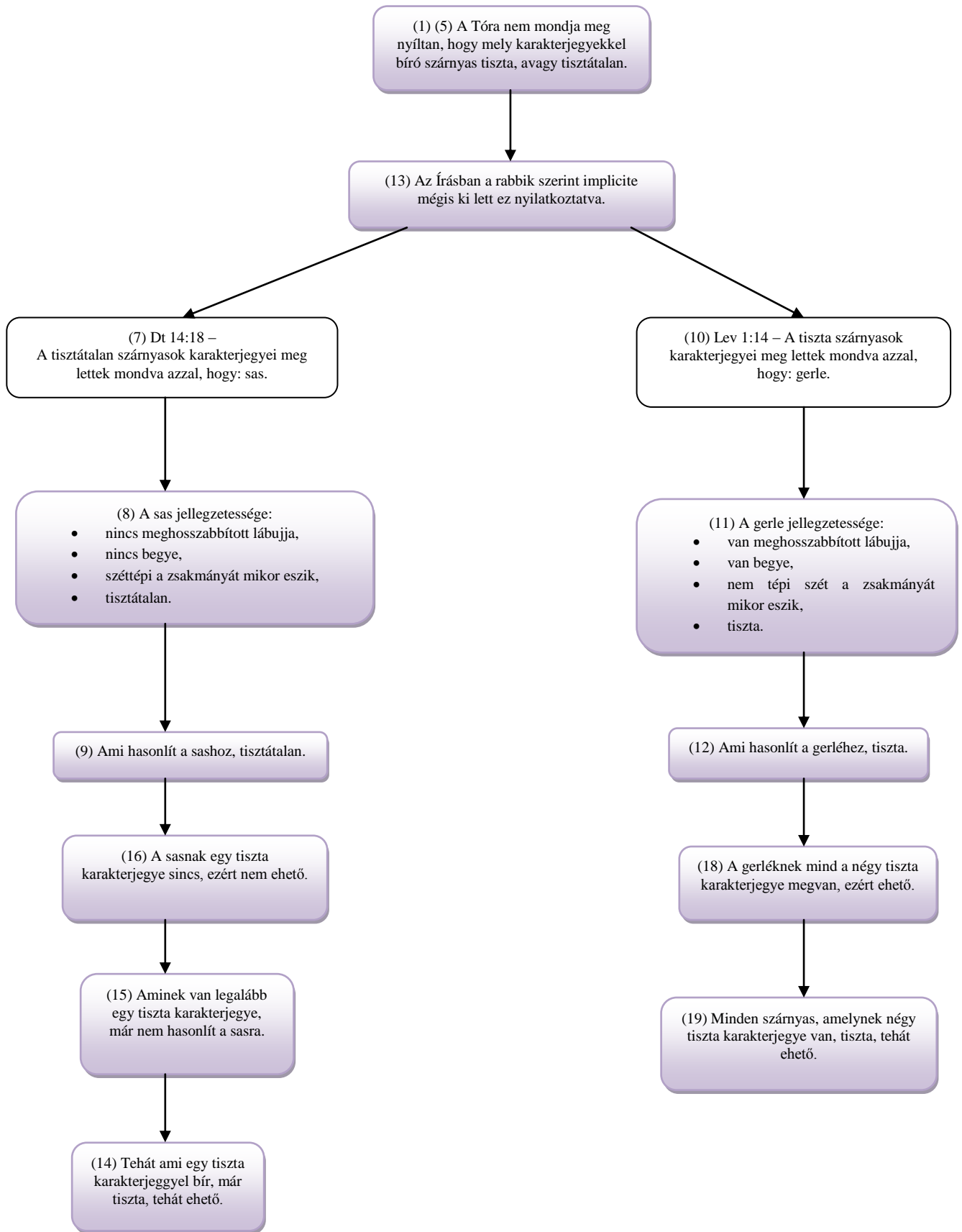
<sup>267</sup> A *kál váchómer* értelmében, ha eggyel bír, mennyivel inkább a többivel is...

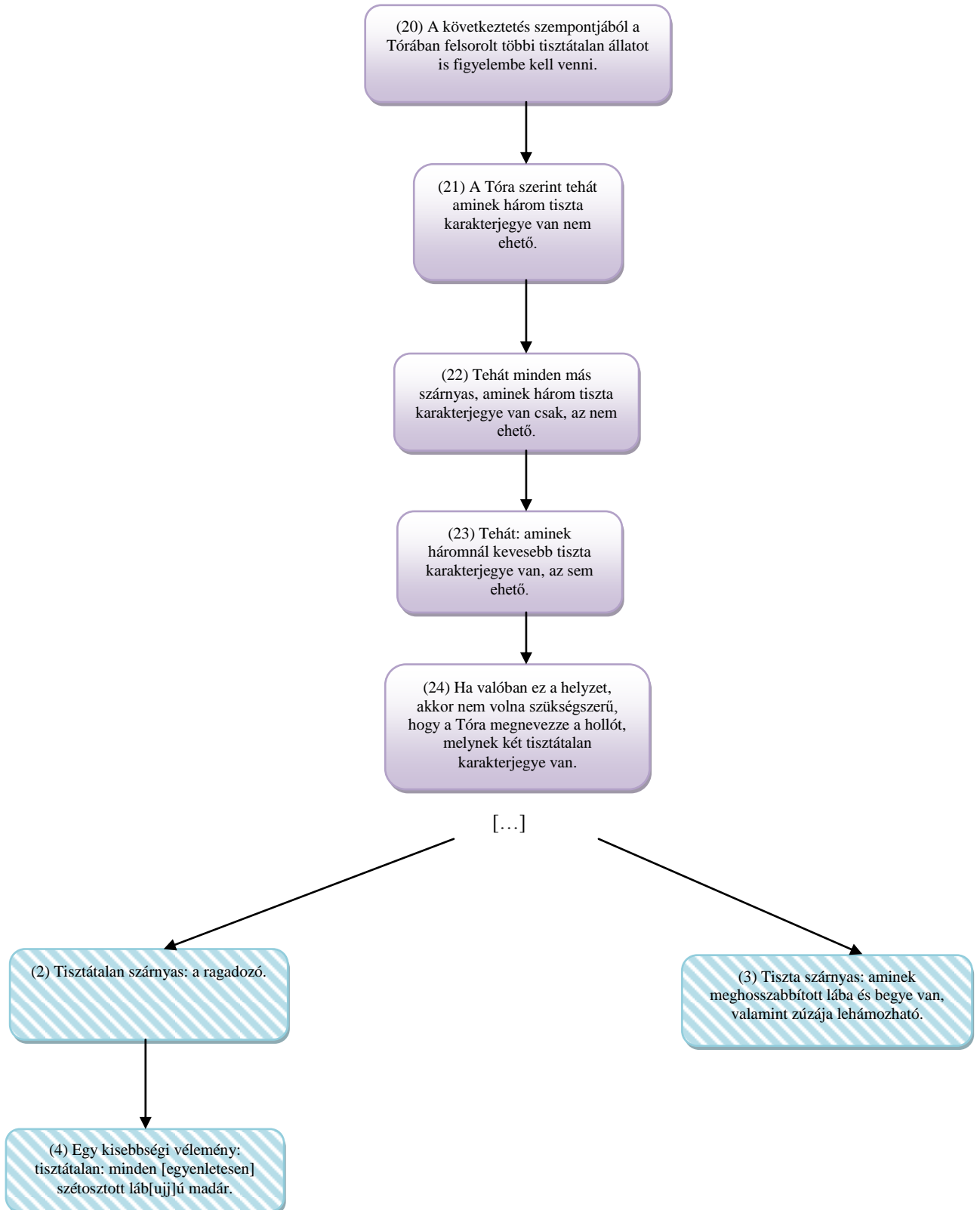
<sup>268</sup> Mert nem mindegyiknek hiányzik mind a négy tiszta karakterjegye, és nyilvánvalóan tisztátalan. (Sonc.)

(24) – Ha így van ez, miért határozza meg pontosan a Könyörületes Írása a hollót?  
Hiszen tudom, hogy aminek három [tisztá karakterjegye] van nem ehető, ebből azt kellene, hogy mondjam, a kettőt is tudom.

- (5) סימני העוף לא נאמרו.
- (6) ולא?
- (7) והתנאי: (ויקרא י"א) נשר
- (8) מה נשר מיוחד, שאין לו אצבע יתרה, וזפק, ואין קורקבנו נקלף ודורס ואוכל - טמא,
- (9) אף כל כיוצא בו - טמא,
- (10) תורין
- (11) שיש להן אצבע יתרה, וזפק, וקורקבן נקלף, ואין דורסין ואוכלין - טהורין,
- (12) אף כל כיוצא בהן טהורין
- (13) אמר אביי: לא נאמר פירושן מדברי תורה, אלא מדברי סופרים.
- (14) תני רבי חייא: עוף הבא בסימן אחד - טהור,
- (15) לפי שאין דומה לנשר.
- (16) נשר דלית ליה כלל - הוא דלא תיכול,
- (17) הא איכא דאית ליה חד - תיכול
- (18) וילף מתורין, מה תורין דאיכא כולהו ארבעה -
- (19) אף ה"נ: עד דאיכא כולהו ארבעה
- (20) אם כן, שאר עופות טמאין דכתב רחמנא למה לי? ונילף מינייהו:
- (21) מה התם תלתא - ולא אכלינן,
- (22) אף כל תלתא ולא ניכול,
- (23) וכל שכן תרי וחד
- (24) אם כן עורב דכתב רחמנא למה לי? השתא דאית ליה תלתא לא אכלינן, דאית ליה תרי מיבעיא?

Érvelési térkép:





Ez a példa a tiszta és a tisztátalan szárnyasok kérdését érinti. A Tóra a Lev 11-ben és a Dt 14:3–21-ben a négylábúak, halak stb. esetében konkrétan megmondja, hogy mely tulajdonságokkal bírók tisztátalanok, melyek tiszták, explicit módon azonban a szárnyasokról

nem ad útmutatást. Tisztátalan madarokról csak egy húsz-huszonegy tételből álló listát találunk, míg a tisztákról (gerle és galamb) az áldozati törvényekből értesülünk. A rabbik a tisztátalan madarak listájának élén szereplő sast, illetve a tiszta gerle tulajdonságait veszik számba: négy eltérő jellegzetességre akadnak. Első ránézésre tehát megállapítják, hogy mindazon madarak, amelyek a négy tisztátalan karakterjeggyel bírnak a sashoz hasonlóan tisztátalanok. Mindezek után azonban felmerül, hogy a négyből mennyi tisztátalan jellegzetesség alapján számít egyáltalán valami hasonlóan. Tudniillik az a szárnyas, ami egy tiszta karakterjeggyel bír, már nem hasonlít a sasra, vagyis nem lehet ugyanaz a faj, tehát ehető kellene, hogy legyen. Ez után a rabbik a tiszta madarak irányából próbálkoznak: vagyis azt mondják, hogy azok a szárnyasok, melyek a négy tiszta karakterjeggyel bírnak a gerlékhez hasonlóan tiszták. A Szentírás azonban semmit nem mond feleslegesen, tehát oka van annak, hogy nem csak a sas szerepel explicite a Tórában, hanem több tisztátalan madár is meg van nevezve. A rabbik hosszas vitájuk során végigelemzik a listában szereplő madarakat, melyeknek némelyike három tiszta és egy tisztátalan karakterjeggyel bírva tisztátalannak minősül. Konklúziójuk tehát: mindaz, ami azzal az egy tisztátalan karakterjeggyel bír, vagyis ragadozó, tisztátalan, míg mindaz, ami a maradék három tiszta karakterjeggyel bír, az tiszta. A Misna egy kisebbségi véleményt is feljegyez: nevezetesen a tisztátalan madarak egy ötödik jellegzetességét figyelembe véve azon karakterjeggyel bíró szárnyasokat is tisztátalannak minősíti.

Vizsgált példáink közül talán ebben az esetben a legnyilvánvalóbb, hogy a gyakorlati kivitelezés mennyire kényszeríti a parancsot megcselekedni vágyót egy általános törvény megállapítására, hiszen az említett 22-23 szárnyason túl több madárfaj létezik, melyekkel kapcsolatban felmerülhet, vajon megehető-e vagy sem. A rabbik a tisztaság és a tisztátalanság okait a nevezett madarakat egymással összehasonlítva, azok jellegzetességeiből igyekeznek kikutatni. A végső konklúzió levonásához minden egyes említett fajt végigszemléznek, végkövetkeztetésük a teljes tórai kontextust figyelembe veszi.

## 8. példa (bMakk 8a)

- (1) Misna. Ha egy ember elhajít egy követ közterületen és [meg]öl [egy embert] – ez esetben száműzetés[be kell mennie].
- (2) Rabbi Eliezer ben Jáákóv mondja: ha miután a kő elhagyta a [dobó] kezét és amaz [ti. az áldozat] kidugta a fejét és eltalálta azt, – ez esetben ő [ti. a dobó] fel van mentve [a száműzetés alól].
- (3) [Abban az esetben] ha [egy ember] eldobott egy követ a saját udvarán és [meg]ölt [egy embert], akkor, ha az áldozatnak joga volt belépni oda, [akkor a dobónak] száműzetés[be kell mennie],
- (4) de ha nem, [akkor] nem kell száműzetés[be mennie],
- (5) mivel megmondott: „és aki megy felebarátjával az erdőbe”.<sup>269</sup>
- (6) Mi [a természete] az erdő[nek]? Olyan terület, mely mind a károsult, mind a károkozó számára hozzáférhető,
- (7) [így ugyanennek a törvénynek a tárgya] minden olyan terület is, mely [egyaránt] megközelíthető a károsult és a károkozó számára; kivételt képez egy háztulajdonos udvara, ahova a károsultnak (vagy a károkozónak) nincs joga belépni.
- (8) Ábbá Sáúil mondja: Mi [a természete] a favágás[nak]? Egy szabadon választható cselekedet;
- (9) így [ugyanennek a törvénynek a tárgya] minden szabadon választható cselekedet is; kivételt képez, amikor az apa megüti a fiát, vagy a mester megfenyíti a tanítványát, vagy a *bét dín* küldöttje [ostorcsapással a büntetendő személyt,<sup>270</sup> ti. ők egy *micvá* megcselekvésével voltak elfoglalva, mikor öltek].

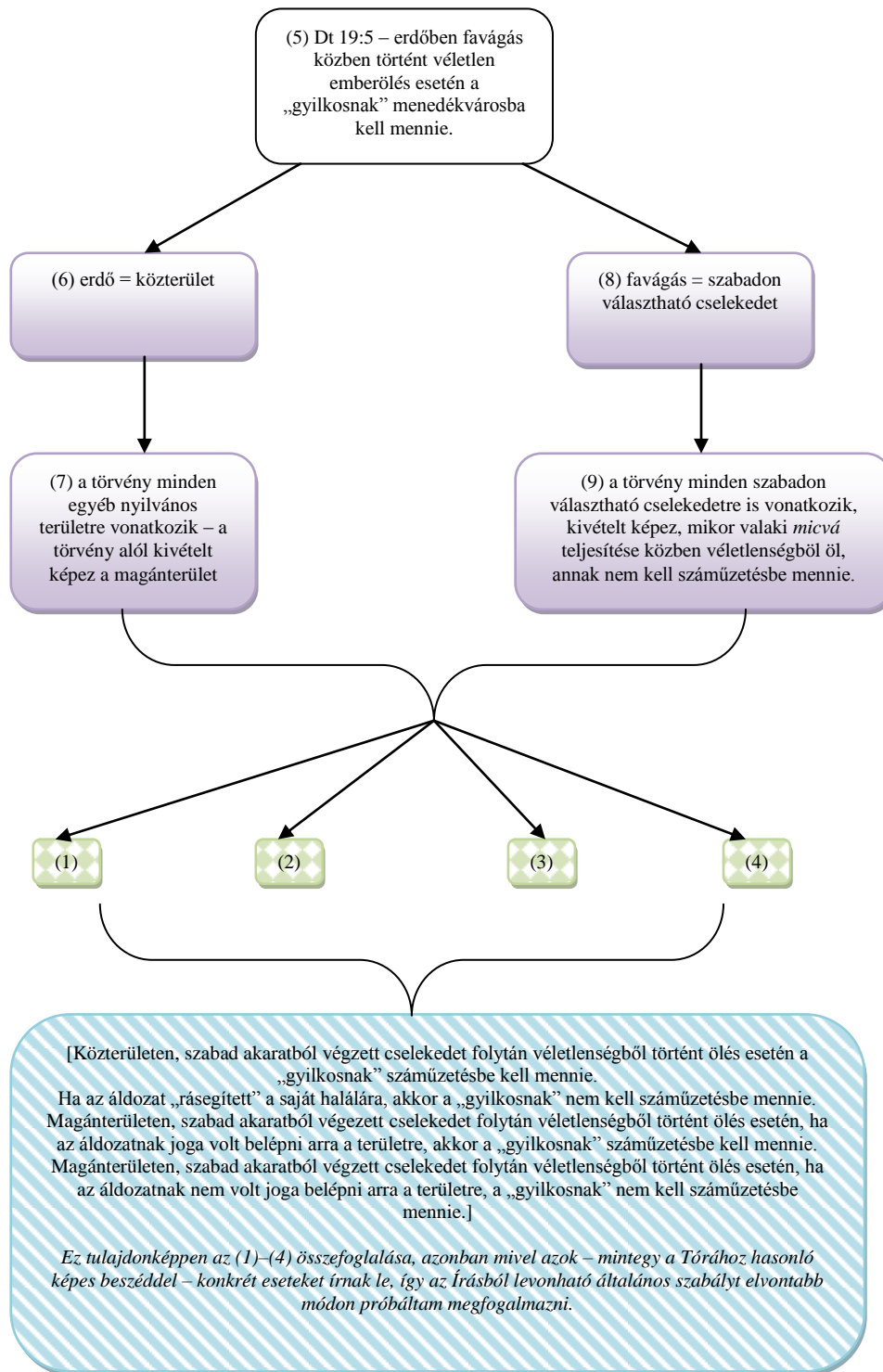
- (1) מתני'. הזורק אבן לרה"ר והרג - ה"ז גולה.  
 (2) ר"א בן יעקב אומר: אם מכשיצאתה האבן מידו הוציא הלה את ראשו וקבלה - ה"ז פטור.  
 (3) זרק את האבן לחצרו והרג, אם יש רשות לניזק ליכנס לשם - גולה,  
 (4) ואם לאו - אינו גולה,  
 (5) שנאמר: (דברים י"ט) ואשר יבא את רעהו ביער,  
 (6) מה היער רשות לניזק ולמוזיק ליכנס לשם,  
 (7) אף כל רשות לניזק ולמוזיק להכנס לשם, יצא חצר בעל הבית - שאין רשות לניזק (ולמוזיק) ליכנס לשם.  
 (8) אבא שאול אומר: מה חטבת עצים רשות  
 (9) אף כל רשות, יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח ב"ד.

<sup>269</sup> Dt 19:5 „...és aki megy felebarátjával az erdőbe fát vágni és megrándul keze a fejszével, hogy levágja a fát és lecsúszik a vas a nyélről és éri felebarátját, úgy hogy meghal: az meneküljön egyikébe e városoknak, hogy életben maradjon.”

וְאִשֶּׁר יָבֵא אֶת־רֵעֵהוּ בִיעֵר לְחַטֵּב עֵצִים וְנִדְחָה יָדוֹ בַּנֶּזֶן לְכַרֵּת הָעֵץ וְנִשַּׁל הַבַּרְזֶל מִן־הָעֵץ וּמָצָא אֶת־רֵעֵהוּ נָמַת הוּא יָנוּס אֶל־אַחַת הָעָרִים־הָאֵלֶּה וְחָי:

<sup>270</sup> Többek szerint itt arról van szó, mikor büntetés kiszabása folytán ostromozás során hal meg valaki. Ugyanis az ostromozás száma úgy van kitalálva, hogy abba senki ne haljon bele. Ha azt a mennyiséget üti és meghal a büntetendő személy, az ostromozó nem tehet róla. De ha többet üt rá és akkor hal meg, akkor igen. (Rási, Méirí, Rámbán stb.)

**Érvelési térkép:**



A bMakk 8a-ban a Misna a Dt 19:5 alapján hoz általánosítást. A Szentírásban azt olvassuk, hogyha erdőben favágás közben valakinek a fejszójéről leesik a vas és véletlenül megöli felebarátját, akkor nem kell meghalnia, azonban száműzetésbe kell mennie a menedékvárosok egyikébe. A rabbik az erdő és a favágás természetéből vonnak le általános érvényű törvényt.



Az erdő esetében azt mondják, hogy mivel az mindenki számára szabadon megközelíthető terület – vagyis közterület –, így minden, bárki számára szabadon megközelíthető területen – azaz közterületen – történt hasonló eset is e törvény tárgya. Ha azonban magánterületen történik egy hasonló baleset, ahova vagy a károkozónak vagy az áldozatnak tilos a belépés, akkor a károkozó fel van mentve a száműzetés alól, hiszen *kál váchómerrel* következtetve egy könnyebb esetről van szó. A favágás esetének természetét megvizsgálva pedig arra a következtetésre jutnak, hogy mivel a favágás fő jellegzetessége, hogy bárki által szabad akaratból választható és végezhető cselekedet, így minden, szabad akaratból végzett cselekedet is e törvény tárgya. Szintén találkozunk kivétellel: ha valaki *micvá* teljesítése közben véletlenségből öl, az szintén *kál váchómerrel* következtetve egy könnyebb eset, tehát a károkozónak nem kell száműzetésbe mennie. Itt a törvény tárgyainak fő ismérveit a kontextus segítségével lehet kibogozni: ti. a rabbik nagy valószínűséggel azt kutatják, hogy vajon mi az oka annak, amiért ebben az esetben így kell eljárni. Nem számít tehát az erdő azon „szótári definíciója”, hogy fák vannak benne, sem a fejsze azon jellegzetessége, hogy például nyélből és fejből áll, vagy hogy dolgok szétdarabolására használatos. A dolgok természetét, fő jellegzetességeit a kontextusból, az okok feltárásából ismerhetjük meg. Az általánosításhoz a törvény egésze, s valószínűleg a Tóra más – menedékvárosokkal kapcsolatos – rendelkezései segítenek hozzá. Arra a rabbinikus kérdésre tehát, hogy „*Mi az erdő?*” nem válaszolhatunk az értelmező szótárból vett definícióval. Az „erdő” szó „jelentését”, ti. hogy „mindenki számára szabadon megközelíthető terület” valószínűleg egyetlen szótárban sem találunk, a *binján ávval* történő általánosítás tehát nem a szavak szótári jelentéséből, hanem azoknak a kontextus által meghatározott jelentéséből következik.

## 2.2. Binján áv két írásból

A *binján áv missné k'túvím* (בנין אב משני כתובים), azaz *alapszabály/premissza szerkesztése két írásból* esetében két egyedi eset kombinációjáról van szó, mely vagy ugyanabban a részben, vagy két különböző helyen fordul elő a Szentírásban. Az általános szabály szerkesztéséhez a következő lépések vezetnek:

1. megállapítják a két eset közti különbséget;
2. megállapítják a közös pontokat: a mindkét esetre jellemző karakterisztikus vonásokat;
3. levonják a következtetést, vagyis megállapítják: bármely más eset, ami ugyanezekkel a jellegzetes vonásokkal rendelkezik, ugyanezen törvény tárgya;
4. vagyis *binján áv*val kimondják az általános szabályt.

## 9. példa (bKidd 24a, vita folytatása: b)

(1) Egy tanna tanította: [A szolga<sup>271</sup>] felszabadul foga és szeme és azon [kiálló] testrészei/végtagjai [elvéstése] esetén,<sup>272</sup> amelyek nem állíthatók helyre.

(2) A fog és a szem érthető, mert [explicite] írva vannak [a Tórában],

(3) [Ex 21:26]<sup>273</sup>

(4) [Ex 21:27]<sup>274</sup>

(5) de honnét tudjuk, hogy [kiálló] végtagjai/testrészei elvéstése esetén is?

(6) hasonlóságuk folytán [ti. analógia segítségével vezethető le] a fogból és a szemből: mivel a fog és a szem [jellemezője, hogy] kiálló testrész sérül és nem helyreállítható,

(7) így minden [olyan szerv károsodására kiterjed a tórai törvény], ahol kiálló testrész sérül és nem helyreállítható.

(8) De [én inkább azt] mondanám: [hogyan] fog és [a] szem [esetét úgy kellene értelmezni] mint két verset, amely egyé lesz,

<sup>271</sup> Vagy: pogány szolga.

<sup>272</sup> A mNeg 6:7 és Rásí a bKidd 25a-hoz huszonnégy ilyen végtagot hoz, ezek: tíz ujj a kézen, tíz ujj a lábon, két fül, az orr és a férfiak nemi szerve.

<sup>273</sup> „Midőn megüti valaki szolgájának a szemét vagy szolgálójának a szemét, úgy, hogy megrontja azt: szabadon bocsássa el szeméért.”

וְכִי יִפֹּה אִישׁ אֶת־עֵינָיו עַבְדוֹ אוֹ אֶת־עֵינָיו  
אֶתֶּר וְשִׁחַתָּהּ לְחַפְשֵׁי וְשִׁלְחָנוּ תַּחַת עֵינָיו:

PJT: „megvakul” (סמי), továbbá Kánaánita szolgáról ír mindkét esetben. A Hertz-kommentár is megemlíti Rásí alapján, hogy a 26–27. vers csak pogány rabszolgára vonatkozik, tudniillik „Ha a rabszolga héber volt, teljesen olyan bánásmódban részesült, mint a szabad héber polgár és ugyanazt a kártérítést kapta, de nem nyerhette el ipso facto a szabadságát.”

<sup>274</sup> „És ha szolgájának fogát vagy szolgálójának fogát üti ki, szabadon bocsássa el fogáért.”

וְאִם־שָׁן עַבְדוֹ אוֹ שָׁן אֶתֶּר וַיִּגַּל לְחַפְשֵׁי  
וְשִׁלְחָנוּ תַּחַת שָׁנוֹ:

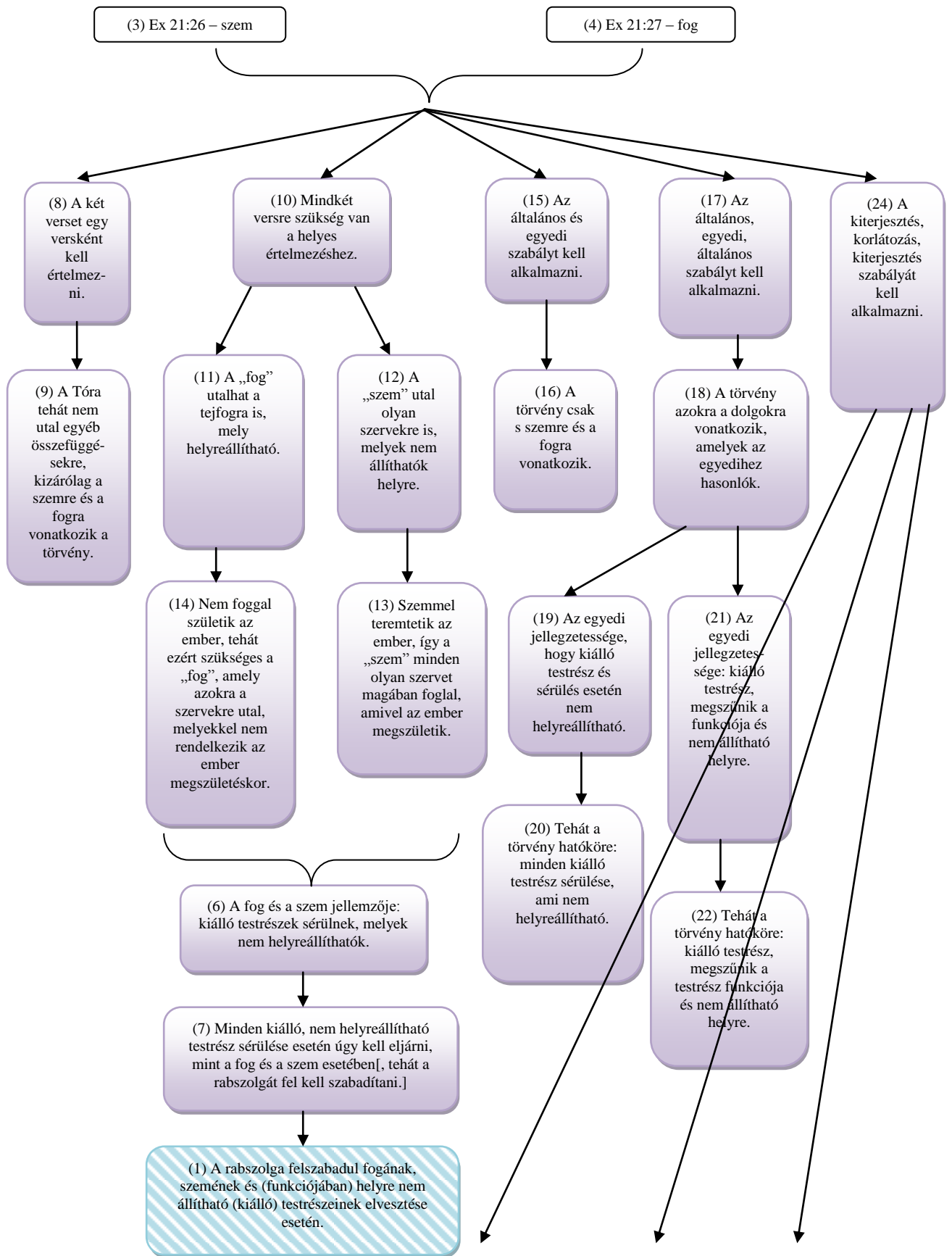
- (9) és minden két vers, amely egyébe lesz [ti. mikor egyként értelmezik], nem tanít [egyéb esetet].<sup>275</sup>
- (10) Szükséges [mindkettő]:
- (11) Azért [mert ha] a Könyörületes [csak azt] írná: „fog“, gondolnom kellene még a tejfogra is [ti. hogy ennek elvesztése esetén is felszabadul a szolga];
- (12) [azért] írja a Könyörületes: „szem“.
- (13) De ha [csak] azt írná a Könyörületes: „szem“, csak arra gondolhatnék, ami a szem [természete, ti.], hogy [szemmel] születik [az ember], így olyan [szerveke]t [foglal magában a törvény], amivel teremtetik [az ember].
- (14) De foggal nem [teremtetik], [ezért] szükséges [a foggal kapcsolatos törvény].
- (15) De [én azt] mondanám: „midőn megüt“ – általános –, „fog“ és „szem“ – egyedi –;
- (16) általános és egyedi [esetében] az általánosban nincs benne más, hanem csak az egyedi, fog és szem [csak], de semmi más!
- (17) „Szabadon bocsássa el“ – újra egy általános.
- (18) Az általános, egyedi, általános esetében nem tudsz másra következtetni, csak arra, ami az egyedi[hez hasonló].
- (19) Amit az egyedi határozottan állít: kiálló testrészt sérül és nem állítható helyre,
- (20) így [a törvény magában foglal] minden [olyan esetet, amely] kiálló testrészt sérülése és nem állítható helyre.
- (21) Ha így van, amit az egyedi határozottan állít épp az, hogy kiálló testrészt sérül, megszűnik a funkciója, és nem állítható helyre.
- (22) Így minden [olyan testrészt sérülése esetén, amely] kiálló testrészt és nem helyreállítható, valamint megszűnik a funkciójától [a szolgát fel kell szabadítani].
- (23) Miért tanítja akkor [egy bárájtá]: Ha [az ura] kitepi [a szolga] szakállát és ezáltal elveszíti [áll]csontját, a szolga felszabadul?
- (24) „Szabadon bocsássa el“ kiterjesztés [és nem pedig általánosítás].
- (25) [ti. Ez esetben a törvény minden olyan szervet magában foglal, amelynek nincs [nyilvánvaló] funkciója, így pl. azt a csontot is, amelyet a szakáll eltakar.]
- (26) De ha ez egy kiterjesztés, [akkor a törvény] még [arra az esetre is érvényes], ha [az ura] megüti a [szolga] kezét és elsorvad, de végül meggyógyul, akkor is [felszabadul].
- (27) Miért tanítja akkor [egy bárájtá]: Ha megüti [az ura] a [szolga] kezét és kiszárad, de ha meggyógyul, a szolga nem szabadul föl?
- (28) Ha így van [ti. hogy még egy ideiglenesen elvesztett végtag is felszabadítja a szolgát, akkor] mi a célja azzal, hogy „fog“-at és „szem“-et használ? [ti. Valószínűleg az, hogy ezzel korlátozza a kiterjesztést.]

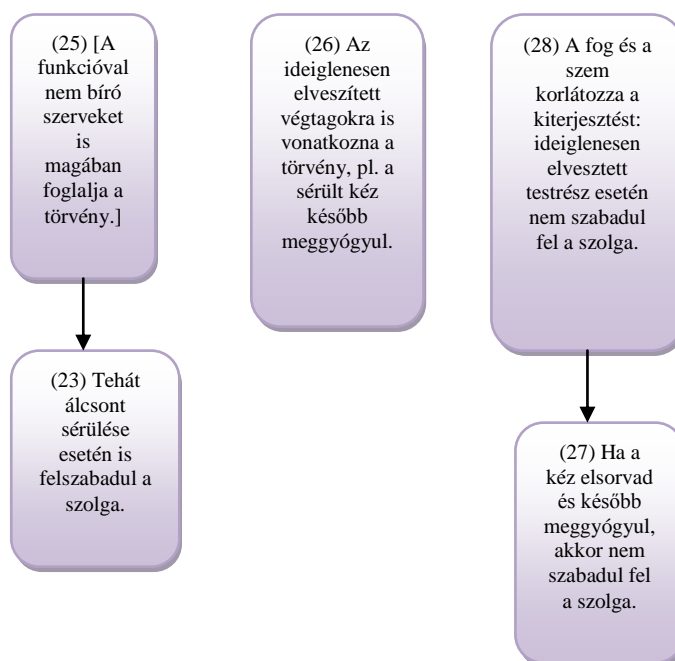
- (1) תנא: יוצא בשן ועין וראשי אברים שאינן חוזרים  
 (2) בשלמא שן ועין כתיבי,  
 (5) אלא ראשי אברים מנלי?  
 (6) דומיא דשן ועין, מה שן ועין מומין שבגלוי ואינן חוזרין,  
 (7) אף כל מומין שבגלוי ואינן חוזרין.  
 (8) ואימא: ניהו שן ועין כשני כתובים הבאים כאחד,  
 (9) וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדן  
 (10) צריכא,  
 (11) דאי כתב רחמנא שן, הוה אמינא אפילו שן דחלב,  
 (12) כתב רחמנא עין  
 (13) ואי כתב רחמנא עין, ה"א מה עין שנברא עמו,

<sup>275</sup> Emögött a Talmudban gyakran alkalmazott szabály mögött a következő gondolat áll: amennyiben csak az egyik vers volna, a példa minden más hasonló esetre vonatkozna. Azonban mivel összevonnjuk a két verset, a második vers egy másik példának számít, amivel a rabbik szerint a Tóra azt szándékszik kifejezni, hogy nem engedhető meg a hasonlóság alapján való általánosítás, két konkrét példáról van csupán szó. (Shott.)

- אף כל שנברא עמו,  
(14) אבל שן לא, צריכא.  
(15) ואימא: (שמות כא) כי יכה - כלל שן ועין - פרט,  
(16) כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, שן ועין אין, מידי אחרינא לא.  
(17) (שמות כא) לחפשי ישלחנו - חזר וכלל,  
(18) כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט,  
(19) מה הפרט מפורש מום שבגלוי ואינן חוזרים,  
(20) אף כל מומין שבגלוי ואינן חוזרין.  
(21) אי מה, הפרט מפורש מומין שבגלוי ובטל ממלאכתו ואינו חוזר,  
(22) אף כל מומין שבגלוי ואינו חוזר ובטל ממלאכתו?  
(23) אלמה תניא: תלש בזקנו ודילדל בו עצם - עבד יוצא בהם לחירות  
(24) לחפשי ישלחנו ריבויא הוא.  
(25) ואי ריבויא הוא, אפי' הכהו על ידו וצמתה  
וסופה לחזור נמי  
(26) אלמה תניא: הכהו על ידו וצמתה, וסופה לחזור - אין עבד יוצא  
בה לחירות  
(27) א"כ, שן ועין מאי אהני ליה.  
(28)

Érvelési térkép:





A rabbik ebben a részben két tórai parancsolatot vitatnak: (1) ha valaki megüti szolgájának szemét úgy, hogy maradandó károsodást szenved, a szolgát szabadon kell bocsájtani; (2) ha valaki kiüti szolgájának fogát, úgyszintén szabadon kell bocsájtani a szolgát. Először a szem és a fog különbségeit állapítják meg. Szemmel születik az ember, foggal nem, továbbá ha a szolga tejfogát üti ki az ura, azt a természet pótolja, így egy általános törvény levonásához valami olyan jellegzetességet kell keresni, amely mindkét esetben fennáll. A vita során több lehetséges következtetési módszer is felmerül, melyek mindegyike más-más konklúzióhoz vezet. A két parancsolat egyéj olvasztása, illetve az általános és egyedi szabály értelmében a vers kizárólag a fogra és a szemre utal, másra nem. Az általános, egyedi és általános szabály értelmében a törvény arra is vonatkozik, ami a – jelen esetben két – egyedihez hasonló. A szem és a fog sérülésének közös jellegzetességeként a következők merülnek fel: mindkettő kiálló – látható – testrész, sérülés esetén nem helyreállítható, továbbá megszűnik a funkciója.

A *k'lál úfrát úk'lál* szabály alkalmazása esetén mindhárom fenti közös jelleg szükséges ahhoz, hogy a szolgát felszabadítsák. Ennél nagyobb halmazt kapunk, ha a *binján áv* segítségével általánosítunk: ez esetben a kitétel, hogy kiálló testrész sérüléséről legyen szó, mely nem helyreállítható. Ez esetben maradandó, ugyanakkor a cselekvési szabadságot nem gátló sérülés esetén is felszabadul a szolga. E két, meglehetősen szűk általánosítással szemben a *ribbúj úmiút úribbúj* szabállyal következtetve arra az eredményre jutnak a rabbik, hogy a szolga felszabadul bármely olyan testrész sérülése esetén, melynek a sérülés

következtében megszűnik a funkciója. Ez esetben a törvény akár belső szervek – pl. vese – sérülésére is vonatkozhat. Az első két szabály extenzionális, míg az utóbbi inkább intenzionális természetűnek tűnik.

## 10. példa (bBM 87a–b)

(1) Misna: És ezek [a munkások] ehetnek [abból amin dolgoztak] a Tóra szerint: aki olyannal dolgozik, ami a termőtalajhoz kapcsolódik, mikor befejezte a munkáját,<sup>276</sup> illetve ami levált a termőtalajtól mielőtt befejezte volna a munkáját [ti. mielőtt teljesen beérett volna, ugyanis addig még nem tettek eleget belőle a tized vagy a *chállá* kötelességének, ami a termés teljes beérésekor következik be],<sup>277</sup> és [rendelkezik azzal a tulajdonsággal], hogy a földből nő ki.

(2) De ezek nem ehetnek: aki olyannal dolgozik, ami a termőtalajhoz kapcsolódik, mielőtt befejezné a munkáját [ti. amíg a termés nő, pl. ha arra lett alkalmazva a munkás, hogy művelje a gabonaföldet, míg a gabona fel nem nő], és ami elvált a termőföldtől miután befejezte a munkáját [ti. az a dolog el lett választva tized vagy *chállá* adására], és ami nem a földből nő ki.<sup>278</sup>

(3) *G'mará*: Honnét [vezetjük le] ezeket a dolgokat? – [Onnét, hogy] írva van: „*Midón bemész felebarátod szőlőkertjébe, ehetsz...*”<sup>279</sup>

(4) Mi [ezt a törvényt igaznak] találjuk a szőlő esetében: [de] honnét tudjuk [levezetni] minden [más hasonló] dologra? – Mi [azokat] a szőlőből következtettük.

(5) Mi [ugyanis] a szőlő jellegzetessége? – Az, hogy a földből nő ki, és munkájának befejeztével [ti. szüretkor] a munkás ehet abból,

(6) így mindenből, ami a termőtalajból nő ki, a munkás ehet munkájának befejeztével [vagyis szüretkor].<sup>280</sup>

(7) Mi [ilyen analógiát/párhuzamot tudsz hozni] a szőlő[re], amelyre kötelező a fán maradt gyümölcs [ti. mezgérlés parancsa]?<sup>281</sup>

(8) Levezetjük azt az álló gabonából. De honnét tudjuk azt magából az álló gabonából?

(9) [Onnét, hogy] írva van: „*Midón bemész felebarátod gabonája közé, leszakíthatsz kalászokat kezdeddel...*”<sup>282</sup>

(10) Mi [ilyen analógiát/párhuzamot tudsz hozni] az álló gaboná[ra], amelyre kötelező a *chállá* [parancsa]?<sup>283</sup>

<sup>276</sup> Rási szerint ez azt jelenti: ha valaki aratásra lett felvéve munkásként, ehet a termésből, de ha valaki a növekedő termés művelésére, az nem ehet a termésből.

<sup>277</sup> Pl. a füge esetében miután learatják a fűgét, részesedhet belőle, mivel abból tizedet csak azután adnak, miután bekenték folyadékkal. Az öt gabonaféle esetében a tizedadás (Lev 23:10) kötelezettségét a *chállá* kötelezettsége követi (Num 15:20), így akkor is ehet belőle, ha a tizednek már eleget tettek, de a *chállá*nak még nem.

<sup>278</sup> Pl. ha arra a munkára lett felvéve, hogy tehenet fejjen vagy sajtot készítsen, nem részesedhet az ételből. (Rási a 89a-hoz).

<sup>279</sup> Dt 23:25 „*Midón bemész felebarátod szőlőkertjébe, ehetsz szőlőt kedved szerint, jóllakásodig, de edényedbe ne tégy.*”

כִּי תֵבֵא בְכֶרֶם רֵעֶךָ וְאָכַלְתָּ עִנְבֵיהֶם כַּנֶּפֶשׁ שְׂבִיעֶךָ  
וְאֵל-כִּלְיֶיךָ לֹא תִתֵּן: ׀

<sup>280</sup> Rási szerint az is a szüret idejére utal, hogy a Tóra nem engedi meg a munkásnak, hogy saját edényébe tegyen, de ebből az következik, hogy a tulaj edényébe tesz, vagyis szüret van.

<sup>281</sup> Lev 19:10

<sup>282</sup> Dt 13:26 „*Midón bemész felebarátod gabonája közé, leszakíthatsz kalászokat kezdeddel, de sarlót ne emelj felebarátod gabonájára.*”

כִּי תֵבֵא בְקִמַּת רֵעֶךָ וְקָטַפְתָּ מִלֵּילַת בִּירְךָ וְחָרַמְשָׁ לֹא  
תִנְיֶה עַל קִמַּת רֵעֶךָ: ׀

<sup>283</sup> A *chállá* a kohaniták része minden tésztaból, amely öt gabonafajtából készülhet (búza, árpa, rozs, zab, tönkölybúza). A gabonamunkások jogosultak, a vers nem szolgálhat modellül más terményekre, amelyekre nem



(11) És honnét tudjuk [egyáltalán], hogy a *kámmá* [csak olyan] álló gaboná[*t* jelenthet], amire kötelező a *chállá* [parancsa]? Miért nem [vonatkozik] minden [fajta] álló termésre (ti. azokra is, amelyekre nem érvényes a *chállá* parancsa), ahogy [feltehetőleg] mondja a Könyörületes?

(12) – [Ez] le van vezetve<sup>284</sup> a „*kámmá*” és a „*kámmá*” [két különböző helyen való előfordulásából]. Itt írva van: „*Midőn bemész felebarátod gabonája közé*”, és másutt írva van: „...*attól fogva, hogy kezdenek sarlót vinni a gabonába...*”<sup>285</sup>. Ami ott álló gabona, amiből kötelező a *chállá*, itt [ti. a munkások esetében] szintűgy álló gabona, amiből kötelező a *chállá*.

(13) [De az említettek szerint] van alap [az analógia] megcáfolására: Milyen [párhuzamot tudsz vonni] az álló gabonára, amiből kötelező a *chállá*? A szőlő megpróbálja/megmagyarázza/egyértelművé teszi azt! Mi[lyen párhuzamot tudsz vonni] a szőlő[vel], amiből kötelező a fán hagyott termés [ti. mezgérlés]!<sup>286</sup> Hagyd, hogy az álló gabona megpróbálja/megmagyarázza/egyértelművé egye azt. És így a következtetés visszatér [ti. a korábbi érvet vissza kell állítani, mivel a két dolog nem hasonlít egymáshoz, a kettejük közös pontja tehát más lesz].<sup>287</sup>

(14) Ez [a törvény] nem alkalmazható úgy, mint amaz/Ennek a jellegzetessége nem az, mint annak a jellegzetessége. A közös jellemző bennük, hogy a földből nőnek ki, és a munkás ehét belőlük, amikor befejezte a munkáját [ti. amikor begyűjti a termést];

(15) így minden más esetben, ami a földből nő ki, amikor a munkás befejezte a munkáját [ti. amikor begyűjti a termést], a munkás ehét abból.

(16) [Nem, ezt vitatni kell.] Ami a közös jellegük, az az oltárral van kapcsolatban.<sup>288</sup>

(17) És az oliva is ebből jön, mivel az szintén az oltárral kapcsolatos?<sup>289</sup>

(18) De az oliva milyen közös jellegzetességgel kapcsolódik ide? Az [oliva] maga „*kerem*”-nek nevezetett, mivel írva van: „...*és felgyűjtott mind asztagot, mind álló gabonát, mind olajfakerteket*”<sup>290</sup>

kötelező a *chállá*, pl: bab. A kérdés tehát az, honnét tudjuk, hogy más terményekre is alkalmazható a vers?

<sup>284</sup> Itt egy a *g'zérá* sávával való levezetés következik.

<sup>285</sup> Dt 16:9 „*Hét hetet számlálj magadnak, attól fogva, hogy kezdenek sarlót vinni a gabonába, kezdj el számlálni hét hetet.*”

שבעה שבועות תספורך מזהחל חרמש בקמה תחל לספור  
שבועה שבועה:

<sup>286</sup> Lev 19:10 „*Szőlődöt ne böngészd és szőlőd elhullott szemeit ne szedegsd föl, a szegénynek és a jövevénynek hagyd azokat.*”

וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא  
תלקט לעני ולגר תעזב אתם אני יהוה אלהיכם:

<sup>287</sup> Erről bővebben: Mielziner, 182–183. o.

<sup>288</sup> Az ital és ételáldozatokra gondol a szöveg.

<sup>289</sup> Mivelhogy a legtöbb ételáldozatot olajjal kellett elegyíteni.

<sup>290</sup> Bír 15:5 „*Ekkor meggyűjtotta a fáklyákat és rábocsátotta a filiszteusok álló gabonájára, és felgyűjtott mind asztagot, mind álló gabonát, mind olajfakerteket.*”

ויכעראש' בפירדים וישלח בקמות פלשתים ויבער  
מגדיש ועד קמה ועד פרם זית:

LXX: szőlőskerteket és olivát (ἀπὸ ἄλωνος καὶ ἕως σταχύων ὀρθῶν καὶ ἕως ἀμπελωνος καὶ ἐλαίας), csépelte gabonától az álló gabonáig és a szőlőskertekig és olajfákig, Károli, *JPS Tanakh*. (Jewish Publication Society, 1985. In: BibleWorks 7.0.) is szőlőt és olajfákat ír, a Targum is külön fordítja.

ואדליק אישחא בכעוריא ושלח בקמות פלשתאי ואדליק  
מגדישא ועד קמניא ועד כרמניא ועד זיתאי:

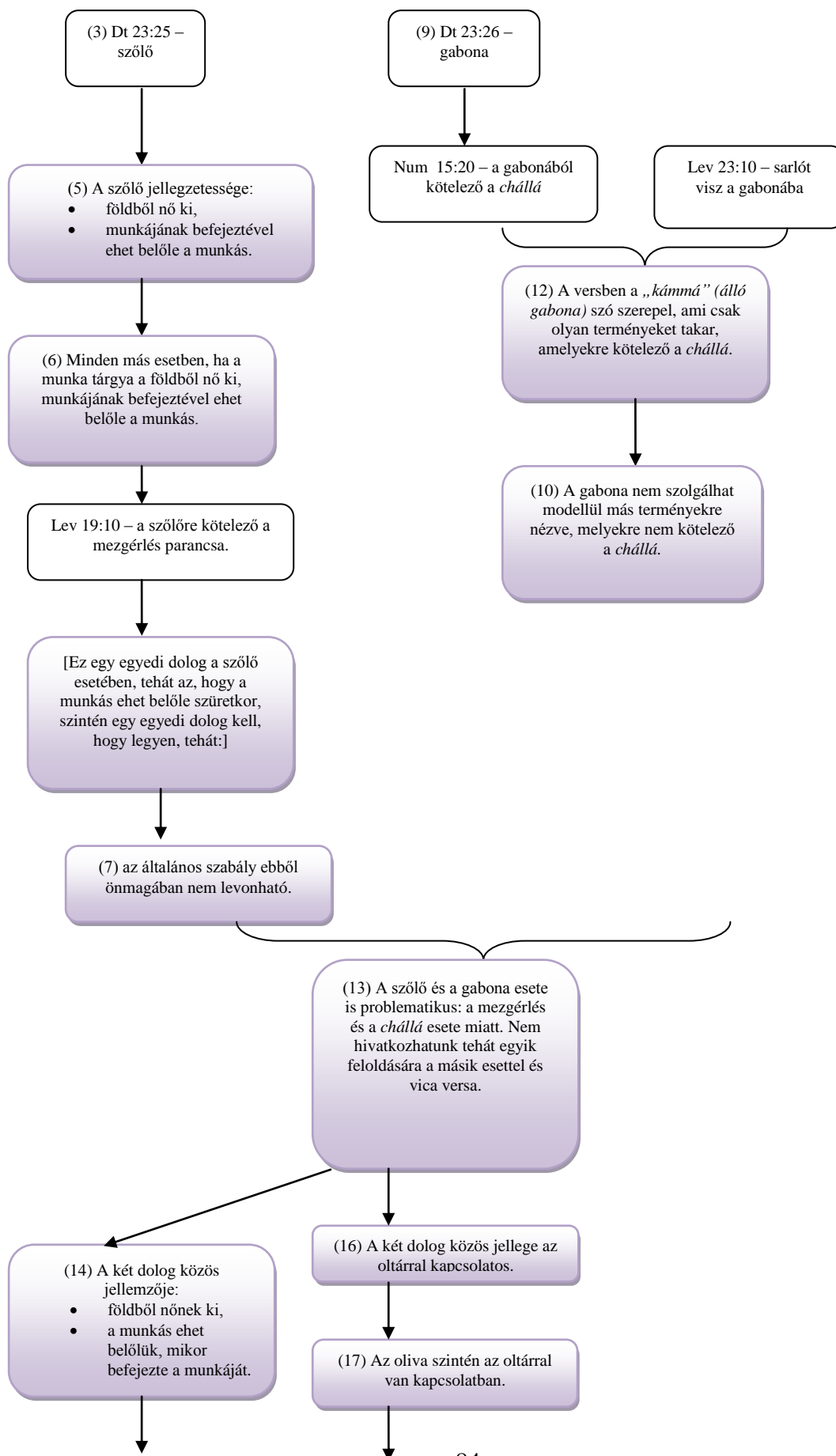
- (19) Ráv Pápá mondta: Olajfakertnek (*kerem zájit*) nevezetik, nem egyszerűen „*kerem*”-nek.
- (20) Minden helyből [ti. esetből] nehéz [levezetni azt, hogy a közös jelleg az oltár volna]!
- (21) [Más aspektusból megközelítve] ezeket mondta S’muél: Az Írás mondja: „*de sarlót*”,
- (22) hogy kiterjessze a törvényt mindenre, ami [azzal a jellegzetességgel bír, hogy] sarlót kíván.
- (23) De a „*sarló*” szó [azt a törvényt] kellett volna[, hogy tanítsa]: sarló [használat] esetén ehetsz, de ha nincs sarló [használva], nem ehetsz.<sup>291</sup>
- (24) [A más eszközökre vonatkozó törvény] le van vezetve abból,
- (25) hogy: „*de edényedbe ne tégy*”.
- (26) Most ez [a levezetés] elégséges/kielégítő azzal kapcsolatban, ami sarlót kíván,
- (27) de ami nem kíván sarlót, az honnét jön?
- (28) [Más megközelítést alkalmazva] ezeket mondta Rabbi Jichák: Azt mondja az Írás: „*kámmá*”, hogy kiterjessze [a törvényt] mindenre, ami függőlegesen áll [ki a földből].
- (29) De te azt mondod: álló gabona – álló gabona [a két parallel hely], amiből [az következik, hogy] kötelező [rájuk] a *chállá*?
- (30) Az [a levezetés csak] – a „*sarló*” szó előfordulásaiból [való] következtetés előtt [volt érvényes, hogy magában foglalja mindazt is, ami sarlót kíván, de nem kötelező belőle a *chállá*].
- (31) Most a „*sarló*” [használatából] jön mindazon tárgy, ami sarlót kíván, és annak ellenére, hogy nem kötelező a *chállá*. Miért szükséges [akkor] nekem a „*kámmá*” [szó]?
- (32) Hogy kiterjessze [a törvényt] minden álló terményre.

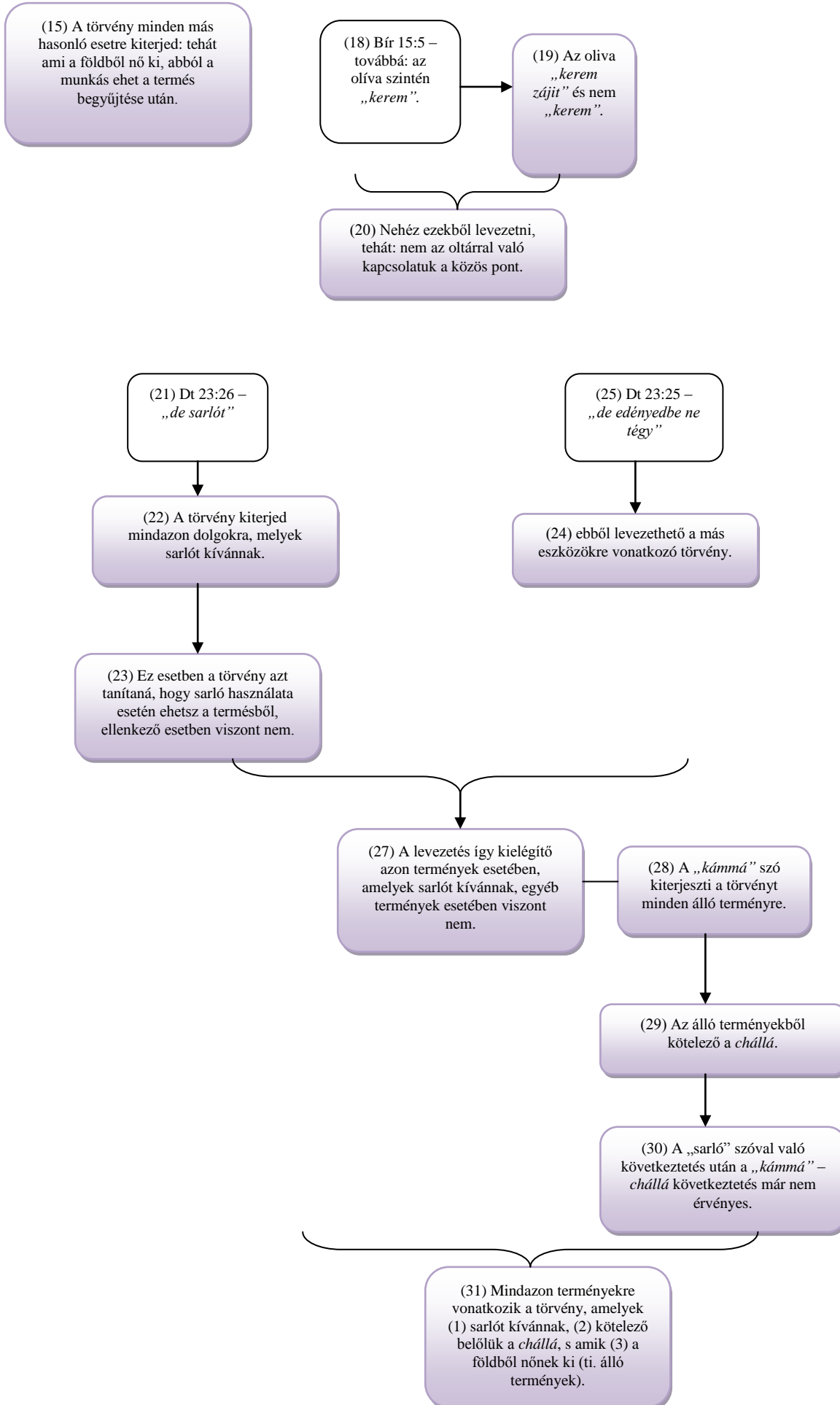
- (1) משנה. ואלו אוכלין מן התורה: העושה במחובר לקרקע בשעת גמר מלאכה, ובתלוש מן הקרקע עד שלא נגמרה מלאכתו, ובדבר שגידולו מן הארץ.
- (2) ואלו שאין אוכלים: העושה במחובר לקרקע בשעה שאין גמר מלאכה, ובתלוש מן הקרקע מאחר שנגמרה מלאכתו, ובדבר שאין גידולו מן הארץ.
- (3) גמרא. מנא הני מילי? דכתיב (דברים כ"ג) כי תבא בכרם רעד ואכלת.
- (4) אשכחן כרם, כל מילי מנא לן? - גמרינן מכרם:
- (5) מה כרם מיוחד - דבר שגידולי קרקע, ובשעת גמר מלאכה - פועל אוכל בו,
- (6) אף כל דבר שגידולי קרקע בשעת גמר מלאכה - פועל אוכל בו.
- (7) מה לכרם - שכן חייב בעוללות -
- (8) גמרינן מקמה. - קמה גופה מנא לן? -
- (9) דכתיב (דברים כ"ג) כי תבא בקמת רעד וקטפת מלילות בידך. -
- (10) מה לקמה - שכן חייבת בחלה -
- (11) וממאי דהאי קמה דמתחייבת בחלה היא? דלמא כל קמה קאמר רחמנא -
- (12) אתיא קמה קמה, כתיב הכא כי תבא בקמת רעד וכתוב התם (דברים ט"ז) מהחל חרמש בקמה, מה התם - קמה דמיחייבא בחלה, אף הכא נמי - קמה דמיחייבא בחלה.
- (13) איכא למיפרד: מה לקמה שכן חייבת בחלה - כרם יוכיח. - מה לכרם - שכן חייב בעוללות - קמה תוכיח.

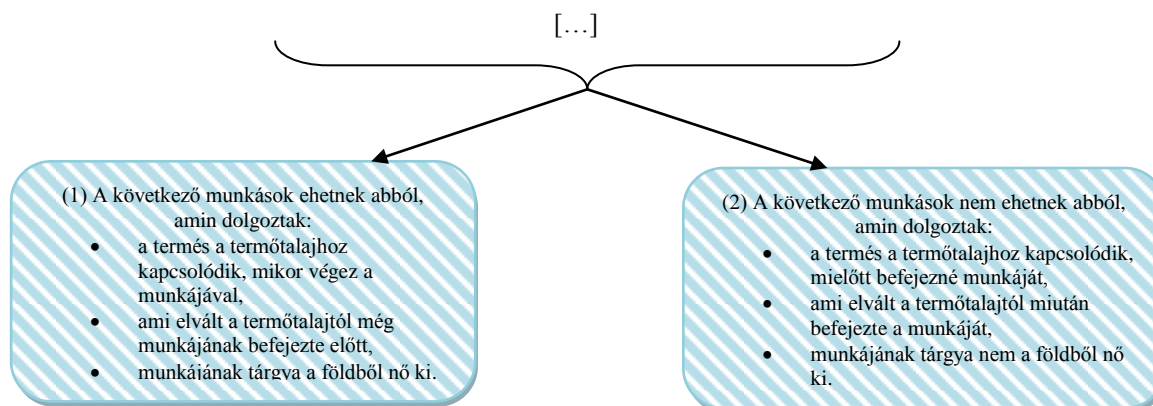
<sup>291</sup> Vagyis amikor még nem érett a termés arra, hogy learassák.

- וחזר הדין,  
(14) לא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהן: שכן דבר שגידולי קרקע  
ובשעת גמר מלאכה פועל אוכל בו,  
(15) אף כל דבר שגידולי קרקע בשעת גמר מלאכה  
פועל אוכל בו. -  
(16) מה להצד השוה שבהן - שכן יש בהן צד מזבח.  
(17) ואתא נמי זית, דאית ביה צד מזבח.  
(18) - וזית במה הצד אתי? הוא גופיה כרם איקרי, דכתיב  
(שופטים טו) ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית  
(19) - אמר רב פפא: כרם זית - אקרי, כרם סתמא - לא אקרי.  
(20) מכל מקום קשיא  
(21) אלא אמר שמואל: אמר קרא וחרמש -  
(22) לרבות כל בעלי חרמש. -  
(23) והאי חרמש מיבעי ליה: בשעת חרמש - אכול,  
שלא בשעת חרמש - לא תיכול -  
(24) ההוא ... נפקא.  
(25) (דברים כ"ג) מואל כליך לא תתן  
(26) תינח דבר חרמש,  
(27) דלאו בר חרמש מנא לך? -  
(28) אלא אמר רבי יצחק: אמר קרא קמה  
- לרבות כל בעלי קמה.  
(29) והא אמרת קמה - קמה דמיחייבא בחלה -  
(30) הני מילי - מקמי דניתי חרמש,  
השתא דאתי חרמש -  
(31) איתרבי ליה כל דבר חרמש ואף על גב  
דלא מיחייב בחלה. קמה למה לי -  
(32) לרבות כל בעלי קמה.

**Érvelési térkép:**







Először egy misnai rendelkezést olvasunk, melynek értelmében akkor ehetnek a napszámosok abból, amivel dolgoztak, ha a termés, amivel dolgoztak a termőtalajhoz kapcsolódik, mikor befejezték a munkájukat, vagy ami elvált a termőtalajtól még mielőtt befejezték volna a munkájukat, továbbá munkájuk tárgya a földből nő ki. Ellenkező esetben a munkások nem ehetnek abból a produktumból, amivel dolgoztak. A *g'mará* ennek a misnai rendelkezésnek jár utána.

Az egyik tórai rendelkezés, melyből a következtetést levonják, a Dt 23:25, mely szerint a felebarátjának szőlőskertjébe bemenő – a rabbik szerint ez az ott dolgozó munkásra vonatkozik – ehet a szőlő terméséből, amennyi jólesik neki, viszont edényébe nem rakhat. A rabbik az edény szóból arra következtetnek, hogy valószínűleg szüreti időszakról van szó, vagyis olyan napszámosokról, akik szüret idejére lettek alkalmazva.

A másik tórai parancs a Dt 23:26, mely a felebarát gabonájából való fogyasztásra vonatkozik, melyre van lehetőség, azonban sarlóval már nem lehet vágni belőle. A rabbik szerint ez a vers aratás idejére alkalmazott napszámosokra vonatkozik. Ebből a két tórai parancsból igyekeznek hát megállapítani, hogy mely esetekben ehet a napszámos abból a produktumból, amellyel dolgozott. Ehhez a két rendelkezés közti közös pontot igyekeznek megtalálni.

Először a különbségeket állapítják meg: a szőlő esetére vonatkozik a mezejlés – vagyis a szegények számára a szőlőtőn hagyott gyümölcsök – kötelezettsége, míg álló gabona esetében a *chállá* adása. Ez után megállapítják: a kettőben az a közös, hogy az oltárral vannak kapcsolatban ti. az ital- és az ételáldozat révén. Ezt az eshetőséget, mint közös jellemzőt végül kénytelenek elvetni, mert nincs elég meggyőző érv arra, hogy valóban ez volna a közös a két esetben. Végül azt mondják, hogy a gabona esetében a sarló, míg a szőlő esetében az edény a kulcsszó, s még hosszasan vitatják, hogy valóban ez a helyzet áll-e fenn. A vita végkimenetele nyilvánvalóan a Misnában citált rendelkezés.

Annélkül, hogy a vitát teljes egészében ismertetném, látható, hogy mennyire aprólékosan, minden eshetőséget körbejárva igyekeznek megállapítani, mi is a közös pont a két esetben. De nem lehetséges, hogy a törvény egyszerűen mindenféle produktumra – így pl. tehénfejés esetén a tejivásra vagy sajkészítés esetén a sajtra – is vonatkozik? Továbbá nem lehetséges, hogy esetleg már a kiindulópontban tévednek a rabbik? Mi garantálja azt, hogy itt valóban napszámosokra kell gondolnunk?

## 11. példa (bSzanh 66a)

- (1) Misna. Aki apját vagy anyját átkozza<sup>292</sup> nem bűnös, hacsak nem átkozza őket a Névvvel [ti. a Mindenható nevével].<sup>293</sup>
- (2) Ha átkozta őket [I-tennek] egy tulajdonságával,<sup>294</sup> Rabbi Méir szerint bűnös, de a bölcsek felmentik [a megkövezés alól].<sup>295</sup>
- (3) *G'mará*. Kik a bölcsek? – Rabbi M'náchem Rábbi Jósze nevében az. Ezt tanították: Rabbi M'náchem Rabbi Jósze nevében mondta: „*aki pedig kiejti az Örökkévaló nevét, ölessék meg*”.<sup>296</sup>
- (4) Mit tanít [ez a vers] a „*név*” [szó] használatával [mint felesleges terminussal]?
- (5) Azt tanítja, hogy, aki átkozza apját vagy anyját nem bűnös mindaddig, amíg nem átkozza őket a Névvvel.<sup>297</sup>
- (6) Rabbijaink tanították: Mit tanít [ez a vers] az „*ís*” [szó kétszeres] használatával?<sup>298</sup>
- (7) „*Bárki, aki*” [ti. *ís és* azért használatos,] hogy [a törvényt] kiterjessze a lányra, a *túmtúmra*<sup>299</sup> és a hermafroditára.
- (8) „*Aki átkozza atyját vagy anyját*” – [ebből] csak [azt], alapozom meg[, hogy] „*apját és anyját*” [együtt, ti. a héber szövegben „*és*” kötőszó van], de honnét tudom, apját, de anyját nem, anyját, de apját nem?
- (9) Az Írás mondja: „*atyját vagy anyját átkozta, vérbűne van rajta*” [az ismétlés azt jelzi, hogy] apját átkozza [külön], anyját átkozza [külön]<sup>300</sup> – [ezek] Rabbi Jósija szavai.

<sup>292</sup> Lev 20:9 „*Mert mindenki, aki átkozza atyját vagy anyját, ölessék meg; atyját vagy anyját átkozta, vérbűne van rajta*”

כִּרְאִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יִקְלַל אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ מוֹת יוּמָת  
אָבִיו וְאִמּוֹ קָלַל דְּמִיו בּוֹ:

„*Átkozza*” a LXX-ban: „*aki rosszat mond*” (ὁς ἂν κακῶς εἴπῃ).

A verset a Pseudo-Jónátán a következőképp „fordítja”: „*Fiatalember vagy idős ember, aki átkozza apját vagy anyját a [kinyilatkoztatott] Névvvel, halállal lakoljon, kövel kövezzék meg; mert átkozta apját vagy anyját, halállal büntetessék.*”

אָרוֹם גַּבֵּר טָלִי וְגַבֵּר סִיב דִּיילִוּשׁ יֵת אָבִיו וִית אִמּוֹיָהּ  
בְּשֵׁמָא מִפְּרָשָׁא אַחְקָטְלָא יִתְקַטְל בְּאַשְׁלוּת אָבִיו מִטּוּל  
דְּאָבִיו וְאִמּוֹיָהּ לֹט קָטְלָא חַיִּיב :

Rási kommentárja azt mondja a bSzanh 85b alapján, hogy a rendelkezés arra az esetre is vonatkozik, mikor a szülők már meghaltak.

<sup>293</sup> *Sém* (שֵׁם) = Tetragrammaton, vagy valamely más sajátos név, pl. *Ádónáj* (אֲדֹנָי).

<sup>294</sup> *Kinnúj* (כִּנּוּי) = mikor a név a Mindenható egy attribútuma, pl. *Sáddáj* (שֵׁדָה = *Mindenható*), *Chánún* (חָנוּן = *Kegyelmes*), *Ráchúm* (רַחוּם = *Könyörületes/Irgalmas*) stb.

<sup>295</sup> Rámbám szerint ezt a törvényt csak abban az esetben hajtották végre, ha egy zsidó valakit átkozott a Mindenható nevével. (Shott.)

<sup>296</sup> Lev 24:16 „*aki pedig kiejti az Örökkévaló nevét, ölessék meg, kövezzék meg őt az egész község; a jövevény, valamint a honos, midőn kiejti a Nevet, ölessék meg.*”

וְנִקְבַּ שְׁמֵי־יְהוָה מוֹת יוּמָת רְגוּם יִרְגְּמוּ־בּוֹ כָּל־הָעֵדָה כָּגֵר  
כְּאֶזְרָח בְּנִקְבוֹ־שֵׁם יוּמָת:

<sup>297</sup> Rabbi Méir álláspontja a többi rabbival szemben: a Név kétszeres említése mint felesleges terminus továbbiakat is tanít: vagyis I-ten nevének átkozását egy másik Névvvel. (bSzanh 56a)

<sup>298</sup> *Férfi, ember, bárki*, kétszer fordul elő, tehát felesleges terminus.

<sup>299</sup> *Túmtúm*: akinek a nemi szervei rejtve vannak, vagy nem fejlődtek ki, így nem tudni, hogy milyen nemű.

<sup>300</sup> A vers első részében a „*j kállél*” (יִקְלַל) juxtapozícióban van az „*ávív*”-val (אֶת־אָבִיו), míg a későbbi részben a „*killél*” (קָלַל) szó van juxtapozícióban az „*immó*”-val (וְאִמּוֹ). Rási szerint ez a különös szerkesztésmód támasztja alá, hogy a szülők külön-külön való átkozása esetére is vonatkozik a törvény.



- (10) Rabbi Jónátán mondja: [Amikor egy vers két dologra vonatkozóan említ egy törvényt, s azokat *váv*-val kapcsolja össze, akkor az] benne foglalja a kettőt együtt, továbbá külön-külön önmagukban is, hacsak az Írás/a vers kifejezetten nem mondja „együtt”.<sup>301</sup>
- (11) „*ölessék meg*” – kövezés által.
- (12) Azt mondod: kövezés által, vagy a Tórában említett valamelyik másik halálbüntetéssel? – Mondja itt: „*vérbűne van rajta*” és mondja másutt: „*vérbűnük van rajtuk*”,<sup>302</sup> ami ott kövezés által [történik] – az itt is kövezés által [történik].
- (13) Ebből levezetjük a büntetést: de honnét [vezetjük le] a tilalmat?<sup>303</sup>
- (14) – Az Írás mondja: „*Bíró ne átkozz [és fejedelmet népedben ne szidalmazz.]*”<sup>304</sup>
- (15) Ha az apja bíró – általánosan benne foglaltatik abban a tiltásban, hogy: „*bíró ne átkozz*”, és ha apja fejedelem volt ez is általánosságban [értendő]: „*és fejedelmet népedben ne szidalmazz*”.
- (16) Ha se nem bíró, se nem fejedelem, honnét [tudjuk]? Mondta: Le tudod vezetni ezt *binján áv* segítségével a kettőből: [A törvény] alkalmazható a fejedelemre, de nem alkalmazható a bíróra, és [az a törvény, ami] alkalmazható a bíróra, nem alkalmazható a fejedelemre [ti. más a természetük].
- (17) [A törvény, amely] alkalmazható a bíróra, nem alkalmazható a fejedelemre – mivel meg van parancsolva számodra, [hogy engedelmeskedj] a bíró [háláchikus] határozatának, nem alkalmazható egy fejedelemre – aki felől nincs megparancsolva, [hogy engedelmeskedj] a [háláchikus] határozatának.
- (18) És [a törvény] amely alkalmazható a fejedelemre, nem alkalmazható a bíróra – mivel a fejedelem [esetében] a lázadással [kapcsolatos] a parancs, nem alkalmazható a bíróra, mert nem a lázadással [kapcsolatos] a parancs.<sup>305</sup>
- (19) Kettejük közös jellemzője: hogy ők [a] „*a te népedben*” [vannak], és megtiltja neked, hogy átkozd őket.
- (20) – Kiterjesztem tehát atyádra, aki „*a te népedben*” [van] így meg van tiltva számodra, hogy átkozd őt.<sup>306</sup>
- (21) [Nem!] Kettejük közös jellemzője – a nagyság, [ez] a meghatározójuk!

<sup>301</sup> A „*váv*” kötőszó „*és*” és „*vagy*” is lehet, tehát ’és/vagy’-ként, azaz megengedő vagyként érthető, így mondatom igaz akkor, ha mindkettőt átkozza, továbbá ha valamelyiket a kettő közül.

<sup>302</sup> Lev 20:27 azonos kifejezéséből. „*Egy férfi vagy nő – midőn lesz közöttük szellemidéző vagy halottjós, ölessenek meg; kövel kövezék meg őket, vérbűnük van rajtuk.*”

וְאִישׁ אִוְאִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בֵּהֶם אֹהֵב אוֹ יִדְעֵנִי מוֹת יוֹמָתוֹ  
בְּאֵבֶן יִדְמֶנּוּ אֹתָם דְּמִיָּהֶם בָּם: פ

Itt egy *g'zérá sávával* van dolgunk.

<sup>303</sup> Rásí azt mondja, hogy a Tóra soha nem büntet egy cselekedetet, hacsak nem tiltja azt a cselekedetet előzőleg. Itt tehát arról folytatódik most a vita, hogy hol jelenik meg először a Tórában a szülők átkozásának tilalma.

<sup>304</sup> Ex 22:27

אֱלֹהִים לֹא תִקְלָל וְנָשִׂיא בְעַמְּךָ לֹא תִאָר:

LXX: „*I-teneket ne átkozz, és néped fejedelmeiről ne mondj rosszat.*” (θεοὺς οὐ κακολογήσεις καὶ ἄρχοντας τοῦ λαοῦ σου οὐ κακῶς ἐρεῖς). Onkelosz: „*Ne szidalmazd a bírákat, se ne átkozd néped tanítóit.*”

דִּינָא לֹא תִקְלַל וְרַבָּא בְעַמְּךָ לֹא תִלְוֵשׁ:

PJT: „*Izrael fiai, én népem, ne szidalmazzatok bírúitokat, se ne átkozzatok tanítóitokat/rabbijaitokat, akik kinevezett előjárók néped között.*”

עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל דִּינִיכֻן לֹא תִקְלִין וְרַבִּין דְּמַתְּמִין  
נְוֵרִין בְּעַמְּךָ לֹא תִלוֹשִׁין:

<sup>305</sup> A bíró és a fejedelem különböző hatalommal, jogkörrel bírnak, ezért volt szükséges átkozásuk tiltása két külön parancsolatban. De valamiféle közös pont mégis össze kell, hogy kapcsolja a kettőt, amiből levonható egy általános érvényű törvény. (Shott.)

<sup>306</sup> Nyilvánvalóan a *binján áv* itt minden zsidó ember átkozására kiterjeszti a tilalmat.

- (22) Az Írás ezért mondja: „*Ne átkozz süketet*”<sup>307</sup> – a legmegalázottabbak [közül valóról], aki „a te népedben” van[, arról] beszél az Írás.
- (23) Mi a süket [esetében az ok?] – Süketsége az oka [a tiltásnak]!
- (24) A bíró és a fejedelem megpróbálja azt. Mi [az ok] a bíra és a fejedelem esetében? – [ha] a nagyságuk az ok, [akkor] a süket megpróbálja azt. És a következtetés visszatér [ti. a korábbi érvet vissza kell állítani]:
- (25) Erre [vonatköző törvény] nem alkalmazható arra, és az arra [vonatköző] nem alkalmazható erre, a közös jellemző bennük: ők „*a te néped*” és tenedek tilos átkoznod őket.
- (26) – Belefoglalom az „*apádat*” is, aki „*a te néped*”-ben van, és [így] tilos, hogy átkozd őt.
- (27) [Nem!] Mi a közös jellemzőjük? – Hogy különösek [ti. megkülönböztetett bánásmódban részesülő személyek].
- (28) De ha így van, az Írásnak azt kellene írnia: vagy bírót és a süketet vagy fejedelmet és süketet.<sup>308</sup>
- (29) Miért említi a bírót? – Mivel fölösleges önmagában,
- (30) [valaki] apjára vonatkozik.
- (31) Elfogadható[, hogy felesleges terminus] abban az esetben, ha az „*elóhím*” profán, de a Szent szempontjából mit tudsz mondani?<sup>309</sup>
- (32) A tanítás szerint : „*elóhím*” – profán, Rabbi Jismáél szavai.
- (33) Rabbi Ákivá mondja: „*Elóhím*” szent.
- (34) És tanította egy másik *barájtá*, Rabbi Eleázár ben Jákov mondja: Honnét vezetjük le a Név átkozásának tilalmát?
- (35) Az Írás mondja: „*Istent ne átkozd*” [ti. a bíró más olvasata szerint]<sup>310</sup> – Abból a nézőpontból, hogy az „*elóhím*” profán, a Szent le van vezetve a profánból, a szerint a nézőpont szerint, hogy az „*elóhím*” szent, a Szentből le lehet vezetni a profánt.<sup>311</sup>
- (36) Még hagyján, hogy abból a nézőpontból, hogy az „*elóhím*” profán, következtetünk a profánból a Szentre, de abból a nézőpontból, hogy az „*Elóhím*” szent [hogyan] következtetünk a Szentből a profánra?
- (37) Feltehetőleg a tiltás csak a Szentnek tesz eleget, de a profánra nem vonatkozik?
- (38) – Ha így van, az Írásnak azt kellene írnia: „*ló tókél*” [ne átkozz], de miért írja „*ló t'kállél*” [ne átkozz]?
- (39) – Azért mert mindkettő [ti. I-ten és bíró is] érthető/levezethető belőle.

משנה. המקלל אביו

<sup>307</sup> Lev 19:14 „*Ne átkozz süketet és vak elé ne tégy gáncsot, hanem főlj Istenedtől.*”

אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר:

<sup>308</sup> Vagyis nem kellett volna két magas rangú személyt külön említenie, a *binján* ávval levezethető lett volna belőle a másik.

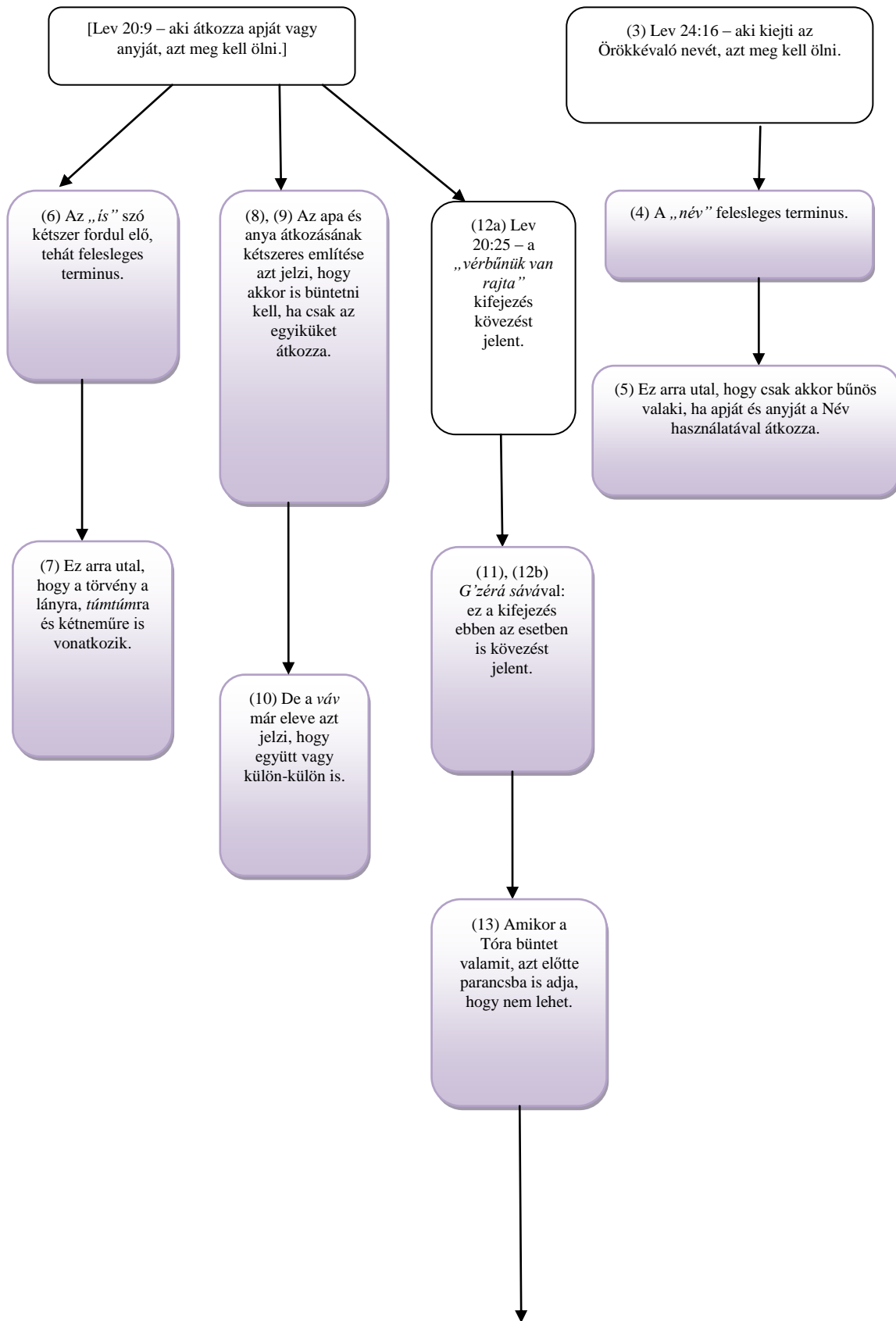
<sup>309</sup> Az Ex 22:27 eleje ugyanis így is fordítható volna: „I-tenet ne átkozz”. Malbim kommentárja szerint az *Elóhím* szó azért használatos a bírákra, mert a Mindenhatót reprezentálják mikor ítéletet tesznek. (Shott.) Az *elóhím* szó felesleges terminusként való elfogadása tehát csak abban az esetben érvényes, ha a bírákra, s nem a Mindenhatóra vonatkozik.

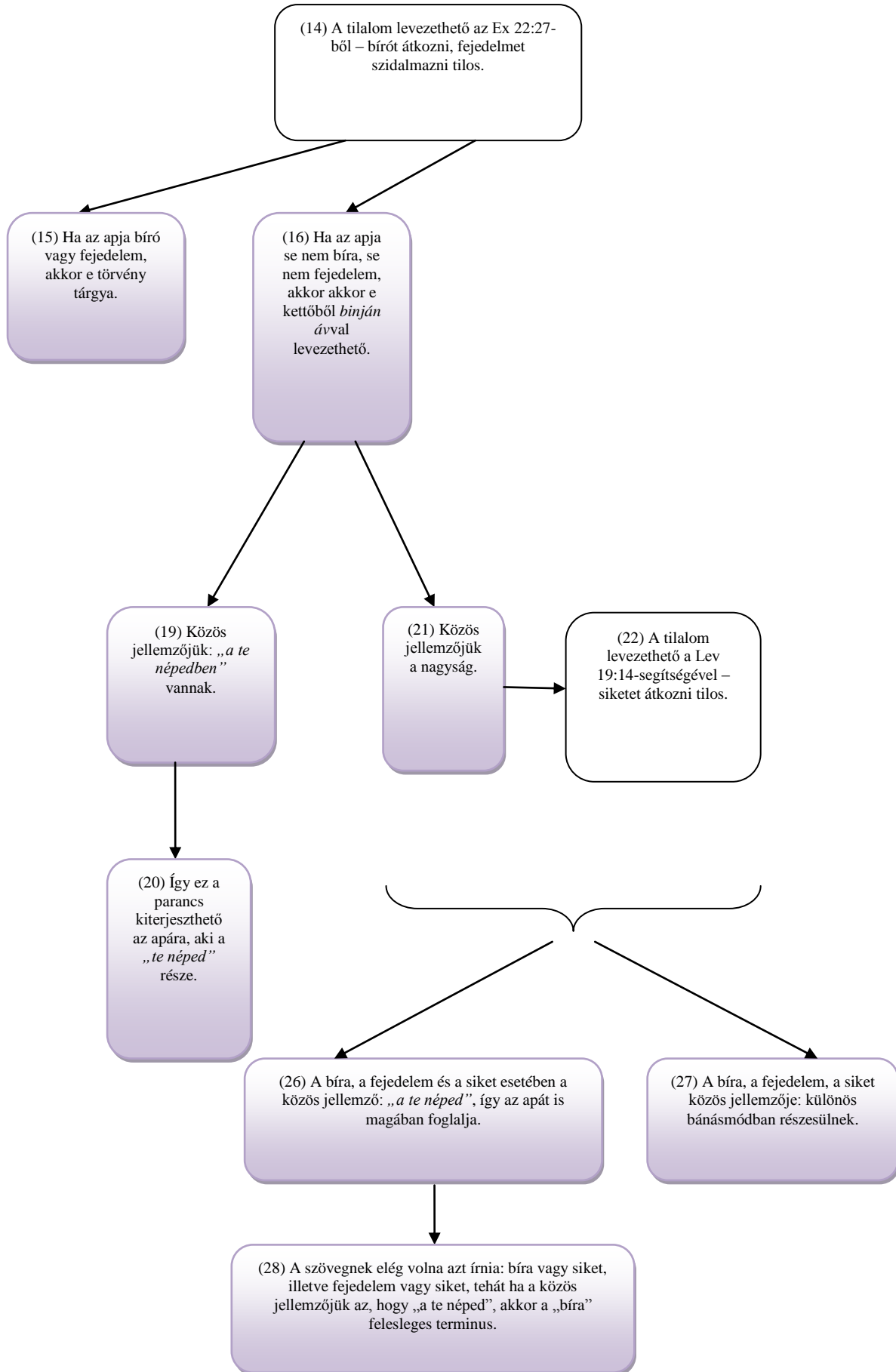
<sup>310</sup> Ezek szerint, ha az „*elóhím*” nem felesleges terminus, nem vonatkozhat valaki atyjára, fennáll tehát az első kérdés: honnét vezetjük le az apa átkozásának tilalmát?

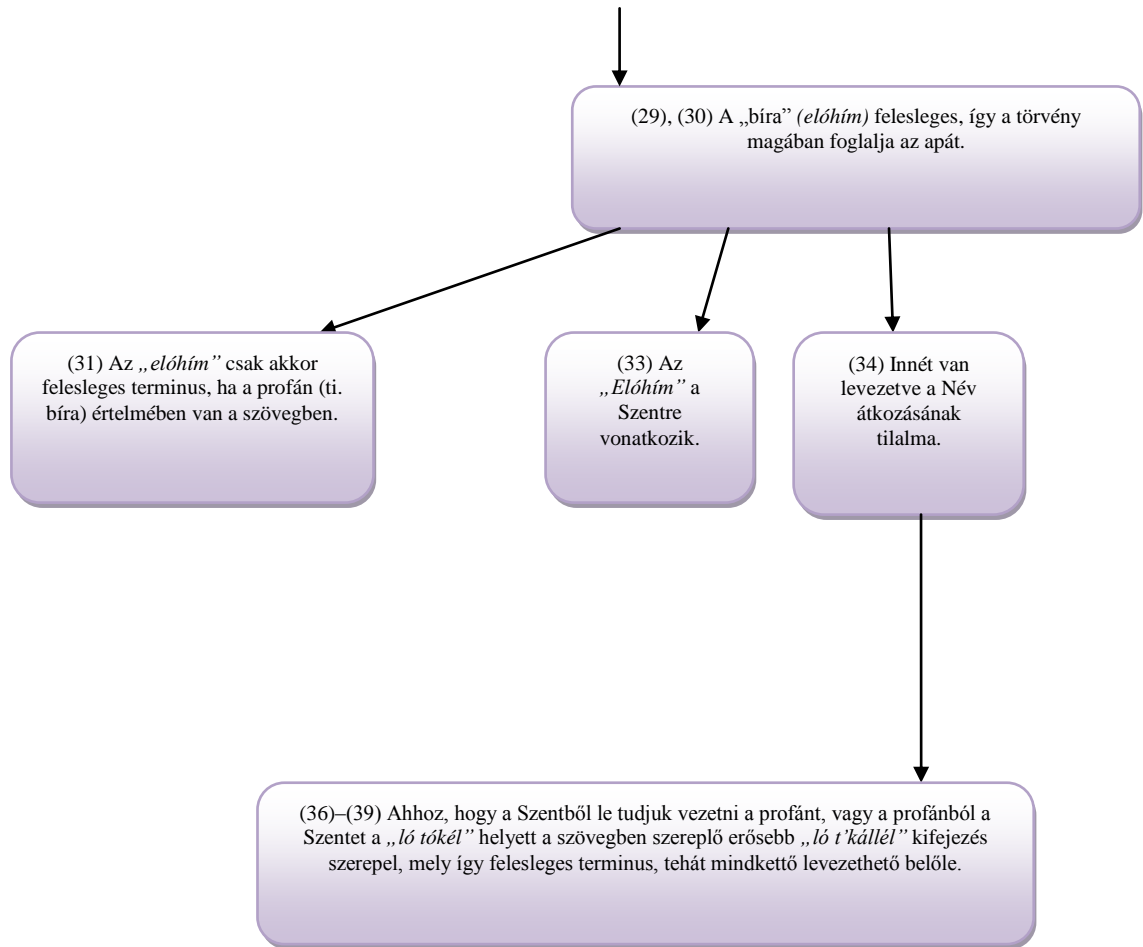
<sup>311</sup> A blaszfémia tiltására nincs más tórai vers, a Lev 24:16 csupán a büntetést jegyzi. Hasonló tehát a helyzet, mint a szülők átkozása esetén. Így tehát ez a vers a Szentre kell, hogy vonatkozzék. A Szentből pedig ezen vélemény szerint analógia segítségével következtetünk a profánra. A Sonc. megjegyzi, hogy így viszont a *nászi* lesz felesleges terminus, amiből következtetünk az apára.

- ואמו אינו חייב עד שיקללם בשם.  
 (2) קללם בכנוי, רבי מאיר מחייב וחכמים פוטרין.  
 (3) גמרא. מאן חכמים - רבי מנחם ברבי יוסי הוא. דתניא, רבי מנחם ברבי יוסי אומר: (ויקרא כ"ד) בנקבו שם יומת, (4)מה תלמוד לומר שם  
 (5) - לימד על מקלל אביו ואמו שאינו חייב עד שיקללם בשם.  
 (6) תנו רבנן: איש, מה תלמוד לומר  
 (7) (ויקרא כ') איש איש - לרבות בת, טומטום, ואנדרווינוס.  
 (8) אשר קלל את אביו ואת אמו - אין לי אלא אביו ואמו, אביו שלא אמו, אמו שלא אביו מניין?  
 (9) תלמוד לומר אביו ואמו  
 קלל דמיו בו אביו קילל, אמו קילל, דברי רבי יאשיה.  
 (10) רבי יונתן אומר:  
 משמע שניהן כאחד ומשמע אחד בפני עצמו, עד שיפרוט לך הכתוב יחדו.  
 (11) מות יומת - בסקילה.  
 (12) אתה אומר בסקילה, או אינו אלא באחת  
 מכל מיתות האמורות בתורה? נאמר כאן דמיו בו ונאמר להלן (ויקרא כ') דמיהם בס, מה להלן בסקילה - אף כאן בסקילה.  
 (13) עונש שמענו, אזהרה מניין?  
 (14) תלמוד לומר (שמות כ"ב) אלהים לא תקלל וגו'.  
 (15) אם היה אביו דיין - הרי הוא בכלל אלהים לא תקלל, ואם היה אביו נשיא הרי הוא בכלל (שמות כ"ב) ונשיא בעמד לא תאר,  
 (16) אינו לא דיין ולא נשיא מניין?  
 אמרת: הרי אתה דן בנין אב משניהן: לא ראי נשיא כראי דיין, ולא ראי דיין כראי נשיא.  
 (17) - שהרי דיין אתה  
 מצווה על הוראתו, כראי נשיא - שאי אתה מצווה על הוראתו. ולא ראי  
 (18) נשיא כראי דיין - שהנשיא אתה מצווה על המראתו, כראי דיין - שאי אתה מצווה על המראתו.  
 (19) הצד השווה שבהם - שהן בעמד, ואתה מוזהר על קללתן  
 (20) - אף אני אביא אביך שבעמד ואתה מוזהר על קללתו.  
 (21) מה להצד השווה שבהן - שכן גדולתן גרמה להן  
 (22) תלמוד לומר (ויקרא י"ט)  
 לא תקלל חרש - באומללים שבעמד הכתוב מדבר.  
 (23) מה לחרש - שכן חרישתו גרמה לו  
 (24) נשיא ודיין יוכיחו. מה לנשיא ודיין - שכן גדולתן גרמה להן, חרש יוכיח. וחזר הדין,  
 (25) לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהן: שהן בעמד ואתה מוזהר על קללתן  
 (26) - אף אני אביא אביך, שבעמד, ואתה מוזהר על קללתו.  
 (27) מה לצד השווה שבהן - שכן משוננין.  
 (28) אלא אם כן נכתוב קרא או אלהים וחרש, או נשיא וחרש,  
 (29) אלהים למה לי? אם אינו ענין לגופו -  
 (30) תנהו ענין לאביו.  
 (31) הניחא למאן  
 דאמר אלהים חול, אלא למאן דאמר קודש - מאי איכא למימר?  
 (32) דתניא: אלהים - חול, דברי רבי ישמעאל.  
 (33) רבי עקיבא אומר: אלהים קודש.  
 (34) ותניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר: אזהרה למברך את השם מניין -  
 (35) תלמוד לומר אלהים לא תקלל. למאן דאמר אלהים חול - גמר קודש מחול, למאן דאמר אלהים קודש - גמרינן חול מקודש.  
 (36) - בשלמא למאן דאמר אלהים חול - גמר קודש מחול, אלא למאן דאמר אלהים קודש גמר חול מקודש?  
 (37) דילמא אקודש אזהר אחול לא אזהר  
 (38) - אם כן לכתוב קרא לא תקל, מאי לא תקלל -  
 (39) שמע מינה תרתי.

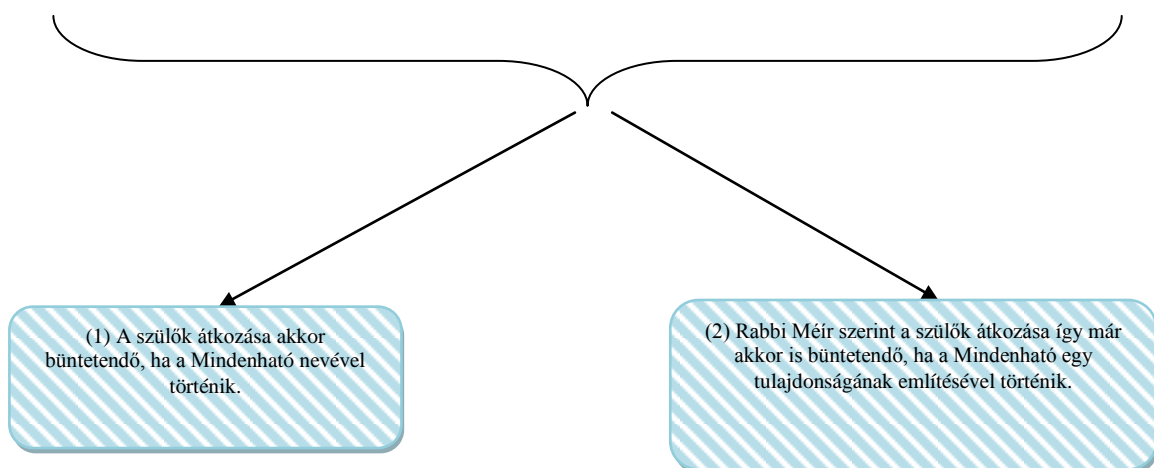
Érvelési térkép:







[...]



A Misna azt mondja, hogy az apa és az anya átkozása csak akkor büntetendő, ha az a Mindenható nevének felhasználásával történik. Több szentírási vers és hosszas vita követi ezt a misnai szakaszt, csak a leglényegesebbekre térek ki röviden.

A rabbinikus felfogás szerint, ha egy bizonyos bűn büntetése meg van határozva a Tórában, akkor adott bűn tiltása is benne kell, hogy szerepeljen. Az apa és az anya, illetve az Örökkévaló átkozására vonatkozó tiltást tehát más versekben igyekeznek megtalálni, mivel explicite ilyesmi nem található a Tórában. Először az Ex 22:27 merül fel, ahol a bíró (*elóhím*) és a fejedelem átkozását tiltja a törvény. Először megállapítják, hogy miben különböznek. (1) A fejedelem nem hasonlít a bírához, mert megparancsoltatott, hogy engedelmeskedni kell a bírának, de a fejedelemnek nem; (2) míg a fejedelem nem hasonlít a bírának ahhoz, hogy nem szabad lázadni a fejedelem ellen, de nincs így a bírával kapcsolatban. De a vers mégis együtt tárgyalja őket, mi tehát a kettőben a közös? A közös jellemzőjük az, hogy „a te néped” mindkettő. Mivel az apa is „a te néped” része, így a bíró és a fejedelem átkozásának tilalma magában foglalja a szülők átkozásának tilalmát is.

Felvetődik azonban a kérdés, hogy vajon nem nagyságuk-e a közös pont. Újabb verset idéznek, a Lev 19:14-et, ahol a siket átkozásának a tilalma szerepel. Ismét megállapítják a bírát, a fejedelmet, majd a siket különböző jellegzetességeit, majd azt, hogy közös jellemzőjük, hogy mindegyikük „a te néped” része, így tehát magukban foglalják a szülők átkozásának tilalmát is. Felmerül azonban, hogy nem-e különös bánásmódjuk a közös pont, hiszen ha „a te néped” volna bennük a közös, akkor a „bíró” vagy a „fejedelem” felesleges terminus. Végül megállapítják, a „bíró” felesleges terminus, s a törvény emiatt foglalja magában az apát is. Mivel azonban a bírát héberül *elóhím* (אֱלֹהִים), mely földi bíróra, de a Mindenhatóra is utalhat, ezen a fronton is vitát nyitnak. Végül a *G'mará* megállapítja: mivel az idézetben szereplő „*elóhím*” szón mind Isten, mint a földi bíró érthető, innen a misnai rendelkezés, vagyis hogy a szülők átkozását csak akkor kell büntetni, ha az a Mindenható nevének felhasználásával történik.

Látható, hogy a szavak jelentéstartalmának, azok egymáshoz való viszonyának meghatározása itt is erősen a kontextusból következik. A vitában a felesleges terminusok jelenléte, a közös pontok helyesen vagy helytelenül való meghatározása dominál.

## 2.3. Binján áv három írásból

### 12. példa (bChul 59a misna, bChul 65a–66a g'mará)

Misna:

(1) Sáskák (*chágáv*) közül: mindaz, aminek négy lába, négy szárnya és ízelt [ti. szökkenő] lábaik vannak és a szárnyak befedik a test nagyobb részét [tiszták]. R. Jósze mondja: és a sáska [*chágáv*] nevet viselik.

(1) ובחגבים:

כל שיש לו ארבע רגלים, וארבע כנפים, וקרצולים, וכנפיו חופין את רובו, רבי יוסי אומר: ושמו חגב.

G'mará:

(2) Rabbijaink tanították: „ezeket ehetitek közülük: a sáskát” stb.<sup>312</sup>

(3) *Árbé* [sáska] – ez a *góváj* [vándorsáska],

(4) *szolám* [kopasz sáska] – ez a *rásón* [kopasz sáska],

(5) *chárgól* [tücsök] – ez a *nippól* [zöld szöcske],

(6) *chágáv* [szöcske] – ez a *gádín* [tücsök].<sup>313</sup>

(7) Mit tanít az Írás: [a] „faja szerint” „faja szerint” „faja szerint” „faja szerint” négy alkalommal [való ismétlésével?] –

(8) [Azt,] hogy belefoglalja a *cippóret kerámimot*<sup>314</sup>, a *jeruzsálemi j'chónát*, az *árcúvítát* és a *rázvónít*.

(9) R. Jismáél iskolája tanította: Ezek általánosításai az általánosoknak és részletezései az egyedieknek,<sup>315</sup>

<sup>312</sup> Lev 11:21–23: „De ezt ehetitek: mindazon madárféle csuszó-mászó közül, mely négy lábon jár, azt, amelynek vannak szárjai a lábai fölött, hogy szökdécseljen velük a földön; ezeket ehetitek közülük: a sáskát faja szerint, a szoleámot faja szerint, a chargólt faja szerint és a chágábot faja szerint. De minden madárféle csuszó-mászó, melynek négy lába van, undok az nektek.”

אף אחת־הן תאכלו מכל שרץ העוף  
ההלך על-ארבע אשר-לא [לן כרעים] מנעל לרגליו  
לנתר בהן על-הארץ:  
אחת-אלה מהם תאכלו את-הארבה למינו  
ואת-הסלעם למינהו ואת-החרגל למינהו ואת-החגב  
למינהו:  
וכל שרץ העוף אשר-לו ארבע רגלים  
שקץ הוא לכם:

A fajták meghatározásában a különböző fordítások eltérnek. Pszeudó-Jónátán: 1. גובי 2. רשון 3. חגב 4. חרגל, LXX: 1. βροῦχος, 2. ἀττάκης 3. ἀκρίς 4. ὀφιομάχη. Magyarul: (vándor)sáska, kopasz sáska, tücsök, szöcske az, ami felmerülhet, bár a azonosítás nagyon nehézkes. Rásí és a Herz kommentár is a 22-es vershez megjegyzi: mivel mi már nem vagyunk képesek megkülönböztetni e négy sáskafajt, ma már mindegyik fogyasztása tilos. (101. o.) A „neme szerint”-et a LXX úgy fordítja: „és ami hasonló hozzá” (καὶ ταῦτα φάγεσθε ἅπ' αὐτῶν τὸν βροῦχον καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶ καὶ τὸν ἀττάκη καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶ καὶ τὴν ἀκρίδα καὶ τὰ ὅμοια αὐτῆ καὶ τὸν ὀφιομάχη καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶ).

<sup>313</sup> Ezeket a Soncino a következőképp azonosítja: vándorsáska, kopasz sáska, szöcske (*green grasshopper*) és tücsök. Ugyanígy fordítja: Tzvee Zahavy (*The Talmud of Babylonia. An American Translation XXX.B: Tractate Hullin. Chapters 3–6*. Brown Judaic Studies 254., Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1993. A Zahavy-féle azonosítást tartalmazza ez a lista, azonban mivel fordításában nem következetes, a továbbiakban a héber nevekhez ragaszkodom a magyarban.

<sup>314</sup> Zahavy: *vine-hopper*.



- (10) „*árbé*” – ez a *góváj*, „*faja szerint*” – hogy magában foglalja a *cippóret kerámimot*.<sup>316</sup>
- (11) Most csak azokat alapoztam meg, amik ebből jönnek [ti. csak a vándor-fajtákat], a kopaszokat nem, honnét tudom levezetni a kopaszokat [ti. azt, hogy a kopaszok is e rendelkezés tárgyát képezik]?
- (12) A vers azt állítja „*szolám*” [kopasz sáska] – ez a *nippól*, „*faja szerint*” magában foglalja az *uskáfort* [ami kopasz].
- (13) Most csak azokat alapoztam meg [ezzel a szabállyal], amik ebből jönnek, azokat, amik [vándor-fajták és] nem kopaszok, vagy [nem vándor-fajták és] kopaszok, és nincs farkuk, de honnét tudom levezetni a farkokkal rendelkezőket?
- (14) A vers azt állítja „*chárgól*” [tücsök] – ez a *rásón*, „*faja szerint*” magában foglalja a *kárszefetet* és a *sáchlánitot* [és ezeknek van farkuk].
- (15) Most csak azokat alapoztam meg, amik ebből jönnek, azokat, amik [vándor-fajták és] nem kopaszok, vagy [vándor-fajták és] kopaszok, amiknek nincs farkuk, vagy van farkuk és nincs hosszú fejük, de honnét tudom levezetni a hosszú fejűeket?
- (16) Azt mondtad, íme, le tudod vezetni *binján ávval*, a háromból.
- (17) Az *árbé* jellegzetességei nem olyanok [minden tekintetben], mint a *chárgólé*. És a *chárgólé* jellegzetességei pedig nem olyanok [minden tekintetben], mint a *árbéé*. És a kettő jellegzetességei nem olyanok [minden tekintetben], mint a *szolámé*. És a *szolámé* jellegzetességei nem [minden tekintetben] azok, mint a másik kettőé.<sup>317</sup>
- (18) A közös jellemző bennük – hogy négy lábuk van, négy szárnyuk, ízelt [ti. szökkenő] lábaik vannak, és a szárnyaik befedik a testük nagyobb részét;
- (19) ennél fogva minden, aminek négy lába van, négy szárnya, ízelt [ti. szökkenő] lábai, és szárnyai, amelyek befedik a test nagyobb részét is [benne foglaltatik ebbe a rendelkezésbe].
- (20) Nemde a *cárcúrnak*<sup>318</sup> is négy lába, négy szárnya, ízelt [ti. szökkenő] lábai [vannak], és a szárnyai befedik a test nagyobb részét? Vajon azt fogod mondani, hogy az is engedélyezett?
- (21) A vers azt mondja „*chágáv*”, – [vagyis] aminek a neve *chágáv* [ti. amit a *chágáv* névvel illetnek].<sup>319</sup>
- (22) Ha [tehát valaminek] a neve *chágáv* [az engedélyezett], annak ellenére, hogy nem bír minden említett jellegzetességgel? A vers azt mondja [a *chágáv* név után, hogy]: „*faja szerint*”, hogy [ezzel azt] tanítsa, hogy mindegyik karakterjeggyel rendelkeznie kell.
- (23) Ráv Áchájj kérdezte/megdöntötte/megcáfolta: De azokban az esetekben [amik a versben említve vannak] nincs hosszú fejű.
- (24) Te mindamellet, azt kellene, hogy állítsd, hogy ezek mind hasonlóak abban, hogy mindegyik rendelkezik a fent említett jellezetességekkel, egy analógia [azonban mégis] eldöntetlen és nincs ellentetés ellene: [ti. hogy] ebben az esetben a *chárgólé* nem lenne szükséges, hogy említettessék, mivelhogy mindezzel a négy jellegzetességgel bír, tehát levezethető az *árbéből* és a *szolámból*.
- (25) De te bizonyára ellenzed ezt azon az alapon, hogy farkatlanok [és a *chárgólé* nem az];
- (26) akkor itt is ellenezned kell azon az alapon, hogy közülük egyik sem hosszúfejű.
- (27) Ráv Áchájj [így érvelt]: Az i-teni törvénynek nincs szüksége arra, hogy azt állítsa: *szolám*, mert azt le lehet vezetni az *árbéből* és a *chárgóléből*. Valójában, milyen ellentétést tudsz emelni?
- (28) Azt, hogy az *árbé* nem kopasz – de a *chárgólé* kopasz [és a *szolám* is],
- (29) hogy a *chárgólé*nek van farka – az *árbé*nek nincs [és a *szolám*nak sincs],

<sup>315</sup> A „*faja szerint*” általános kifejezés, melyet a név tesz egyedivé. A vers eleje szintén általános „*Ezeket ehetitek...*” – tehát az általános és egyedi szabályával találjuk szembe magunkat.

<sup>316</sup> Ez az utolsó kifejezés, és az utána következő szövegrész már a bChul 65b-ben található.

<sup>317</sup> Az *árbé* nem kopasz és nincs farka, a *chárgólé* kopasz és van farka a *szolám* pedig kopasz és nincs farka.

<sup>318</sup> A *cárcúr* tisztátalan fajként volt ismeretes.

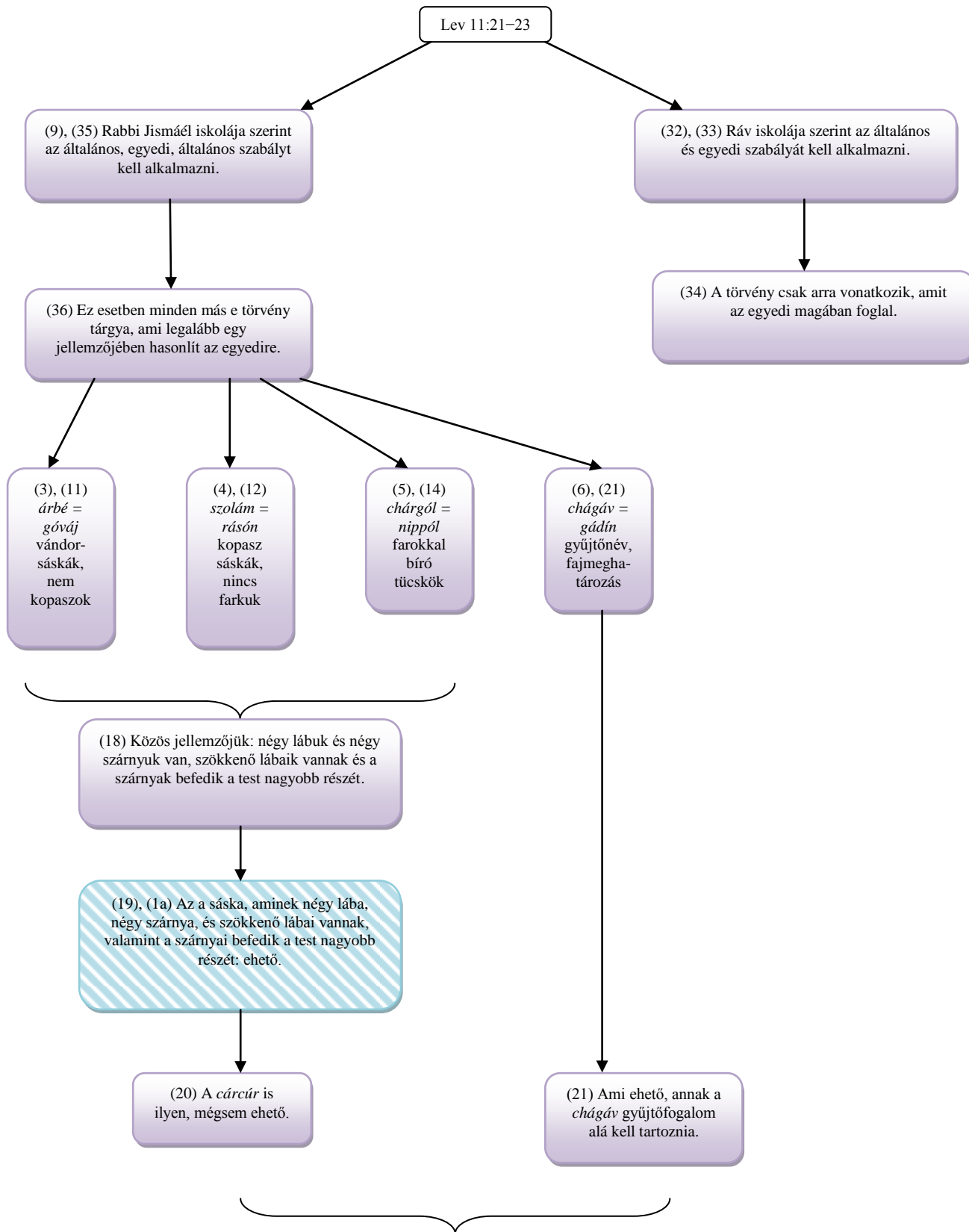
<sup>319</sup> Ez a kvantifikáció kizárja a *cárcúrt*, mert az a *chágáv* néven nem ismeretes.

- (30) miért mondja akkor a Könyörületes, hogy *szolám*? Nincs más célja ezzel, minthogy arra szolgáljon, hogy [magába foglalja] a hosszúfejúeket.
- (31) Hol van a különbség a Ráv iskolájának *tánnája* és R. Jismáél iskolájának *tánnája* között? – A hosszúfejú fajtákban.
- (32) Ráv iskolájának *tánnája* magyarázta: „*amelynek vannak szárjai a lábai fölött*” általános, „*árbé*”, „*szolám*”, „*chárgol*”, „*chágáv*” „*faja szerint*” egyedi;
- (33) általános és egyedi [esetében] az általánosban csak az egyedi van benne.
- (34) Következésképpen, amik ugyanolyan fajták, [mint azok a speciális esetek], [beleértendők], de amik nem ugyanolyan fajták, azok nem [értendők bele], tehát mi azokat foglaljuk bele, amelyek minden szempontból hasonlítanak az egyedi esetekre.
- (35) Rabbi Jismáél iskolájának *tánnája* magyarázta: „*amelynek vannak szárjai a lábai fölött*” általános, „*árbé*”, „*szolám*”, „*chárgol*”, „*chágáv*” egyedi, „*faja szerint*” ismételt és általános,
- (36) ha az általános, egyedi, általános [szabállyal] következtetted ezeket, az egyedi kiterjeszhető mindazokra [a fajtákra], amelyek [legalább] egy jellemzőjükben hasonlítanak [az egyedire].
- (37) De az első általános kifejezés nem analóg alkalmazási területében [kiterjedésében/hatáskörében] a másik általános kifejezéssel!
- (38) Mert az első általános – „*amelynek vannak szárjai a lábai fölött*”, mondta a Könyörületes – magában foglalja azt, hogy ehető [ti. ha szökkenő lábai vannak], de ellenkező esetben nem ehető; amíg a második általános – „*faja szerint*” – csak [arra] a négy karakterjegyre utal[, ami miatt megengedett a fogyasztása].

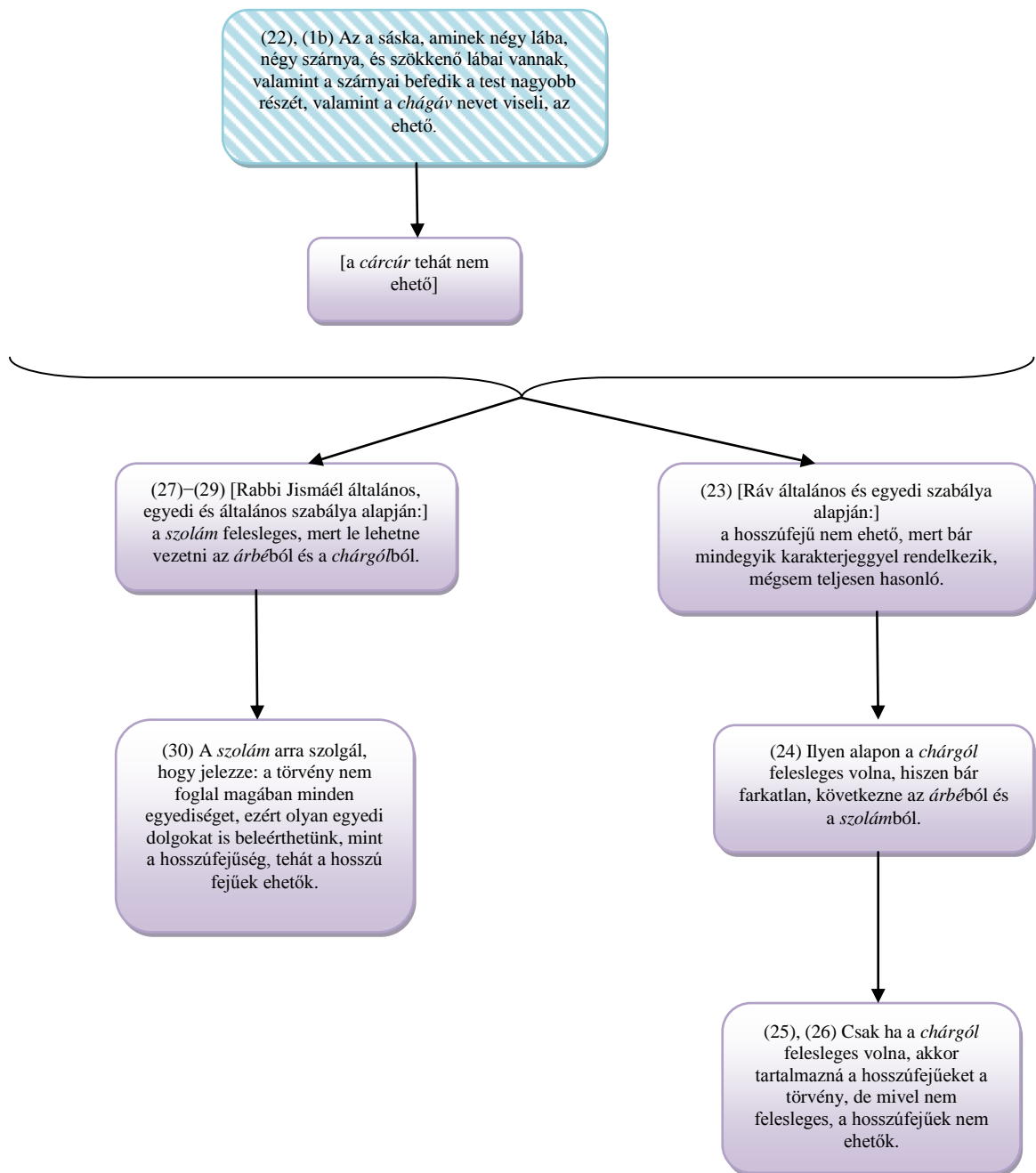
- (2) ת"ר (ויקרא י"א) את אלה מהם תאכלו את הארבה וגו',  
 (3) ארבה - זה גובאי,  
 (4) סלעם - זה רשון,  
 (5) חרגול - זה ניפול,  
 (6) חגב - זה גדיאן,  
 (7) מה ת"ל (ויקרא י"א) למינו למינהו למינהו למינהו ד' פעמים  
 (8) - להביא ציפורת כרמים, ויוחנא ירושלמית, והערצוביא, והרזבנית  
 (9) דבי ר' ישמעאל תנא: אלו כללי כללות ואלו פרטי פרטות,  
 (10) ארבה - זה גובאי, למינו - להביא ציפורת כרמים,  
 (11) אין לי אלא הבא ואין לו גבחת, הבא ויש לו גבחת מנין?  
 (12) ת"ל: (ויקרא י"א) סלעם - זה ניפול למינהו - להביא את האושכף  
 (13) ואין לי אלא הבא ואין  
 לו גבחת, הבא ויש לו גבחת, הבא ואין לו זנב, הבא ויש לו זנב, מנין?  
 (14) ת"ל: חרגול - זה רשון, למינהו - להביא את הכרספת ואת השחלנית  
 (15) ואין לי אלא הבא ואין לו גבחת,  
 הבא ויש לו גבחת, הבא ואין לו זנב, הבא ויש לו זנב, ואין ראשו ארוך,  
 הבא וראשו ארוך, מנין?  
 (16) אמרת, הרי אתה דן בנין אב משלשתן:  
 (17) לא ראי ארבה כראי  
 חרגול, ולא ראי חרגול כראי ארבה, ולא ראי שניהם כראי סלעם, ולא ראי סלעם  
 כראי שניהם,  
 (18) הצד השהו שבהן - שיש לו ד' רגלים, וארבע כנפים, וקרצולים, וכנפיו  
 חופין את רובו,  
 (19) אף כל שיש לו ארבע רגלים, וארבע כנפים, וקרצולים, וכנפיו חופין את רובו.  
 (20) והלא הצרצור הזה יש לו ארבע רגלים וד' כנפים וקרצולים וכנפיו חופין את  
 רובו, יכול יהא מותר?  
 (21) ת"ל: חגב - ששמו חגב,  
 (22) אי שמו חגב, יכול אין בו כל הסימנין  
 הללו? ת"ל: למינהו - עד שיהא בו כל הסימנין הללו.  
 (23) פריך רב אחאי: מה להנך שכן אין ראשן ארוך  
 (24) וכי תימא כיון דשוו בד' סימנין, מיייתנין ולא פרכינין, אי הכי חרגול  
 נמי, דשוו להו, לא ליכתוב, ותיתי מארבה וסלעם  
 (25) אלא, אלא, איכא למיפרד, מה להנך שכן אין להן זנב,  
 (26) ה"נ איכא למיפרד: מה להנך שכן אין ראשן ארוך

- (27) אלא אמר רב אחאי: סלעם יתירא הוא  
לא ליכתוב רחמנא סלעם ותיתי מארבה ומחרגול, דמאי פרכת -  
(28) מה לארבה דאין לו גבחות - הרי חרגול דיש לו גבחות,  
(29) מה לחרגול דיש לו זנב - הרי ארבה דאין לו זנב,  
(30) סלעם דכתב רחמנא ל"ל? אם אינו ענין לגופו, תנהו ענין לראשו ארוך  
(31) במאי קמיפלגי תנא דבי רב ותנא דבי רבי ישמעאל? בראשו ארוך קמיפלגי,  
(32) תנא דבי רב סבר: אשר לו כרעים כלל, ארבה סלעם חרגול חגב למיניהו - פרט,  
(33) כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט,  
(34) דמיניה אין דלאו דמיניה לא, ומרבי דדמי ליה משני צדדין  
(35) תנא דבי ר' ישמעאל סבר: אשר לו כרעים - כלל, ארבה סלעם חרגול חגב -  
פרט, למיניהו - חזר וכלל,  
(36) כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, ומרבי כל דדמי ליה בחד צד.  
(37) והא לא דמי כללא קמא לכללא בתרא  
(38) כללא קמא - אשר לו כרעים אמר רחמנא,  
דאית ליה אכול דלית ליה לא תיכול, כללא בתרא - עד דשוו  
בארבעה סימנין

Érvelési térkép:<sup>320</sup>



<sup>320</sup> A könnyebb átláthatóság kedvéért kicsit egyszerűsítettem az érvelési térképet.



Itt a 7. példához hasonló vitába csöppenünk. A rabbik az ehető és nem ehető sáskafélékre vonatkozó törvényt vitatják. A Szentírás azt mondja, hogy ehető mindaz, aminek négy lába és szökkenő lába van, majd felsorol négy fajtát, melyekkel kapcsolatban mindegyik után megjegyzi, hogy „*faja szerint*” fogyasztható. Rabbi Jismáél iskolája az általános, egyedi és általános törvényt követi – a „*faja szerint*” kifejezést is általánosnak fogva fel –, melynek értelmében a törvény mindazt magában foglalja, ami csak egy karakterjegyében is hasonlít az egyedire, míg Ráv iskolája az általános és egyedi szabály alapján magyaráz, mely szerint a törvény csak azt foglalja magában, ami teljes mértékben hasonlít az egyedire – illetve

természetesen ahhoz a meghatározott fajhoz. Minekutána megállapítják, hogy az első három alany – a vándorsáska, a kopasz sáska valamint a tücsök – egymástól különbözik, hiszen kopaszok, vagy nem, illetve van farkuk vagy nincs, így hármójuk közös tulajdonságának meghatározása alapján állapítják meg az ehető sáskafajokat. Az általános szabály értelmében tehát ehető az, aminek négy lába, négy szárnya, valamint szökkenő lába van, továbbá szárnyai befedik a test nagyobb részét.

Felmerül azonban, hogy olyan sáska is van, mely ezekkel a jellegzetességekkel bír, mégsem ehető. A rabbik szerint ennek az az oka, hogy az a fajta nem tartozik a *chágáv* gyűjtőfogalom alá. Rabbi Jismáél iskolája szerint tehát az ehető sáskaféléknek a fenti négy karakterjeggyel kell bírnia, továbbá a *chágáv* gyűjtőnév alá kell tartoznia. Véleményük szerint a hosszúfejű sáskafajták is ehetőek, hiszen megfelelnek az általános törvénynek, az egyediekhez pedig legalább egy karakterjegyükben hasonlók. Ráv iskolája szerint azonban a hosszúfejűek nem ehetőek, mert az ő gondolkodásmódjuk szerint a törvénynek csak azok a fajták a tárgyai, melyek minden tekintetben hasonlítanak a törvényben megnevezett egyediekhez.

Itt tehát a hasonlóság mértéke körül folyik a vita, s mint látjuk, mivel a végkimenetele bizonytalan, a Talmud a kisebbségi véleményt is feljegyzi. Rásí megjegyzi, hogy mivel idővel a rabbik nem tudták megmondani, hogy melyik tartozik a *chágáv* név alá, az összes sáskaféle evését megtiltották.<sup>321</sup>

---

<sup>321</sup> Rásí a Lev 11:21–23-hoz.

## 2.4. Binján av négy írásból

### 13. példa (bBK 2a misnája, vagyis mBK 1)

- (1) Misna. A károk négy atyja/forrása:
- (2) az ökör,<sup>322</sup>
- (3) és a verem,<sup>323</sup>
- (4) és a tilosban legeltetés<sup>324</sup>
- (5) és a gyújtogatás.<sup>325</sup>
- (6) Az ökör [esete] nem olyan, mint a tilosban legeltetés[é]
- (7) és a tilosban legeltetés [esete] nem olyan, mint az ökör[é].
- (8) Sem ezek, amelyekben élő [dolgo]k vannak
- (9) nem összehasonlíthatók a tüzzel, amelyben nincs élő [dolog] [ti. élőlény nem játszik főszerepet a károkozásban].
- (10) És ezek esete, amelyekben mozgás útján történik a károkozás,
- (11) nem olyan, mint a verem, amely nem mozgás útján okoz kárt.
- (12) A közös jellemzőjük, hogy kárt okoznak,
- (13) és neked kell őrizned őket.<sup>326</sup>
- (14) És amikor kárt okoznak, a károkozónak kompenzációt kell fizetnie a kárért földjének legjavából.<sup>327</sup>

<sup>322</sup> Ex 21:28, 35–36: „Midón megdöf egy ökör férfit vagy nőt, úgy, hogy meghal: kövessék meg az ökör és ne egyék meg a húsát, az ökör gazdája pedig büntetlen. [...] Midón valakinek ökre megrúgja felebarátjának ökrét, úgy hogy elhull: adják el az élő ökröt s felezzék meg az árát és az elhullottat is felezzék meg. Ha tudva volt, hogy döfös ökör az tegnapról, tegnapelőtről, de nem őrzi azt meg a gazdája: fizessen meg ökröt az ökörért, az elhullott pedig az övé legyen.”

וכי יגח שור את איש או את אשה ומת  
סקול וסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי:  
[...] וכי יגח שור איש את שור רעהו ומת ומכרו  
את השור החי והצנו את כספו וגם את המת יחצונו:  
או נודע כי שור נגח הוא מתבול שלשם  
ולא ישמרנו בעליו שלם שלם שור תחת השור והמת  
יהיה לו: ׀

<sup>323</sup> Ex 21:33–34: „Midón valaki vermet nyit, vagy midón ás valaki vermet és nem földi be, s beleesik oda ökör vagy szamar: a verem gazdája fizesse meg, árát térítse meg az urának és az elhullott az övé legyen.”

וכי יפתח איש בור או כייכרה איש בר  
ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור:  
בעל הבור ישלם כסף ושיב לבעליו והמת  
יהיה לו: ׀

A „verem nyitásán” azt kell érteni, mikor a vízgyűjtésre használt ciszterna fedelét levették és elfelejtették visszatenni. Herz, 250. o.

<sup>324</sup> Ex 22:4: „Midón lelegeltet valaki mezőt vagy szőlőt s elereszti marháját és legelteti másnak a mezején: mezejének legjavával és szőlőjének legjavával fizessen.”

כי יבער איש שדה או כרם ושלח את (בעירה) (בעירו)  
ובער בשדה אחר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם: ׀

<sup>325</sup> Ex 22:5: „Midón tűz támad és ér töviseket és felemésztetik egy asztag vagy az álló gabona vagy a mező: fizesse meg, aki okozta az égést.”

כי תצא אש ומצאה קנים ונאכל גדיש או  
הקמה או השדה שלם שלם המבער את הבערה: ׀

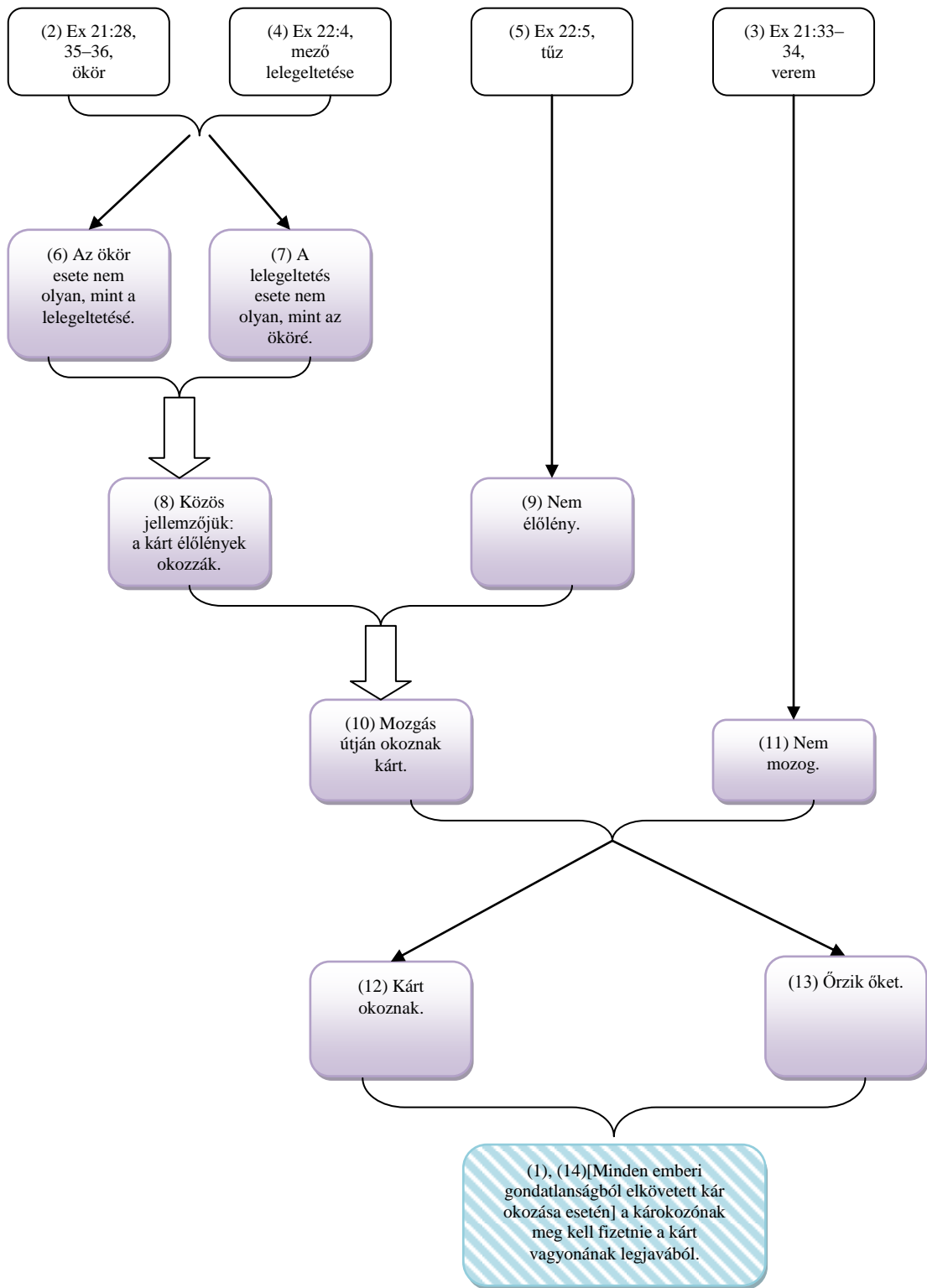
<sup>326</sup> Vagyis valaki felelős azért, hogy ne történjen kár, tehát emberi gondatlanság okozza azt.

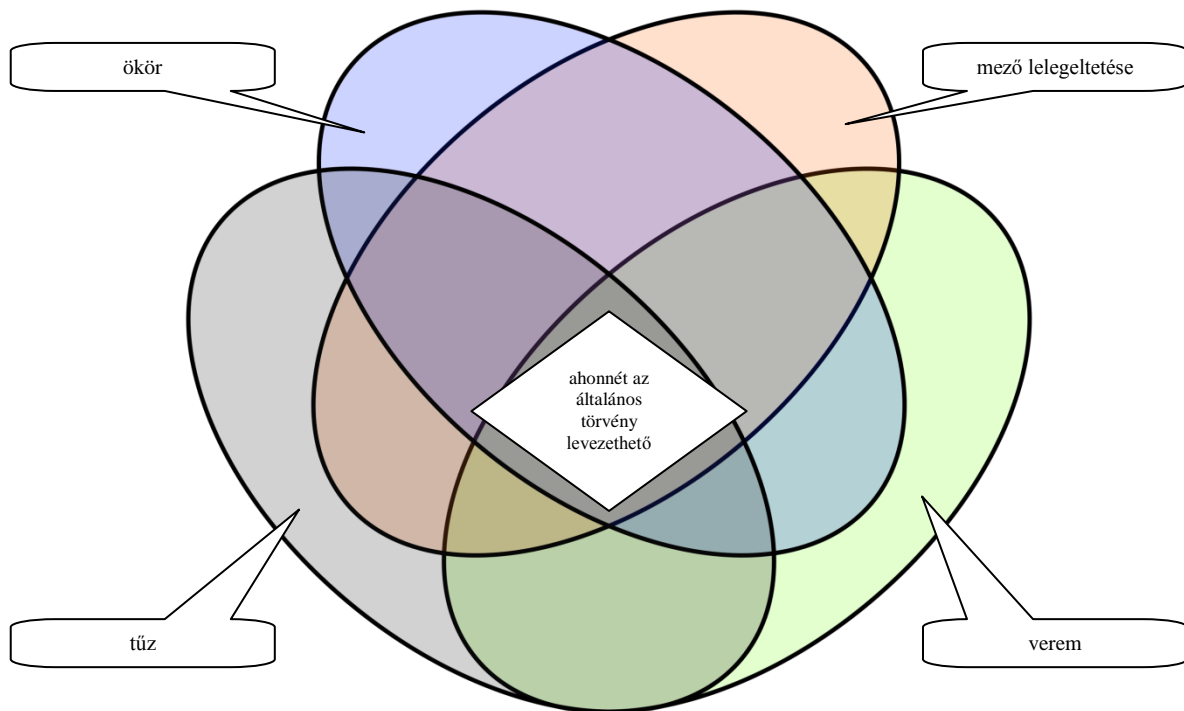
<sup>327</sup> Értsd: az ember legértékesebb vagyónából.

- (1) מתנ"ל: ארבעה אבות נזיקין:
- (2) השור,
- (3) והבור,
- (4) והמבעה,
- (5) וההבער.
- (6) לא הרי השור כהרי המבעה,
- (7) ולא הרי המבעה כהרי השור.
- (8) ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים,
- (9) כהרי האש שאין בו רוח חיים.
- (10) ולא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק,
- (11) כהרי הבור שאין דרכו לילך ולהזיק.
- (12) הצד השוה שבהן - שדרכן להזיק
- (13) ושמירתן עליך.
- (14) וכשהזיק, חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ.



Érvelési térkép:



**Venn-diagram:**

A Misna azt mondja, hogy a Tóra négy, károkkal kapcsolatos törvénye mintegy alapul szolgál egy általános, károkozások esetén alkalmazható törvényhez. Először az öklelős ökör és a lelegeltetésből származó károk esetét nézik meg. Miután megállapítják, hogy a két eset jelentősen különbözik, közös karakterjegyüknek az élőlények által történő károkozást veszik. Továbbiakban a tűz által okozott kárt hasonlítják az e kettőből levont közös karakterjegyhez. Megállapítják, hogy a tűz esetében nem élőlény okozza a kárt, tehát a három eset közös karakterjegye az lesz, hogy károkozás közben valamiféle mozgás történik. Ezt a konklúziót egy negyedik tórai parancs módosítja, ugyanis a verem által történő kár esetében a károkozó – vagyis a verem – nem mozog. A négy eset közös jellegzetessége tehát az lesz, hogy (1) kárt okoznak; (2) őrizni kell őket. Így a károkozásokkal kapcsolatos kártérítés fizetésének kötelezettségét minden, emberi gondatlanságból elkövetett károkozás esetére kiterjesztik. Felmerül természetesen a kérdés, hogy más következtetésre jutnánk-e, ha felcserélnénk a sorrendet, illetve jelölhetnénk-e meg más közös jellegzetességeket is.

## 2.5. *Má mácinú –binján áv*, annak egy különleges esete, vagy egy teljesen más jellegű szabály?

Ahhoz, hogy egyáltalán erre a kérdésre válaszolni tudjunk, szükségesnek tartottam, hogy mindenekelőtt legalább két példát a *má mácinú* kifejezés előfordulása kapcsán is megnézzek. Bár az eddigi példáknál is Rási több helyütt jelezte, hogy a *binján áv* nem más, mint a *má mácinú*, látni fogjuk, hogy azért van némi különbség.

### 14. példa (bJev 7a–b)

- (1) Ha egy fiútestvér felesége a rokonság miatt tiltott házassági kapcsolatok között található,<sup>328</sup> miért lett kiemelve [a sógorházasságra<sup>329</sup>]?
- (2) Azért hogy [a többit] hozzá hasonlítsák, és azt mondja neked, hogy miután egy fiútestvér felesége engedélyezett [sógorházasságra], így a többi rokonság miatt tiltott házassági kapcsolat is engedélyezett [sógorházasságra].<sup>330</sup>
- (3) Miként hasonlítanak ezek? Ott,<sup>331</sup> az általános és az egyedi is tiltott, de itt az általános tilalomra vonatkozik míg az egyedi megengedett.
- (4) Ez inkább egy olyan dologhoz hasonlít, ami bennefoglaltatik egy általánosban és azután ki lett emelve, azért, hogy egy új dologban tanítson, amit nem szabad

<sup>328</sup> Lev 18:16 „Fivéred feleségének szemérmét föl ne fedd, fivéred szemérme ő.”

<sup>329</sup> Dt 25:5–10 „Midón együtt laknak testvérek és meghal egyik közülök s fia nincs neki, ne menjen a halottnak felesége máshova, idegen férfihoz: sógora menjen be hozzá és vegye magának feleségül, sógorképen vegye el. És léssen, az elsőszülött, akit szülni fog, tartozzék meghalt testvérének nevéhez, hogy ki ne törültsék neve Izraelből. De ha nem akarja a férfi elvenni sógornőjét, akkor menjen ki sógornője a kapuba, a vénekhez és mondja: vonakodik sógorom a testvérének nevét fenntartani Izraelben, nem akar sógorképpen elvenni. Erre hívják meg városának vénei és szóljanak hozzá; ő meg odaáll és azt mondja: nem akarom elvenni – akkor lépjen oda hozzá a sógornője a vének szemei előtt, húzza le saruját lábáról és köpjön az arcába; szólaljon fel és mondja: így történnék a férfival, aki nem építi föl testvérének házát. És így neveztesék el Izraelben: a lehúzott sarujúnak háza.”

כִּי־יִשְׁבוּ אֲחִים יַחְדָּו וּמֵת אֶחָד מֵהֶם וּבֶן אֵין־לוֹ  
לֹא־תִהְיֶה אִשְׁת־הַמֵּת הַחַיָּה לְאִישׁ זָר וְיָבְמָה יָבָא עֲלֶיהָ  
וְלָקְחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיָבְמָה:  
וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל־שֵׁם אֶחָיו הַמֵּת  
וְלֹא־יִמָּחַה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל:  
וְאִם־לֹא יִחַפֵּץ הָאִישׁ לָקַחַת אֶת־יָבְמֹתוֹ וְעַל־תָּהּ יָבְמֹתוֹ  
הַשְּׂעֵרָה אֶל־הַזְּקִינִים וְאָמְרָהּ מֵאֵין יָבְמוּ לְהָקִים לְאֶחָיו  
שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל לֹא אָבָה יָבְמוּ:  
וְקָרָא־לוֹ זִקְנִי־עִירוֹ וְדִבְרוּ אֵלָיו וְעָמַד וְאָמַר לֹא הִפְצַתִּי  
לְקַחְתָּהּ:  
וּנְשָׂה יָבְמֹתוֹ אֵלָיו לְעִנֵּי הַזְּקִינִים וְחִלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל  
רַגְלֵי וְנָקְחָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כִּכָּהֵן יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר  
לֹא־יָבְגָה אֶת־בֵּית אֶחָיו:  
וְנָקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חִלוּץ הַנַּעֲלִ: ס

<sup>330</sup> Erre a következtetésre Rabbi Jismáél 8. szabályával juthatunk.

<sup>331</sup> Egy előzőleg említett esetre hivatkozik, melyet terjedelmes volta miatt nem idéztem (Lev 14:13–14).

visszahelyezni az általánosba addig, amíg az Írás azt kifejezetten vissza nem helyezi.<sup>332</sup>

(5) „Egy dolgot, ami benne foglaltatott egy általánosban és ki lett emelve annak érdekében, hogy egy új dolog felől döntsön, nem szabad visszahelyezned az általánosba, amíg az Írás nem helyezi kifejezetten vissza.” Hogyan?

[...]

(6) Azt gondolhatnám, hogy miután az [elhalt] fiútestvér feleségére vonatkozóan felfüggesztették [a rokoni kapcsolat miatti házassági tilalmat], ezzel együtt a többi rokoni kapcsolat miatti házassági tilalmat is függeszsek fel.<sup>333</sup>

(7) Ezzel szemben azt mondhatnám, hogy a feleség lánytestvére vonatkozó törvényt<sup>334</sup> má mácínúval az [elhalt] fiútestvér feleségére vonatkozó törvényből kell levezetni.

(8) mivel egy férfi [sógorházasság céljából] házasodhat [elhalt] fiútestvérenek feleségével, így [sógorházasság esetén] házasodhat feleségének lánytestvérevel is.

(9) Mi a hasonlóság? Ott [ti. az elhalt fiútestvér felesége esetében] csak egy tilalom van, a másikban [ti. feleség lánytestvére esetében] két tilalom [lenne hatálytalanítva]!<sup>335</sup> –

(10) Feltehetőleg, miután azt [ti. az elhalt fiútestvér feleségét] megengedtem, a másikat [ti. a feleség lánytestvére vonatkozó tilalmat] is felfüggeszthetem.

(1) הא אשת אח בכלל כל העריות היתה, ולמה יצתה?

(2) להקיש אליה, ולומר

לך: מה אשת אח שריא, אף כל עריות נמי שריין.

(3) מי דמי? התם כלל באיסור ופרט באיסור, הכא כלל באיסור ופרט בהיתור.

(4) הא לא דמי אלא לדבר שהיה

בכלל ויצא לידון בדבר החדש, שאי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו לך הכתוב בפירוש

(5) דתניא: דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש, אי אתה

רשאי להחזירו לכללו עד שיחזירנו לך הכתוב בפירוש, כיצד?

[...]

(6) ה"נ ה"א, אשת

אח דאשתרא אישתראי, שאר עריות לא.

(7) אלא, סד"א תיתי במה מצינו מאשת אח,

(8) מה אשת אח מייבמה, אף אחות אשה תתייבם.

(9) מי דמי? התם חד איסורא,

הכא תרי איסורי

(10) מהו דתימא הואיל ואשתרי אישתרי.

<sup>332</sup> Ez Rabbi Jismáél 11. szabálya.

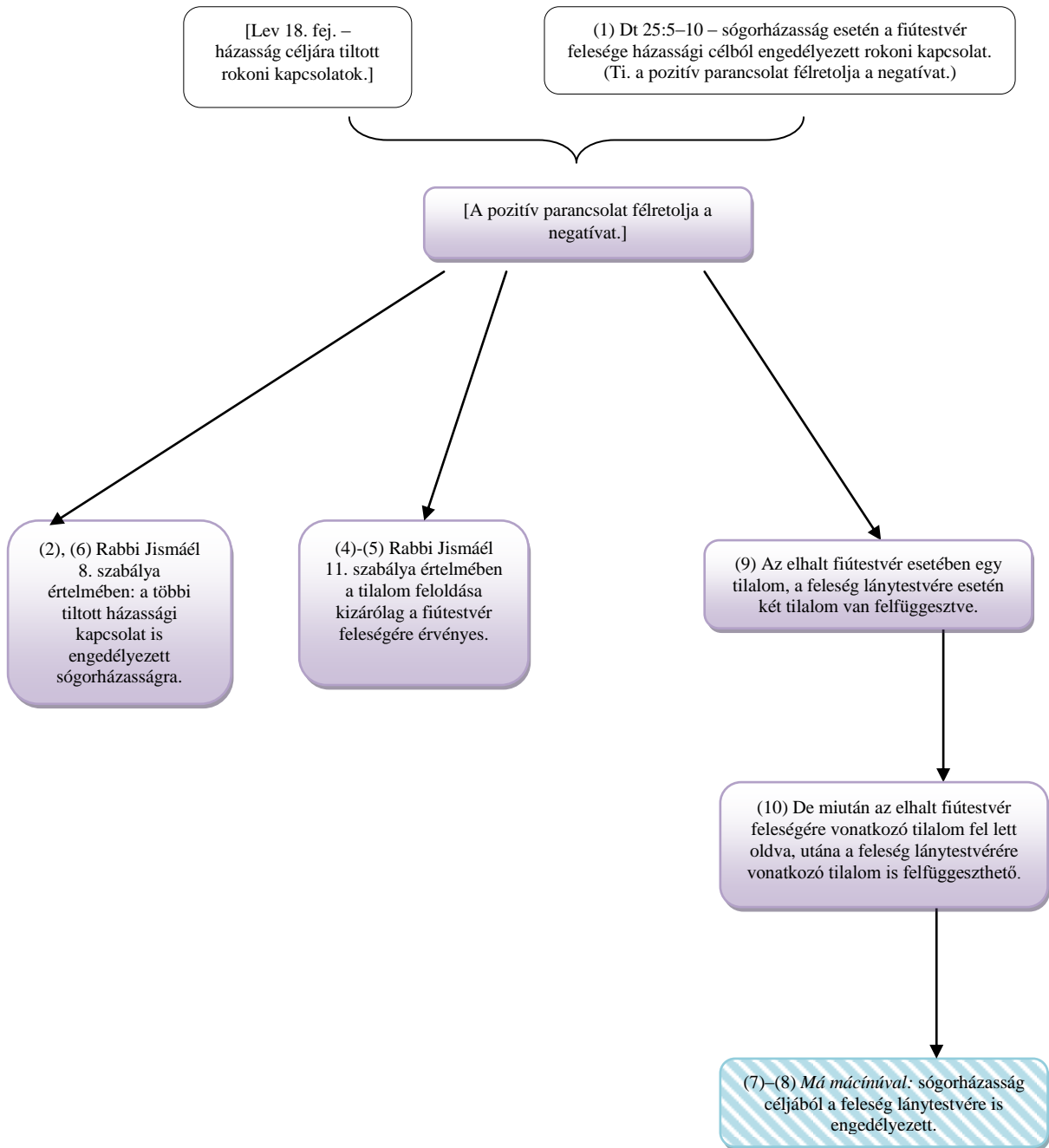
<sup>333</sup> Ez a sor már a bJev 7b-hez tartozik.

<sup>334</sup> Lev 18:18 „Nót a nővérehez hozzá el ne végy, vetékedést gerjesztve, fölfedvén szemérmét őmellette az életében.”

וְאִשָּׁה אֶל-אֲחֹתָהּ לֹא תִקַּח לְצַרֵּר לְגַלּוֹת עֲרוּתָהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ:

<sup>335</sup> Ti. a fiútestvér feleségének és a feleség lánytestvére elvételének tilalma.

**Érvelési térkép:**



Ebben a talmudi példában az a kérdés, hogy miután a Tóra a Lev 18. fejezetében meghatározza a házasság céljára tiltott rokonkapcsolatokat vajon a Dt 25:5–10-ben olvasható sógorházasságra vonatkozó parancs melyeket függeszti fel ezek közül. A tórai törvény értelmében sógorházasság – vagyis a fiútestvér gyermektelenül való elhalálása – esetén a fiútestvér feleségének elvétele engedélyezett, sőt a vele való házasság kötelesség. Mivel ez pozitív parancsot, felülírja a negatív parancsot.

Rabbi Jismáél 8. szabálya értelmében, ha egy általános törvényből kiemelnek valamit, akkor abból az egészre vonatkozóan tanulhatunk valamit, vagyis ez esetben az összes tiltott kapcsolat engedélyezett volna erre az esetre.

A 11. szabály értelmében, ha az általános törvényből a Tóra kiemel valamit azért, hogy egy új dolgot tanítson, akkor az az általánosra vonatkozóan nem tanít, hacsak a Tóra vissza nem helyezi az általánosba, vagyis külön nem mondja, hogy ezzel az egész törvényt módosította. Ennek értelmében kizárólag a fiútestvér feleségére vonatkozik a tiltás feloldása.

*Má mácínú* segítségével azonban kiderül, hogy még egy tilalom is feloldható lesz sógorházasság esetén: ti. a feleség lánytestvérére vonatkozó tilalom, ha az egyébként a fiútestvér felesége volt. A két esetben a hasonlóság, hogy miután a fiútestvér feleségére vonatkozó törvény már fel lett oldva, itt is csak egy tiltás felfüggesztése szükséges, továbbá és lényegét tekintve pedig azért, mert egyszerűen ugyanarról a személyről van szó.

Mint látható, némileg különbözik a *má mácínú* a *binján ávtól*, hiszen itt az általános kategória is adott, a *má mácínú* segítségével azt mutatják ki, hogy mi az, ami miatt egy eset mégsem tartozik az általános hatálya alá, s miért hasonlít inkább az egyedi esethez.

## 15. példa (bNed 4b)

- (1) A rabbi/mester mondta: És mik a fogadalmak?  
 (2) – az apa érvényteleníteni tudja lányának fogadalmait és a férj érvényteleníteni tudja feleségének fogadalmait,<sup>336</sup>  
 (3) így a názírfogadalom<sup>337</sup> esetében is: az apa érvényteleníteni tudja lányának názírfogadalmát és a férj érvényteleníteni tudja feleségének názírfogadalmát. Miért hekkéssel?

<sup>336</sup> Num 30:3–9 „Midón valaki fogadást tesz az Örökkévalónak, vagy esküt esküszik, hogy megszorítást vesz magára: meg ne szegje a szavát mind a szerint, ami kijön szájából, cselekedjék. S midón asszony tesz fogadást az Örökkévalónak, vagy megszorítást vesz magára atyja házában, leány korában, és meghallja az atyja a fogadását vagy megszorítását, amelyet magára vett és hallgat hozzá az atyja: akkor állanak mind a fogadásai, és minden megszorítás, melyet magára vett, álljon. De ha megtiltja neki az atyja, amely napon meghallja, semmi fogadása vagy megszorítása, amelyet magára vett, ne álljon; az Örökkévaló pedig majd megbocsát neki, mert megtiltotta neki az atyja. Ha pedig férjhez megy és fogadásai rajta vannak, vagy ajkainak kijelentése, mellyel megszorította magát, és meghallja a férje, amely napon hallja, és hallgat hozzá, akkor állanak fogadásai és megszorításai, melyeket magára vett, álljanak. Ha azonban amely napon meghallja a férje, megtiltja neki, akkor fölbontotta fogadását, mely rajta van, vagy ajkainak kijelentését, mellyel megszorította magát, az Örökkévaló pedig majd megbocsát neki.”

אִישׁ כִּי-יִדַּר נָדַר לַיהוָה אִוְהֶשְׁבַּע שְׁבַעָה לְאִסֵּר אָסֵר  
 עַל-נַפְשׁוֹ לֹא יַחַל דְּבָרוֹ כְּכֹל-הֵימָא מִפִּי יַעֲשֶׂה:  
 וְאִשָּׁה כִּי-תִדַּר נָדַר לַיהוָה וְאָסְרָה אָסֵר בְּבֵית אָבִיהָ  
 בַּנְּעוּרֶיהָ:  
 וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת-נְדָרָהּ וְאָסְרָה אֲשֶׁר אָסְרָה עַל-נַפְשָׁהּ  
 וְהִחְרִישׁ לָהּ אָבִיהָ וְקָמוּ כָל-נְדָרֶיהָ וְכָל-אָסֵר אֲשֶׁר-אָסְרָה  
 עַל-נַפְשָׁהּ יָקוּם:  
 וְאִם-הִנִּיא אָבִיהָ אֶתָּה בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל-נְדָרֶיהָ וְאָסְרָהּ  
 אֲשֶׁר-אָסְרָה עַל-נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם וַיהוָה יִסְלַח-לָהּ כִּי-הִנִּיא  
 אָבִיהָ אֶתָּה:  
 וְאִם-הִיוּ תְהִיָּה לְאִישׁ וְנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ אוֹ מִכְּטָא שְׁפָתֶיהָ  
 אֲשֶׁר אָסְרָה עַל-נַפְשָׁהּ:  
 וְשָׁמַע אִשָּׁה בְּיוֹם שָׁמְעוֹ וְהִחְרִישׁ לָהּ וְקָמוּ נְדָרֶיהָ  
 וְאָסְרָה אֲשֶׁר-אָסְרָה עַל-נַפְשָׁהּ יָקָמוּ:  
 וְאִם בְּיוֹם שָׁמַע אִשָּׁה יָנִיא אוֹתָהּ וְהִפֵּר אֶת-נְדָרָהּ אֲשֶׁר  
 עָלֶיהָ וְאִחַ מִכְּטָא שְׁפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל-נַפְשָׁהּ וַיהוָה  
 יִסְלַח-לָהּ:

<sup>337</sup> Num 6:2b–8 „...férfi vagy nő, midón külön fogadást tesz, názírfogadást, megtartózkodást fogadva az Örökkévalónak, bortól és részegítő italtól tartózkodjék, borból való ecetet és részegítő italból való ecetet ne igyék; semmi szőlőlevet ne igyék és friss vagy száraz szőlőt ne egyék. Názírsága egész ideje alatt bármit, ami a szőlőtől készül, magját és héját se egyék. Názírfogadása egész ideje alatt borotva ne jöjjön fejére; amíg betelnek a napok, melyekre megtartózkodást fogad az Örökkévalónak, szent legyen, vadul növecsse fejének haját. Mindazon napok alatt, melyekre megtartózkodást fogad az Örökkévalónak, holt személyhez ne menjen be; atyjával, anyjával, fivérével és nővérével meg ne tisztátalanítsa magát, mikor meghaltak, mert Istenének názírsága van a fején. Názírsága egész ideje alatt szent ő az Örökkévalónak.”

אִישׁ אוֹ-אִשָּׁה כִּי יִפְלֹא לְנָדַר נָדַר נָזִיר לַיהוָה:  
 מִיַּיִן וּשְׂכָר וְיַיִר חֲמִיץ יַיִן וְחֲמִיץ שְׂכָר לֹא יִשְׁתֶּה  
 וְכָל-מִשְׁרַח עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה וְעֲנָבִים לַחִים וּבָשִׂים לֹא  
 יֵאָכֵל:  
 כָּל יָמֵי נְזוּרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִנְּפֵן הַיַּיִן מִחֲרָצִים  
 וְעַד-זֶן לֹא יֵאָכֵל:  
 כָּל-יָמָיו נָדַר נְזִירוֹ תַעַר לֹא-יַעֲבֵר עַל-רֵאשׁוֹ עַד-מִלְאֵת  
 הַזֵּמָם אֲשֶׁר-יִזְוֶיר לַיהוָה קֹדֶשׁ יִהְיֶה גִדּוֹל פָּרַע שַׁעַר רֵאשׁוֹ:  
 כָּל-יָמָיו הִזְרוּ לַיהוָה עַל-נַפְשׁוֹ מוֹת לֹא יָבֹא:

- (4) Vezesd le *má mácinúval* a fogadalmakból!
- (5) Feltehetőleg csak [más] fogadalmak tekintetében érvénytelenítheti, – mert az időtartamuk nem meghatározott,
- (6) de a názírfogadalom [esetében] az időtartam meghatározott, általában a názírfogadalom [időtartama] harminc nap<sup>338</sup> –
- (7) Azt mondanám: Nem! – [Így] egyértelmű nekünk [ti. *hekkéssel*].

- (1) אמר מר: ומה נדרים  
(2) - האב מיפר נדרי בתו ובעל מיפר נדרי אשתו,  
(3) אף נירות - האב מיפר נירות בתו ובעל מיפר נירות אשתו. למה לי היקשא?  
(4) תיתי במה מצינו מנדרים  
(5) דילמא גבי נדרים הוא דמיפר, משום דלא אית ליה קיצותא,  
(6) אבל גבי נירות דאית ליה קיצותא, דסתם נירות ל' יום  
(7) - אימא לא, קמ"ל.

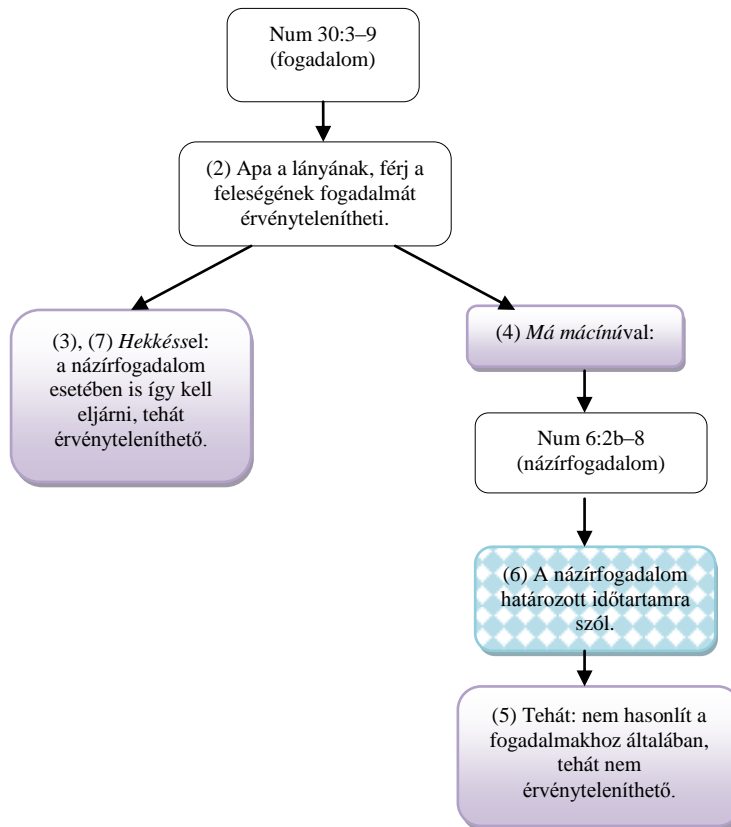
---

לְאֲבִי וְלְאִמִּי וְלְאֶחָיו וְלְאֶחָיו לְאִיִּשְׁמָא לְהֵם בְּמִתָּם כִּי  
נִזְרָ אֱלֹהֵיו עַל־רֵאשׁוֹ:  
כֹּל יָמֵי נִזְרוֹ קָדֵשׁ הוּא לַיהוָה:

<sup>338</sup> Az Írásból való levezetését lásd: bNaz 5a



## Érvelési térkép:



A Num 30:3–9 részben a fogadalmakkal kapcsolatban a Tóra megfogalmazza azt az elvet, hogyha valaki asszony léteére fogadást tesz az Örökkévalónak és tudomást szerez róla apja, vagy férje, megtilthatja neki fogadalmának további kivitelezését. Ez esetben esküszegésével nem követ el bűnt, hanem a Mindenható megbocsájt neki. Felmerül a kérdés, hogy vajon a názírfogadalom esetében is feloldhatja-e a fogadalmat az apa vagy a férj. *Hikkíssel* levezethető, hogy igen, *má mácínúval* következtetve azonban kiderül: az eskü érvénytelenítése a názírfogadalom esetében nem lehetséges. Ennek oka, hogy a názírfogadalom a többi eskütől eltérően határozott időtartamra – általában harminc napra – szól, így nem hasonlít egyéb fogadalmakra.

Mint látjuk, Rási meghatározása, mely szerint a *binján áv* nem más, mint *má mácínú* áll annyiban, hogy itt is a közös tulajdonságok pontos meghatározásának kérdésével találkozunk. Ha alaposabban szemügyre vesszük a szabályt, azonban láthatjuk, hogy *má mácínú* esetében az általános törvény is a Tórában található, tehát nem egy rész(re vonatkozó parancsolat) általánosításáról van szó, hanem arról, hogy adott, explicit kimondott speciális törvény, rész vajon bele tartozik-e egy a Tórában explicit megfogalmazott általánosba.

### 3. A *BINJÁN ÁV* GONDOLATMENETÉNEK NYOMÁBAN

Disszertációm harmadik fejezete a rabbinikus szabály modern, tudományos vizsgálatára vállalkozik, tulajdonképpen arra, hogy a *binján áv* mögötti gondolatmenetet pontosan megértse, értelmezze, modellezze. A *binján áv* szabály struktúráját szemlélve logikai, kontextusba ágyazottságára tekintettel jelentés- és kommunikációelméleti, jellegére nézve pedig metaforaelméleti megközelítést kíván.<sup>339</sup> A fejezet során ezen megközelítések sorrendjében fogom vizsgálni a szabályt.

Mivel logikai struktúrájának feltérképezésére már többen vállalkoztak, a logikai részben a legfontosabb elméletek vizsgálatára koncentrálok. A *binján áv* nyelvfilozófiai megközelítésével a szavak, parancsolatok jelentésének vizsgálata, a „szó szerinti jelentés“, az „átvitt értelem“ és a kontextusfüggőség kerül fókuszba, azzal együtt, hogy a „miért így beszél a Mindenható?“ kérdésre is megpróbálom megtalálni a választ. A különböző elméletek ismertetésekor mindig szem előtt tartom dolgozatom szűken vett tárgyát, az előző fejezetben leírt példák pedig újra és újra vissza fognak köszönni. A fejezet végén összegzem a sokféle vizsgálati szempont alapján leszűrhető értelmezést, igyekszem a lehető legpontosabban meghatározni a *binján áv* szabály mibenlétét és amennyire precízen csak lehet elhatárolni a többi hasonló szabálytól.

#### 3.1. Logikai megközelítésmód

A rabbinikus logika – mint logika<sup>340</sup> – modern, tudományos feldolgozását napjainkban egyre többen választják tudományos vizsgálódásuk tárgyául. Az elmúlt

<sup>339</sup> Vö. enthüemákkal kapcsolatban is ez a három vizsgálati mód merül fel. Lásd: Adamik Tamás – A. Jászó Anna – Aczél Petra: *Retorika*. Osiris, Bp., 2005., 325. o.

<sup>340</sup> A héberben a logikára használt szó a *higgájón* (הִגָּיוֹן), bár modern héberben a görögből származó *lógiká* (לוגיקה) szót is alkalmazzák. A *higgájón* a *hágá* (הָגָה) gyökből származik, jelentése: *elmélkedik*, (a szív) *gondolkodik*, *beszél*, *mond*, *suttog*, *nyög*, *búg* továbbá *elkülönít*, *eltávolít* pl. ezüstből a salakot (Prov 25:4). Egyfajta *analitikus gondolkodásról* lehet szó, *melynek eredménye a helyes és bölcs ítélet*, *beszéd*. Ez a szó szerepel a Jos 1:8-ban is a Tórán való állandó elmélkedéssel kapcsolatban. A belőle származó főnév, a *higgájón* kevésszer fordul elő a *Tánáchban*: *gondolat*, *terv* (Ps 19:15, Lam 3:62), *hárfán való játék* (Ps 92:4) valamint közelebbről meg nem határozott *zenei terminus* (Ps 9:17, egyes feltételezések szerint *pauza*, *csend elmélkedés*, mások szerint *közjáték*. Szendrey, Alfred: *Music in Ancient Israel*. Vision, London, 1969., 157–158. o.). A Talmud ezt a szót a *recsitálásra*, *felolvasásra*

években mind több tanulmány, kötet lát napvilágot ezzel kapcsolatban. Legutóbbi talán Andrew Schumann szerkesztésében a *History and Philosophy of Logic* 2011-ben megjelent 32. tematikus száma, mely a zsidó logika területéről közöl – disszertációmmal kapcsolatosan is haszonnal forgatott – cikkeket. Schumann szerint azért rendkívül fontos e tárgy vizsgálata, mert ahogy az arisztotelészi logika Łukasiewicz, lengyel logikus általi modern eszközökkel való formalizálása (1957) óriási meglepetésekkel szolgált, s a modern logika fejlődéséhez jócskán hozzájárult<sup>341</sup>, úgy a rabbinikus logika modern eszközökkel való vizsgálata is jelentős hasznot hozhat a nyugati logika számára, bár a rabbinikus logika teljességgel különbözik a matematikai filozófia deduktív, jól fundált rendszereitől, formalizálása csak a modern számítástudományban használatos logika segítségével lehetséges.<sup>342</sup> Erre az elmúlt években sikerrel Dov Gabbay és izraeli kollégái vállalkoztak. Mint mondják, a rabbinikus logika modern számítástudományban való formalizálásának nem csak kulturális jelentősége van, hanem a logikusok számára is rendkívül fontos: „*A Talmud tele van logikával, sokat tanulhatunk belőle. Néhány elve, amelyik 1600-2000 évvel ezelőtt fejlődött ki, még ma is új a modern logika számára és hasznos a mai mesterséges intelligencia (AI) és a hétköznapi érvelések kutatásában.*”<sup>343</sup> Munkáikat – (2009) מידות הדרש ההגיוניות כאבני הבסיס להיסקים לא דדוקטיביים מודל לוגי לקל – *והומר, בניין אב והצד השווה* – valamint egy cikk: *Analysis of the Talmudic Argumentum A Fortiori Inference Rule (Kal Vachomer) using Matrix Abduction* (2009) – jelentős mértékben használni fogom a dolgozatomban.

---

használja, bár az egyik talmudi mondás „*Tartsd távol gyermekedet a higgájóntól*” (bBer 28b) számos vitát váltott ki. Mitől is kell távortartani a gyermeket? Némelyek szerint a Biblia memorizálása által nyert felszínes bibliaismerettel való kérkedéstől, a Maimonidész-ellenesek szerint a logikától, a tudomány tanulmányozásától (JE: „Logic”), míg Rási szerint a Szentírás mély, beható tanulmányozásától. (Mizbeach haZahav, p. 12a., Idézi: Beasley, Ya’akov: ‘*Of Fainting Maidens and Wells*’ Bible Study int he Yeshiva Curriculum: A Halachic, Historical and Ideological Overview. www.atid.org/journal/journal98/beasley.doc, Letöltés ideje: 2010. február 22. 11.29, 3. o.) A gáonok korában jelent meg a *higgájón* szó bibliatanulmányozással való összekapcsolása, féltették az embereket a Szentírás mély és beható tanulmányozásától, nehogy eretnekek legyenek. Beasley, 4. o. De hasonlóan áll a helyzet a görög „logika” szóval is. Bár Arisztotelészt tekintik a logika atyjának, ő vizsgálódásának eme tárgyát analitikának nevezte, míg a sztoikusok dialektikának. A „logika” terminus mai értelemben való használata először i. sz. 3. században Aphrodisziaszi Alexandrosz munkájában jelenik meg. Ruzsa Imre (szerk.): *Logikai enciklopédia*. Áron, Bp., 2000., 3–4. o.

<sup>341</sup> Schumann, Andrew: Preface. In: *History and Philosophy of Logic*. 32:1, 1–8. o. Online-publikáció: 2011. február 8. <http://dx.doi.org/10.1080/01445340.2010.506079> Letöltés ideje: 2011. 04. 04. 16.01, 4–5. o. Pl. többértékű logika, modális logika, temporális logika stb.

<sup>342</sup> Schumann, 4. o.

<sup>343</sup> Gabbay, Dov M. – Koppel, Moshe: Uncertainty Rules in Talmudic Reasoning. In: *History and Philosophy of Logic*, 32:1, 63–69, o. Online publikáció: 2011. február 8., <http://dx.doi.org/10.1080/01445340.2010.506102> Letöltés ideje: 2011. 04. 04., 16.10 48. o.

Még ha nem is a „leg-up-to-date-ebb” formában, de a rabbinikus logikával kapcsolatban már a múlt században is számos könyv napvilágot látott. Mint ilyen, megemlíthető Louis Jacobs *Studies in Talmudic Logic and Methodology* (1961), című könyve, Heinrich Guggenheimer *Logical Problems in Jewish Tradition* (1967)<sup>344</sup> című munkája, valamint Avi Sion *Judaic Logic. A Formal Analysis of Biblical, Talmudic and Rabbinic Logic* (1995)<sup>345</sup> című műve.<sup>346</sup> Szintén fontos a Bar Ilan Egyetem két tudósának, Moshe Koppelnek és Ely Merzbachnak a szerkesztésében megjelenő *היגיון (Higayon: Studies in Rabbinic Logic)* című folyóirata. „Annélkül, hogy bizonyos ismereteink lennének a rabbinikus logikáról, lehetetlen teljes mértékben értékelni a talmudi irodalmat.”<sup>347</sup> – írják a főszerkesztők. Dolgozatomban ezen kiadvány releváns tanulmányai közül is szemezgetek. Ugyanakkor meg kell jegyezni, dolgozatomban nem logikai disszertációként, hanem zsidó vallástudományi disszertációként készítem, tehát nyelvezetében, módszertanában annyiban követi a logika módszerét, amennyiben az egy vallástudományi disszertációban még nem terhelő. A modern logikát tehát a rabbinikus írásmagyarázati szabály modellezéséhez fogom „csupán” segítségül hívni, hiszen maga a kérdés nem (pusztán) logikai, hanem sokkal inkább hermeneutikai-jelentéseméleti-nyelvfilozófiai, lényegét tekintve pedig egész egyszerűen jogi.

A következőkben tisztázok néhány alapvető fogalmat (dedukció, indukció), majd hat különböző elméletet mutatok be röviden. Az elméleteket nem időrendben, hanem egymáshoz illeszthetőségük mentén tárgyalom. Modellezésüket a 2. fejezetből vett példákon végzem el.

<sup>344</sup> Guggenheimer, Heinrich: *Logical Problems in Jewish Tradition*. In: Longworth, Philip (ed.): *Confrontations with Judaism*. Anthony Blond Ltd, London, 1967. 171–196. o.

<sup>345</sup> Sion, Avi: *Judaic Logic. A Formal Analysis of Biblical, Talmudic and Rabbinic Logic* Editions Slatkine, Geneva, 1995.

<sup>346</sup> Magyar nyelven pusztán néhány kisebb, jelentősnek sajnos korántsem mondható próbálkozásról, cikkről tudunk, melyek javarészt inkább az ókori logikai gondolkodással próbálnak párhuzamot vonni nagyon kezdetleges módon. Például: Blau Lajos: A hermeneutikai analógia a talmudi irodalomban. In: *MZSSZ*, 1898., 352–365. o.; Grünhut Lázár: A hermeneutikai szillogizmus a talmudi irodalomban. In: *MZSSZ*, 1902., 364–367. o.; Schönfeld Miklós: A judaizmus és a hellén művelődés egymáshoz való viszonya a zsidó hagyományos irodalomban. In: *Blau Lajos Talmudtudományi Társulat Évkönyvei*, 5. évf. 1937/38.

<sup>347</sup> <http://u.cs.biu.ac.il/~koppel/higayon.html>, 2010. június 28., 19.22

### 3.1.1. Néhány alapvető fogalom tisztázása<sup>348</sup>

Ahhoz, hogy a *binján áv* szabályt pontosan be tudjuk határolni, mindenekelőtt a tárgy tekintetében legalapvetőbb érveléstechnikai, illetve logikai fogalmakat fogom tisztázni.

A logika feladata az érvelések és a következtetések vizsgálata. A 2. fejezetben komplett érvelésekkel, következtetésekkel találkozhattunk. **Az érvelés**, mint láttuk állításokból: **premisszákból és konklúzió(k)ból áll**. A premisszák – esetünkben a Tóra törvényei – a konklúzió alátámasztását segítik, indokolják, adatokat, tényeket, bizonyítékokat, azaz érveket szolgáltatnak. A premisszák függetlenül (független premissza), vagy egymással összekapcsolt módon (kapcsolt premissza) is alátámaszthatják a konklúziót. Ha a független premisszák egyike hamis – esetünkben ez nyilvánvalóan nem a Tóra szövegére vonatkozik, hanem arra, hogy a rabbik egyszerűen nem a megfelelő verset citálják –, az érvelés gyengül ugyan, de még használható, ha azonban a kapcsolt premisszák egyikéről bizonyítható, hogy hamis – vagyis nem releváns vers –, az egész érvelés használhatatlanná válik. A konklúzió a végkövetkeztetés, az érvelés bizonyítandó tétele, amely mintegy a felsorakoztatott (explicit és/vagy implicit) premisszákból egyenesen következik.

Az érveléseket alapvetően két nagy csoportba oszthatjuk: deduktív, illetve induktív érvelések. Harmadik nagy csoportként helyenként az analógiát, míg másutt az abdukciót szokás megnevezni.

**Deduktív érvelés** esetén a **premisszáinkból szükségszerűen következik a konklúzió**, vagyis ha a premisszáink igazak, lehetetlen, hogy a konklúzió hamis legyen. Ebből következik, hogy a dedukció a legerősebb érvelési forma. Dedukció során a szavak jelentésétől el lehet tekinteni, a helyes következtetések mindegyike sematizálható. Egy deduktív érvelés tehát témasemleges, és érvényes (helyes), ha a logikai szerkezete helyes, konkluzív (helytálló) pedig akkor, ha érvényes és premisszái is igazak. Az ilyen érvelések a formális logika segítségével, eszköztárával vizsgálhatók.

<sup>348</sup> Ezen alfejezetben alapvetően két, már az 1. fejezetben használt könyvre fogok támaszkodni (Margitay, Informális logika). Mivel itt alapfogalmakat definiálok, s mindkét könyv egyetemi alaptankönyvként használatos, ezért csak nagyon indokolt és kérdéses esetben fogok más könyvekhez is nyúlni. Használok továbbá: Zvolenszky Zsófia: *Érveléstechnikai és logikai alapismeretek*. (órai jegyzetek, ELTE, Logika Tanszék, 2010 szeptember 23–december 8.), Madarász Tiborné – Pólos László – Ruzsa Imre: *A logika elemei*. Osiris, Bp., 2005.

Deduktív következtetések során **az általánosból következtetünk annak egy részletére**, tehát soha nem juthatunk teljesen új ismeretekhez, csak olyanokhoz, amelyeket a premisszák már implicite tartalmaztak. A dedukciónak erőssége mellett tehát gyengéje is van. Egy példa illusztrációképp:

Minden ember halandó. (Vezető premissza – általános megállapítás)

Szókratész ember. (Alpremissza – megállapítás egy egyediről)

---

Tehát: Szókratész halandó. (Konklúzió)

Az érvelések másik nagy csoportja az induktív érvelés. **Induktív érvelés** esetén a konklúzió nem következik szükségszerűen a premisszákból, tehát **a premisszák igazsága csak valószínűsíti, hogy a konklúzió igaz. Részről az egészre való következtetés**, tulajdonképpen a megfigyelési és kísérleti adtokból való általánosítás. A módszert Ruzsa Imre nagyjából a következőképp jellemzi: „*Ha egy osztály elemei lényeges tulajdonságaikban megegyeznek (egy nemet alkotnak), és az osztály néhány alosztályára vagy néhány egyedére fennál valamilyen – eléggé lényeges – összefüggés, akkor föltehető, hogy ez az összefüggés az osztály minden alosztályára, ill. minden egyedére fennáll.*”<sup>349</sup> Vagyis:

Minden megfigyelt A B. (Premissza)

---

Tehát valószínűleg minden A B. (Konklúzió)

Az induktív erő témafüggő, erős induktív érvelés esetében is lehetséges, hogy a konklúzió hamis, újabb kutatások, felismert tények felülírhatják. Témaérzékenysége miatt az induktív érvelések nem formalizálhatók, tehát az induktív érvelések vizsgálatának nyelve a természetes nyelv.

Az induktív általánosítás egyik leggyakoribb, helyenként a rabbiknál is felmerülő hibája az elfogult (torzított) minta, melynek esetében a minta torzítása a konklúzióval kapcsolatos elfogultságot mutatja.<sup>352</sup>

### 3.1.2. Guggenheimer elképzelései

Heinrich Guggenheimer *Logical Problems in Jewish Tradition* című írásában a talmudi fejtegetések logikai struktúrájának felvázolására vállalkozik. Mindenek előtt

---

<sup>349</sup> Ruzsa: Logikai..., 32. o.

<sup>352</sup> Margitay, 410. o., bővebben: Margitay, 417–419. o.

leszögezi, hogy a rabbinikus logika a héber nyelv jellegzetességeire épít, egyszerűen tisztázásra törekszik, célja az, hogy világosan megértse a szöveget.<sup>359</sup> Ehhez társul egyfajta kiejelentéslogika, amely azonban nem modális, hanem jellegében a Boole-algebrához hasonló.<sup>361</sup> Rabbi Jismáél szabályai közül igazából csak a *kál váhó* mert és a *binján ávot* tartja a logika tárgykörében vizsgálhatónak, esetlegesen említi meg a *g'zérá sávát* és a szabályok között fel nem sorolt *hekkést*.<sup>362</sup> A többi szabályt a mondatok interpretálására koncentrálnó nyelvészeti, a szintaxis szintjébe tartozó interpretációs elveknek tekinti.<sup>363</sup>

A logika tárgykörébe sorolható szabályok a szövegben található „ellentmondásokat”, a törvények mindennapi életben való alkalmazásához szükséges „hiányzó” információk problémáját hivatottak megoldani, arra szolgálnak, hogy egy ellentmondásmentes és teljes „új szöveggé” kovácsolják, „fordítsák le” az olvasottakat.<sup>364</sup> Guggenheimer elemzéséhez a szimbolikus logikát hívja segítségül, s mindenekelőtt eszköztárát mutatja be:<sup>365</sup>

„Mózes (van) próféta” kijelentés a „Mózes” szubjektumból és a „próféta” predikátumból áll. A predikátumokat görög betűkkel jelöli,  $x$ -el a változókat,  $a$ ,  $b$ ,  $c$  stb. betűkkel pedig a határozott objektumokat.  $x$  helyére bármi helyettesíthető. Így „ $x$  (van) próféta” mondat igaz, ha  $x =$  Mózes és hamis, ha  $x =$  Színáj hegy. Szimbolikusán átírva tehát „ $x$  (van) próféta”:  $\phi(x)$ .  $\phi(a)$  olyan premissza, amely  $\phi(x)$  predikátumból áll, és  $x$  változó helyettesíthető „ $a$ ” határozott objektummal, vagyis „ $a$ ” a  $\phi$  halmaz egy eleme. Minket az érdekel, hogy „ $\phi(a)$  igaz” premissza mely bizonyítható esetekben áll fenn. A Tóra háláchikus jellegű mondatai mint premisszák Guggenheimer elméletében a  $\Sigma_0$  rendszert képezik. A feladatunk, hogy a rendszeren belül megtaláljuk azt a  $\phi$  halmazt, amelyben „ $\phi(a)$  igaz”.  $\Sigma_0$  egymással ellentmondó állításokat tartalmaz, tehát a logika ismert levezetései nem alkalmazhatók benne.

<sup>359</sup> Guggenheimer, 179. o. Bár megjegyzi, a talmudi logika sokkal kevésbé grammatika-orientált, mint az antikvitás más elméletei (pl. sztoikus logika).

<sup>361</sup> Igazából a Leibniz általi kezdetleges logikai algebra is hasonlóságot mutat vele [ld. pl. Leibniz: A Study in the Plus-minus Calculus ('A not inelegant Sepciem of Abstract Proof') 123–130. o.], egészen pontosan pedig a Boole-algebra tulajdonképpen a Leibniz-i kezdemény szabatos kifejtésének, megformulzásának tekintendő. (Bővebben lásd: Kneale, 391–405. o.) Pl. fogalomszorzat esetén:  $xy = z$ ,  $z$  nem más, mint  $x$  és  $y$  metszete. Vagyis pl a 9. példánkra alkalmazva a szem és a fog fogalmak szorzata nem más lesz, mint a két fogalom metszete, a rabbinikus következtetés szerint tehát  $z$  nem más, mint a kiálló, maradandó sérülést szenvedő testrészt. Boole elméletének szemléletes ábrázolására a John Venn által kreált diagrammok szolgálnak.

<sup>362</sup> Guggenheimer, 185–186. o.

<sup>363</sup> Guggenheimer, 186. o.

<sup>364</sup> Guggenheimer, 180. o.

<sup>365</sup> Guggenheimer, 180–181. o., azonban saját példáimmal.

Guggenheimer a *binján ávot* röpke fél oldalban intézi el, s egyszerűen a *háccád hássává* technikai terminussal dolgozó szabálynak tekinti.<sup>366</sup> Ez esetben van egy halmazom, melynek elemei  $a_1, a_2, a_3 \dots a_n$ . Ezeknek az uniója a legnagyobb halmaz abban az adott rendszerben, amelyre  $\phi$  predikátum igaz. (Predikátumaink adottak – a Tóra szövegében kötöttek, mintegy abból következnek –, tehát nincs szabadságunk arra, hogy mi válasszuk őket.) A kérdés az lesz, hogy  $\phi$  predikátummal együtt mely  $\varphi$  predikátummal címkézhető fel még a halmazom. Ha létezik egy  $\varphi$  predikátum, amely igaz  $a_1, a_2, a_3 \dots a_{n-1}$  esetében, és  $\varphi(a_n)$  eldöntetlen, akkor teljes indukció segítségével bizonyítható, de legalábbis nagy valószínűséggel állítható  $\varphi(a_n)$  igazsága.

Elméletét a 13. példán modellezem.

$a_1$  = az öklelős ökör

$a_2$  = a lelegeltetés esete

$a_3$  = a tűz esete

$a_4$  = a verem esete

A példánkban a következő predikátumok jöhetnek szóba:

$\phi$  = kártérítést kell fizetni

$\varphi_1$  = élőlény okozza, vagy:

$\varphi_2$  = mozog, vagy

$\varphi_3$  = őrizni kell őket

A  $\phi$  predikátum nem más, mint az a halmaz, melynek  $a_1, a_2, a_3$  és  $a_4$  is eleme. A vizsgálatunk során azt a  $\varphi$ -t keressük, amely mind a négy elemre igaz. Ha  $\varphi_1$   $a_2$ -re igaz, de hamis  $a_3$ -ra, akkor  $\varphi_1(a_n)$  hamis. Ha  $\varphi_3$  igaz  $a_{n-1}$ -re, vagyis kételemű halmaz esetén  $a_1$ -re és  $a_2$ -re, háromelemű halmaz esetén  $a_1$ -re,  $a_2$ -re és  $a_3$ -ra, s igaz a Tóra szövegében explicite témába vágó összes törvényre – vagyis  $\phi$  minden elemére, azaz adott esetben  $a_1, a_2, a_3$  és  $a_4$  mindegyikére –, akkor  $\varphi_3(a_n)$  igaz, vagyis induktív általánosítással analógia alapján, azaz *binján áv*val a rabbik kimondják, hogy e négy esethez hasonló szankcióval jár minden más ( $a_n$ ) eset.

---

<sup>366</sup> Guggenheimer, 185. o.



Guggenheimer arra is felhívja a figyelmet, hogy a talmudi logika leírhatatlan egyetlen  $\Sigma$  rendszerben, mindegyik rabbi neve egy-egy külön logikai rendszert képez, mely önmagában, illetve az adott iskolán belül konzisztens.<sup>368</sup> Két állítás akkor kapcsolható össze egy logikai művelettel, ha ugyanazon a rendszeren belül mozog.<sup>369</sup> Ez a példánkban is jól nyomon követhető.<sup>370</sup> A *kál váchó* mert, *binján ávot* és *g'zérá sávát* mindegyik rendszer elfogadja, a különbség a többi szabály tekintetében van.<sup>375</sup>

Guggenheimer elméletével kapcsolatban felvetődik néhány probléma, amit vagy nem vett észre, vagy csak nem akart vele foglalkozni. Először is felmerül a  $\phi$  predikátum véleményem szerint önkényesen megválasztott, de legalábbis önkényesen megválasztható volta. Az általam vizsgált esetben  $\phi$ -t, – vagyis hogy bizonyos esetekben kártérítést kell fizetni –, bár explicite tartalmazza a Szentírás mindegyik esetben, azonban a rabbik által fel nem sorolt más esetekben is. Miért ezt a négy esetet válogatják egybe? Valószínűleg valamiféle előzetes koncepció állhat a háttérben. Kérdés továbbá  $\phi$  predikátum megválasztása is – a végtelen mennyiségű tulajdonságok közül nem lehetséges, hogy más tulajdonságot válasszunk ki, mint közös pontot, s ez alapján ne az „emberi gondatlanságból történő káresetekre” vonatkozzék a törvény? Valószínűleg – legalábbis ebben az esetben – már egy létező *háláchá*hoz kereshettek Tóra-beli bizonyítékokat a rabbik. Ezzel szemben azonban vannak olyan esetek is, ahol nem kevésbé érzékelhető, hogy esetleg valamiféle prekonceptión alapul a levezetés. Ha például visszaemlékezünk a 9. példánkra, ahol a *binján áv*val a „fog” és a „szem” esetéből levont „kiálló testrészt sérülése” kitételként szerepel az általánosan levont *háláchá*ban, inkább egy görcsösen a „betűhöz” ragaszkodó következtetéssel találkozunk. Úgy tűnik, hogy a *binján áv* szabály egyfajta extenzionális, merev, a törvények értelmének mélyét figyelembe nem vevő módon működik. *Ribbúj úmiút úribbújjal* például láthattuk, hogy a „sérülés, melynek következtében a testrészt elveszíti funkcióját” – intenzionalitás mentén történő –

<sup>368</sup> Guggenheimer, 181., 184. o. Ezt jól láthattuk a 9. példánkban.

<sup>369</sup> Guggenheimer, 184–185. o. Például Rabbi Jismáél és R. Ákivá iskolája is külön következtetési rendszert alkot, sok esetben nem kompatibilisek egymással. Így például a *k'lál úfrát úk'lál* szabály az extenziókkal, míg a *ribbúj úmiút úribbúj* az intenziókkal foglalkozik. Ákivá elméletét a hegeli dialektikus logikához hasonlítja. (Guggenheimer, 187–188. o.) Rabbi Simeon bár Jóhájnak, a kabbala atyjának logikáját pedig teljesen az intenzionális logika tárgykörébe sorolja. Guggenheimer a bBMec 115a-t hozza illusztrációként, ahol a Dt 17:17 versének magyarázata: mindig az intenzió vitatkozunk. Annak ellenére, hogy az ok említve van, nem a feleségek sokaságára referál. Ezért a királynak tilos elvennie egyetlen olyan feleséget, aki rosszra viszi őt, és tilos elvennie sok szent és büntől mentes feleséget is.

<sup>370</sup> Lásd pl. 9., 12. példa.

<sup>375</sup> Guggenheimer, 189. o. Guggenheimer nem tudja eldönteni, hogy a *hekkés* csak Ákivá rendszerén belül elfogadott-e, vagy más rendszerekben is.

általánosítás intuitíve sokkal értelmesebbnek tűnne, hiszen ez esetben a szolga felszabadulna vesekárosodás esetén, s nem szabadulna fel, ha kisujjának felső ujjpercét veszíti el. *Binján ávval* levont következtetés esetén ezzel ellentétes következtetésre jutunk.

Guggenheimer további hiányossága, hogy nem foglalkozik a *binján áv mikkátúv echád* esetével.<sup>376</sup> Az egy versből levont általános törvény esetében az általam áttekintett nyolc példából strukturális szempontból több is a definícióalkotás tárgykörébe sorolható. Gondolok itt a „tanú” (2. példa) és a „ruha” szó (3. példa) meghatározására, vagy a „sze” szó különböző interpretációjára (5., 6. példa), de tulajdonképpen a rabbik a „mi az erdő?”, „mi a fejsze” stb. kérdésekre is definícióval válaszolnak (8. példa).

A definíció (meghatározás) nem más, mint egy meghatározandó kifejezés (*definiendum*) jelentésének meghatározása más, ismert jelentésűnek feltételezett kifejezés (*definiens* = meghatározó) segítségével.<sup>377</sup> Analitikus állításokról van tehát szó, melyekben a *definiendum* és a *definiens* között implicit szinonimitásviszony áll fenn.<sup>378</sup> Quine szerint: „*A definiens tehát lehet a definiendum pontos átfogalmazása egy szűkebb jelölésben – megőrizve a közvetlen szinonimitást, mintegy a korábbi szóhasználatot; vagy a definiens tökéletesítheti a definiendum korábbi használatát az explikáció szellemében; és végül a definiendum lehet egy jelentéssel itt és most újonnan felruházott, újonnan alkotott jel is.*”<sup>379</sup>

Ha a *binján áv mikkátúv echád* eseteit definícióknak tekintjük, kontextusfüggő definícióknak kell tekintenünk őket, mert a szavak jelentése nem azok szótári apparátusa, hanem szűkebb környezetéhez és a Tóra teljes kontextusához mérten van meghatározva. De találkozunk lexikális definíciókkal is<sup>380</sup> – vagyis amelyek explicitté teszik egy szó jelentését, pl. *g'zérá sává* esetében –, pontosító definíciókkal – melyek pontosítják egy homályos kifejezés jelentését, pl. a 3. példánk esetében –, illetve

<sup>376</sup> Persze ha tágan véve szemléljük a dolgokat, közös oldal ott is van, ahol nem két írásból vannak le következtetést: a közös oldal azonban a kontextus szavainak érintkezési pontja. Értem ezen azt, hogy nyilvánvalóan a malomkő és az élet egymás mellé helyezése korlátozzák egymás jelentését (1. példa), közös oldaluk határozza meg a törvény kiterjeszhetőségének mértékét.

<sup>377</sup> Ruzsa: Logikai..., 119. o.

<sup>378</sup> Quine, Willard Van Orman: Az empirizmus két dogmája. (Ford.: Faragó Szabó István) In: Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia*. Áron Kiadó, Bp., 1999., 131–151. o., 134. o.

<sup>379</sup> Quine: Az empirizmus..., 136. o.

<sup>380</sup> Margitay öt fajta definíciót különböztet meg, én itt a rabbik által használni vélteket sorolom fel. A definíciókról bővebben lásd: Margitay, 383–387. o., felsorolásom ezen oldalak összefoglalása.

elméleti definíciókkal – melyek feladata a dolgok pontos lerása, jellemzése, helyes értelmezése,<sup>381</sup> pl. 2. vagy 8. példánk esetében.

Hagyományos logikában egyargumentumú predikátumok definiálása a következőképp zajlik:<sup>382</sup> Legyen F a definiendum, fajfoglalom, G az F-hez legközelebbi nemfogalom (*genus proximum*) – bár, hogy a legközelebbi legyen, nem kritérium – D pedig G-hez képest F megkülönböztető jegyeinek (*differentia specifica*) felsorolása. Definíciónk tehát a következőképp néz ki:  $Fx \equiv_{df} Gx \ \& \ Dx$ . A rabbinikus „definícióban” legtöbbször egy szó jelentését – kontextusbeli, háláchikus jelentését – a *genussal* definiálják csupán, vagyis az erdő definíciója egyszerűen annyi lesz: közterület.<sup>383</sup> Sok esetben – pl. szem és fog esetében, mint kiálló testrészek – a nagyon közeli *genus* van meghatározva, míg az erdő esetében egy távolabbi nemfogalom. Guggenheimer nem veti fel, hogy  $\varphi$  predikátum megválasztása így ilyen módon – mint ahogy az egy írásból levont *binján áv* esetében – valószínűleg szintén a kontextus által meghatározott.

Az önkényesség jelenléte azonban mégsem hanyagolható el, a dolgok definiálására pedig egy merev törvényrendszer kialakítása vezethette a rabbikat. De valóban az lehetett a Mindenható célja, hogy mereven, pusztán a szavak, fogalmak extenziója mentén alkalmazzák ezeket a törvényeket? Nem inkább az, hogy a törvények belső lényegét megragadva mindig az egyéni élethelyzetekhez mérten állapítsák meg adott egyedi esetben a pontos tennivalókat?

### 3.1.3. Brachfeld megközelítésmódja

Meir Brachfeld 'הליכות עולם' – פ' ע ספר – הקל וחומר – פשוטה מתמטית של הקל וחומר – című cikkében<sup>384</sup> a *kál váchómer* szabály matematizálásával foglalkozik. A *cád hássává*, mint a *kál váchómer* esetében is megjelenő „közös oldal” vizsgálatát is szemügyre veszi. Az alábbiakban tehát nem a cikk egészének keretében kívánom tárgyalni a *háccád hássává* kérdéskörét, – tehát nem a *kál váchómerrel* való összefüggésében –, hanem

<sup>381</sup> „Az ilyen definíciók jellemzően kontextuális definíciók, melyek összefüggő állítások egy rendszere (elmélet) segítségével értelmezik az elmélet alkalmazási körébe eső jelenségeket.” Margitay, 385. o.

<sup>382</sup> Ruzsa: Logikai..., 120. o.

<sup>383</sup> Tulajdonképpen a retorikából ismert *pars pro toto* jelenséggel van dolgunk, melyre bővebben a metaforaelmélet kapcsán fogok kitérni. Lásd: 3.2.2. fejezet.

<sup>384</sup>

מאיר ברכפלד: הפשוטה מתמטית של הקל וחומר – פ' ע ספר 'הליכות עולם' :In: הגיון 1992., 47–55. o.

csupán néhány számunkra is hasznosítható megjegyzést emelek ki a cikkből. Brachfeld ötletei tehát inkább csak inspirálták dolgozatomnak ezt a részét.

Szimbólumaink a következők:<sup>385</sup>

$A$  = a *háláchá* tárgya

$H(A)$  =  $A$ -val, azaz az adott háláchikus problémával kapcsolatos kérdések halmaza

Ha  $h_i \in H(A)$ , akkor annak a jele  $h_i(A)$  különben  $\sim h_i(A)$ .

$L$  = a „kitanult” dolgok (*lámád* = למד), vagyis a következtetés eredménye, a konklúzió

$M_1, M_2$  = a „tanítók” (*m'láméd, m'lámdím* (t. sz.) = מלמד, מלמיד),

vagyis azok a tórai versek – a tulajdonképpeni premisszák –, amikből „kitanuljuk”, levezetjük a *háláchát*

$d$  = az „ítélet”, „döntés” (*dín* = דין), vagyis az a háláchikus döntés,

amelyet  $L$ -re alapozva meghozunk, vagy, ahogy Brachfeld fogalmaz,

amelynek harmonizálnia kell  $L$ -el

Ha  $M$  azok az ügyek, amelyek  $d$ -ben vannak, akkor annak a jele  $d(M)$ .

Az ideális eset, vagyis amikor a *háccád hássává* mentén a levezetés felállítható, a következő:

$$H(M_1) \cap H(M_2) \Rightarrow H(L) \Rightarrow d(L)$$

vagyis:

$$(\exists h) (h \in (H(M_1) \cap H(M_2))) \Rightarrow h \in H(L) \Rightarrow d(L)$$

Tehát a premisszák metszethalmazából felállítható a konklúzió, melyre a rabbinikus döntés ráépül. Alábbiakban Brachfeld által a *háccád hássává*val kapcsolatos két cáfolati formát ismertetek:

1. Általános cáfolat. Ebben az esetben adott tórai versek, azaz premisszák ( $M_1$  és  $M_2$ ) közös oldalát, elemét keresik. Ha a közös oldal nincs benne  $L$ -ben, akkor a *háccád hássává*val levonható következtetés megcáfolható. Vagyis:

<sup>385</sup> Brachfeld, 47. o. alapján.

$$(\exists h)(h \in (\bigcap_i H(M_i) \setminus H(L)))$$

Tehát: van olyan  $h$ , amely eleme a premisszá(k)  $i$  elemtől számított metszete és a konklúzió különbségének, vagyis van olyan  $h$ , amely eleme a premisszá(k)nak, de nem eleme a keresett konklúziónak. Itt olyan lehetőségekre kell gondolnunk, amelyet a 10. példában is láttunk, például az olajfa és a szőlő közös jellegzetességeivel kapcsolatban. A két növénynek volt közös jellegzetessége, azonban az éppen vizsgált háláchikus kérdéssel kapcsolatosan nem volt releváns.

2. A problémás oldal megjelölése. Vagyis nem tudjuk levezetni  $d(L)$ -t, mert  $M_1$ -ben van egy olyan jellegzetesség, amely nincs meg  $L$ -ben, és  $M_2$ -ben van egy (másik) jellegzetesség, amely nincs meg  $L$ -ben.

Legyen  $h = (h_1 \vee h_2)$ , azzal együtt, hogy  $h_1 \in H(M_1) \setminus H(L)$  és  $h_2 \in H(M_2) \setminus H(L)$

habár  $h_1 \notin H(M_1) \cap H(M_2)$ ,  $h_2 \notin H(M_1) \cap H(M_2)$ ,

de  $h \in H(M_1) \cap H(M_2) \setminus H(L)$

Itt tehát nem arról van szó, hogy a premisszáink közös vonása nem található meg a konklúzióban, hanem arról, hogy a premisszáink közös jellegzetessége sem létezik, de legalábbis nem releváns. Brachfeld megjegyzi, hogy  $h_1$  és  $h_2$  létezése azonban önmagában már garantálhatja a közös oldalt. Tehát a további közös jellegzetesség akár önkényes, de legalábbis nem releváns tulajdonság, illetve távolabbi nemfogalom is lehet. Ide talán a 11. példánkat lehetne idézni, mikoris a fejedelem és a bíra közös tulajdonságául a különleges pozíció, míg a siket esetében a megvetett volt van megjelölve – tehát különböző jellegzetességeket találunk. A rabbik a „bíra” szót redundanciának, – így az egyszerű értelemnél valami többre utaló – felesleges terminusnak vélik, így hozzák közös nevezőre a három kategóriát, mondván, közös jellegzetességük, hogy mindegyik „a te néped”. Végülis mindenben találhatunk valami közöset. A talmudi levezetéseket szemlélve talán azt is mondhatnánk, hogy bármely két dolgot nézzük – legyen az akár Louis Armstrong esernyője és egy pápua-új-guineai krokodil –, ha a kontextus, vagy érdekünk, vagy egy külső követelmény,

aminek meg szeretnénk felelni, úgy kívánja, biztos, hogy találunk bennük valami közöset.<sup>386</sup>

### 3.1.4. Solomon analízise

Norman Solomon 2011-ben megjelent *The Evolution of Talmudic reasoning* című cikkében a *binján ávot a kál váchómer*ből vezeti le, ezért szükségesnek vélem röviden ismertetni ezzel kapcsolatos elképzelését.<sup>387</sup>

A Num 12:14-ben Miriám büntetésével kapcsolatban a következőt olvassuk:

Hátha atyja köpött volna az arcába, nem szégyellné-e magát hét napig?  
Zárassék el hét napra a táboron kívül és azután fogadtassék be.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה וְאַבְיָה נָרְק נָרְק בְּפָנֶיהָ הַלַּיְתָּ  
תְּכַלֵּם שִׁבְעַת יָמִים תִּסְגֶּר שִׁבְעַת יָמִים מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְאַחַר  
תֵּאָסֶף:

A *tánáchi* versre reflektálva a rabbik a bBK 25a-ban megállapítják, hogy a *kál váchómer* nem eredményezhet erősebb büntetést annál, mint ami a precedensben van. Az érvelés a kisebb eset *ratio decidendi*jének – azaz a döntés mögött meghúzódó jogelvnek – az azonosításától függ, mely ez esetben: „sérteni egy tekintélyes embert” volna. Az érvelés logikai struktúrája a következő:

$S$  = a szituáció (Miriám rágalmazta Mózes)

$S$  az  $f_1...f_n$  tulajdonságok összessége. Tudjuk, hogy ezen tulajdonságok egyike (vagy azoknak egy bizonyos kombinációja),  $f_x$ , amely büntetést érdemel  $B$ .

$$(f_x \in S).(f_x \supset B)$$

Itt viszont nem tudunk megadni  $f_x$ -hez vagy  $B$ -hez egy határozott értéket. Bizonyítékként tehát az ismert esetet hozzuk: a lány megsértette apját – hét napig tartó megszegés a büntetése. Az ismert esetből pedig azt kell megtudni, hogy jellemzői közül melyik az a *ratio decidendi*, amelyik alapján egyik esetet ráilleszhetjük a másikra. Legyen  $f_p$  = „sérteni egy tekintélyes személyt”. Tekintetbe véve, hogy  $S$  jelzi azt, hogy egyik jellegzetessége „sérteni egy tekintélyes személyt”, azaz  $f_p \in S$ , levonhatjuk a konklúziót, hogy  $f_x \equiv f_p$ . Mivel  $f_x \supset B$  és  $f_x \in S$  ki tudjuk jelölni  $B$  értékét, amely „hét napig tartó megszegés”.

Ez az eredmény azt mutatja, hogy a *kál váchómer* csak felületesen nézve a *minori ad majus* érvelés. Logikai szempontból a kérdés eldöntése csak a *major* és a *minor*

<sup>386</sup> Bővebben lásd a Zárszót.

<sup>387</sup> Solomon, 20. o.

esetek közös tényezőjének kinyilvánításától függ, a kisebb-nagyobb megkülönböztetés logikailag irreleváns, egyszerűen retorikai kifejezés. Ha ez a meglátás helyes – mondja Solomon –, akkor a *kál váchómer* nem más, mint a *binján áv* szabálynak egy speciális esete.

Solomon a *binján áv* szabályt úgy határozza meg,<sup>388</sup> mint ami egy vagy több szövegből kiemel egy prototípust, ami modellül szolgál a *ratio decidendi* tulajdonságában. Cikkében a 11., szülők átkozásával kapcsolatos példánkat citálja. A szövegben explicite nem található meg a szülők átkozásának tiltása – ami a rabbik szerint szükségszerű, ha egyszer ezzel kapcsolatos büntetésről olvashatunk –, tehát *binján áv* segítségével egy explicit analóg esetből következtetnek.

A közös jelleg ez esetben „a te néped” lesz. Az érvelés logikai struktúrája hasonlít a fenti *kál váchómer*hez:

$S_I$  = szituáció (X átkozza apját)

$S_I = f_1 \dots f_n$  tulajdonságok összessége.

Azt szeretnénk tudni, hogy  $f_1 \dots f_n$  tulajdonságok összessége magában foglal-e egy bizonyos  $f_x$ -et, ami X felelősségére vonatkozik egy  $V$  figyelmeztetésre nézve. Három esetünk van:

$F$  = fejedelem

$Sk$  = siket

$B$  = bíra

$F$ ,  $Sk$  és  $B$  ki van téve  $V$ -nek, birtokolják tehát  $f_x$  tulajdonságot.

Ez után részletezzük  $F$ ,  $Sk$  és  $B$  releváns jellegzetességeit, vagyis azokat az elemeket, amelyek  $F$ ,  $Sk$  és  $B$  halmazok elemei:

$f_1$  = felemelt státusz

$f_2$  = engedelmesség a törvénynek

$f_3$  = ne lázadj ellene

$f_4$  = alacsony státusz

$f_5$  = a te néped

$V$  – vagyis a figyelmeztetés – egy vagy több jellegzetességből következik.

$(f_1, f_3, f_5) \in F$

<sup>388</sup> Elemzés Solomon, 21–22 o. alapján.

$$(f_1, f_2, f_5) \in B$$

$$(f_4, f_5) \in Sk$$

Csak egyetlen olyan tulajdonság vagy tulajdonság-kombináció van, amely mindegyikben közös:  $f_5$ . Tehát következtethetünk arra, hogy  $f_x = f_5$ . Mivel  $f_x \in S$  és  $f_x \supset V$ , levonhatjuk a konklúziót, hogy  $SI \supset V$ .

Solomon a *binján ávot* a *kál váchómer*hez hasonlóan a *ratio decidendi* érvelés egy fajtájaként fogja fel. Vagyis ez azt jelentené, hogy a rabbik megkeresik, hogy mi egy törvény mögött lévő döntésnek az oka, majd kimutatják, hogy ugyanaz az ok működik az általunk aktuálisan vizsgált esetben, s ez által igazolják a törvény működését. A konklúzió mindig egy  $x$ -hez rendelt értékkel van jelölve, amelyben az elégséges igazolás formulája a következő:

$$\exists_x (f_x \supset H)$$

Vagyis csak a vizsgált esetben lévő  $x$  tulajdonság vezet el minket ( $\equiv$ )  $H$ -hoz, vagyis a kérdéses *háláchá*hoz.

A megelőző két elmélethez hasonlóan Solomon is a közös tulajdonságok terén igyekszik megragadni a kérdést, azonban a közös tulajdonság mibenlétét az okság mentén határozza meg, mint ahogy a következő két elmélet is. A hozott példát nem veszi kritika alá, illetve cikkének bevezetőjében lefektetett formulákkal<sup>389</sup> kapcsolatban annyit megjegyezhetünk, hogy fenti levezetése helyes, s nem igényel kritikát abban az esetben, ha  $A$  – azaz az Írott Tóra elemei – és  $B$  – azaz a rabbinikus hagyomány, a Szóbeli Tan – elemei között a hermeneutikai elvek csupán bijektív leképezéseket hoznak létre. Ebben az esetben ugyanis majdhogynem lényegtelen, hogy mit „mond” a Tóra, hogy mit jelentenek valójában annak törvényei, a feladat csupán az, hogy valamely szóból, apró jelből valamiféle extenzionális „logika” segítségével  $B$  halmazban lévő elememhez találjak legalább egyet  $A$ -ban. A rabbik dolga tehát a kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés  $B$ -ben található véges, de az új élethelyzetből, azokra felállított *háláchá*kából az  $A$ -ban található véges mennyiségű betűvel leírt, végtelen módon interpretálható elemekre. Egy  $B$ -beli elem csak egy  $A$ -

<sup>389</sup> Solomon, 11–13. o.



beli elemmel állítható párba, ha úgy tűnik, hogy A két eleme megegyezik – ti. ismétel valamit a szöveg – a két eset nem ugyanarra, hanem valami különbözőre vonatkozik. Ha a talmudi érvelésekben valóban a fent leírt módon véghezvitt bijekcióról van szó, akkor az A-ban található elem csupán emlékeztet – időnként meglehetősen tekervényes módon – egy a B-ben lévő elemre, vagyis nem valódi levezetésről, hanem a Szóbeli Tanhoz való *Tánách*-béli támasz kereséséről, tehát *ászmáchtáról* van szó.

### 3.1.5. Jacobs elmélete

Louis Jacobs *Studies in Talmudic Logic and Methodology* című, a rabbinikus gondolkodásmód modern logikai megközelítését elsőként megkísérlő munkája 1961-ben látta meg a napvilágot. A talmudi logikával és metodológiával foglalkozó monográfia egy egész fejezetet<sup>390</sup> szentel a *binján áv* szabály vizsgálatának.

Jacobs a *binján áv* mögött oksági következtetést feltételez,<sup>391</sup> véleménye szerint a rabbi gondolkodásmódja John Stuart Mill „egyezés elvének módszerével” mutat rendkívüli hasonlóságot.<sup>393</sup> Jacobs szerint a rabbi a Tóra törvényei mögött ugyanolyan általános elveket feltételeznek, mint Mill a természet törvényei mögött<sup>394</sup>, tehát azt javasolja, hogy a *binján áv*-ot Mill módszerének segítségével közelítsük meg. Elméletét a 13. példán alkalmazom. Jelöléseink legyenek a következők:

É = élőlény okoz kárt

M = mozgás által történik a károkozás

G = emberi gondatlanság miatt esik kár

k = kompenzáció fizetendő

<sup>390</sup> The Talmudic Hermeneutical Principle of *Binyan 'Abh* and J. S. Mill's 'Method of Agreement', Jacobs, 9–15. o.

<sup>391</sup> Korábban egyébként már Mielziner is felhívja a figyelmet a szabály oksággal kapcsolatos jellegére. Azt mondja, hogy a rabbi a Tórában explicite megfogalmazott egyedi esetekben olyan, lényegileg meghatározó, jellemző vonásokat keresnek, amelyeket összevetve valószínűsíthető a rendelet oka. Az ok megállapítását követően analógia segítségével kimondják, hogy bármely más eset, amely ugyanezekkel a jellemző vonásokkal – s így ugyanazzal a valószínűsíthető okkal – rendelkezik, szintén ennek a rendeletnek a tárgya. Mielziner, 157. o. A modern törvényértelmezésben is létezik egy elv, amely kimondja: „*Ha a törvény speciális/egyedi [esetre vonatkozik], de az [ésszerű] oka általános, a törvényt általánosságban kell érteni.*” „*Quando lex specialis, ratio autem generalis, generaliter lex est intelligenda.*” Idézi: Mielziner, 156. o. Tehát az egyedi eset csak egy illusztrációs példa, a törvény rendelkezései átvehetők minden más hasonló, tehát ugyanazon okkal bíró esetre is.

<sup>393</sup> Jacobs, 10. o.

<sup>394</sup> Huoranszki, 94. o.

→ = ... eredményezi ...-t

↓ = ...az oka ...-nak

ökör ÉMG → k

lelegetés ÉMG → k

tűz MG → k

verem G → k

Tehát: G ↓k

Vagyis a közös jelleg a négy esetben az emberi gondatlanság, tehát minden emberi gondatlanság miatt megesett kár esetén kártérítést kell fizetni. Az elv tulajdonképpen ugyanaz, amit Solomon alkalmaz, csak egyszerűbben leírva.

A szabály használatával kapcsolatban Jacobs több problémát is felvet:<sup>395</sup>

1. Nem tudjuk pontosan, hogy a *binján áv* egy exegetikai vagy egy logikai elv-e, hiszen a Tóra egységébe vetett hiten, exegetikai meggyőződésen nyugszik, működési elve azonban logikai.
2. Számos esetben látható, hogy egy törvény – azaz egy levont konklúzió – már ismert, alkalmazásban álló parancs, tehát a módszer ez esetben nem levezetéshez, hanem az ismert törvény Tórából való „igazolásához” használatos.
3. A *binján áv* csakúgy, mint az egyezés elve induktív következtetés, tehát nem jutunk vele megdönthetetlen, biztos eredményre.

Jacobs második állítását támasztaná alá véleményem szerint a már előző elméletek kapcsán említett okokon kívül az is, hogy gyakran több „levezetési”, illetve „harmonizációs” szabállyal próbálkoznak a rabbik a hagyományban meglévő törvény Tóra szövegére való visszaültetésében (lásd pl. 9., 11., 12. példa). Harmadik állítását pedig úgy gondolom, hogy az eltérő – gyakran a Misnában is jegyzett kisebbségi – vélemények jelzik, amik viszont a 2. megjegyzéssel ellentétben, – legalábbis bizonyos

---

<sup>395</sup> Jacobs, 13. o.

esetekben –, a hagyomány Tórából való levezetésére engednek következtetni (lásd pl.: 7., 12. példa).

Általánosságban tehát Jacobs azt mondja, hogy bár látható, hogy a Talmud bölcsei keresik a tévedés kiküszöbölését, azonban mégis elsődleges szempont náluk egy általános (oksági) törvény felállítása.<sup>397</sup> Ez a szándék pedig időnként sajátos „közös jellegek” meghatározásához vezet. Az általam is citált példát (11.) hozza a szülők átkozásával kapcsolatban. Jacobs szerint a fejedelem, bíra és vak esetéből nem vezethető le nyilvánvaló tiltás egy „normál” személy átkozására,<sup>398</sup> amennyiben oksági következtetésről van szó, az okság tehát helytelenül van megállapítva. Az oksággal kapcsolatos problémákra Sion véleményének ismertetése után bővebben ki fogok térni.

### 3.1.6. Sion meglátása

A *binján áv* elemzésében Avi Sion Jacobs nyomdokain halad, s a rabbinikus szabályt még szigorúbb kritika alá vonja. *Judaic Logic. A Formal Analysis of Biblical, Talmudic and Rabbinic Logic* című könyvében igyekszik logikai szempontból áttekinteni Rabbi Jismáél minden egyes szabályát. A *binján áv* szabályt oksági következtetésnek véli, bár megjegyzi, hogy az „okság” szót a lehető legszélesebb értelemben használja, ide értve egy dolognak a pusztán racionális módon való magyarázatát is.<sup>400</sup> A szabályt Mill „egyezések és különbözőségek elvé”-vel veti

<sup>397</sup> Jacobs, 13. o.

<sup>398</sup> Jacobs, 14. o.

<sup>400</sup> Sion: *Judaic Logic*, 217., A továbbiak a 217–221. o. alapján. Avi Sion és a Tel Aviv-i Egyetem kutatói is felhívják a figyelmet arra, hogy a *binján áv*hoz hasonló következtetés az arab vallási jogban is előfordul és *kijász* néven ismeretes. Van olyan vélemény, mely szerint a *hikkís* szóval rokon, annak megfelelője, s egyszerűen *analógiát* jelent. A számunkra legrelevánsabb példában a *kijász* által egy régebbi esetre vonatkozó sarija-szabály kiterjeszhető egy új esetre. A hasonlóság megállapítása okság mentén történik: amennyiben egy régi esetnek ugyanaz az oka, mint az újnak, úgy a régire vonatkozó szabályozás kiterjeszhető az újra. Az egyik citált példában a borivás tiltásának az oka az, hogy az ember kába, beszámíthatatlan állapotba kerül. Mivel a kábítószerfogyasztás is ezt okozza, ezért arra is kiterjeszhető a tilalom. Az izraeli tudósok felhívják a figyelmet arra, hogy még az indiai logikában is találunk abdukciós következtetést (*kajmutika njaja*), azonban az általuk említett példa inkább a *kál váchómer* esetével analóg. (Bővebben lásd: Abraham – Gabbay – Schild: *Analysis of...*, 290–292. o., Arnold Kunst a *binján áv*ot indiai *kimpunar*hoz hasonlítja. Jacobs, 6. o.)

egybe,<sup>401</sup> bár megjegyzi, hogy a rabbik inkább az egyezésekre, mintsem a különbözőségekre teszik a hangsúlyt.

Sion alaposan kritika alá veszi a rabbinikus módszert, értelmezésüket két külön csoportba szedi. (1) Az egyik értelmezés szerint ha két eset (X, Y) rendelkezik egy bizonyos közös jellegzetességgel (A), akkor egy másik jellegzetességgel (B), mellyel az egyik (X) rendelkezik, feltehetőleg a másik (Y) is rendelkezik. Sion szerint (2) más rabbik hasonlóan értelmezték a szabályt, azonban A-ra B okaként tekintettek – bár megjegyzem, erre vonatkozó utalásokkal az általam vizsgált szövegekben legalábbis explicite kimondva nem találkoztam. Sion szerint utóbbival az a probléma, hogy a rabbik nem gondolják át teljesen precíz módon a dolgokat, csupán felületesen bizonygatják az eltéréseket. A rabbik ezzel a módszerrel legjobb esetben is csak azt tudják bizonyítani, hogy C vagy D nem okozza B-t, de azt nem tudják alátámasztani, hogy A okozza B-t. Megjegyzem, ha valóban oksági következtetésről van szó, ez nem a rabbik hibája, David Hume szerint például a korrelációs kapcsolatokról elvileg sohasem határozható meg egyértelműen az oksági viszony.<sup>402</sup>

Sion az általam is vizsgált 10. példát hozza, melyben véleménye szerint a rabbik összekeverik az ok keresésének folyamatát az objektív oksági kapcsolatok formális feltételeivel. Sion szerint a rabbik nem értették pontosan az oksági logikát, az okság feltételeit, nem figyeltek a részletekre, bár igyekeztek korlátozásokat bevezetni a tévedések kiküszöbölésére.<sup>403</sup> A viták során felvetődő ellenvélemények, ellentétes következtetések kapcsán Sion meglepetését fejezi ki az irányban, hogy ezek olvastán mégsem kérdőjeleződik meg az az ortodox tanítás, miszerint a hermeneutikai szabályok a sínai kinyilatkoztatás részét képezik.

A vizsgált példa kapcsán Sion nem érti, hogy ha L törvény vonatkozik S1-re (szőlő) és S2-re (gabona), melyek logikailag magukban foglalják a másikat, így az állítások egyike redundáns, akkor L-t miért csak a két megjelölt szituációban – gondolom itt a két megjelölt szituációkhoz hasonló szituációkra gondol a szerző – lehet alkalmazni. L(S1) és/vagy L(S2)-ből formálisan nem következik, hogy nem

<sup>401</sup> Feltehetőleg itt ugyanarról van szó, mint Jacobsnál, ugyanis a szakirodalom Millnek az „egyezések és különbözőségek” elvét röviden csak „egyezések elvének” rövidíti, ugyanakkor nem tévesztendő össze magával az „egyezések elvével”.

<sup>402</sup> Margitay, 462. o., Huoranszki, 88. o. Margitay szerint „gyakorlatilag sokszor nem”. Margitay, 462. o.

<sup>403</sup> Egyébként a Mill-féle oksági következtetések sem elégségesek az oksági viszonyok tisztázására, csak „bizonyos típusú korrelációs viszonyok megállapítására alkalmasak, vagy feltételezett oksági kapcsolatok ellenőrzésére szolgálnak, de mindenképpen csak az oksági viszonyokra vonatkozó (a későbbiekben esetleg ellenőrizhető) előzetes feltételezések rendszerében működnek.”, Margitay, 455. o.

L(S3). Bár jogosan felvethető, hogy vajon tényleg csak a két törvény által meghatározott szituációkra, azokhoz legközelebb eső élethelyzetekre vonhatunk-e le általános törvényt, s biztosan nem állt-e a Mindenhatónak szándékában az, hogy a tehénfejésre, sajt készítésre (S3) is értse, mégis meg kell jegyezni, hogy Sion figyelmét elkerüli az a tény, hogy S3 nincsen explicite a Tórában, továbbá hogy a rabbinikus gondolkodásmód szerint S1 és S2 nem redundancia, hanem egymást kiegészítve korlátozzák a kiterjeszhetőség lehetőségét. Bizonyára, ha S2 a tehénfejésre vonatkozna, s S1-el együttesen alkotnának belőle általános törvényt, akkor nem csak a földből kinövő terményekre terjesztenék ki azt. Mivel azonban a szőlő és a gabona földből kinövő termények, ezért, mivel a legszűkebb kiterjeszhetőség lehetőségére koncentrálnak a rabbik – hogy miért, erre bővebben a Zárszóban fogok kitérni –, fel sem merülnek más természetű produktumok.

Sion szerint a természetes logikától való rabbinikus eltérés okai: (1) kezdetben egy naív non-formalizmus lehetett az uralkodó, mely fokozatosan egy úgyszintén naív, ám szisztematikus anti-formalizmussá fejlődött; (2) történelmi szempontból a görög szellemtől való tartózkodás; (3) belső vallási jellegéből fakadóan pedig az, hogy a rabbik egyszerűen azt gondolták, hogy manipulálhatják a logikát annak érdekében, hogy a következtetések során az általunk bevezetni kívánt eredményekhez, törvényekhez jussanak.<sup>404</sup> Sion szerint ez utóbbit támaszthatja alá az is, hogy a hermeneutikai szabályok sínai eredete is magából a rabbinikus hagyomány sínai eredetének doktrinájából származik. Mint írja, a problémája nem magával a zsidó hagyománnyal van, hanem a rabbinikus logikával. Sion szerint egy rabbinikus törvény lehet a Mindenható akarata, ugyanakkor a szövegből rossz helyről és rossz módon származtatott, és lehet ezzel ellentétben nem a Mindenható akarata szerint való és a szövegből is helytelenül származtatott. A *binján áv* tárgyalása kapcsán végül egy statisztikai megjegyzést tesz: a *kál váchómer*hez képest az analógiák a hagyományban sokkal gyakrabban használatosak, ugyanakkor figyelemre méltó, hogy a hermeneutikai szabályok közül egyedül a *kál váchómer*rel találkozunk a *Tánách*ban.

Ahogy láttuk, Jacobs és Sion a *binján áv*ot oksági következtetésnek gondolják. Ahhoz, hogy kicsit jobban megvizsgáljam felvetéseiket, röviden az okság

<sup>404</sup> Ezekre a kérdésekre a Zárszóban még ki fogok térni. Ugyanis sokkal valószínűbb, hogy eleinte egyáltalán nem érezték szükségét annak, hogy az Írott Tórából megindokolják a törvényeket, azt inkább külső kényszer váltotta ki, másrészt sok tudós szerint – s saját meglátásom is ez –, rendkívüli mértékben hatott a zsidó szellemre a hellén kultúra, logika, szofizmus is.

problémáját, illetve az általuk is citált Mill-féle szabályokat szeretném közelebből szemügyre venni.

Az okság problémája az érveléstechnikában négyféle módon vetődik fel, ebből kettő érinti tárgyunkat: az egyik (1) amikor ok-okozati viszonyokra következtetünk, amikor is a „Mi az oka?”, illetve „Mi lesz a következménye?” kérdésekre keressük a választ; illetve (2) amikor nem keressük az oksági viszonyokat, hanem egyszerűen „zsigerből” – s ezért gyakran hibásan – feltételezzük azokat.<sup>405</sup> Felmerülhet a kérdés, hogy a Misnában található egyszerű megállapítások mögött vajon ilyen „első ránézésre”, avagy „intuitív” kimondott törvényeket olvasunk-e. Mindenesetre a *G'marában* a rabbik módszeresen igyekeznek „rekonstruálni”, újragondolni, pontosítani a *tánnák* következtetéseit, és/vagy visszaültetni azokat a Tóra szövegére.

A logikában az ok-okozat ( $A \rightarrow B$ ) kérdését háromféle szempontból szokás megközelíteni:<sup>406</sup>

1. az ok szükséges feltétele az okozatnak ( $\sim A \supset \sim B$ , kontraponálva:  $B \supset A$ ).
2. az ok elégséges feltétele az okozatnak ( $A \supset B$ ).
3. az ok szükséges és elégséges feltétele az okozatnak ( $A \equiv B$ ).

Az okokat a következmények, okozatok ismeretében keressük. Azonban egy eseménynek több oka is lehet, először tehát azokat kell kiszűrni, amelyek sajátosságai nem férnek össze az esemény jellemzőivel, vagyis „*általában feltételezzük, hogy a körülmények a sok lehetséges ok közül kiválasztanak pontosan egyet, amely felelőssé tehető az esemény bekövetkeztéért.*”<sup>407</sup> Mivel az oksági lánc akár végtelen hosszú is lehet, ezért közvetlen és közvetett okokat különböztetünk meg. Egy esemény bekövetkeztének okaként tehát nem közvetett, hanem közvetlen okokat adunk meg. Rabbikus példáinkra lefordítva olyan okokat keresünk tehát, amelyek a szűken vett kontextusban leginkább megindokolják, miért az lett mondva, ami, vagy miért úgy lett mondva egy dolog, ahogy (pl. mert gyakori, jellegzetes dolog). A rabbik a lehető legközvetlenebb okot igyekeznek mondani, rendkívüli mértékben ragaszkodva a kontextushoz, így szabják szűkre a lehetséges okok körét.

Egy eseménnyel kapcsolatos oksági viszonyok tisztázásához először az általános oksági törvényeket kell megállapítani, melynek módja az induktív általánosítás, vagyis

<sup>405</sup> Összefoglalás: Margitay, 455–478. o. alapján.

<sup>406</sup> Margitay, 456–457. o. alapján.

<sup>407</sup> Margitay, 460. o.

egy dolog megfigyelése kapcsán levonható általános megállapítás.<sup>408</sup> Nyilvánvalóan azonban nem tudjuk megmondani azt, hogy két dolog éppenséggel véletlenül esik egybe, vagy egyik dolog esetleg okozza a másikat. Az oksági viszony megállapítása tehát már eleve két buktatót rejt magában: (1) tévedhetünk az induktív általánosítás során, továbbá (2) a korreláció nem biztos, hogy oksági viszonyt rejt magában.<sup>409</sup>

Ahhoz, hogy az induktív általánosítással megsejtett kauzális törvényt lehetőség szerint biztosnak tituláljuk, aprólékos vizsgálódásunk során olyan eseteket kell keresni, amelyekben az ok fennállása esetén nem jelentkezik az okozat. Ha találunk ilyet, akkor a feltételezett kauzális kapcsolatot megcáfoltuk, tehát sejtésünket el kell vetni. A Mill-féle indukciós következtetési szabályok ilyen cáfoló esetek szisztematikus keresésének az eszközei, tehát az oksági viszonyok fennállásának ellenőrzésére szolgálnak.<sup>410</sup>

A Mill-féle indukciós következtetési szabályokból hat félért ismerünk,<sup>411</sup> ezekből azonban csak az első három érinti tárgyunkat. Ezek: 1. A direkt egyezés módszere (szükséges feltételek keresése), 2. Az inverz egyezés módszere (elégészes feltételek keresése), 3. Az egyezés kombinált módszere. A direkt és az inverz egyezés módszere egymás nélkül nem mondható megfelelően stabilnak, ezért általában együtt alkalmazzák őket, mint az egyezés kombinált módszerét. A szakirodalomban tulajdonképpen a kettő együttes alkalmazását, vagyis a 3. szabályt hívják gyakran egyszerűen csak az „egyezés módszerének”. Fontos megjegyezni, hogy mivel induktív következtetési módszerekről van szó, az ezeken a módszereken alapuló következtetések nem garantálják a konklúzió igazságát.

A rabbik tehát Jacobs és Sion szerint a direkt egyezés, az inverz egyezés, vagy e kettő kombinációja segítségével vizsgálják meg az okokat. A 13. példa például a direkt egyezés módszerét alkalmazza. A direkt egyezés módszerének célja nem az ok, hanem a szükséges feltétel megtalálása. Táblázatba foglalva lássuk pl. a 13. példát:

---

<sup>408</sup> Bővebben erről: Huoranszki Ferenc: *Modern metafizika*. Osiris, Bp., 2001., 95–96. o.

<sup>409</sup> Margitay, 462. o.

<sup>410</sup> Margitay, 462-463. o. A továbbiakban a Mill-féle indukciós szabályokra vonatkozó rövid ismertetőt Margitay: 463-478. alapján foglalom össze.

<sup>411</sup> Az összefoglalás: Margitay, 463-478. o., Forrai..., 5.4.2. A Mill-féle szabályok. c. fejezet alapján.

	Élőlény által okozott kár	Mozgó dolog	Kárt okoz	Emberi gondatlanság
Öklelős ökör	+	+	+	+
Leetetés	+	+	+	+
Tűz	-	+	+	+
Verem	-	-	+	+

A táblázatból jól látható, hogy a károkozás, illetve az emberi gondatlanság esetében mind a négy esetben pozitív a táblázat, így levonható belőle az a következtetés, hogy adott négy kár közös oka az emberi gondatlanság. Másképp mondva:

Minden x-re, ha x kárt okozott (K), akkor x emberi gondatlanságból történt (G).

$$\forall x(Kx \supset Gx)$$

Vagy másképp:

Minden x-re, ha x esetében nem volt emberi gondatlanság, akkor x nem okozott kárt.

$$\forall x(\sim Gx \supset \sim Kx)$$

Nagyon leegyszerűsítve:

$$K \supset G \text{ vagy: } \sim G \supset \sim K$$

Az emberi gondatlanság tehát szükséges feltétele a károkozásnak. Ha az nincs jelen, akkor nem következik be a kár. Van azonban egy nagyon fontos ellenvetés: nem biztos, hogy minden Tórában explicite található hasonló káresetet citáltak a rabbik. És egyáltalán, miért pont ezeket a károkat szedik egy csokorba? Ha még egy kárt hozzávennénk, akkor lehet, hogy megdőlné az egész érvelés. Ha csak az első két törvényt citálták volna a rabbik, akkor akár az élőlény vagy mozgás következtében bekövetkező kár is lehetett volna az ok:  $K \supset (É \ \& \ M \ \& \ G)$ , vagyis a rendelkezésre álló adatok alapján sokkal szűkebb keresztmetszetét tudták volna megadni a törvénynek, ami alapján általánosítanak: Élőlény által mozgás következtében és gondatlanságból okozott kár esetén ez és ez a teendő... Vagyis tűz és verem, illetve ezekhez hasonló esetekre nem vonatkozna az általánosítás. Persze ez esetben a tűzből és a veremből is lehetne egy általánosítást levonni: Élettelen dolgok által emberi gondatlanságból megsejt kár esetén ez és ez a teendő... Tehát ahhoz, hogy nagyjából elfogadható eredményre jussunk, fontos, hogy helyesen sejtjük meg a lehetséges okokat, vegyük fel a számba vehető tórai parancsokat. Igaza van sajnos Jacobsnak és



Sionnak, a rabbik ezen a téren többször tévednek, sokszor inkább egy már meglévő hagyomány szövegre való mesterkélten ráerőltetéséről van szó, mintsem természetes levezetéséről. Ezt a Talmud maga is érzékeli, érzékelteti, ezért a kisebbségi véleményeket, a Tóra törvényeinek intenziója mentén a más levezetési szabályokkal kikutatott elképzeléseket sem hallgatja el.

A 11. példánkban nyilvánvalóan az egyezés kombinált módszerének alkalmazásával van dolgunk,<sup>412</sup> vagyis a szolga szabadon bocsátásához a szükséges és elégséges feltételeket keressük.

	Kiálló testrészt	Vele születik az ember	Nem helyreállítható	Szolgát szabadon kell bocsátani
Szem	+	+	+	+
Fog	+	-	+	+

Mindkét testrészt sérülése esetén a szolgát szabadon kell bocsátani. A kérdés, mi az a közös ok, ami miatt a szabadon bocsátás indokolt? Mi az a dolog, ami közös a szemben és a fogban ahhoz, hogy a szabadon bocsátás megtörténjen, miért ezt a két testrészt nevezi meg a Mindenható? Mit akar ezzel mondani? A szem és a fog esete korlátozza a számba vehető dolgok számát. Csak a két testrészt azonos jellegzetességei alapján bocsátható szabadon a szolga (vagyis pl. tejfog esetén nem), így a törvény csak az olyan testrészek sérülésére terjed ki, melyek e két esetből levont eredményhez teljes mértékben hasonlóak. Mivel mindkettő „kiálló testrészt”, s belső szervvel kapcsolatban nem olvasunk explicite ilyen törvényt, ezért azokra nem terjesztik ki a rabbik a speciális rendelkezést. Kérdés azonban, hogy igazuk van-e? Vajon ezt jelentik a *tánáchi* rendelkezések?

Anélkül, hogy tovább folytatnánk a táblázatokban való vizsgálódást, megállapítható, hogy a rabbik megközelítésmódja – legalábbis bizonyos esetekben – Mill kombinált módszeréhez hasonlatos. Megkeresik a közös oldalt – okot –, s megállapítják: ugyanez a törvény vonatkozik minden olyan esetre, mely a Tórában explicite nincs jelen, de ugyanazon okkal bír. A Sion által felvetett problémák egy része pedig nem csak a rabbik módszerére, hanem egyáltalán a Mill-féle módszerekre is áll. A Mill-féle módszerekkel csak korrelációkra, bizonyos jelenségek együttjárására tudunk következtetni, de hogyan tudunk ezekből a korrelációkból

<sup>412</sup> A *G'mará* szövegéből valószínűsíthető, hogy egyébként minden egyes példa – legalábbis a több versből felállított általános törvény esetében – az egyezés kombinált módszerével dolgozik.

egyáltalán okságra következtetni? Lehet ugyanis, hogy az egybeesés véletlenszerű, ráadásul az okság alapvetően metafizikai probléma.

Az oksági reláció feltételezésének lényegi eleme, hogy hasonló dolgok hasonló dolgokat követnek<sup>413</sup>, azonban minden dolognak sok, illetve sok különböző vonása van. Ráadásul a következőket is érdemes megfontolni: *„Ha már megtaláltuk, hogy melyek a releváns szempontból hasonló tulajdonságok, a megfigyelt dolgokat könnyen társítani tudjuk más, már megfigyelt dolgokkal. Csakhogy, [...] nem a megfigyelt dolgok és jelenségek közt első látásra felismerhető hasonlóság magyarázza, hogy miért feltételezünk oksági kapcsolatot közöttük, hanem épp fordítva, mivel feltételezzük, hogy a két dolog közt oksági kapcsolat áll fenn, képesek vagyunk megtalálni azokat a tulajdonságokat, amelyek az okság szempontjából relevánsak.”*<sup>414</sup>

A rabbik azon kérdéseit, hogy pl. „Mi az erdő?” tulajdonképpen úgy is felfoghatjuk: „Miért azt mondja, hogy erdő?”, vagy „Mi az oka annak, hogy azt mondja, hogy erdő?”<sup>415</sup> A rabbinikus irodalomban hosszasan nem taglalt válasz pedig a következőképp hangzana: „Azért azt mondja, hogy erdő, mert adott időpillanatban mindenki számára tudható módon egyszerűen az nem más, mint bárki számára hozzáférhető közterület.” A rabbik tehát nem a dolgok „szótári jellemzőit” keresik, hanem adott tárgy/dolog adott pillanatban, adott kontextuson belül jellemző, a kontextus által meghatározott tulajdonságait. De vajon igaza van-e Jacobs-nak és Sionnak? Tényleg oksági logikáról van szó? A Talmud válasza a következő volna:<sup>416</sup>

És Rabbi Jichák mondta: A Tórában a törvények okai miért nincsenek kinyilatkoztatva? – Mivel két versben az okok ki lettek nyilatkoztatva, és azt okozták a legnagyobbak a világon [ti. Salamonnak], hogy elbotoljon. Írva van: „*És ne vegyen magának sok nőt [hogy el ne térjen a szíve]*”<sup>417</sup>, amire Salamon azt mondta: „Sokasítani fogom és nem ferdül el.” És írva van: „*És volt [Salamon] vénsége idejében, feleségei elhajlították szívét [más istenek felé]*”<sup>418</sup> És írva van: „*Csakhogy ne szerezzen magának sok*

<sup>413</sup> Huoranszki, 90. o.

<sup>414</sup> Huoranszki, 91. o.

<sup>415</sup> Az oksági kapcsolat, illetve az okozat magyarázata „*nem más, mint egy*»miért?« *kérdésre adott informatív válasz*”. Huoranszki, 98. o.

<sup>416</sup> bSzanh 21b

ואמר רבי יצחק: מפני מה לא נתגלו טעמי תורה - שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן נכשל בהן גדול העולם. כתיב (דברים י"ז) לא ירבה לו נשים, אמר שלמה: אני ארבה ולא אסור, וכתיב (מלכים א' י"א) ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו. וכתיב (דברים י"ז) לא ירבה לו סוסים, ואמר שלמה: אני ארבה ולא אשיב וכתיב (מלכים א' י"א) ותצא מרכבה ממצרים בשש וגו'. וכותב ספר תורה לשמו.

<sup>417</sup> Dt 17:17

<sup>418</sup> 1Kir 11:4

*lovat[, és vissza ne vigye a népet Egyiptomba, azért, hogy szerezzon sok lovat...]*”,<sup>419</sup> erre vonatkozólag Salamon azt mondta: „Sokasítani fogom őket, de nem fogok visszatérni [Egyiptomba].” És olvassuk: „*És kikerült egy szekér Egyiptomból hatszáz ezüsten...*”<sup>420</sup>

Ez alapján kérdés tehát, hogy a rabbik tényleg az okokat keresik-e, vagy valóban azokat keresik, de ők sem mondják ki explicit módon. Az eddig vizsgált elméletek közötti legmarkánsabb különbség tehát, hogy a *binján áv*ot predikátumokkal dolgozó szabálynak, vagy pedig okság mentén vizsgálódó módszernek fogjuk-e fel.

Mindent összevetve azonban a rabbik következtetései legjobb esetben is csak hipotézisek, ahogy ezt a már említett kisebbségi vélemények lejegyzése is sugallja. Tévedéseik oka lehet: (1) nem a megfelelő törvényeket emelik ki egy tárgyhoz; (2) a túl szűk kontextussal nagyon lekorlátozhatják egy törvény hatókörét; (3) nem vesznek számba minden más eshetőséget a következtetés során. Jacobs és Sion felvetésein túllépve, a *binján áv* abdukciós szabályként való vizsgálata sokkal több jó szándékot feltételez a rabbiktól, s inkább a modern, tudományos vizsgálódás irányába mutat.

### 3.1.7. A *binján áv* mint abdukció

#### 3.1.7.1. Az abdukció

A hétköznapi nyelven csak vélekedésnek nevezett **abdukció** a legegyszerűbb definíció szerint nem más, mint **következtetés a legjobb magyarázatra**. Például ha szobánkban ülve azt tapasztaljuk, hogy ablakunk hirtelen elsötétül, hihetjük, hogy napfogyatkozás van, de számos más eset is lehetséges, például, hogy csupán egy óriási vihar közeleg, netán a szél az ablakunkra fújta a szomszéd telken örökös óriási madárijesztő fekete esőkabátját. Vélekedéseink sokfélék lehetnek, azonban érdekes módon a legtöbb esetben mindannyian helyesen ítélünk. Az abdukció tehát lényegi része a hétköznapi emberi, de a tudományos gondolkodásnak is.<sup>437</sup> Bár a módszer

<sup>419</sup> Dt 17:17

<sup>420</sup> 1Kir 10:29

<sup>437</sup> Thagard, Paul: Abductive Inference from Philosophical Analysis to Neural Mechanisms. In: Feeney, A., – Heit, E. (Szerk.): *Inductive reasoning: Cognitive mathematical and neuroscientific approaches*. Cambridge University Press, Cambridge, 2005. október 31., <http://cogsci.uwaterloo.ca/Articles/abductive.final.pdf>, Letöltés ideje: 2010. szeptember 29., 16.33., 1. o.

Arisztotelész által is ismert, a görög orvoslásban, később a precedensjogban is gyakran alkalmazott, elnevezése, s újkori „felfedezése” Charles Sanders Peirce-nek (1839–1914), az amerikai pragmatizmus alapítójának s a szemiotika atyjának nevéhez fűződik.<sup>438</sup>

Peirce a nem deduktív, logikailag nem szükségszerű következtetéseket indukcióra és abdukcióra osztotta fel.<sup>439</sup> Módszertani szempontból a következőt javasolta: A (1) felső premisszát nevezzük egyszerűen szabálynak, (2) az alsót az esetnek, (3) a konklúziót pedig az eredménynek. Bármely kettőből lehet a harmadikra következtetni. Így az (1)-ből és a (2)-ből való következtetés a deduktív következtetés, a (2)-ből és a (3)-ból való következtetés az induktív következtetés, a tudott vagy feltételezett (1)-ből és a (3)-ból való következtetés pedig az abdukció. Utóbbi esetben (2) nem más, mint az eredmény (3) magyarázata.<sup>440</sup> Az abdukció tehát magyarázó hipotézis felállítására használatos.<sup>441</sup> Dedukció esetén a konklúzió szükségszerű, indukció esetén valószínű, abdukció esetén pedig interrogatív, kérdező, mely kérdésre felállított válaszuk jól magyarázná az eredményt, de ki kell próbálni. Az abdukciónál az általánosítás kauzális magyarázatok keresésére szolgál, olyan hipotézist keresünk, amely a kimondott vagy feltételezett általánost magyarázná. A megfelelő hipotézis keresésének folyamata során lesznek olyan feltevések, melyeket elvetünk, s lesznek olyanok, melyeket – bár lehet, hogy első ránézésre a rendelkezésünkre álló adatok össze nem illőnek tűnnek, mégis – egyszerűen a pragmatizmus mentén –

<sup>438</sup> Az abdukciót Peirce először hipotézisnek, majd abdukciónak vagy retrodukciónak nevezte, s 1866 körül fedezte fel. Sebeok, Thomas A. – Umiker-Sebeok, Jean: *Ismeri a módszeremet? Avagy: a mesterdetektív logikája*. Gondolat, Bp., 1990., 14–15. o. Gabbay és Woods Arisztotelész *apagógé* (ἀπαγωγή = *a lehetetlenségre vagy ad absurdum való levezetés*, GYKT) szavával azonosítja. Arisztotelész számára az abdukció szillogizmus, amelyben a felső premissza biztos, a kisebb premissza csak valószínű, s egy valószínű konklúzióhoz vezet. Arisztotelészhez hasonlóan Peirce is először szillogisztikus módon közelítette meg az abdukciót. Gabbay, Dov M. – Woods, John: *Advice on Abductive Logic*. 2005. Január 11.

<http://www.johnwoods.ca/268-AAL-j.pdf>, Letöltés ideje: 2010. 09. 29. 16.35, 2. o.

<sup>439</sup> Máté András: Logikatörténet III. Leibniztől Russellig, ELTE-BTK Logika tanszék, 2011. május 11. órai jegyzet alapján.

<sup>440</sup> Ez a kövekező példával végiggondolhatjuk: legyen pl. 1. A zsákban minden babszem fehér. 2. Ezek a babszemek a zsákból valók. 3. Ezek a babszemek fehérek.

<sup>441</sup> Gabbay – Woods: *Advice...*, 2–3. o. Peirce korai írásaiban a dedukció – indukció – hipotézis fogalomhármast használta (pl. egy 1878-as írásának címében), mint a következtetés három formája, később azonban a hipotézis helyett az abdukció szó jelenik meg írásaiban. Wirth, Uwe: *What is Abductive Inference?* <http://user.uni-frankfurt.de/~wirth/inferenc.htm>, Letöltés ideje: 2010. december 5., 11.23

egyesítünk.<sup>442</sup> Helyes abduktív következtetésre Peirce szerint a megalapozottság, a mindenütt jelenvalóság és a hihetőség elveinek betartásával juthatunk.<sup>443</sup>

Abdukciónak nevezzük tehát magát az abdukciós következtetési folyamatot, de annak eredményét, produktumát is. Témánkkal kapcsolatban a Misna esetében nyilván a produktumon, míg a *G'mará* esetében a hipotézis felállításának folyamatán – vagy legalábbis rekonstruálására tett kísérletén – van a hangsúly.

A jelenségeket, rendelkezésünkre álló információkat magyarázó hipotézis elfogadásának folyamata két műveletből áll: (1) a rendelkezésünkre álló adatok szelekciója; (2) egy valószínű hipotézis felállítása.<sup>444</sup>

A következőképp vázolhatjuk fel a következtetés sémáját:

q a tények összessége

p magyarázza meg q-t (vagyis ha p igaz, akkor q is)

p a legjobb magyarázat q-ra (vagyis nincs más olyan hipotézis, mely jobban megindokolná q-t, mint p)

---

Tehát: p valószínűleg helyes

Egyszerűbben:

q

ha p akkor q

---

Tehát: lehetséges, hogy p.

Vagyis:  $\{q, p \supset q\} \Rightarrow \diamond p$

Az abduktív következtetés során a vezető premisszát – vagy Peirce szavaival élve „a szabályt” – keresem, azt, amiből szükségszerűen következik p. Mivel azonban csak q áll rendelkezésemre, p csak egyike lehet a lehetséges premisszáknak. Feladatom: a rendelkezésemre álló egy vagy esetenként több információból a lehető legbiztosabban állítható p megtalálása. Ezt a levezetést *modus morons*-nak is szokták

---

<sup>442</sup> Gabbay – Woods: *Advice...*, 3. o. „ami az új feltevést felvillantja, az nem más, mint az az ötlet, hogy illesszük egymáshoz azt, aminek az összeillesztéséről még csak nem is álmodtunk sohasem.” CP 5:181, Idézi: Sebeok, 27–28. o.

<sup>443</sup> 692. kéirat, idézi: Sebeok, 23. o.

<sup>444</sup> CP 5.145, idézi: Writh

nevezni,<sup>447</sup> mely a *modus ponens* inverze,<sup>448</sup> amolyan „visszafelé való érvelés”, a következményekből az előzményekre való következtetés.<sup>449</sup> Peirce logikai következtetésnek tartja, mivel „*tökéletesen meghatározott logikai formában*” jelenik meg.<sup>450</sup>

Peirce szerint az abdukció a tudományos vizsgálódás első állomása.<sup>451</sup> Némiképp hasonlít az indukcióhoz, azonban míg az indukció csak osztályozza az adatokat, addig az abdukció a tények közti oksági kapcsolatok alapján segít megmagyarázni a kérdéses problémát.<sup>452</sup> A visszaellenőrzés folyamata deduktív módon zajlik. Az abdukció tehát magába olvasztja az indukció és a dedukció folyamatát is. Peirce szerint ez az egyetlen olyan fajta érvelés, mely új ismeretekhez vezet, s ebben az értelemben az egyetlen, amely szintetikus.<sup>453</sup>

Abdukció segítségével meglepő tényeket akarunk magyarázni, s ezen tények átgondolása ad ötletet a lehetséges magyarázatra. A legjobb hipotézis az, ami a legegyszerűbb, legtermészetesebb, legkönnyebben lehet ellenőrizni, s segít megérteni a tényeket.<sup>454</sup> A helyes döntésben a tényanyag objektív megőrzése segít.<sup>455</sup> Sherlock Holmes, a legendás mesterdetektív, Sir Conan Doyle regényeinek hőse is ezt a módszert használja: először hihetetlen koncentrációval szemléli a részleteket, majd deduktív módon következtet.<sup>456</sup> A Holmes-i történetekben a rendőrség azért téved oly gyakran, mert az apró részleteket nem veszi figyelembe, s a nyilvánvaló nyomok alapján korán felállítja hipotézisét. A további nyomozásban pedig ez a hipotézis

<sup>447</sup> Thagard, P.: Abductive inference: from philosophical analysis to neural mechanisms. 4–5 o.

<sup>448</sup> *Modus ponens* (leválasztási szabály)  $\{p \supset q, p\} \Rightarrow \square q$ ; *modus tollens* (előtag indirekt cáfolása)  $\{p \supset q, \sim p\} \Rightarrow \square \sim q$ .

<sup>449</sup> Writh. Scherlok Holmes módszerét „visszafelé-okoskodás”-nak nevezi, tulajdonképpen erre a folyamatra utal Peirce retrodukció szava. Sebeok, 66. o.

<sup>450</sup> CP 5:188 Idézi: Writh

<sup>451</sup> CP 6.469. idézi: Writ

<sup>452</sup> Writh CP 3.516 alapján.

<sup>453</sup> CP 2.777 Idézi: Writh. „...sem a dedukció, sem az indukció nem ad hozzá jottányit sem az észleleti adatokhoz, s pusztán az észleletek nem alkotnak olyan ismeretet, amely alkalmas volna akár gyakorlati, akár elméleti hasznosításra. Mindaz, ami alkalmazható ismeretet eredményez, az abdukció útján jut el hozzánk.” Peirce: 692. kézirat, idézi: Sebeok, 29. o.

<sup>454</sup> Sebeok, 39. o. Peirce: „A tényeket nem magyarázhatja egy olyan hipotézis, amely rendkívül, mint a szóban forgó tények. Ha különböző hipotézisek adódnak, közülük azt kell figyelembe venni, amelyik a legkevésbé rendkívüli.” Peirce: 696. sz. kézirat, idézi: Sebeok, 39. o. Holmes először is feltételezi a legegyszerűbbet és egyben a legtermészetesebbet, majd a hipotézist a legkisebb logikai összetevőire szedi szét, a részeket újabb próbák alá veti, mígnem az egyikről kellő mértékben meggyőződünk. Sebeok, 39–40. o. Holmes szerint a helyes megoldás: „ha kizárjuk a lehetetlent, ami marad, bármily valószínűtlen, az a helyes megoldás.” Idézi: Sebeok, 38. o.

<sup>455</sup> Sebeok, 42. o.

<sup>456</sup> Bővebben: Sebeok, 34–37. o. Már említettem, hogy az abdukciót az orvosi diagnosztikában is alkalmazták tulajdonképpen már az ókortól kezdve. Valójában Conan Doyle a Holmes-történeteket is gyakorló orvosként professzoráról, dr. Joseph Bellről mintázta. Sebeok, 56. o.

akadályozza őket abban, hogy a téves hipotézist alá nem támasztó részletekre odafigyeljenek.<sup>457</sup> Tulajdonképpen az elméleteikhez szabják a(z apró) tényeket, s nem a tényekhez az elméleteiket. Holmes saját módszerét egyébként egyszerűen „a józan ész rendszerbe foglalva” névvel illeti.<sup>458</sup> A helyes következtetés alapja tehát az apró részletek alapos megfigyelése. Baj akkor van, amikor hipotézisekhez keresünk tényeket, dolgozatomban konkrét tárgyával kapcsolatban tehát akkor, amikor a rabbi az előzetes koncepcióhoz keresnek a Szentírásból alátámasztást, mert ilyenkor nem a Szentírás tényeihez, hanem saját koncepciójukhoz gyártanak elméleteket, tehát hibás lesz a következtetés.

Az abdukciós következtetés folyamán Holmes ún. „dedukció”-sorozatokat hajt végre. Ezek az *„üres kis dedukciók rendszerint nem is tartoznak a szóban forgó üggyhöz, de nagy hatást gyakorolnak az olvasóra. Ugyanezt éri el azzal is, hogy más esetekre tesz spontán utalásokat.”*<sup>459</sup> A látszólag összesen nem tartozó kérdésekre hirtelen születik meg a megoldás.<sup>460</sup> Hasonló eljárással találkozunk a *G'mará* hosszas passzusaiban is. Madarászné szerint a hipotézist egy a miért kérdésre adott válaszként kell felfogni.<sup>461</sup>

Az abdukciós következtetést tehát valami furcsa, meglepő tény, szokatlan jelenség indítja el, vizsgált témánkban például a tórai kifejezések, törvények különös, egyedi vagy pontosan nem tisztázott volta. Maga a folyamat megindulása elválaszthatatlan az érzelmektől: meglepődés, megdöbbenés váltja ki.<sup>462</sup> Miután az érzelmek gondolkodásra sarkallnak, az elme elkezd keresni a meglepő jelenségre adható lehetséges magyarázatot.<sup>463</sup> A magyarázat sejtéssel, intuícióval kezdődik, majd az

---

<sup>457</sup> Sebeok, 43. o. *„Az abdukció a tényekből indul ki anélkül, hogy a kiinduláskor bármilyen elmélet felmerülne, jöllehet az az érzés motiválja, hogy egy elméletre van szükség a meglepő tények magyarázatához. Az indukció egy szinte magától értetődő hipotézisből indul ki, amely kiinduláskor nem meghatározott tényeket tart szem előtt, bár érződik az, hogy szükség van elméletet alátámasztó tényekre. Az abdukció az elméletre törekszik, az indukció a tényekre. Az abdukció során a tények átgondolása adja a hipotézis ötletét, az indukció során a hipotézisben mélyedünk el, ebből származnak a kísérletekre vonatkozó ötletek, s így kerülnek napvilágra azok a tények, amelyekre a hipotézis irányította figyelmünket.”* Peirce, CP 7:218, Idézi: Sebeok, 45–46. o.

<sup>458</sup> Idézi: Sebeok, 69. o.

<sup>459</sup> Doyle-t idézi: Sebeok, 74–75. o.

<sup>460</sup> Sebeok, 75. o.

<sup>461</sup> A miért kérdés témaköréről bővebben lásd: Madarászné Zsigmond Anna – Farkas György: *A miért kérdések szemantikájáról és pragmatikájáról (logikai megközelítés)*.

<http://epa.oszk.hu/00100/00186/00016/farkas0304.html>, 2009. 12. 28. 11.51

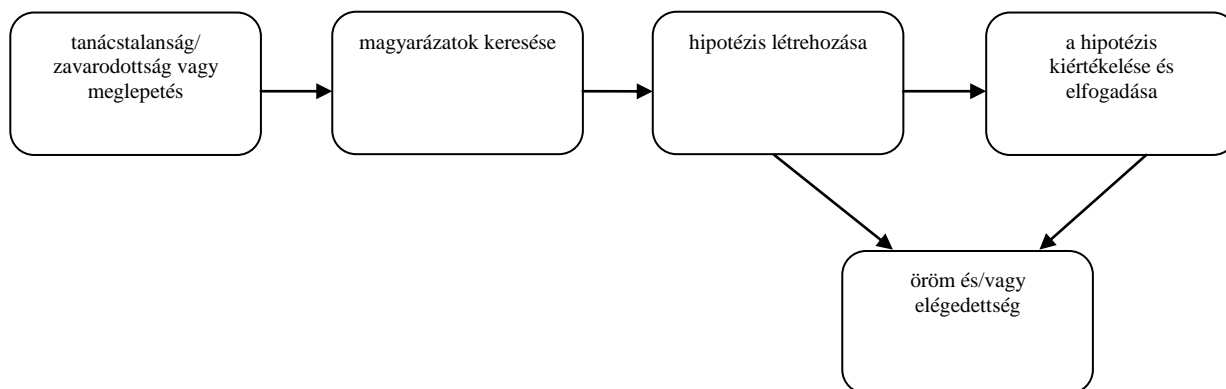
<sup>462</sup> Thagard, 3. o.

<sup>463</sup> Thagard, 3. o. Thagard szerint a negatív érzelmek – pl. a félelem – is nagyban befolyásolja a döntéseket, s mérlegelésre sarkallja az embert. A pozitív érzelmek döntésekhez vezetnek. Utóbbiak esetében az emberek többnyire nem visznek véghez abduktív következtetést. De az analogikus

elme végigvizsgálja a lehetséges hipotéziseket. A hipotézis kialakítása Peirce szerint „a belátás aktusa”, miközben az „abduktív elképzelés” „villámként” hasít belénk.<sup>464</sup>

Thagard szerint az abdukció folyamata nem csak érzelmi felindulással kezdődik, hanem egyben érzelmi töltettel is zárul: pozitív érzelmek tesznek bizonyosságot a legvalószínűbb, helyesnek tekinthető magyarázat mellett.<sup>465</sup>

Az abdukció folyamata tehát a következőképp zajlik:<sup>466</sup>



A Misna és a *G'mará* szövegeit szemlélve valószínűleg a rabbiknál is így zajlik le a folyamat. Észlelnek egy meglepő dolgot a Tóra szövegében, amit ráadásul parancs szerint végre kell hajtaniuk. Intuitív módon egybekapcsolják más tórai passzusokkal. Ha nem áll fenn előzetesen már egy hagyomány vagy egy tradíció azzal a dologgal kapcsolatban, akkor a Tóra tényeiből indulnak ki, s igyekeznek helyes értelmezést adni a szövegnek. Ha rendelkezésükre áll egy már létező hagyomány, akkor azt próbálják harmonizálni a Tóra szövegével, ez esetben azonban hipotézisükhöz igazítják a tényeket, szigorúan formális módon haladnak a levezetésben, nem vesznek észre igazságokat, nem veszik figyelembe a törvények belső jelentését s így helytelen következtetésekre jutnak.

Thagard szerint bármilyen módon is keressük egy dolog magyarázatát – deduktív következtetéssel, statisztikai kapcsolatok, sémák, nyelvi jelenségek, analogikus összehasonlítások révén, vagy oksági kapcsolatok feltárásával – mindegyik fundamentális aspektusa az okság.<sup>467</sup> Vagyis rendelkezésünkre áll T, H okoz(hatj)a T-

---

következtetések, induktív általánosítások is gyakran érzelmeket tartalmaznak, sőt utóbbinál szinte mindig az általánosítás alapját képezi. Bővebben lásd: Thagard, 22–24. o.

<sup>464</sup> Sebeok, 28. o.

<sup>465</sup> Thagard, 4. o.

<sup>466</sup> Thagard, 5. o.

<sup>467</sup> Thagard, 13–14. o.



t, így lehet, hogy H.<sup>468</sup> Az abdukció tehát nem megfigyelésen alapul – mint az induktív átlalánosítás –, hanem oksági kapcsolatokon.<sup>469</sup> Bár az abdukció gyakran analogikus következtetéseket is magában foglal,<sup>470</sup> mégis ugyanúgy oksági problémával szembesülünk mint az előző fejezeteinkben.

Évszázadokon át nem ismerték el az abduktív érvelés létjogosultságát, mára azonban elfogadottá vált<sup>471</sup> – bár még korántsem annyira ismert, mint az indukció vagy a dedukció –, megjelenik a formális logikában, programozásban, különösen a mesterséges intelligenciában (*artificial intelligence*, továbbiakban AI), azon belül pedig az orvosi diagnosztikában.<sup>472</sup> Mostanában az oksági érvelésről szóló viták is az abduktív érvelések terminusaival zajlanak, elhomályosítva a Bayes-hálókon alapuló valószínűségi elméleteket.<sup>473</sup>

### 3.1.7.2. Az Abraham – Gabbay – Shilds-féle mátrix abdukció

Michael Abraham (Bar Ilan University, Ramat Gan), Dov M. Gabbay (King's College, London, Bar Ilan University, Ramat Gan, Luxemburg University, Luxemburg), valamint Uri Schild (Bar Ilan University, Ramat Gan) kifejezetten a talmudi logika – a rabbinikus írásmagyarázat néhány szabálya – alapján vezette be az abdukció egy formáját, a mátrix abdukciót, mely a tudomány számos területén is problémák megoldására szolgálhat.<sup>474</sup> A kutatók állítása szerint „*a talmudi logika sokkalta gazdagabb és összetettebb, mint a jelenleg rendelkezésünkre álló nyugati logika.*”<sup>475</sup>

A Gabbay-féle módszer alapján először a megadott információkat mátrixba rendezzük. A mátrix soraiba a cselekményeket írjuk, az első oszlopba a büntetést, a további oszlopokba pedig a büntetés okait. A cellákat bináris számokkal töltjük ki, 1-et írunk, ha igaz az állítás, 0-t, ha nem. Egyetlen cellát üresen hagyunk, ez jelöli azt az eldöntendő kérdést, amire választ szeretnénk kapni. Ez után a mátrix oszlopvektorait két gráffal ábrázoljuk: az egyik gráf azt az esetet mutatja be, ahol a kérdés helyére 1-t

<sup>468</sup> Thagard, 14. o.

<sup>469</sup> Thagard, 27. o.

<sup>470</sup> Thagard, 28. o.

<sup>471</sup> Dolgozatomnak nem célja, hogy az abdukció problémakörében, formalizálásának lehetőségeiben elmélyedjek, csak néhány, könnyen emészthető alapinformációt igyekeztem megosztani, a kérdéstről.

<sup>472</sup> Thagard, 6–7. o.

<sup>473</sup> Thagard, 6. o.

<sup>474</sup> Abraham – Gabbay – Schild: *Analysis...*, 339. o. Lásd a cikk függelékét: 339–364. o.

<sup>475</sup> Abraham, M. – Gabbay, D. – Schild, U., 339. o.

írunk, a másik azt, ahol a kérdés helyére 0-t. A gráf pontjait nyilak kötik össze, amik mindig a kisebb oszlop irányába mutatnak. Ezután a Gabbay-féle algoritmus segítségével a gráf pontjait felcímkézzük görög betűkkel. Végül a két gráfot négy szempont alapján összehasonlítjuk és ez alapján eldöntjük, hogy a kérdés helyére 0 vagy 1 kerül-e. A négy szempont alapján azt tekintik a jobb gráfnak, amelynek (1) kevesebb pontja van, (2) összefüggőbb, (3) az összekötő nyilak kevesebb irányváltásával eljuthatunk egyik végpontjából a másikba, (4) kisebb a dimenziója, azaz kevesebb görög betűvel tudjuk felcímkézni.<sup>477</sup> Az alábbiakban két – egy egyszerűbb és egy bonyolultabb – példát fogok végigmodellezni lépésről lépésre.<sup>478</sup> Lássuk elsőként a 8. példát.

A Tóra azt mondja, hogyha egy ember fejszójéről favágás közben leesik a vas és véletlenül megöli a felebarátját, akkor menedékvárosba kell menekülnie. A Misna megállapítása többek között az, hogyha közterületen valaki elhajít egy követ, akkor is menedékvárosba kell mennie. A kérdés az, hogy a tórai szakaszból hogyan jutunk el erre a következtetésre.

A modell szerint úgy kell kitölteni a mátrixot, hogy növekvő legyen a rendezés. Ennek értelmében a menedékváros a szigorúbb döntés – jelöljük 1-gyel –, a büntetésnélküliség az enyhébb – ezt pedig jelöljük 0-val. Az alábbi táblázat a mátrixokban alkalmazott jelöléseket foglalja össze:

<b>B</b> = büntetés	<b>H</b> = helyszín	<b>Cs</b> = cselekedet	<b>E</b> = együttműködés
Menedékváros = 1	Közterület = 1	Szabad = 1	Ha az áldozat nem segít rá = 1
Nincs büntetés = 0	Magánterület = 0	<i>Micvá</i> = 0	Ha az áldozat rásegít = 0

Az alábbiakban a talmudi versszámozás alapján haladok végig a kérdéseken.

(1) A kérdés az, hogy ha valaki közterületen elhajít egy követ, akkor menedékvárosba kell-e mennie, vagy pedig egyáltalán nem éri semmiféle büntetés? Ehhez képest az enyhítő körülményeket 0-val, míg a súlyosabb okokat 1-el jelöljük. A sorokba a szituációkat írjuk, az első oszlopba a büntetést, a többi oszlopba pedig a körülményeket.

<sup>477</sup> Abraham – Gabbay – Schild: Analysis..., 312. o.

<sup>478</sup> Gabbayék tulajdonképpen mind az angol, mint a héber anyagban egyetlen talmudi példát vesznek végig. Dolgozatomban saját példáim közül válogattam, az ő példájukat nem citálom.

	<b>B</b>	<b>H</b>
Erdőben fát vág	1	1
Közterületen követ hajít	?	1

Abban a korban az erdő közterületnek számított, s ezért írunk 1-t a helyszínhez.

Most vizsgáljuk meg a két esetet gráf formájában, azaz nézzük meg, hogyan is fest a gráf abban az esetben, ha a kérdés helyére 1-et, vagy ha 0-t írunk.

Ha  $x = 1$ , akkor a két oszlopvektor teljesen megegyezik, azaz  $B = H$  ( $\alpha$ ).

Ha  $x = 0$ , akkor  $H \rightarrow B$ .

$$2\alpha \quad \alpha$$

Ebből egyértelműen lehet látni, hogy az első esetben kevesebb pontból áll a gráf, s a Gabbay-féle döntéskritériumok alapján ez lesz a felvetett kérdésre a válasz. A modell szerint is ugyanaz a válasz tehát, mint amit a Misna mondott, azaz száműzetésbe kell mennie.

(2)

	<b>B</b>	<b>E</b>
Erdőben fát vág	1	1
Közterületen követ hajít és ráségít az áldozat	?	0

Ha  $x = 1$ , akkor  $B \rightarrow E$ , és ha  $x = 0$ , akkor  $E = B$  ( $\alpha$ ).

$$2\alpha \quad \alpha$$

Azaz a modell is ugyanazt az eredményt mutatja, mint amit Rabbi Eliézer ben Jákov mondott, hogy fel van mentve az elkövető a száműzetés alól.

(3)

	<b>B</b>	<b>H</b>
Erdőben fát vág	1	1
Saját udvarán eldobja a követ	?	1

Most a rabbi azt az esetet vizsgálja, amikor az áldozatnak joga volt belépni a gyilkos kertjébe.

Ha  $x = 1$ , akkor a két oszlopvektor teljesen megegyezik, azaz  $B = H$  ( $\alpha$ ).

Ha  $x = 0$ , akkor  $H \rightarrow B$ .

$$2\alpha \quad \alpha$$

A modell is ugyanazt a konklúziót vonja le, mint a rabbi, hogy száműzetésbe kell mennie.

(4) Ha viszont nem volt joga belépni az áldozatnak a gyilkos udvarára, akkor nem kell száműzetésbe menni a rabbi konklúziója szerint. Nézzük meg, hogy milyen megoldást nyújt a modell.

	<b>B</b>	<b>H</b>
Erdőben fát vág	1	1
Saját udvarán eldobja a követ	?	0

Ha  $x = 1$ , akkor  $H \rightarrow B$ .

$$2\alpha \quad \alpha$$

Ha  $x = 0$ , akkor a két oszlopvektor teljesen megegyezik, azaz  $B = H(\alpha)$ .

Tehát a modell is ugyanazt a konklúziót vonja le.

(8–9) Ábbá Sáúl azt emeli ki, hogy szabadon választható cselekedetről van-e szó, és felteszi a kérdést, hogy *micvá* közben történt gyilkosság esetén hogyan kell eljárni.

	<b>B</b>	<b>Cs</b>
Erdőben fát vág	1	1
<i>Micvá</i>	?	0

Ha  $x = 1$ , akkor  $B \rightarrow Cs$ .

$$2\alpha \quad \alpha$$

Ha  $x = 0$ , akkor a két oszlopvektor teljesen megegyezik, azaz  $B = Cs(\alpha)$ ,

A mátrixszal ugyanarra a következtetésre jutottunk, mint a rabbi, vagyis hogy *micvá* teljesítése közben történt gyilkosság esetén nem kell a gyilkosnak menedékvárosba mennie.

A fentiekben egy egyszerű példát tekintettünk végig. Az alábbiakban a 9. példát fogom modellezni, melyben a gráfok látványosabbak lesznek. Lássuk először is az áttekintő táblázatot:

<b>K</b> = következmény	<b>E</b> = elhelyezkedés	<b>NH</b> = nincs helyreállíthatóság	<b>F</b> = funkció	<b>Sz</b> = „szó szerint”	<b>T</b> = teremtés
Felszabadul a szolga = 1	Kiálló testrész = 1	Nem helyreállítható = 1	Van funkciója (és megszűnik) = 1	Fog vagy szem esetén = 1	Vele teremtetik = 1
Nem szabadul fel a szolga = 1	Nem kiálló testrész = 0	Helyreállítható = 0	Nincs funkciója = 0	Egyéb testrész = 0	Nem teremtetik vele = 0

Alábbiakban ismét a példában alkalmazott számozást fogom használni, a mátrix soraiba a párbeszédben előforduló testrészeket írom, az oszlopokba pedig a testrészek tulajdonságait.

(1-7)

	<b>K</b>	<b>E</b>	<b>NH</b>
Fog	1	1	1
Szem	1	1	1
Kiálló testrész	?	1	1

$x = 0$  esetén  $E = H(2\alpha)$

↓

$K(\alpha)$

$x = 1$  esetén  $K = E = H(\alpha)$

A második esetben kevesebb pontja van a gráfnak és a dimenziója is kisebb, ezért a Gabbay-féle modell arra a következtetésre jut, hogy 1, vagyis kiálló testrész sérülése esetén is fel kell szabadítani a szolgát. Ugyanarra a következtetésre jut tehát, mint a *tánná*.

(8-9)

Ezekben a versekben arról van szó, hogy a törvény semmi mást nem tartalmaz, mint a szemet és/vagy – itt a logikai megengedő vagyra kell gondolnunk – a fogat. Lássuk a mátrixot:

	<b>K</b>	<b>Sz</b>
Fog	1	1
Szem	1	1
Egyéb testrész	?	0

Ha  $x = 0$ , akkor  $K = Sz(\alpha)$ , ha  $x = 1$ , akkor  $K \rightarrow Sz$ .

(2 $\alpha$ ) ( $\alpha$ )

Vagyis a mátrix szerint sem szabadul fel a fog és/vagy a szem elvesztésén kívül más esetben a szolgálga.

(11)

	<b>K</b>	<b>E</b>	<b>NH</b>	<b>T</b>
Fog	1	1	1	0
Szem	0	1	1	1
Tejfog	?	1	0	0

Ha  $x = 0$ , akkor E (2 $\alpha$ ,  $\beta$ )

↓

NH ( $\alpha$ ,  $\beta$ )

↓ ↘

K( $\alpha$ ) T ( $\beta$ )

Ha  $x = 1$ , akkor E (2 $\alpha$ ,  $\beta$ )

↓ ↘

NH (2 $\alpha$ ) T ( $\beta$ )

↓

K( $\alpha$ )

Ugyanarra az eredményre jutottunk, a mátrix szerint a kérdés az eddigi információk alapján nem eldönthető. A következő mátrix a szem szempontjából vizsgálja a kérdést, hogy a szemre vonatkozó törvény figyelembe vétele esetén vajon fel szabadul-e a szolgálga, vagy sem.

(12–14)

	<b>K</b>	<b>E</b>	<b>NH</b>	<b>T</b>
Fog	0	1	1	0
Szem	1	1	1	1
Tejfog	?	1	0	0

Ha  $x = 0$ , akkor  $E(3\alpha)$

↓

NH  $(2\alpha)$

↓

$K = T(\alpha)$

Ha  $x = 1$ , akkor  $E(2\alpha, \beta)$

↓     $\searrow$

NH  $(2\alpha)$     T  $(\beta)$

↓

$K(\alpha)$

Mivel kevesebb pontból áll az első gráf, ezért azt a következtetést vonja le a Gabbay-féle modell, ha csak szemről lenne szó, akkor a tejfog sérülése esetén nem szabadulna fel a szolga.

Mi a helyzet azonban akkor, ha a fogra és a szemre vonatkozó törény is együtt van alkalmazva, akkor vajon milyen következtetést tudunk levonni a tejfoggal kapcsolatosan?

	<b>K</b>	<b>E</b>	<b>NH</b>	<b>T</b>
Fog	1	1	1	0
Szem	1	1	1	1
Tejfog	?	1	0	0

Ha  $x = 0$ , akkor  $E(3\alpha)$

↓

NH  $(2\alpha) = K$

↓

T  $(\alpha)$

Ha  $x = 1$ , akkor  $K = E$  ( $3\alpha$ )

↓

NH ( $2\alpha$ )

↓

T( $\alpha$ )

A két ábra mindegyike ugyanolyan mértékben felel meg a négy kritériumnak, így a kérdés nem eldönthető. A rabbik döntése ezzel szemben az, hogy tejfog esetén nem szabadul fel a szolgálja (12. vers).

(17–22)

	<b>K</b>	<b>E</b>	<b>NH</b>	<b>F</b>
Fog	1	1	1	1
Szem	1	1	1	1
Egyéb	?	1	1	1

Ha  $x = 0$ , akkor  $E = NH = F$  ( $2\alpha$ )

↓

K ( $\alpha$ )

Ha  $x = 1$ , akkor  $K = E = NH = F$  ( $\alpha$ )

A második gráf jobb, így a Gabbay-féle módszerrel ugyanarra az eredményre jutunk, mint a rabbik, vagyis minden olyan testrészt sérülése esetén fel kell szabadítani a szolgát, ami kiálló testrészt, funkcióval bír és nem helyreállítható.

(23–25)

	<b>K</b>	<b>E</b>	<b>NH</b>	<b>F</b>
Fog	1	1	1	1
Szem	1	1	1	1
Álcsont	?	0	1	0

Ha  $x = 0$ , akkor NH ( $2\alpha$ )

↓

K = E = F ( $\alpha$ )

Ha  $x = 1$ , akkor K = NH ( $2\alpha$ )

↓

E = F ( $\alpha$ )



A modell alapján a kérdés nem eldönthető.

(26) Ha azonban a rabbi módosítja az eredményt, és álcsont esetén felszabadul a szolga, akkor mi lesz a helyzet a kéz esetében?

	<b>K</b>	<b>E</b>	<b>NH</b>	<b>F</b>
Fog	1	1	1	1
Szem	1	1	1	1
Álcsont	1	0	1	0
Kéz	?	1	0	1

Ha  $x = 0$ , akkor  $K = NH$  ( $2\alpha$ )

↓

$E = F$  ( $\alpha$ )

Ha  $x = 1$ , akkor  $K$  ( $\alpha, \beta$ )

↓      ↘

$E = F$  ( $\alpha$ )       $NH$  ( $\beta$ )

Az  $x = 0$  a jobb gráf, tehát nem szabadul fel a szolga, ha a keze meggyógyul. De nézzünk meg ezen az elven egy mai példát is, a vesét:

	<b>K</b>	<b>E</b>	<b>NH</b>	<b>F</b>	<b>T</b>
Fog	1	1	1	1	0
Szem	1	1	1	1	1
Vese	?	0	1	1	1

Ha  $x = 0$ , akkor  $NH = F$  ( $\alpha, \beta$ )

↓      ↘

$K = E$  ( $\alpha$ )       $T$  ( $\beta$ )

Ha  $x = 1$ , akkor  $NH = F = K$  ( $\alpha, \beta$ )

↓      ↘

$E$  ( $\alpha$ )       $T$  ( $\beta$ )

A kérdés nem volna tehát eldönthető napjainkban, azonban az ókorban nem tudták, hogy nem helyreállítható, s azt sem, hogy funkciója van. Az ókorban tehát ezek figyelembevételével az lett volna az eredmény, hogy nem szabadul fel a szolga. De ha tudták ezeket az információkat, akkor is maximum eldönthetetlen lett volna a kérdés.

Összefoglaló táblázat:

Gráf sorszáma	Betöltés	Kiterjedés /dimenzió	Irányok száma	Össze-függés	Pontok száma	Alfák száma	Eredmény
1-7	0	1	1	1	2	2	
1-7	1	1	1	1	1	1	
8-9	0	1	1	1	1	1	1
8-9	1	1	1	1	2	2	0
11	0	2	2	1	4	2	
11	1	2	2	1	4	2	egyenlő
12-14a	0	1	1	1	3	3	0
12-14a	1	2	2	1	4	2	
12-14b	0	1	1	1	3	3	
12-14b	1	1	1	1	3	3	egyenlő
17-22	0	1	1	1	2	2	
17-22	1	1	1	1	1	1	1
23-25	0	1	1	1	2	2	egyenlő
23-25	1	1	1	1	2	2	
26	0	1	1	1	2	2	0
26	1	2	1	1	3	1	

Láthatjuk tehát, hogy a különböző kitételek, a törvény lehetséges okainak felvétele elég önkényesen, mereven, extenzionális módon zajlik. A „kiálló testrészt” eshetősége mellett csak az fordul meg az olvasó fejében, hogy miért nem az „arcon elhelyezkedő testrészt” kategóriáját állapították meg a szem és a fog alapján. A kettő között valójában nincs nagy különbség. A példánkban azonban látható, hogy *ribbúj úmiút úribbúj* szabállyal a törvény leglényegét, intenzióját megragadva jóval értelmesebb felvetéshez jutunk: azon testrészt sérülése esetén szabadul fel a szolgál, melynek funkciója megszűnik. Ennek ellenére azonban a *háláchá a binján áv* szabállyal levont következtetést követi.

Dov Gabbay és kollégái a mesterséges intelligencia keretein belül igyekeznek modellezni a *binján áv* szabályt. A mesterséges intelligencia – továbbiakban AI (*artificial intelligence*) az „*emberi intelligenciát megkövetelő feladatok számítógépes megoldásával foglalkozik*”.<sup>479</sup> Legalapvetőbb kérdése, lehetséges-e egy olyan számítógép létrehozása, mely teljes mértékben képes utánzoni az emberi logikát, gondolkodásmódot? Az AI kutatásokban számos tudományágat segítségül hívnak, így a pszichológia, filozófia, nyelvészet, logika stb. segítségével igyekeznek emberi intelligenciát kicsikarni a gépekből. A kutatók között megoszlanak a vélemények arról, hogy lehetséges-e egyáltalán ilyen gép létrehozása vagy sem, a legnagyobb problémát a következő jelenti: „*Tudunk olyan programot írni, amely ritka betegségeket ismer fel vagy bonyolult számítógépek összeállítását végzi, de az olyan problémák, amelyeket egy átlagos kétéves gyermek gondolkodás nélkül megold (körbemenni játékokkal teleszórt szobában, felismerni arcokat, beszélni másokkal stb.), még kívül állnak, vagy éppen csak a határán vannak a jelenlegi MI-kutatásoknak.*”<sup>480</sup>

Egy-egy egyszerű probléma megoldásához, rövid mondat „megértéséhez” a számítógépbe rengeteg adatot kell betáplálni. A végtelen számú eshetőséget azonban lehetetlen lenne mind rögzíteni, ezért azokat az adatokat kell csak a gépbe táplálni, amelyekből lehetséges új ismeretekre következtetni.<sup>481</sup> A rabbik szerint a Tóra szövege pont így működik, pont annyi információt ad, amiből képesnek kell lenniük az új élethelyzetek megoldására. A Mindenható a legáltalánosabb, legnyilvánvalóbb dolgokat adta írásba, amelyek olyan objektumhalmazokat reprezentálnak, melyekhez a Tórában adott információk segítségével megtalálhatjuk azokat az absztrakt címkéket, melyekkel számtalan esetet lefedhetünk. Az AI-kutatásokban ezért a másik legfontosabb dolog a keresés folyamata, a legjobb keresési technikák kifejlesztése, amelyekkel leghatékonyabb módon találhatjuk meg a kérdésekre a megoldást.

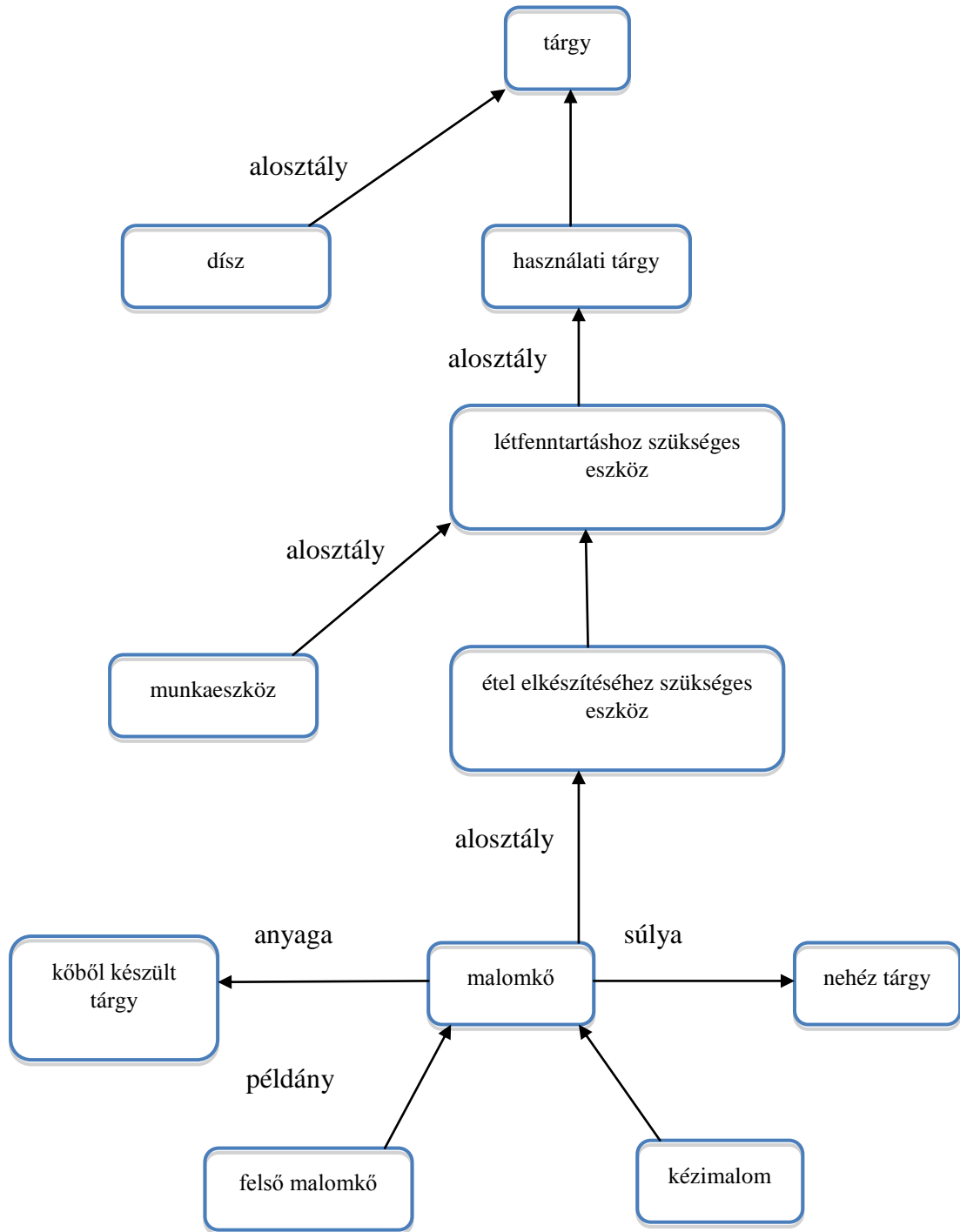
A mátrix abdukció tulajdonképpen egy ilyen keresési folyamat, a rabbik a szabályokkal „számítógép” módjára igyekeznek megfejteni a Tóra szövegét. A számítógépes keresőrendszerekben a szemantikus hálók, gráfok, alosztályok és példánykapcsolatok segítségével tudnak új információkat levezetni. A szemantikus

<sup>479</sup> Cawsey, Alison: *Mesterséges intelligencia. Alapismeretek*. Panem, Bp., 2002., 11. o.

<sup>480</sup> Cawsey, 13. o.

<sup>481</sup> Cawsey, 13. o.

háló segítségével öröklés alapú következtetéseket lehet végezni. Nézzük meg a malomkő egy lehetséges egyszerű szemantikus hálóját:<sup>482</sup>



<sup>482</sup> Cawsey, 24. o. alapján

A példány a halmazelméletben eleme relációként, míg az alosztály részhalmazként is felfogható. Minden alosztály rendelkezik a felette álló osztály összes tipikus jellemzőjével. Tulajdonképpen a rabbik valamiféle, a fenti szemantikus hálókhoz hasonló alosztály-osztály, részhalmaz-halmaz elmélet mentén gondolkodnak. Nem a törvények belső mechanizmusát veszik tekintetbe, hanem a fogalmak extenzióját. Tulajdonképpen a rabbinikus logika az AI két fontos területével vethető össze: a szakértő rendszerekkel és a természetes nyelv feldolgozására kialakított programokkal.

Szakértői rendszereknek azokat a rendszereket nevezzük, amelyek szakértői tanácsokat, diagnózisokat, ajánlásokat adnak a valós világ problémáira.<sup>483</sup> Ilyen például az orvosi diagnosztika.<sup>484</sup> Ehhez a legfontosabb először is a számtalan adat begyűjtése, szakértők kikérdezése. Ezeket az adatokat mind a gépbe viszik. Mikor egy beteg megjelenik az orvosnál az orvos a tünetekről bevisz egy kezdő listát a számítógépbe, majd a program megkeresi az összes szóba jöhető betegséget. A program mindegyik betegség hipotézisére felállít egy betegségmodellt a következők alapján:<sup>485</sup> (1) a betegséghez kötődő felfedezett tünetek; (2) a betegséghez nem kapcsolódó felfedezett tünetek; (3) a tünetek összekapcsolása olyan betegségekkel, amelyek a megfigyelés szerint nincsenek jelen a betegen; (4) azon tünetek, amelyeket még nem fedeztek fel, de a betegséghez kapcsolódnak. Ezek után a program megszüri és pontozza a hipotéziseket, majd feltételezi a legvalószínűbbet. A keresési folyamat Bayes-hálók, valószínűségi hálók, ok-okozati viszonyok feltárása segítségével megy végbe.

Az orvosi diagnosztika szakértő rendszereihez hasonló eljárásnak lehetünk tanúi a Talmudban is, a rabbik körében is így történt egy-egy vitás kérdés eldöntése. A jesiva feje, kollégái és a tanítványok leültek, s elkezdték a Misnát magyarázni. Kérdések hangzottak el, s a vita addig folytatódott, míg teljesen nem sikerült letisztázni a problémát, vagy egyszerűen ki nem mondták, hogy nem tudják azt megoldani.<sup>486</sup>

Nagyon érdekes egyébként, hogy az orvosi diagnosztika szakértői rendszereinek pontossága vetekszik a nagy oktató klinikákon dolgozó orvosokéval.

A rabbinikus fejtegetések kapcsán felvethető másik, AI tárgykörében tartozó alkalmazás, a számítógépes természetesnyelv-feldolgozás azonban már sokkal több problémát vet fel. Maga a folyamat négy egymást követő szinten megy végbe:<sup>487</sup>

---

<sup>483</sup> Cawsey, 51. o.

<sup>484</sup> A három legfontosabb ilyen rendszer működésének leírását lásd: Cawsey, 66–78. o.

<sup>485</sup> Cawsey, 73. o., az Internist program működése, mely az emberi problémamegoldást igyekszik modellezni.

<sup>486</sup> Steinzaltz, 25. o. Bővebben lásd: 25–32. o.

<sup>487</sup> Cawsey, 112–132. o. alapján.

### 1. beszédfelismerés

Probléma: pl. homofón szavak – a héberben ez mind az írásban, mind a hangzásban jelentkezhet.

### 2. szintaktikai analízis: szószorozat elemzése, szavak csoportosítása a nyelvtani ismeretek segítségével, melynek végeredménye a mondat szerkezet.

Probléma: a szavaknak többféle csoportosítása is lehetséges, pl. „Móse látta Goldát a távcsővel.” (1. a távcső Golda kezében volt; 2. Móse távcsövön keresztül szemlélte Goldát.) Gyakran általános tudás segít a döntésben, pl.: „Láttam a Margit-hidat Tel-Avivba repülve.” – a mondat azon általános tudásunk alapján eldönthető, hogy tudjuk, a hidak általában nem szoktak repülni. A szintaktikai elemzéssel a másik probléma, hogy a programok általában a helyes nyelvtan keretein belül működnek, s ha a nyelvtan nem helyes, nem képesek megragadni a mondat értelmét. (Ilyesmi jelenségről lehet szó a rabbik esetében a 2. példánkban.)

### 3. szemantikai analízis: a mondat szerkezet és a mondatban lévő szavak segítségével a mondat jelentésének megállapítása.

Probléma: egy szónak több, egymástól akár nagyon is eltérő jelentése lehet. A névmások kezelése is problematikus, pl.: Ő szereti őt. – a jelentést az előző, vagy egy sokkal előbb szereplő mondat alapján adhatjuk meg.

### 4. pragmatikai analízis: a részleges mondatjelentést a kontextus segítségével – ki, mikor, hol mondta stb. – teljes jelentéssé teszi. A közlések mögötti szándékot igyekszik megérteni oksági tényezők alapján: Miért ezt és miért így mondta a Mindenható?

A többértelműség problémája itt is jelentkezhet vagyis nem biztos, hogy helyesen találja el a befogadó a beszélő szándékát.

Egy beszédfelismerő vagy egy fordítóprogram valójában szinte lehetetlen, hogy valaha is képes legyen az ember valódi beszélgetőpartnerévé válni, vagy annak beszédét teljesen értelmesen lefordítani.<sup>488</sup> Tulajdonképpen a gép – ember viszonylat áll fenn az ember – Mindenható esetében is, attól eltekintve, hogy mivel a Mindenható lehelte bele a szellemet az

---

<sup>488</sup> Illusztrációképpen: google-fordítóprogrammal a New International Versionból a Jesájá 55. fejezetéből – melynek címe: „Meghívó a Szomjas” – a 8–11. versek a következőképp hangzanak: „Mert az én gondolataim nem a gondolataidat, sem az Ön módon az én módon, kijelenti az Úr. Mint az ég magasabb, mint a föld, így az én módon magasabb, mint a hogyan és a gondolataimat, mint a gondolatok. Amint az eső és a hó alá az égből, és nem térnek vissza hozzá gyengítése nélkül a föld és így bajt, és virágozik, úgy, hogy hozamok vetőmagot a magvető és kenyeret a gyurgyalag, így az én szavam, hogy megy ki a száját: Ez nem tér vissza hozzám üresen, de valósítani, amit akarok és elérni a célt, amit elküldtem.”

emberbe, intuitív, szellemi síkon több esély van beszédének megértésére, mint a gép – ember viszonylatban. A probléma az, hogy a prófétai korszak lezárulta után a rabbik szellem nélkül, egy egyre formálisabb és bonyolultabb rendszer segítségével kívánták felfejteni a *Tánách* szövegét, értelmezni a Mindenható szándékát. Tulajdonképpen itt is felmerül annak a veszélye – mint az AI-vel kapcsolatosan –, hogy meglehetősen bonyolult problémákra esetlegesen megtalálják a helyes választ, azonban a leggegyszerűbb parancsolatokat, dolgokat nem értik meg.

Az abdukció kérdésköre mentén pedig véleményem szerint a Peirce-féle, intuitív abdukció nem helyezhető egy síkra a számítógépek matematikai valószínűségszámításokon alapuló abduktív módszereivel. Az emberi megsejtések, az intuíció az ember szellemének a működése, gyakran az irracionalitás mentén cselekszik – és helyesen.<sup>489</sup> S mint ahogy egy

---

<sup>489</sup> Peirce a hipotézis megjelenését az elmében egy hirtelen villanáshoz hasonlítja:<sup>489</sup> vagyis ahhoz, mint amikor hirtelen felkapcsolják egy szobában a villanyt, s mindenre fény derül, hirtelen minden dolog a helyére kerül, a fényben helyére tehető. (CP 5.181 Idézi: Writh.) Anélkül, hogy belebonyolódna a tudományfilozófia és az ismeretelmélet dzsungelébe, Arisztotelész tollából egy érdekességre szeretném felhívni a figyelmet, mely tulajdonképpen a Peirce által leírt folyamat ókori megfelelőjének is tekinthető. Arisztotelész a Második Analitika második könyvének 19. fejezetében a következőt mondja: „*Világos, hogy az elsődleges dolgok megismerésére szükségszerűen indukcióval kell eljutnunk, mert az érzékelés is így ülteti belénk az egészre vonatkozó ismeretet. A gondolkodással kapcsolatos képességek közül, amelyekkel megragadjuk a valóságot, egyesek mindig szavahihetőek, mások viszont elfogadják a téves vélekedést is, például ilyen a vélemény és a következtetés; a tudományos megismerés és a nusz viszont mindig igazmondó; továbbá a nusz leszámítva a gondolkodásnak egyetlen másik válfaja sem pontosabb a tudományos megismerésnél, és az első princípiumok ugyan megismerhetőbbek, mint a bizonyítások, viszont az egész tudományos megismerés logosz által (vagyis a fogalmi gondolkodás segítségével) történik, ezért a tudományos megismerésnek az első princípiumok nem lehetnek a tárgyai; mivel azonban semmi nem lehet igazmondóbb a tudományos megismerésnél, a nusz leszámítva, ezért a nusz lesz az, amely meg tudja ragadni az első princípiumokat; mindebből pedig még az is kiviláglik, hogy a bizonyítás kiinduló forrása nem lehet bizonyítás, ahogyan a tudományos megismerés sem lehet tudományos megismerés. Ha tehát a tudományos megismerés mellett a gondolkodásnak csak ez a másik igazmondó válfaja marad számunkra, akkor a nusz lesz a tudományos megismerés kiinduló forrása. És miközben a tudomány princípiuma [vagyis a nusz (a ford. megj.)] megragadja az eredeti princípiumot, a tudományos megismerés egészében nézve hasonlóan viszonyul egész tárgyához.*” (Arisztotelész: Második Analitika II, 19, 100b 3–17. Flaisz Endre fordítása, In: Flaisz Endre: *Nusz. Nusz-metafizika a középplatonizmus és az apologéták koráig*. Jászóveg, Bp., 2007., 84–85. o.) Az egyetemes igazságok megismerésére, amelyek egyben a tudomány első premisszái, axiómái, nem lehetséges a tudományos megismerés által, hanem ezek megismerésére valami többre, magasabb rendűre van szükség. Ez a fenti arisztotelészi szövegben a *nusz*, mely egyfajta intuitív megismerési képesség. Tulajdonképpen arról van szó, amiről Peirce is beszél: az érzéki tapasztalatokat felfogja az ember, s hirtelen intuitív módon megragadja azok lényegét, esszenciáját, majd ez után elindul a tudományos megismerés folyamata. Négy olyan szöveghely is a rendelkezésünkre áll, amelyben Arisztotelész a *nusz*t a tudományos megismerés *arkhéjának* nevezi, mely által megragadhatók és birtokolhatók a tudomány alapjául szolgáló princípiumok. A *nusszal* való megismerés minden körülmények között igaz eredményekhez vezet, még a tudományos megismerésnél (*episztémé*) is biztosabb. Míg utóbbi ugyanis a *logosz* által megy végbe, előbbi, azaz a noétikus megismerés közvetlenül. Ha a *nusszal* nem sikerül megragadni, megérinteni a megismerés tárgyát, akkor sem áll fenn tévedés, hanem arról van szó, hogy egyszerűen nem jött létre kapcsolat a megismerő és megismerésének tárgya között. A tudomány tehát akkor nevezhető csak tévedhetetlennek, ha a *nusz*nak propozicionalitása van vele szemben, ha utóbbi előbbi szolgálóleányaként funkcionál. (Flaisz, 86–93. o.) Bár Flaisz Endre nem tér ki erre az eshetőségre, véleményem szerint Arisztotelész az idézett helyen nem másról ír, mint az abdukcióról. Vagyis: rendelkezésünkre áll bizonyos mennyiségű tények halmaza, majd intuíciónal megragadjuk ezek esszenciáját. E lényegmegragadás mentén felállítunk egy hipotézist, melyet deduktív úton bizonyítani próbálunk. Amennyiben nem sikerül igaz következtetésre jutnunk, annak négy oka lehet: (1) a *nusz*, intuíció segítségével nem sikerült megragadni a szóban forgó dolgok lényegét, legfeljebb csak azt hittem, hogy

ember is meglepetésekkel szolgálhat egy gép számára, úgy a Mindenható is gyakran meglepheti az embert. Ennek mentén tehát már csak egy gondolatom van: a talmudi vitákból kitűnik, hogy gyakran intuitíve helyesen sejtik meg a rabbik egy-egy tórai vers valódi jelentését, azonban mivel mindenképpen bizonyítani akarják annak Tórából való alátámaszthatóságát, tekervényes, logikai csúsztatásoktól sem mentes, a Tóra törvényeinek lényegétől eltekintve, annak csupán „külső ruháját” megragadó módon viszik azt véghez.

### 3.2. Nyelvfilozófiai megközelítés

Az előző alfejezetben a *binján áv* gondolatmenetét, logikai struktúráját igyekeztem feltárni. Tekintve, hogy a háláchikus midrás szabályai elsősorban a parancsolatok, tórai szakaszok pontos jelentését, azok kivitelezésének módját – ha tetszik a parancsolatok „kézzelfogható/gyakorlati/megcselekedhető jelentését/értelmét” – keresik, a *binján áv* kérdéskörét most egy másik, jelesül nyelvfilozófiai – szűkebben véve jelentéselméleti, pontosabban kommunikációelméleti és metaforaelméleti – aspektusból igyekszem átpásztázni. Teszem ezt azért is, mert az előző fejezetben nyilvánvalóvá vált, hogy a szabály gondolatmenetének vizsgálata számos, nem kizárólag a logika, hanem sokkal inkább a nyelvfilozófia területén esedékes kutatást igényel, másrészt véleményem szerint a jismáéli szabályok a modern jelentéselméletek kontextusában, azok apparátusának segítségével világosabban és jobban tárgyalhatók, mint a több ezer éves rabbinikus gondolkodásmódtól idegen európai (keresztény) hermeneutika hagyományának szemüvegén keresztül.<sup>490</sup> A

---

megragadtam, s így deduktív következtetésem is csak hamis lehet; (2) sikerült megragadni a dolog lényegét, azonban a deduktív folyamat során nem sikerült tudományosan igazolnom, így vele kapcsolatban csak tudományosan nem igazolható meggyőződésem lehet, a *nusszal* megragadott dolog hitem és nem értelmem tárgya; (3) sikerült megragadni a dolog lényegét, azonban a deduktív folyamat során nem sikerült tudományosan igazolnom, így „megcsalván” magamat, egy ál-tudományos folyamat során próbálom igazolni az általam biztosnak vélt hipotézist, ahelyett, hogy elismerném (2)-t; (4) előítéleteim, tradícióm nem engedik, hogy *nusszal* megragadjam az igazságot, így eleve tévesen ítélem egy dolog lényegének azt, ami nem lényege, s deduktív következtetésem is tévedéshez vezet. A *G'marában* ez utóbbi kettő – mint ahogy e fejezetben említett elméletek szerzői is felhívják rá a figyelmet – többször előfordul.

<sup>490</sup> Dolgozatom tárgyának vizsgálatára ugyanis háromfajta megközelítési mód is alkalmas volna: jelesül a nyelvfilozófia, a hermeneutika, illetve a szemiotika eszköztára. A nyelvfilozófia modern logikai alapokon álló tudomány, elsődlegesen azzal foglalkozik, hogy maga a nyelv hogyan működik, s a további problémákat is ebből a kérdéskörből közelíti meg. A hermeneutika a megértés és értelmezés tudománya, tulajdonképpen szövegelemzés, a szöveg belső összefüggéseit igyekszik feltárni. A szemiotika, a jelek és jelrendszerek egyetemes tudománya, egyfajta keretelmélet, melynek a nyelvvel kapcsolatos kérdések csak egy részét képezik, ezekkel a nyelvtudomány foglalkozik. (A különbségek pontos megértéséhez bővebben lásd: Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története Platontól Huboltig*. Áron Kiadó, Bp., 2000., 9–27. o.) Mivel vizsgálódásaim nyomán arra a következtetésre jutottam, hogy a rabbinikus írásmagyarázat – legalábbis annak általam szemlézett szelete – elsődlegesen egyfajta „jelentés- és kommunikációelmélet” – bár nyilván élesen nem elválasztható



fejezetben azokat és csak azokat az elméleteket fogom citálni, melyek a legadekvátabb módon segítik a rabbinikus gondolkodás megértését.

Először kifejezetten az említett példákból, a tórai részek rabbinikus magyarázataiból fogok kiindulni, majd ezek után a „szó szerinti“, „nem szó szerinti“ értelem kérdését az egész korabeli rabbinizmus szempontjából igyekszem megvilágítani a *binján áv* jelentés- és metaforaelméleti vizsgálatából levonható konklúziókon keresztül. A szövegek közeli vizsgálata során ismét aktuális lesz majd a *Bevezetőben* és a logikai vizsgálatok kapcsán felvetett probléma, hogy vajon arról van-e szó, hogy (1) a *binján áv*val a Tórából megállapítják a jelentést, – tehát adott tórai vers gyakorlatban való kivitelezésének módját, illetve eseteit –, vagy (2) az ortodox álláspont szerint csupán harmonizálják a kinyilatkoztatásként egyenértékűnek kezelt szóbeli hagyományt és a Tórát, – tehát a szövegértelmezési szabályok pusztán arra valók, hogy ezek segítségével a hagyományt „ráültsék“ a Tóra szövegére –, vagy (3) esetleg az említett két eset vegyes alkalmazásáról van szó. A fejezet tárgyalása során a jelentés- és kommunikációelméleti vizsgálódás szempontjából érdekesebb (1) álláspontot fogom alapul venni, de a (2)-re és (3)-ra is kitérek majd ott, ahol valószínűbbnek látszik az utóbbi két nézet mint a jelentés meghatározásában prioritást élvező kiindulópont. A fejezet konklúziójában mindhárom lehetőséget figyelembe véve fogom összegezni a nyelvfilozófiai szempontból levonható következtetéseket.

### 3.2.1. Jelentéselméleti megfontolások

Mindenekelőtt néhány alapfogalmat szeretnék tisztázni. A 20. századi jelentéselméleteket alapvetően két nagy csoportba sorolhatjuk: (1) formalista jelentéselméletek, ez esetben a filozófusok vizsgálódásának fő tárgya a típusjelentés, vagyis a mondat típusok kimondási kontextustól független jelentése (szemantika); (2) velük szemben a pragmatisták vizsgálódásának fő tárgya a megnyilatkozás-jelentés. Előbbi iskolába többek között Frege, Russel, a korai Wittgenstein, míg utóbbiba a kései Wittgenstein, Strawson, Austin, Searle tartoznak. A két iskolát mintegy „ötvözendő“ elmélet elsődlegesen Paul Grice nevéhez köthető. Valójában azonban egyik elmélet sem ad tökéletes választ minden kérdésre, egyik ezt, másik azt a kérdést válaszolja meg jobban. Az alábbiakban mindkét tábort érintve, az elméleteket szemléletes példákkal illusztrálva azokat a teóriákat foglalom össze röviden, amiket valamennyire hasznosítani tudok a rabbinikus szentírásértelmezés vizsgálata kapcsán.

---

hermeneutikai irányultságától –, ezért tartottam célszerűnek, s nem utolsó sorban érdekesebbnek, hogy a nyelvfilozófiai megközelítésmódot válasszam.

### 3.2.1.1. Szemantikai megközelítés

Formális szemantikai megközelítésben a jelentés lényege a nyelv kifejezései és a világ objektumai közötti kapcsolatban keresendő, mely formális nyelven és igazságfeltételek segítségével ragadható meg.<sup>492</sup> Két fontos fogalom mentén dolgozik, mely a denotáció és a konnotáció. Nagyon leegyszerűsítve a **denotáció** (referencia, extenzió, kifejezés vagy elsődleges jelentés) az, **amit adott dolog jelöl**, a **konnotáció** (intenzió, másodlagos jelentés, értelem, tartalom) pedig Mill szerint nem más, mint a szavak **jelentése**.<sup>493</sup> Pl. a „fehér” szó bármely olyan objektumot jelöli, ami fehér, extenziója tehát az összes fehér dolgok osztálya, a „fehér” intenziója pedig a fehérség tulajdonsága.<sup>494</sup> Quine szerint az extenzió azon entitások osztálya, melyekre egy általános terminus igaz, az intenzió pedig az arisztotelészi lényegfogalomra vezethető vissza.<sup>495</sup>

A „**jelentés = referencia**” elmélet szerint egy adott **szó jelentése az**, amire a világ dolgai közül utal, vagyis **amit jelöl, denotál**. Tulajdonnevek esetében elfogadható ez a megközelítés, köznevek esetében azonban már nem. De egyébként már a viselő nélküli nevek esetében is felmerül, hogy mivel nem léteznek, nincs jelöletük, mégis tudunk róluk értelmesen beszélni (pl. Csipkerózsika), tehát megkérdőjelezhető az az állítás, hogy a szó jelentése annak jelölete volna.<sup>496</sup> Másrészt elképzelhető az az eset is, hogy két szó ugyanazt a dolgot denotálja, vagyis jelöli, mégsem ugyanazt jelenti, nem ugyanazzal az értelemmel

<sup>492</sup> Kiefer Ferenc: *Jelentéselmélet*. Corvina, Bp., é. n., 16. o.

<sup>493</sup> Carnap az extenziót mint jelölés, megnevezés, igazság, az intenziót pedig mint szinonimia, analitikusság, jelentés definiálja. Carnap, R: Jelentés és szinonímia. In: Horányi Özséb – Szépe György: *A jel tudománya. Szemiotika*. General Press, Bp., 2. kiad. é. n. 113–126. o., 114. o.

<sup>494</sup> Valójában az intenzionalitás/modalitás kérdése az említetteknel kicsit bonyolultabb, tulajdonképpen arról van szó, hogy a kifejezések extenzióját az aktuális helyzeten túl egyéb lehetőségekhez – lehetséges világokhoz – képest is elgondoljuk. Egy modális állítás azt mondja ki, hogy egy bizonyos állítás (pl. „A hó fehér.”) valamilyen módon – „szükségszerűen”, „lehet, hogy”, „bizonyíthatóan”, „néha” – igaz. A modális szemantika a lehetséges világok fölötti kvantifikáció. A modalitást kifejező állítások helyettesíthetők olyan univerzális állításokkal, amelyek hatóköre nemcsak az aktuális világ, hanem minden lehetséges világ. A modális állítás igazságértéke szempontjából például a „hó” szó lehetséges világokban vett extenzióinak összessége, azaz intenziója számít. Egy kijelentés igazságát – vagy akár egy jelenség okát, az esszenciális vagy akcidenális tulajdonságokat – az alapján tudjuk megállapítani, hogy állításunk minden, vagy csak néhány lehetséges világban igaz-e. Amennyiben egy kijelentés szükségszerűen igaz, azzal azt állítom, hogy minden lehetséges világban igaz, amennyiben pedig csak lehet, hogy igaz, azzal azt állítom, hogy a lehetséges világoknak legalább egyikében igaz. Például: „A hó kék.” mondatom tartalmazza azt, hogy van olyan lehetséges világ, amelyben a hó kék, míg „A hó szükségszerűen nem halászsas.” kijelentésemmel azt állítom, hogy a hó a lehetséges világok egyikében sem halászsas. Vagyis a hó szükségszerűen nem állat, s esetlegesen fehér. (Huoranszki, 130–167. o., Zvolenszky Zsófia: *Megnevezés és szükségszerűség – négy évtized távlatában*. In: Kripke, Saul: *Megnevezés és szükségszerűség*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2007. 151–221. o., 168–169. o. alapján, és bővebben lásd ott.)

<sup>495</sup> Quine: *Az empirizmus* ..., 132. o.

<sup>496</sup> Vagy pl. „A mélyen alvó Odüsszeusz Ithakában tették partra.” mondatnak van jelentése, azonban nincs jelölete, hiszen nem tudjuk, hogy az „Odüsszeusz” névnek van-e egyáltalán jelölete. Frege, Gottlob: *Jelentés és jelölet*. (Ford. Máté András) In: Frege, Gottlob: *Logikai vizsgálódások*. (Szerk. Máté András), Osiris., Bp., 2000., 118–147. o., 125. o. Mill elmélete szerint a viselő nélküli neveknek nincsen denotátuma, ezzel szemben mégis értelmesen tudjuk használni őket, tehát Mill elmélete nem állja meg a helyét. Sainsbury, Mark: *Fikozófiai logika*. In: Grayling, A. C.: *Filozófiai kalauz*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1997., 73–123. o., 78. o.

bír.<sup>497</sup> **Frege szerint a neveknek nem a jelöletük lesz a jelentésük, hanem a jelöleten (Bedeutung) túl jelentésük, „értelmük” (Sinn) is van,** ami nem más, mint „a megjelölt tárgy megadási módja”, az, amit mindenki felfog, aki az adott nyelvet ismeri.<sup>498</sup> Frege szerint nem rendelkezik minden név jelölettel, jelentéssel azonban igen. A szavak jelentése objektív, biztos, fix, az objektív (emberi) tudatban létező dolog.

**A mondat jelentése a szavak jelentésétől és azok kombinációjától függ** – mondja ki a jelentés kompozicionalitásának elve.<sup>499</sup> Egy egyszerű **kijelentő mondat jelentése a benne rejlő gondolat, jelölete pedig az igazságértéke.** Ez az elv azonban idiómák esetén már nem érvényesülhet: például az „Egyszer hopp, másszor kopp.” mondat jelentése az, hogy „egyszer jól megy a dolga, máskor pedig nehézségektől szenved”. Ez a jelentés nem kompozicionális, vagyis nem a mondatban szereplő szavak jelentéséből adódik.<sup>500</sup> A formális szemantika tehát a nyelvi jelentéseknek csak elenyésző hányadát képes formális eszközökkel leírni.

A formális szemantika egyik alternatívája a **kognitív szemantika**, mely megköveteli, hogy **a nyelvi jelentés összefüggjön a megismeréssel,** azzal, ahogy a bennünket körülvevő világot észleljük, s ahogy ezeket az észleleteket feldolgozzuk, mentálisan ábrázoljuk.<sup>501</sup> Pl. „A roller a ház előtt van.” és „A ház a roller mögött van.” mondatok bár logikailag ekvivalensek, utóbbit mégis nehezen tudjuk értelmezni. Ennek oka, hogy utóbbi mondatban a kisebb, mozogni képes tárgy szerepel háttérként, és a nagyobb, mozdulatlan tárgyat hozzá viszonyítjuk. A mondatok, szavak megértésében tehát szerepet játszik a naiv fizikai világgép, a tárgyak fizikai tulajdonságai, méretei, gyakoriságuk stb. A kognitív szemantika **középpontjában ezért a szószemantika áll.**<sup>502</sup>

A kognitív szemantika része pl. a **prototípuselmélet**, mely a szójelentés leírásának egyik módszere.<sup>503</sup> **A szavak jelentése az ember kategorizálási képességén alapul, a kategorizálás pedig prototípusok alapján történik.** A prototípust az adott kategóriára jellemző tulajdonságok (tipikalitási feltételek) segítségével tudjuk azonosítani, a kategorizálás fokozat kérdése, továbbá kultúrafüggő. Pl. a madár kategória tipikalitási feltételei: (1) repülni tud, (2) szárnya van, (3) tollazata van, (4) csőre van, (5) tojást tojik, (6) nincs szelidítve. Ha a

<sup>497</sup> Lásd Frege klasszikus példáját, a (1) „Hesperus azonos Hesperusszal.” illetve a (2) „Hesperus azonos Phosphorusszal.” mondatok nem ugyanazt jelentik, a két mondat eltérő ismeretértékkel bír. S bár a Hesperusnak és a Phosphorusnak ugyanaz a jelölete, a két név jelentése/értelme mégsem ugyanaz. Bővebben lásd: Frege, 118–120. o.

<sup>498</sup> Frege, 119. o.

<sup>499</sup> Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia*. Áron Kiadó, Bp., 2002., 63. o.

<sup>500</sup> Bővebben lásd: Kiefer, 18. o.

<sup>501</sup> Bővebben: Kiefer, 19–25. o.

<sup>502</sup> Bővebben: Kiefer, 24. o.

<sup>503</sup> Kiefer, 65. o., továbbá a 92–94. o., 104–109. o. alapján.

„veréb” a madár kategória prototípusa, akkor valóban ezek a madarak tipikalitási feltételei, de ha nem, akkor rosszul lettek meghatározva a feltételek, hiszen így pl. a házi szárnyasok nem teljesítik a (6) feltételt. Továbbá nyilvánvalóan más lesz egy északi és egy trópusi nép számára a tipikus madár. A jelentések továbbá homályosak, életlenek, pl. a zongora tekinthető hangszernek és bútornak is, a bálna lehet hal, de emlős is.

A kategória extenziójához tartozó elemek a prototípus köré szerveződnek. Egy K kategória egy négyelemű halmazzal jellemezhető:

$\langle D, d, p, c \rangle$

$D$  = a kategória hatóköre (vagyis a vizsgálandó tárgyak halmaza)

$p$  = a kategória prototípusa ( $p \in D$ )

$d$  = egy  $D$ -ben definiált mértékfüggvény /azaz  $d(x, y)$ , melynek értéke egy pozitív szám, amely  $x$  és  $y$  közötti hasonlóság mértékét jelzi/

$c$  = olyan függvény, amely  $D$  minden egyes eleméhez 0 és 1 közötti számot rendel hozzá: ez a szám az adott elemnek a kategóriához való hozzátartozási fokát mutatja. A kategorizálás nemcsak a prototípustól, hanem a prototípushoz rendelhető kontrasztkategóriától is függ. Egy  $x$  elemet inkább a  $K$  kategóriához, mint a  $K'$  kontrasztkategóriához sorolunk, ha az  $x$  és a  $K$  prototípusa közötti távolság kisebb, mint az  $x$  és a  $K'$  prototípusa közötti távolság és megfordítva. Mint látható, a prototípuselmélet preferenciaszabályai nagyon hasonlítanak a mátrix abdukció működésére. Amennyiben tehát a *binján áv* egy Tórában explicite megtalálható prototípusból von le következtetést, úgy a rabbik e prototípusra, az ahhoz tartozó kategóriára következtetnek.

Az igéket is lehet a prototípuselméletben elemezni, pl „együtt szánt” ige jelentésének feltételei:

$P$  tevékenység feltétele  $y$  és  $z$  egybekötése

$x$   $P$  tevékenységgel műveli a földet.

Amennyiben a rabbik valóban így gondolkodnak, úgy érthető, hogy az „együtt szántani” prototípus (4. példa) extenziója minden „állatok egybekötését érintő tevékenység”-et magában foglal, amennyiben persze az „együtt szánt” kifejezést korlátozza az, hogy a mondatban állatokról van szó, s csak ezért nem feltételezhető, hogy Móse Golda segítségével való „együtt szántása” is szóba jöjjön.

A prototípushoz nem csak nyelvi, hanem nyelven kívüli – metafizikai, episztemikus, emberi, enciklopédikus, mindannapi stb. – ismeretek is szükségesek. Pl. a „medvebocs” szó

jelentésének része, hogy nem felnőtt, míg a „lábbal rendelkező kígyó” nem a kígyó jelentésének a része, hanem mintegy enciklopédikus ismeret arról, hogy létezik egyébként ilyen is a lábbal nem rendelkező kígyókon kívül. Ilyen módon, mintegy a korabeli társadalmi viszonyokat figyelembe véve lehetséges, hogy az „erdő” szó pl. a 8. példánkban a „közterület”, míg a „favágás” a „szabadon választott tevékenység” prototípusa. A preferenciaszabályok megválasztása azonban az ortodox hagyományt figyelembe véve lehet a Szóbeli Tan függvénye, s mint ilyen, akár teljességgel önkényes.<sup>504</sup>

John Searle szerint azonban már a szavak, mondatok jelentésének meghatározása is lehetetlen a konkrét megnyilatkozások vizsgálata nélkül: „*A nyelv lényegi természete szerint, vagyis struktúrájában is a kommunikációtól függő kommunikációs rendszer.*”<sup>505</sup> Schiller szavaival élve tehát: „*Nyelvet boncolnál, de csupán tetemébe hasíthatasz;/Szellemet, életet űz messzire durva szikéd.*”<sup>506</sup>

### 3.2.1.2. Pragmatista szemlélet

A nyelvi jelentések pragmatista, avagy kontextualista szemlélete Ludwig **Wittgensteinnel** kezdődik, aki *Logikai-filozófiai értekezés*<sup>507</sup> című munkájában még Frege és Russel nyomán haladt, a jelentés igazságfeltétel-elméletének egy változata mellett foglalt állást, középső korszakában azonban jelentésről már a verifikáció mentén gondolkodott<sup>508</sup>. Késői korszakában a jelentés **használatelméleti** megközelítését dolgozta ki, melyet *Filozófiai vizsgálódások* című művéből ismerhetünk meg.

<sup>504</sup> A harmadik jelentős elmélet a strukturális szemantika, amely nem a külvilághoz vagy a megismeréshez való viszonyban, hanem a nyelvi rendszeren belül kívája a jelentést meghatározni: „*egy nyelvi kifejezés jelentése mindazoknak a nyelven belüli viszonyoknak az összessége, amelyekben ez a nyelvi kifejezés részt vesz.*” Kiefer, 25. Helyhiány miatt erre az elméletre nem kívánok bővebben kitérni, lásd: Kiefer, 25–31. o.

<sup>505</sup> Farkas – Kelemen, 24. o.

<sup>506</sup> Schiller: Friedrich: A nyelvűvár. (Ford.: Eörsi István. In: Schiller versei. Lyra Mundi, Európa Könyvkiadó, Bp., 1977., 173. o., Idézi: Farkas – Kelemen, 23. o.

<sup>507</sup> Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*. (Ford. Márkus György), Akadémiai Kiadó, Bp, 1989. Wittgenstein az mondja: „*Amit egyáltalán meg lehet mondani, azt meg lehet mondani világosan; amiről pedig nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.*”, i. m., 7. o. A korai Wittgenstein-i filozófia értelmében a Tóra kijelentései pusztán azt jelentenék, ami explicite le van írva az egymástól független mondatokban. Ebből a szemszögből a Mindenható azt mondta, ami oda van írva, és nem értett azon mást, nem szándékolt ezzel másra utalni. Csak azt mondta, ami világosan érthető a mondatból. A probléma csak az lenne ezzel az állásponttal, hogy sok minden nem érthető világosan a mondatból, tehát ez esetben a Tóra számos mondatát hamisnak, vagy legalábbis értelmetlennek kellene ítélnünk.

<sup>508</sup> Farkas – Kelemen: Nyelvfilozófia, 82. o.

Wittgenstein szerint a szó jelentését a használatából tudjuk, **egy szó jelentése** nem más, mint **használat a nyelvben**.<sup>509</sup> Szavaink használatát nem látjuk át,<sup>510</sup> a szavak definiálhatatlanok,<sup>511</sup> vagyis a szavak jelentésének határai nincsenek meghúzva.<sup>512</sup> Wittgenstein azt mondja, „*Ha valaki éles határt húzna, akkor biztosan nem ismerném el, hogy ez az, amit magam is húzni akartam, vagy gondolatban már meg is húztam. Én ugyanis egyáltalán nem akartam határt húzni. Ilyenkor aztán mondhatjuk: az ő fogalma nem ugyanaz, mint az enyém, ámbátor rokon vele. És a rokonság olyan, mint azé a két képé, amelyek közül az egyik életlenül elhatárolt színfoltokból, a másik pedig hasonlóan formált és elosztott, de világosan körülhatárolt foltokból áll. A rokonság ekkor éppannyira tagadhatatlan, mint a különbség.*”<sup>513</sup> Az ember a logika segítségével valamiféle rendet keres, meg akarja érteni általa a leghomályosabb mondatot is. Viszont „a logika kristálytisztasága” kerülő útra viszi az embert: „*meg kell maradnunk a mindennapi gondolkodás dolgainál, ha nem akarunk kerülő útra tévedni [...] Csúszós, jeges útra tévedtünk, ahol nincsen súrlódás, a feltételek tehát bizonyos értelemben ideálisak – de éppen ezért nem is tudunk járni. Mi pedig menni akarunk; s ehhez szükségünk van a súrlódásra. Vissza a göröngyös talajra!*”<sup>514</sup> – vagyis vissza a természetes nyelvhez! A nyelv nem az a formális egység, amelyet Wittgenstein korai korszakában elképzelt, a logika szigorúsága, mint mondja, szétmállik, szemléletünknek „*meg kell fordulnia, de saját tulajdonképpen szükségletünk*” – azaz a nyelv kristálytisztasága utáni igényünk – „*mint sarokpont körül*” [...] *nem szabad semmiféle elméletet sem felállítanunk. Vizsgálódásainkban semmi hipotetikusnak nincs helye. Minden magyarázatnak el kell tűnnie, s csakis leírásnak szabad a helyére kerülnie. És ezt a leírást a filozófiai problémák világítják meg, azaz célját a filozófiai problémák adják meg. Ezek természetesen nem empirikus*

<sup>509</sup> Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Bp., 1992., I. (43), 42. o. „*Hogy egy szó hogyan működik, azt nem kitalálni lehet. A használatát kell megnézni, és ebből tanulni.*” i. m., I. (340), 162. o. Egyébként Wittgenstein írásainak értelmezése nyomán kialakult a gyenge és az erős használatelmélet. Bővebben lásd: Danka István: Szójelentés, szóhasználat, metafora. In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 57–66. o., 57–58. o.

<sup>510</sup> Wittgenstein: *Filozófiai...*, I. (122), 81. o.

<sup>511</sup> Wittgenstein: *Filozófiai...*, I. (182), 114. o.

<sup>512</sup> Wittgenstein: *Filozófiai...*, I. (69), 59.

<sup>513</sup> Wittgenstein: *Filozófiai...*, I. (76), 63. o. „*És ha ezt a hasonlatot egy kicsit még tovább visszük, akkor világos, hogy az, hogy az éles kép mennyire lehet az elmosódotthoz hasonló, az utóbbi életlenségének fokától függ. Képzeld ugyanis, hogy egy elmosódott képhez egy neki 'megfelelő' éles képet kell felvázolnod. Az előbbiben van egy életlen piros négyyszög; ezt egy élesre cseréled. Perzse – hiszen több olyan éles négyyszöget lehetne rajzolni, amelyek az életlennek megfelelne. – Am ha az eredetiben a színek egymásba folyanak – anélkül, hogy köztük határvonalnak nyoma volna –, akkor nem reménytelen feladat-e arra vállalkozni, hogy az elmosódottnak megfelelő éles képet rajzolj? Nem kell-e ekkor azt mondanod: »Itt éppúgy rajzolhatnék kört, mint négyyszöget vagy szívformát; hiszen mind színek mind egymásba folynak. Minden stimmel; és semmi sem.« – És ilyen helyzetben van például az, aki az esztétikában vagy az etikában olyan definíciókat keres, amelyek fogalmainknak megfelelnek.*” i. m. (77), 63. o.

<sup>514</sup> Wittgenstein: *Filozófiai...*, I. (106, 107), 77. o.

*problémák, hanem azáltal oldódnak meg, hogy nyelvünk munkájába bepillantunk, mégpedig úgy, hogy ezt a munkát megismerjük: szemben azzal a késztetéssel, hogy félreértsük.*"<sup>515</sup>

Wittgenstein szerint a jelentés valamiféle atmoszféra, amelyet a szó magával hordoz és a különböző alkalmazásokba magával visz.<sup>516</sup> A különböző értelmezések az értelmezettekkel együtt „a levegőben lógnak”, megfoghatatlanok, az értelmezések sem képesek meghatározni a jelentést.<sup>517</sup> Az életforma határozza meg a nyelvet, így egy nyelvet megérteni annyit tesz, mint egy életformát ismerni, vagy ugyanazon életformát élni.<sup>518</sup>

Tulajdonképpen a Wittgenstein-i használatelmélet vonalát követték a **beszédaktus-elmélet** kidolgozói is, Austin és Searle. Ezen elmélet szerint **a beszéd cselekedet, a jelentést** elsősorban nem a mondatok struktúrája, hanem **a megnyilatkozások, illetve az azzal kapcsolatos társadalmi konvenciók határozzák meg.** A kommunikáció minimális egysége az illokúciós aktus, tehát nem valaminek a kimondása, hanem **az, amit az a valami kimondása jelent,** amihez hozzátartoznak e beszéd-cselekvés következményei.<sup>519</sup> Például az „Ezennel házastársaknak nyilvánítom Önöket!” mondat kimondásával cselekszem, az pedig, hogy ezzel a felek valóban házastársaknak tekinthetők, társadalmi konvenciók függvénye.

Paul Herbert **Grice** hívta fel a figyelmet arra, hogy a szabálykövetés mellett a **kommunikálók szándékait és hitét is figyelembe kell venni a jelentés megértéséhez.** Ahhoz, hogy a beszélő rábírja a befogadót a cselekvésre, a befogadónak fel kell tudni ismernie, hogy mi a beszélő szándéka, vagyis mit akar mondani igazából adott mondattal, melynek jelentése nagyon is eltérhet a mondat konvencionális jelentésétől. Például ha hét órára koncertre vagyunk hivatalosak, s húsz percnyi távolságban az előadás helyszínétől útitársam megjegyzi, hogy „Háromnegyed hét.”, az azt jelenti, hogy siessünk, különben el fogunk késni.

Grice a „megnyilatkozás-jelentések” vizsgálatára dolgozta ki elméletét élesen megkülönböztetve azt a „mondat-jelentésektől”, mondván, hogy a megnyilatkozás jelentésének szempontjából a beszélő szándékait is fel kell ismernünk.<sup>520</sup> Grice

<sup>515</sup> Wittgenstein: Filozófiai..., I. (108), 78. o., valamint I. (109), 78–79. o.

<sup>516</sup> Wittgenstein: Filozófiai..., I. (117), 80. o.

<sup>517</sup> Wittgenstein: Filozófiai..., I. (198), 123. o.

<sup>518</sup> Wittgenstein: Filozófiai..., I. (19), 25. o. „*A nyelv útvesztő, utak labirintusa. Jössz az egyik oldalról és kiismered magad; másfelől jössz ugyanoda, és nem ismered többé ki magad.*” i. m., I. (203), 125. o., „*a nyelvet illetően pedig az emberek összhangban vannak. Ez nem a vélemények egyezése, hanem az életformáé.*” i. m., I. (241), 134. o.

<sup>519</sup> Horányi Özséb: *Jel, jelentés, információ, kép.* General Press, Bp., 2006., 119–120. o.

<sup>520</sup> Grice, H. P. : *Jelentés.* Ford.: Bárány Tibor. (Kéziratban), 2. o. Korábbi megjelenést ford. Terestyéni Tamás. In: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés.* Osiris, Bp., 1997., 188–197. Bárány Tibor fordítását jobbnak találtam, úgyhogy dolgozatom folyamán ezt használom., 7. o.

kommunikációelméletének értelmében a hallgató minden egyes esetben döntésre szorul: hogyan értse azt, amit a beszélő szándékában állt mondani, mi alapján kell cselekedni, hogy az a beszélő számára elfogadható legyen. Grice *Társalgás és logika* c. tanulmányában<sup>521</sup> először is szemrevételezi a formalista és az informalista álláspontot, majd megállapítja, hogy a természetes nyelvet beszélők is számos érvényes következtetést hajtanak végre, ezért egy olyan logika megalkotására volna szükség, mely a formális eszközök természetes nyelvi megfelelőivel foglalkozik.<sup>522</sup> Mint mondja, nyilvánvalóan a leegyszerűsítő jellegű formális logika segítséget nyújthat, vezérfonalat adhat ennek az „új” logikának a megalkotásában, azonban egy természetes nyelvvel foglalkozó logika sohasem lehet annyira szisztematikus, mint a formális logika, sőt e két logika olykor ellent is mondhat egymásnak, minekutána a formális eszközök és természetes megfelelőik alkalmazásának szabályai között különbségek állhatnak fenn.<sup>523</sup> Az, amit valaki sugall, vagy ért a szavain – azaz a megnyilatkozás tartalma –, különbözhet attól, amit mond – vagyis ami a mondottak konvencionális jelentése.<sup>524</sup> Például az „Elszállt.” mondaton a magyar nyelv ismeretének értelmében több dolgot érthetünk: (1) egy menetrendszerinti repülőgépjárat, vagy annak egy utasa már elhagyta a kifutópályát és célja felé tart; (2) a kislány a kezében lévő labdát véletlenül elengedte, s sebesen viszi a légáram a felhők fölé; (3) Drórt egyfolytában dicsérik a munkahelyén, s ez hatalmas öntudattal tölti el, lenézi kollégáit; (4) Áví megtalálta élete párját és úszik a boldogságban; (5) Bill Gates ismét nagyot alkotott: a legújabb Word ma már kétszázhuszonöt-ször mondta fel a szolgálatot stb. Ahhoz, hogy dönteni tudjunk arról, hogy mit is akart közölni a beszélő azzal, amit mondott, a következő információkra van szükségünk: tudnunk kell, hogy (a) x kicsoda vagy micsoda; (b) mikor, milyen körülmények között hangzott el a mondat; (c) konkrét megnyilatkozás esetében mit jelent az „elszállt” kifejezés. De olyan helyzet is fennállhat, mikor ugyanarról a dologról beszélünk, a kimondott mondat mégis mást fog implicálni. Pl. „Theodor Herzl nagy ember volt.” nem ugyanazt implicálja, mint: „A politikai cionizmus atyja nagy ember volt.” Bizonyos esetekben a szavak konvencionális jelentése, azon túl, hogy segít a mondottak eldöntésében az implicációt is meghatározhatja. Pl. ha azt mondom: „Uri izraeli, tehát bátor.” Ezzel azt mondom, hogy az izraeli mivolt és a bátorság szorosan összefügg egymással, sőt utóbbi az előbbiből következik.

<sup>521</sup> Grice, Paul H.: *Társalgás és logika*. (Ford. Márton Miklós), Kéziratban, Korábbi magyar fordítása: Grice, Paul H.: *A társalgás logikája* (Ford. Pléh Csaba) In: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Osiris, Bp., 1997., 213–227. o. Mivel Márton Miklós fordítása jobb, ezért dolgozatomban ezt használom.

<sup>522</sup> Grice: *Társalgás és logika*, 2. o.

<sup>523</sup> Grice: *Társalgás és logika*, 2. o.

<sup>524</sup> Adamik – A. Jászó Anna – Aczél, 323. o.



Ezt nem mondtam explicit módon, viszont azzal, amit mondtam ezt és ebbéli elkötelezettségemet implikáltam szavaimmal.<sup>525</sup> Ez az implikátúra konvencionálisan a „tehát” szó használatával jelenik meg, kikövetkeztetéséhez nem szükségesek egyedi kontextuális feltételek, így konvencionális implikaturának tekintjük. Ha azonban azt mondom: „Uri izraeli..., bátor.” – a mondat többet közöl annál, amit mond, ezt a többletet azonban már nem egy kötőszó konvencionális jelentése hívja életre, hanem a befogadó: így válik társalgási implikaturává.<sup>526</sup> A társalgási implikaturának elmélete<sup>527</sup> a társalgás során „alkalmazott” kimondatlan, ám a társalgó felek által ismerni vélt szabályokkal foglalkozik, melyek a következők:<sup>528</sup>

Együttműködési Alapelv: melynek értelmében a társalgó felek hozzáállása a kommunikáció során együttműködő, vagyis a társalgás nem összefüggéstelen megjegyzésekből áll, hanem – az egész, de legalábbis annak minden egyes szakasza – egy, a kommunikálók által kölcsönösen meghatározott cél felé halad. Ahhoz, hogy az emberek a társalgásban az Együttműködési Alapelv szerint tudják folytatni a kommunikációt, bizonyos maximákat követniük kell, melyeket Grice a négy kanti kategória alapján határoz meg. Ezen maximák tulajdonképpen az Együttműködési Alapelv aletei. Vannak tehát a

1. Mennyiség maximái – melyek a beszélő által nyújtott információk mennyiségével kapcsolatosak: (a) *„Hozzájárulásod a szükséges mértékben legyen informatív (a párbeszéd aktuális céljához mérten)!”;* (b) *„Hozzájárulásod ne tartalmazzon több információt a szükségesnél!”*
2. Minőség maximái – egy szupermaxima: (a) *„Törekedj arra, hogy hozzájárulásod igaz legyen!”*; két specifikusabb maxima: (b) *„Ne mondj olyasmit, amit hamisnak tartasz!”*; (c) *„Ne mondj olyasmit, amire nincs megfelelő bizonyítékod!”*
3. Viszony maximái: (a) *„Légy releváns!”*

<sup>525</sup> A példák saját példák, de választásukban és elemzéseikben igyekeztem Grice nyomdokain haladni. Grice: *Társalgás és logika*, 3. o.

<sup>526</sup> Adamik– A. Jászó– Aczél, 323. o.

<sup>527</sup> *„Amikor valaki azt mondja (vagy úgy tesz, mintha azt mondaná), hogy p, és ezzel (ennek során, eközben) azt implikálja, hogy q, akkor társalgási implikaturát hajtott végre, feltéve hogy (1) feltételezhetően betartja a társalgási maximákat, de legalább az Együttműködési Alapelvet; (2) csak akkor tudjuk összhangba hozni a viselkedését – tudniillik hogy azt mondja, vagy úgy tesz, mintha azt mondaná, hogy p (vagy mindezt azokkal a szavakkal teszi) – az iménti feltevessel, ha azt is feltesszük, hogy tudatában van q-nak, vagy úgy gondolja, hogy q; végül (3) a beszélő úgy gondolja (és a hallgatótól azt várja, hogy úgy gondolja, a beszélő úgy gondolja), hogy a hallgató képes lesz levezetni vagy intuitive megérteni, hogy szükség van ez utóbbi feltevésre.”* Grice: *Társalgás és logika*, 6–7. o.

<sup>528</sup> Grice: *Társalgás és logika*, 3–4. o. alapján. A maximákat célszerűnek láttam egyenesen idézni, tehát ezek esetében Márton Miklós fordításában Grice szavaival élek.

4. Mód maximái – egy supermaxima: (a) „*Légy világos!*”; egyéb maximák: (b) „*Kerüld a homályos kifejezéseket!*”; (c) „*Kerüld a kétértelműséget!*”; (d) „*Légy tömör (kerüld a szükségtelen szószaporítást!)!*”; (e) „*Légy rendezett!*”

Grice megjegyzi, hogy léteznek pl. még esztétikai, társadalmi, erkölcsi jellegű maximák is s az is előfordul, hogy egyik maximát inkább be kell tartanunk, mint a másikat, vagy egyáltalán a többet.<sup>529</sup>

Grice szerint ezeknek a maximáknak, elvárásoknak nem csak a verbális, hanem a nonverbális szinten is meg kell jelenniük.<sup>530</sup> Pl. ha maceszgombóclevest készítünk és maceszlisztre van szükségem, akkor elvárom, hogy ne nádcukrot adj, ha petrezselyemzöldet kérek, akkor nem műfüvet szeretnék. Grice felteszi a kérdést, hogy vajon mi bizonyítja azt, hogy az emberek az Együtműködési Alapelv – s így a maximák – szerint viselkednek? Válasza egyszerű: „*jól megfigyelhető empirikus tény, hogy az emberek így viselkednek.*”<sup>531</sup> Gricenál tehát egyrészt létezik a „mond” szintje, vagyis az, amit valaki mond, ugyanakkor a kijelentés konvencionális jelentése a beszélő által kommunikálni szándékozott jelentéssel is összhangban van; másrészt van a „kommunikál” szintje, ahol a kontextuális hatások összessége befolyásolja azt, hogy mondandójával tulajdonképpen mit is közöl a megnyilatkozó.<sup>532</sup> Grice megjegyzi, hogy csak akkor van szó társalgási implikaturáról, ha levezethető. „*Még ha intuitive ténylegesen megértettük is az implikaturát, ha az intuíciót nem tudjuk valamiféle okoskodással helyettesíteni, az implikatura (ha egyáltalán jelen van) nem fog társalgási implikaturának számítani, hanem konvencionális implikaturával lesz dolgunk.*”<sup>533</sup>

A befogadó a következők alapján tudja beazonosítani, hogy egyáltalán társalgási implikaturával van-e dolga: „(1) a használt szavak konvencionális jelentése, valamint a terminusok referenciájának ismerete alapján; (2) az Együtműködési Alapelv és a maximák alapján; (3) a megnyilatkozás nyelvi és egyéb kontextusa alapján; (4) a háttértudás további elemei alapján; végül (5) azon tény (vagy feltételezett tény) alapján, hogy az előző pontokban említett adatok a résztvevők rendelkezésére állnak, és mindkét résztvevő tudja vagy feltételezi, hogy ez a helyzet.”<sup>534</sup> Ez sematikusan a következőképp fest: „*Azt mondta, hogy p; nincs okunk feltételezni, hogy nem tartja be a maximákat, vagy legalább az Együtműködési*

<sup>529</sup> Grice: Társalgás és logika, 4. o.

<sup>530</sup> Grice: Társalgás és logika, 5. o.

<sup>531</sup> Grice: Társalgás és logika, 5. o.

<sup>532</sup> Zvolenszky Zsófia: Grice metaforaelméletének védelmében. Ki mondta, hogy az élet nem habos torta? In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 9–19. o., 10. o.

<sup>533</sup> Grice: Társalgás és logika, 7. o.

<sup>534</sup> Grice: Társalgás és logika, 7. o.

*Alapelvet; nem járhatott volna el így, ha nem gondolná azt, hogy q; tudja (és tudja, hogy tudom, hogy tudja), hogy belátom: szükséges feltenniünk, hogy azt gondolja, q; semmit olyan nem tett, aminek alapján nem gondolhatnám, hogy q; szeretné, hogy azt gondoljam, vagy legalábbis szeretné lehetővé tenni számomra, hogy azt gondoljam, q; így tehát azt implikálta, hogy q.*<sup>535</sup> A mondottak igazsága és a társalgási implikatúra igazsága nem függ össze. Vagyis annak ellenére, hogy a mondottak igazak, amit implikálunk lehet hamis.<sup>536</sup>

Ahogy fentebb láthattuk, a „szemantikai pragmatika” célja tehát a mondatok szemantikai interpretációjába használatuk kontextusának jelentést befolyásoló tényezőit beépíteni.<sup>537</sup> Ezen elmélet szerint a mondatok jelentése, értelme, igazságfeltételei nem megállapíthatók a kontextus, tehát a beszélgető személyek, időpont, helyszín stb. ismerete nélkül.<sup>538</sup> Összefoglalásképp tehát a jelentés szemantikai és pragmatikai megközelítése közötti legfőbb különbségek a következők:<sup>539</sup> (1) a szemantikai jelentés független a beszélőtől, a pragmatikai jelentés nem; (2) a szemantika tárgya a mondatjelentés, és a mondat összetevőinek jelentése, vagyis mondattípusjelentés, a pragmatika tárgya a megnyilatkozások jelentése; (3) a szemantikai jelentés egyértelműen meghatározható, a kommunikálni kívánt tartalom általában nem egyértelmű; (4) a szemantikai jelentést szabályok segítségével írhatjuk le, a pragmatikai tartalom meghatározásakor ezzel szemben a kommunikációt vezérlő elvekre támaszkodunk; (5) a szemantikai jelentés közvetlen, a pragmatikai értelmezés azonban közvetett, hiszen a megértést megelőzi a hallgató következtetése.<sup>540</sup> A formális is a pragmatikai szemantika

<sup>535</sup> Grice: Társalgás és logika, 7. o.

<sup>536</sup> Grice: Társalgás és logika, 12–13. o. Searle Austin nyelvi cselekvések szabálykövető mivoltának elméletét és a Grice által felvetett szándék-alapú jelentéseméletet megpróbálta összekapcsolni, így Grice elmélete a beszédaktus-elmélet részévé vált. Bár egyébként Searle elmélete eltér Grice-étől. Farkas – Kelemen: Nyelvfilozófia, 170. o.

<sup>537</sup> Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): Nyelv – kommunikáció – cselekvés. Osiris, Bp., 2001., 169. o.

<sup>538</sup> Strawson hívta fel a figyelmet arra, hogy ahhoz, hogy tudjuk, hogy egy kifejezéssel, mondattal mire referálunk, ismernünk kell a kontextust: „»Kontextuson« pedig legalábbis a következőket értem: az időt, a helyet, a szituációt, a beszélő személyét, a közvetlenül az érdeklődés középpontjában álló tárgyakat, továbbá mind a beszélő mind a címzettek személyes múltját. A kontextuson kívül persze van konvenció, nyelvi konvenció is.” Strawson, Peter Frederick: A referálásról. In: Copi, I. M. – Gould, J. A. (szerk.): Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről. Gondolat, Bp., 1985., 167–206. o., 194. o.

<sup>539</sup> Összefoglalás: Kiefer: 41–43. o. alapján.

<sup>540</sup> „A pragmatikai jelentés lényegében problémamegoldás eredménye. A beszélő szempontjából ez a következőkből áll: kommunikációs céljának megfelelően meg kell találnia az adott beszédhelyzetben a legalkalmasabb, legmegfelelőbb megnyilatkozást. A hallgató szempontjából pedig lényegében a következőkről van szó: a megnyilatkozás szemantikai jelentése, a beszédhelyzet, továbbá a kommunikációt vezérlő elvek ismeretében a hallgatónak ki kell tudnia következtetni a megnyilatkozás kommunikációs jelentését. A pragmatika egyik fő feladata a beszélő és a hallgató által alkalmazott problémamegoldó stratégiák jellemzése.” Kiefer, 43–44. o.

igazából együtt használva tud jól működni, a kettő között nincs éles határvonal, mindegyik más jelentéstani dolgot vizsgál.<sup>541</sup>

### 3.2.1.3. A rabbinikus „jelentéselmélet”

Láttuk, hogy a formális szemantikát művelők a mondat struktúrája alapján próbálják meghatározni a jelentést. A pragmatisták a jelentés meghatározásában a megnyilatkozás kontextusának tulajdonítanak nagyobb szerepet, bár nyilvánvalóan a pragmatika előfeltételezi a szemantikát, a szemantika pedig a szintaxist. A szintaxis a jelek közti relációt, a szemantika a jelek és a dolgok, míg a pragmatika a jelek és a jelhasználók közti viszonyt jelenti.<sup>542</sup> Ahogy a talmudi dialógusokban láttuk, a jelentés meghatározásában mindhárom dimenzió vizsgálata megjelenik, azonban a Mindenható parancsainak megértésében a nyelvhasználat jellegzetességei, a teljes tórai kontextus – ortodox nézőpontból a Szóbeli Tan és a Tóra kontextusa együttvéve – elsőbbséget élvez. A szavak, mondatok ismerete a kijelentéseknek csak konvencionális értelméhez vezet el, a megnyilatkozások kontextusának összessége, a teljes kinyilatkoztatás egészének vizsgálata a háláchikus – a rabbik szerint a Mindenható által intencionált – jelentéshez visz közelebb.

Az előző fejezetekben citált elméletek a rabbinikus „jelentéselméletben” is megjelennek, azonban véleményem szerint a jelentés, illetve a jelentések meghatározásának módja a „levezetés” avagy „igazolás” kérdésének mentén kettéválik. Előbbi esetében a szintaktikai-szemantikai megközelítéssel indul, majd a teljes tórai kontextus vizsgálatába torkollik, míg utóbbi esetében egy a Szóbeli Tanban található adott törvény tartalma a „jelentés”, amely a hagyományban eleve adott, s amelyre egy bizonyos tórai kijelentés referál valamilyen, az Írott és a Szóbeli Tan együttes kontextusát figyelembe vevő, azonban a szintaxis és a szemantika szintjén meghatározott módon. Előbbi inkább egy pragmatikai, vagyis a törvények helyes megcselekvésének Mindenható által szándékolt módját kereső, míg utóbbi egy formális szemantikai jellegű megközelítés, melyben egy tórai kijelentés jelölete egy a szóbeli hagyományban már meglévő *háláchá* lesz, jelentése pedig az adott *háláchában* rejlő „gondolat”. Vagyis utóbbi esetében az adott tórai kijelentés háláchikus jelentése úgy lesz igaz, ahogy a szóbeli hagyományba illeszkedik. Ehhez pedig a tórai kijelentéseknek gyakran radikálisan „formális”, pusztán a ragok, szavak, mondatok extenzió mentén való megragadása segíti hozzá a rabbikat. Ortodox szempontból tehát a tórai mondat jelentése az, amit a szóbeli

<sup>541</sup> Kiefer, 53. o.

<sup>542</sup> Farkas – Kelemen, 165–166. o.

hagyomány igazol.<sup>543</sup> Ez utóbbi eljárás azonban gyakran megtévesztő, hiszen úgy van feltüntetve, mintha a pragmatika mentén történő levezetés lenne. Szigorúan, gyakran képtelen módon „formális” volta azonban elárulja, hogy *ászmáchtával* van dolgunk. De nézzük, hogyan történik a jelentés meghatározása a Szóbeli Tan figyelembe vétele nélkül.

A rabbinikus felfogás szerint a Mindenható törvényeivel követeléseket fogalmaz meg felénk, a feladatunk pedig az, hogy azokat megcselekedjük. Azt, hogy mit kell a kinyilatkoztatott mondatok alatt érteni, a *Tánách* szövegének egésze segít értelmezni. Visszakérdezni nem tudok, „nem az égben van”, nekem kell kikutatnom. Rendelkezésemre áll: (1) a *Tánách* szövege és (2) az életkörülményeim. „Levezetés” esetén a jelentés meghatározásának menete a rabbik esetében a következő: (1) a szavak, mondatok konvencionális jelentésének megértése; (2) a szűkebb kontextus, szomszédos versek vizsgálata nyomán feltételezhető jelentés; (3) az azonos vagy hasonló szavak, szókapcsolatok, grammatikai jelenségek, mondatok, szituációk jelentésének vizsgálata; (4) ezeknek az egyéb előfordulásoknak, releváns szöveghelyeknek az összehasonlítása, különböző írásmagyarázati elvekkel való összekapcsolása az éppen vizsgált passzussal; (5) a vizsgált szó, kifejezés, grammatikai jelenség, mondat, vers jelentésének meghatározása a Tóra egész szövetének fényében. Természetesen a Mózes korabeli életszituációkhoz, társadalmi berendezkedéshez, kapcsolatokhoz, de legalábbis a korabeli nyelvhasználathoz való visszacsatolás is a folyamat során fontos, elvégzendő feladat.<sup>544</sup> A mondat jelentése – legalábbis háláchikus, gyakorlati értelme – az, ami a Tóra egész kontextusában és a kinyilatkoztatás korabeli élet, társadalmi viszonyok kontextusában igazgá teszi adott mondatot.

A rabbinikus „jelentéselmélet” leginkább Grice kommunikációelméletéhez hasonlít. A Tóra szövege, annak megfejtése, értelmezése ez esetben nem más, mint a Mindenható és népe között folytatott párbeszéd. A rabbik feltételezése szerint a Mindenható tudatos „terv” szerint nyilatkozik meg, s ez ad alapot arra, hogy valami többet feltételezzenek egyetlen mondat jelentése mögött. Mindenható és népe „együtműködési alapelvének” fundamentuma a kettejük között megkötött szövetség. A Mindenható szerződést kötött népével, akarata pedig,

<sup>543</sup> Ez tulajdonképpen egyfajta verifikációs jelentéselmélet lenne, mely kimondja: „*Egy kijelentés jelentése azonos a mellette szóló tapasztalati evidenciával.*” Bővebben lásd: Farkas – Kelemen, 79. o. Ebből a szempontból a Talmudban megjelenő kisebbségi vélemény csupán annyit jelentene: hogy adott tórai parancs ezt is jelenthetné, azonban nem ezt jelenti, mert más a *háláchá*. Ebbe beilleszthető a Hillél és a Sámáj-féle különböző *háláchá* is: vagyis most a tórai kijelentések jelentése az, ahogyan Hillél megállapította, hiszen jelen világkorszakban ez a *háláchá*, azonban ha eljön a Messiás, akkor a Sámáj-féle értelmezés lesz a Tóra igazi/*p'sát* jelentése, mert akkor az lesz a *háláchá*.

<sup>544</sup> A morális, teológiai, profetikai, rejtett értelmek meghatározása esetén is hasonló a képlet, azonban ott a visszacsatolás nem feltétlenül a gyakorlati élethez történik, továbbá egyéb, az ággádikus midrásban használatos írásmagyarázati elvek használata is engedélyezett.

hogy a kiválasztottak megcselekedjék parancsait. A Mindenhatónak tehát ésszerű érdeke, hogy parancsai világosak, de legalábbis a Tóra teljes kontextusából megérthetők legyenek. A Mindenható eltérhet az alábbi maximák némelyikétől, de amikor eltér, amögött is valamiféle ok van, amely a hallgatósága számára jelentőséggel bír. A „társalgási implikátúra” a rabbik szerint a következő maximák alapján zajlik.<sup>545</sup>

1. Mennyiség maximái: (a) a Tórában semmi nincs feleslegesen, minden leírt szó, betű jelentőséggel, s így jelentéssel bír; (b) a Mindenható mindig elég információt közöl ahhoz, hogy a Tóra teljes kontextusát figyelembe véve ki tudjuk következtetni, hogy adott parancsolat hogyan kivitelezhető; (c) mivel végtelen számú élethelyzet előfordulhat, a Tóra a parancsolatok adásakor esedékes leggyakoribb esetekkel, mintegy „precedensekkel” tanít az általánosan alkalmazható törvényekre; (d) amennyiben a Tóra valamit megismétel, vagy a szokásosnál részletesebben tárgyal, annak oka van.
2. Minőség maximái: (a) a Tóra teljes egészében és minden részletében igaz; (b) amennyiben ellentmondás található benne, az csak látszólagos; (c) a Tórában nincsen hiba, tévedés, elírás; (d) amennyiben nem tudok értelmezni valamit, az nem a Tóra, hanem az emberi tudás korlátozottságának sajátja – elképzelhető, hogy profetikus jellege miatt csak később nyeri el a Mindenható által szándékolt értelmet.
3. Viszony maximái: (a) a Mindenható részmegnyilatkozásai, parancsai a Tóra egészével relevánsak – tehát a szavak, mondatok különböző kontextusokban való előfordulásából, összességéből adott helyeken a megnyilatkozás konkrét értelme megérthető.<sup>546</sup>
4. Mód maximái: szupermaxima: (a) amit tenni kell, az egyértelműen – explicit vagy implicit módon – benne van a Tórában; egyéb maximák: (b) ha valami homályos a számunkra, az a mi korlátozottságunkból fakad; (c) egy versnek, szövegrésznek számtalan értelmezése lehetséges, azonban a *p'sát* értelme mindig megmarad; (d) a Tóra rendkívül gazdaságosan beszél, kerüli a szószaporítást, ha szószaporítónak tűnik, annak oka van, s a helyzetet értelmezni kell; (e) a Tórában nincs korán és

<sup>545</sup> Ezek többsége nem szerepel explicit az Írott és/vagy Szóbeli Tanban, azonban a rabbik érveléseiből kiolvasható. Nagy részüket már felsoroltam a 0.2. fejezetben, azonban itt megpróbáltam Grice maximáihoz igazítva hozni őket.

<sup>546</sup> Persze nyilvánvalóan más lehet a háláchikus, morális, etikai, illetve profetikus, avagy metafizikai értelme adott mondatoknak. A relevanciát mindig a *PáRDÉSZ* különböző koordinátáin belül kell érteni. Azonban biztos pont: az írás soha nem veszíti el a *p'sát* értelmét. A *p'sát* mibenlétének tisztázására még később visszatérek. Lásd: 3.3.4. fejezet.

későn, a versek gyakran nem időrendben vagy szoros összefüggésükben követik egymást, azonban abból is, hogy hol helyezkednek el, következtethetünk valamire.

Grice szerint a társalgási maximák és implikaturák a társalgás céljához kell, hogy kapcsolódjanak. De mik lehetnek a Mindenható céljai?

1. a jelenre vonatkozólag: az ember tegye meg azt, amit a Mindenható mond, és élni fog azok által (háláchikus értelem);
2. a múltra vonatkozólag: emlékezzen az elődök tetteire, mert azok által (a) megérthető a múlt, s így a jelen; (b) azok fényében, példáján az ember jó döntéseket tud hozni a jelenben; (c) előre mutatnak a jövőre, mintegy előképei a jövő eseményeinek (ággádikus értelem);
3. a jövőre vonatkozóan: (a) emlékezzen az ígéretekre, s úgy éljen, hogy azokat megnyerje itt a jelenvaló világban és az eljövendőben; (b) értelmezze a múltat, saját korát és a jövőt a próféciák fényében;
4. az örökkévalóságra vonatkozóan: kijelentést adjon a természetes események mögött meghúzódó természetfeletti dolgokról, továbbá az idő előtti és utáni korról.

Nyilvánvalóan e célok mentén haladva is a *PáRDéSZ* más-más dimenziójában lehet értelmezni a Szentírást. A legfontosabb cél az élet megnyerése, ezért a rabbinikus gondolkodásmódban a legfontosabbak a cselekedetek, vagyis a *Tánách* háláchikus értelmezési dimenziója, gyakorlati aspektusa.

Grice szerint lehetetlenség, hogy az implikatura megértése csupán intuíción nyugodjék, csak akkor beszélhetünk társalgási implikaturáról, ha az intuíciónkat „valamiféle okoskodással” helyettesíteni tudjuk.<sup>547</sup> Ezzel tulajdonképpen ismét az abduktív levezetésekhez jutottunk. Levezetés esetén mikor a rabbik szembesülnek az olvasottakkal, intuitíve egyfajta a Mindenható által kommunikálni kívánt tartalomra következtetnek, majd igazolni próbálják azt a Tóra tágabb és szűkebb kontextusa alapján. Ha egy esetlegesen téves intuíción nem szándékoznak megváltoztatni a Tórában található tények fényében – pl. a hagyomány vagy más érdekek miatt –, akkor a következtetés eredményeként kapott konklúzió hamis lesz, a téves intuíción pedig formális, gyakran mesterkéltségekkel igyekeznek alátámasztani (lásd pl. „felesleges terminusok”, és/vagy kérdése). Azt is fontos megjegyezni tehát, hogy a mondottak igazsága és a társalgási implikatura igazsága nem függ össze. Vagyis annak ellenére, hogy a mondottak igazak, amit implikálunk lehet hamis. Lásd például a 11. példát, ahol a szülők Mindanható nevével való átkozása esetén érdemel csak

---

<sup>547</sup> Grice: Társalgás és logika, 7. o.

halálbüntetést az ifjú. A rabbik valószínűleg etikai megfontolások miatt hozzák ezt a rendelkezést, amelyet a Tórából csak mesterséges módon, tekervényes okoskodással tudnak igazolni. Nehezen elképzelhető, hogy a rabbik által citált versek fényében a Mindenható ezt kívánta kommunikálni, ugyanakkor az egészen biztos, hogy amit a Mindenható mondott, az igaz. A Tóra mondata ugyanis attól még igaz, hogy én félreértem, s a Mindenható által szándékolt jelentés is igaz annak ellenére, hogy én más jelentést feltételezek a mondottak mögött, s cselekedetem eme téves jelentéstulajdonítás miatt nem lesz kompetens a Tóra igazságával, a Mindenható szándékával.

A rabbinikus írásértelmezési szabályok tehát véleményem szerint a rabbik által felállított „társalgási implikaturák”, azonban a véleményük szerint a Mindenható által szándékolt, kommunikálni kívánt tartalom megértésében, a levezetésekben keveredik azoknak egyedi és általános, konvencionális volta, melyek esetén *„egy adott szófordulat használata normális körülmények között mindig ilyen és ilyen implikaturát eredményez.”*<sup>548</sup> Vagyis: a rabbinikus írásértelmezési szabályok azt próbálják megmondani, hogy ilyen és ilyen kifejezés, mondat esetében mit is kell értenünk a szavakon, illetve azokon túl, mi is az a kommunikálni kívánt tartalom, amit meg kell cselekednünk. Az implikaturák rendszerével összefüggésben, továbbá ahhoz, társul egyfajta formális rendszer is (lásd pl. „felesleges terminusok”, és/vagy), (1) melyet azonban engedik, hogy a kontextus felülírjon, vagy – ortodox álláspont –, (2) amely segítségével a Szóbeli Tan igazolásaként bármiből bármire következtethetnek. Utóbbi esetben a „kommunikálni kívánt tartalom” a Szóbeli Tan, melyet egyszerűen az Írott szövegre erőltetnek.

A nyelvfilozófia aktuális álláspontja szerint a természetes nyelv logikai elemzésének egyrészt eredménye, másrészt eszköze is a (modern) formális logika.<sup>549</sup> Ugyanígy áll a helyzet a rabbinikus értelmezési szabályokkal. A rabbik által egybegyűjtött elemzési elvek a Tóra szövegének a héber nyelv grammatikájának megfelelő, illetve attól (szabályszerűen) eltérő jellegzetességeinek megfigyeléséből fakadnak, az értelmezési szükségből fakadó elvek pedig idővel a kijelentések értelmezésében segítő formulákká válnak. Maguk az elvek a kontextusfüggő jelentést keresik, de egy másik, a „szabályszerűségtől” eltérő kontextus módosíthat az elvek mentén kikövetkeztetett (általában érvényes) jelentésen. Azonban, ahogy Wittgenstein is kései korszakában megállapította: a természetes nyelv egészére vonatkozó bármily formalizálási kísérlet reménytelen vállalkozás. S bár az idők során a rabbik

<sup>548</sup> Grice: Társalgás és logika, 11. o.

<sup>549</sup> Farkas – Kelemen, 34. o. Ugyanakkor „A formalizált nyelveknek nem az a céljuk, hogy helyettesítsék a természetes nyelveket, hanem az, hogy modellálják egy-egy töredéküket (a kvantifikáció működését, a névelők viselkedését, a modális operátorok logikáját, stb.).” Farkas – Kelemen, 35. o.



különböző megkötésekkel megpróbálták módosítani, finomítani az értelmezési szabályokat, a *Tánách* szövegének teljes „formalizálásáról“ azonban minden szándékuk ellenére kénytelenek voltak lemondani. Erre a lemondásra pedig maga a Szentírás kontextusa kényszerítette őket.

A nyelvfilozófiában elfogadott tény, hogy sikeresen formalizálni csupán egy meghatározott célból és a nyelvnek csak egy adott szektorát lehet, a természetes nyelv egész rendszerét nem.<sup>550</sup> Valószínűleg ez az oka annak, hogy Rabbi Jismáél tizenhárom – kontextust figyelembe vevő – elve is „csupán“ a Tóra szövege gyakorlati, kivitelezhető, háláchikus jelentésének megértésére szolgál. Az ággádikus – morális, etikai, teológiai – értelmet a harminckét szabály segít „felszínre hozni“, míg egyéb értelmeket a *d'rás*,<sup>551</sup> a (jövőre mutató) utalásokat a *remez*, a rejtett értelmet pedig a *szód* koordinátarendszerében értelmezhetjük. A Tóra nyelve természetes nyelv, s mint ilyen hihetetlenül komplex és gazdag. Végtelen mennyiségű értelmezési lehetősége, „üzenete“ van, tulajdonképpen „nyitott mű“.<sup>552</sup> A háláchikus jelentés nem változik, a technikai fejlődés távlatából az új helyzeteket a régi „skatulyákba“ próbálják meg elhelyezni. Azonban pont itt feszül az ellentét az ortodox, neológ, reform stb. álláspont között is, hiszen ahogy Wittgenstein mondja, lehetetlen éles határt húzni a fogalmak köré. Persze az éles határok meghúzása a *háláchá* tekintetében érthető, azonban mint minden jelentéselméletnek, úgy a rabbinikusnak is tiszteletben kellene tartania az intuitív jelentés-tényeket – vagyis a jelentésekkel kapcsolatos hétköznapi megérzéseinket.<sup>553</sup> Miért ne volna lehetséges ugyanis, ha egyszer a Tóra örök, mindenkor, mindenütt érvényes entitás, hogy a különböző korokban az emberfia máshogy állapítsa meg a „*háláchát*“, hogy ugyanaz a Tórában explicite kimondott törvény a mai élethelyezeteinkre<sup>554</sup> – vagy akár más-más kultúrában – más módon értelmezve érvényes? Hogy az erdő-favágás esetéből (8. példa) esetleg a munkahelyi baleset során érvényes teendőkre, vagy az ökörszamar egybekötéséből (4. példa) vezérigazgatóként a munkatársak összeválogatásának elveire következtessek? Persze, ettől még a Tóra *p'sát* értelme stabil marad.<sup>555</sup>

<sup>550</sup> Farkas – Kelemen, 35. o.

<sup>551</sup> Természetesen, ha egyébként elfogadjuk azt a hagyományos judaizmus által vallott elvet, hogy a *háláchá* – vagyis az ezekkel a szabályokkal a Szóbeli Tanban található parancsolatok Tóra szövegére való visszaültetése – a Tóra *p'sát* értelme.

<sup>552</sup> V.ö.: Eco, Umberto: *A nyitott mű*. Európa, Bp., 1998.

<sup>553</sup> Farkas – Kelemen, 63. o. A szavak intuitív megértésével kapcsolatban Kripke a következőt írja: „*Tudom, vannak filozófusok, akik szerint nem számít döntő bizonyítéknak egy fogalom használata mellett, hogy a fogalom rendelkezik intuitív tartalommal. Én viszont perdöntő bizonyítéknak tartom. Tulajdonképpen elképzelni sem tudom, végső soron milyen erősebb bizonyíték szólhat bármi mellett.*” Kripke, Saul: *Megnevezés és szükségyszerűség*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2007., 25–26. o.

<sup>554</sup> Ez egyébként így is van a rabbinikus felfogás szerint is: jelen világkorszakban a Tórából Hillél háza által levont *háláchák*, míg a messiási időkben a Sámáj háza által levont *háláchák* lesznek érvényben. Bővebben lásd: Zárszó.

<sup>555</sup> Erről bővebben lásd: 3.3.4.

### 3.2.2. Metaforaelméleti vizsgálat

A klasszikus kultúra hagyományaként a metafora elméletét a retorika, poétika, stilisztika tárgykörébe szokás sorolni, azonban jelentéselméleti, nyelvfilozófiai és ismeretelméleti vizsgálata is már több évszázadra nyúlik vissza.<sup>556</sup> Amennyiben a teljességre törekszünk a *binján áv* modern tudományos vizsgálatában, úgy annak metaforaelméleti aspektusára is ki kell hát térnünk: röviden a hagyományos, illetve modern, szemantikai és pragmatikai alapon álló metaforaelméletek mentén fogom megvizsgálni a jelenséget. A kutatás eredményeként arra a kérdésre próbálok nagyjából válaszolni, hogy vajon a *binján áv* esetében is egyfajta metonímiáról, szinekdochéről van-e szó, miért így beszél a Mindenható, illetve hogy mit jelent az a Jismáéli kijelentés, miszerint „*a Tóra emberi nyelven beszél*”.

#### 3.2.2.1. Három szóba jöhető tropus: szinekdoché, metonímia vagy metafora

„*Metafora a szó más jelentésre való áttétele, mégpedig vagy a nemről a fajra, vagy a fajról a nemre, vagy a fajról a fajra, vagy pedig analógia alapján.*”<sup>557</sup> – mondja Arisztotelész. Eme kijelentés alapján tehát mind a metonímia mind a szinekdoché a metafora egy-egy fajtájának tekinthető. A hagyományos elmélet a metaforát a tropusok (szóképek) közé sorolja, Arisztotelészen túllépve pedig a római retorikák a tropusoknak négy fajtáját állapítják meg: metafora, metonímia, szinekdoché és irónia. Az alábbi táblázat a hagyományos felosztást tartalmazza:<sup>558</sup>

<sup>556</sup> Kelemen János Du Marsaisra és Vicora hivatkozik (18. sz.). Utóbbi a metaforát a nyelv alapvető tulajdonságának tartotta, mint ahogy Rousseau és Herder is. Kelemen János: Bevezető előadás a Metafora, trópusok, jelentés c. konferenciához. In: *Világosság*, 2006/8–9–10, 5–7. o., 5. o.

<sup>557</sup> Arisztotelész: *Poétika*. (Ford.: Sarkady János) In: Arisztotelész: *Poétika, Kategóriák, Hermeneutika*. Kossuth, Bp., 1997., 7–59. o., 57b, 42. o.

<sup>558</sup> Szikszainé Nagy Irma: *Stilisztika*. Trezor, Bp., 1994., 110. o. Ezzel a felosztással szemben számos más elképzelés is létezik. Nysenholc szerint például a metafora hasonlóságon, a metonímia érintkezéson, a szünekdoché pedig hasonlóságon és érintkezéson alapul. Nerlich, Brigitte: Synecdoche: A trope, a whole trope, and nothing but a trope? In: Burkhardt, Armin – Nerlich, Brigitte (ed.): *Tropical Truth(s): The Epistemology of Metaphor and Other Tropes*. De Gruyter, Berlin/New York, 2010., 297-319. o., 308. o.

SZÓKÉPEK (TROPUSOK)			
Hasonlóságon alapuló	Hasonlóságon és érintkezésen alapuló	Érintkezésen alapuló	Képszerű beszéd
Metafora	Szinesztézia	Metonímia	Hasonlat
Megszemélyesítés	Szimbólum	Szinekdoché	
Allegória (látomás, komplex kép, képi tartalmú közhely, képzavar)			

A három tropus, mely szóba jön tehát esetünkben a metafora, a metonímia és a szinekdoché. A **metafora** (*átvitel*) a legegyszerűbb definíció szerint nem más, mint **rövidített hasonlat**, egy dologra egy másik dologgal referálunk valamiféle analógia alapján (pl. „Júlia a nap.” – hangzik Rómeó szájából). A **metonímia** (*névcsere*) a hagyományos elképzelés szerint nem hasonlóságon, hanem fogalmak érintkezésén alapul: mikor **két fogalom jelentésmezeje érintkezik egymással, asszociatív erejénél fogva a két dolog egymásra (is) vonatkozik**, tulajdonképpen az egyik nevet átviszük a vele érintkező jelentésmezőre, és annak értelmében használjuk (pl. „Erről beszél az egész város.” – ti. a város lakosai).<sup>559</sup> A **szinekdoché** (*együttértés*) a tradicionális elmélet szerint a metonímia egy alfaja, **az érintkezés a nem és a fajta felcserélésén alapul: használatakor megváltozik egy szó jelentésének terjedelme** (pl. „Hogy szuperál a gép?” – nem megnevezése a faj, pl. a számítógép helyett).<sup>560</sup> Az „együttértés” kifejezés a logikai bennefogalás viszonyára utal, általában valamiféle rész áll az egész helyett (*pars pro toto*) vagy fordítva (*totum pro parte*).<sup>561</sup> Többek szerint a metonímia az intenzionalitás mentén mozog, míg a szinekdoché az extenzionalitást aknázza ki.<sup>562</sup> Stilisztikai szempontból fő funkciójukat tekintve a metaforát a költői nyelv, a metonímiát a köznyelv, míg a szinekdochét a hivatalos nyelv választékosságot kifejező karakterjegyének szokás tekinteni.<sup>563</sup> A metaforaelméletek szerint a nem-faj szinekdoché eleve az emberi élet és nyelv része. Fogalmi szinten a dolgok kategóriáinak rendjét, míg a nyelv strukturális szintjén a szemantikai relációkat aknázza ki, a kommunikációt tekintve pedig rendet teremt a

<sup>559</sup> Szikszainé, 125. o. Bővebben: *Alakzatlexikon. A retorikai és stilisztikai alakzatok kézikönyve.* (Főszerk.: Szathmáry István), Tinta, 2008. „Metonímia”

<sup>560</sup> Szikszainé, 126. o.

<sup>561</sup> Alakzatlexikon, „Szinekdoché”

<sup>562</sup> Pl. Nysenholc szerint, lásd: Nerlich, 309. o., továbbá Esnault szerint is így van, aki azt mondja, hogy ez azért van így, mert a szinekdoché a jelenségeket osztályozásuk szerint, míg a metonímia működésük közben vizsgálja. Idézi: Nerlich, Brigitte – Clarke, David D.: *Synecdoche as a cognitive and communicative strategy.* In: Andreas – Koch, Peter (ed.): *Historical Semantics and Cognition Blank.* Mouton de Gruyter, Berlin, 1999., 197–213. o., 210. o.

<sup>563</sup> Nerlich – Clarke, 209. o.

szövegben.<sup>564</sup> A modernkori kutatók közül Todorov és liège-i csoport véleménye szerint a metafora és a metonímia nem más, mint kettős szinekdoché, csak fordított értelemben.<sup>565</sup>

A rövid összefoglalásból is érzékelhető az a bizonytalanság, amely a történelem folyamán megjelent megszámlálhatatlan mennyiségű tanulmányban, könyvben újra és újra felbukkan, jelesül az, hogy nagyon nehéz megállapítani a pontos kapcsolatot, viszonyt a metafora, metonímia, és szinekdoché között.<sup>566</sup> A kérdést nem kívánom eldönteni, az alábbiakban viszont röviden – mivel szűken vett tárgyunk ezt kívánja – a szinekdoché különböző fajtáit ismertetem, majd pedig általánosságban a jelenséggel kapcsolatos hagyományos és modern metaforaelméleti kérdésekkel fogok foglalkozni, hiszen a szó szerinti jelentés – metaforikus jelentés, a kijelentések igazsága az, ami minket a rabbinikus írásmagyarázat kapcsán igazán érdekel. A szinekdoché hagyományos, egyszerű felosztása tehát a következő:<sup>567</sup>

1. rész az egész helyett, vagy fordítva (pl. „Nincs itt egy lélek sem.” – ti. ember);
2. faj a nem helyett, vagy fordítva („Felkelt a tányér mellől.” – ti. abbahagyta az étkezést – ez *pars pro toto* szinekdochénak is tekinthető);
3. egyes számot használ többes szám helyett („Lehetne dolgosabb is a magyar.” – ti. a magyar emberek).

Rabbinikus példáink között tulajdonképpen mindhárom fő kategória előfordul. A *binján áv* tehát szűken véve szinekdochét, azaz a metonímia egy alfaját feloldó szabály, s abban az értelemben, hogy a leírt, olvasott szón, mondaton valami mást, de legalábbis valami többet (is) értek, a metaforaelmélet keretein belül tárgyalandó. Az alábbiakban a különböző elméletekben a következő kérdésekre keresem a választ: (1) Milyen természetű a „metaforikus jelentés”? Szó szerinti, valamiféle átvitt értelem, vagy a kontextusból kibomló pragmatikus jelentés?; (2) Milyen természetű a metaforikus igazság? Mikor igaz a mondatom, ha szó szerint értem, vagy ha nem, vagy mindkét esetben?; (3) Hogyan működnek a metaforák? Érintkezés, avagy hasonlóság alapján? S mi alapján állapítom meg a kategóriákat, rangsorolom a hasonló vagy a már éppen különböző tulajdonságokat? (4) Mi értelme van a metaforák használatának? Nem lenne egyszerűbb „világosan” és „egyértelműen” beszélni?, de (5) „Lefordíthatók-e” egyáltalán a metaforák szó szerinti kifejezésekre?

<sup>564</sup> Nerlich – Clarke, 209. o.

<sup>565</sup> Kelemen: Bevezetés..., 5–6. o. Todorov és a  $\mu$ -csoport a rész-egész szinekdochét megkülönböztették a faj-nem szinekdochétól és partonomiának vagy meronomiának nevezték el. Mostanában egyébként a rész-egész felcserélését metonimiának, míg a nem-faj felcserélését szinekdochénak nevezzük. Nerlich – Clarke, 200. o.

<sup>566</sup> A problémakörrel bővebben lásd: Alakzatlexikon. „Szinekdoché”, „Metonímia”, „Metafora” szócikkek.

<sup>567</sup> Szikszainé, 126–127. o., Zsuffa Zoltánné: *Gyakorlati magyar nyelvtan*. Panem–Akkord, Bp., 1996., 314–305. o., Alakzatlexikon: „Szinekdoché”. Egy részletesebb felosztást lásd: Kövecses Zoltán: *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*. Typotex, Bp., 2005., 156–157. o.

### 3.2.2.2. Hagyományos metaforaelméleti megközelítések

A hagyományos meghatározás a metaforának öt jellegzetességet tulajdonít. Ezek szerint a metafora (1) nyelvi jelenség, a szavak tulajdonsága; (2) alkalmazásának művészi, esztétikai vagy retorikai célja van; (3) két dolog hasonlóságán alapszik; (4) tudatosak, megalkotásukhoz külön tehetség szükségeltetik; (5) nem részei a mindennapi nyelvnek, kizárólag irodalmi díszítés okán alkalmazzuk.<sup>568</sup> A hagyományos metaforaelméleti kereteken belül két, egymással szorosan összefüggő – valójában egymástól el sem választható – elméletet kell megemlítenünk: a helyettesítés-elméletet és a hasonlóság-elméletet.

A **helyettesítés-elmélettel** kapcsolatban mindenekelőtt az említett Arisztotelész-idézetre hívnám fel a figyelmet, mely szerint a metafora nem más, mint „a szó más jelentésre való áttétele”, vagyis egy kifejezés „téves” használata egy másik dologra. A magyarázat megkönnyítése érdekében a metaforikus kifejezést nevezzük M-nek, míg a szó szerinti értelemben vett kifejezést SZ-nek.<sup>569</sup> Metafora esetén tehát **M SZ helyett használatos**. Vagyis ennek értelmében SZ ugyanazt a jelentést fejezte volna ki, ha M helyén áll, M használata SZ helyett pedig valamiféle rokonságon, hasonlóságon nyugszik. A helyettesítés okaként általában a következőket szokták megnevezni:

1. az adott nyelvből hiányzik M szó szerinti megfelelője, vagyis a metaforák nyelvünk hiányosságának réseit igyekeznek kitölteni;
2. a nyelvben megvan ugyan az M helyett használható megfelelő erős SZ, azonban stilisztikai okokból inkább M használatos, ugyanis az által, hogy valami konkrétabbat jelenít meg mint SZ, gyönyörködteti az olvasót;
3. M megfejtése élvezetet jelent az olvasó számára.

A helyettesítés-elmélet képviselői tehát **a metaforát** mindenek előtt valamiféle **díszítésnek tekintik**. A **hasonlóság-elmélet** pedig azon nyugszik, hogy **M** valamiféle **hasonlóság okán, analógia miatt helyettesíti SZ-t**, vagyis a metafora nem más, mint e hasonlat vagy analógia megjelenítése. Ez az elképzelés is tulajdonképpen már Arisztotelészre nyúlik vissza, aki azt mondja, hogy „*A jó metaforák használata a hasonló vonások felismerésén alapul.*”<sup>570</sup>, s hogy tulajdonképpen „*a hasonlat is metafora, és csak a megjelenítés módjában különbözik attól;*

<sup>568</sup> Kövecses: A metafora, 13–15. o.

<sup>569</sup> Az elmélet összefoglalása Black nyomán. Black, Max: A metafora. In: *Helikon*, 1990/4., 432–447. o., 436–440. o.

<sup>570</sup> Arisztotelész: *Poétika*. 59a, 47. o.

éppen emiatt kevésbé kellemes, hiszen hosszabb.”<sup>571</sup> Ez a felfogás tehát azt sugallja, hogy a metafora nem más, mint sűrített hasonlat, melyben az „olyan, mint” kifejezést mellőzzük. Black példájával élve a két elmélet közötti árnyalatnyi különbség a következő: „Richard egy oroszán.” mondat a helyettesítés-elmélet szerint nagyjából ugyanazt jelenti, mint a „Richard bátor.” mondat, míg a hasonlóság-elmélet szerint azt, hogy „Richard olyan (bátorságát tekintve), mint egy oroszán.” M mindegyik elmélet szerint SZ egyenértékű helyettesítője. Max Black élesen bírálja a hasonlóság-elméletet, mondván, hogy „már-már a semmitmondással határosan homályos.”<sup>572</sup> A legfőbb kérdés azonban, hogy a hasonlóság vajon objektíven adott-e, s ekkor a metaforák megalkotását szigorú szabályok irányítják, vagy inkább maga a metafora használata teremti meg a hasonlóságot. De mivel a hasonlóság kérdése alapvetően metafizikai probléma, a hasonlóság fogalma, s maga a hasonlósági reláció így elvileg nem volna magyarázható.<sup>573</sup>

<sup>571</sup> Arisztotelész: *Rétorika*. (Ford.: Adamik Tamás), Gondolat, Bp., 1982., 10. fejezet, 1410b, 197. o. „A hasonlat is metafora, mert csak egy kicsit különbözik tőle; hiszen amikor a költő azt mondja Akhilleuszról »miként egy oroszán, előretört« – ez hasonlat, amikor pedig azt: »az oroszán előretört« – metafora. Mivel mindketten bátrak, névátvitellel oroszánnak nevezte Akhilleuszt.” i. m., 4. fejezet, 1407., 183. o.

<sup>572</sup> Black: A metafora, 440. o.

<sup>573</sup> Huoranszki, 149. o. Quine szerint a nyelv megtanulásának mechanizmusa segíthet hozzá a kérdés megfejtéséhez: rámutatással megtanuljuk mi a „sárga” – esetlegesen még azt is közlik velünk, hogy a színekről van szó –, majd később velünk született hasonlósági érzékünknel fogva beazonosítjuk a sárga dolgokat. Ezt intuitív hasonlóságfogalomnak nevezi. Az intuitív hasonlóságérzék velünk született tulajdonság, irracionális és tudattalanul működik az emberben. Quine szerint azonban a tudományos kutatások módosítják hasonlósági mértékünket. Az intuitív fajták és az elméleti fajták tehát nem teljesen fedik egymást. (Quine, Willard van Orman: Természeti fajták. In: Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia: Szöveggyűjtemény*. Áron Kiadó, Bp., 1999. [http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/tudfil/ktar/forr\\_ed/termfajt2.htm](http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/tudfil/ktar/forr_ed/termfajt2.htm) Letöltés ideje: 2010. 11. 18. 16.38) A hasonlóság fogalma, a hasonlósági reláció azonban továbbra sem magyarázható, Huoranszki Ferenc szerint csak akkor kerülünk közelebb a tulajdonság, hasonlóság kérdéseinek megválaszolásához, ha kutakodásunkat kiterjesztjük az aktuális világon túl a lehetséges világokra. Az esszencializmus szerint a dolgoknak vannak lényegi tulajdonságai, amelyeknek elvesztése esetén a dolog azonossága is elvész, s vannak olyan tulajdonságok is, amelyek változása esetén a dolog még ugyanaz marad. (Huuranszki, 225. o.) Esszenciális tulajdonságoknak azokat nevezzük, melyekre a „Mi ez?” kérdésre válaszolni tudunk. Az esszencializmussal szemben a hasonlóság-elmélet a vizsgált kifejezés kontextusától teszi függővé, hogy mi számít esszenciális tulajdonságnak és mi nem: „Egy tulajdonság akkor esszenciális, ha egy adott tárgy vonatkozásában, és egy adott tényellentétes ítélet kontextusában nincs olyan lehetséges világ, amelyben a tárgy hasonlósága ne rendelkezne az adott tulajdonsággal.” (i. m., 237. o.) A tulajdonságok, hasonlóság magyarázatában a másik lehetséges megközelítést az okság problémája nyújtja, mely elválaszthatatlan a tulajdonságok elemzésétől, egymástól teljesen különböző dolgokat és jelenségeket gyakran az általuk kiváltott vagy elszenvedett oksági hatások miatt tartunk hasonlónak. (i. m., 152. o.) „A tényellentétes kijelentések lehetséges világok segítségével történő elemzése mármint lehetővé teszi, hogy kiválasszuk egy esemény végtelenül sok lehetséges leírása közül azokat, amelyek az esemény kauzálisan hatékony tulajdonságaira utalnak. Ez az elemzés azonban csak akkor lesz elfogadható, ha meg tudjuk mutatni, mi teszi igazzá a kauzális kapcsolatot kifejező tényellentétes kifejezéseket.” (i. m., 152. o.) Az egyik világban például a ciános kávé halált okozott, a másik világban aki nem ivott ilyen kávét, az nem halt meg. A legközelebbi lehetséges világban tehát az illető még él, mert nem ivott ciános kávét. A távolabbi világok kevésbé hasonlítanak. „A kauzális állítás igazságtételeinek meghatározása során tehát azok a világok relevánsak, amelyekben a természet törvényei azonosak az aktuális világ törvényeivel (vagy azokhoz a leginkább hasonlókkal).” i. m., 153. o. A természeti fajtákkal kapcsolatban kicsit könnyebb a hasonlóság meghatározása, erről bővebben lásd: Putnam, Hilary: *The Meaning of “Meaning”*. <http://internalism.googlegroups.com/web/Putnam%20-%20The%20meaning%20of%20%27meaning%27.pdf?gda=IDF0nHMAAAC8eiy4NjuCEWc77TaZISPTyxmk>

### 3.2.2.3. A legjelentősebb modern metaforaelméletek

Max Black, John Searle, Arthur Danto stb. a hatvanas évektől kezdve bírálták a metaforaelméletet mint helyettesítésméleletet.<sup>574</sup> Legfőbb problémának azt tekintették, hogy (1) M nem mindig fordítható le SZ-re; (2) a hagyományos elmélet a metaforákat felesleges és uninformatív jelenségeknek tartja; valamint, hogy (3) az M-nek megfelelő SZ gyakran maga is figuratív.<sup>575</sup> Lassan kialakult az a nézet, hogy a tropusok nem az ékes beszéd stilisztikai elemei, nem a költői díszítés eszköztárának részei, hanem a nyelv alapvető jellegzetességei. I. A. Richards nyomán Max Black volt az, aki a hagyományos metaforaelmélet első jelentős alternatíváját, az **interakció-elméletet** kidolgozta. Ennek lényege, hogy a metaforikus mondatban nem helyettesítés és nem hasonlítás történik, hanem **a szavak által „együttesen felidéződő” és „interakcióba lépő” gondolataink hozzák létre az „újabb” jelentést.**<sup>576</sup> Az adott kontextusban a metaforaként használt szó új jelentést kap, amely nem azonos ama szó szerinti jelentésével, továbbá azzal a kifejezéssel, amit annak szó szerinti helyettesítője adna. A mondatban a szavak interakcióba lépnek egymással, mással nem helyettesíthetők. **A metafora „kerete” az új kontextus, mely megköveteli a metaforaként használt szavak „fókuszának” kiterjesztését.** A jelentés megértéséhez az olvasónak tisztában kell lennie a szavak régi és „új” jelentésével. Richard szerint **a „kiterjesztett” vagy „megváltoztatott” jelentés a kifejezések „közös jellemzője” mentén jön létre,** mely a metafora alapját képezi: M használatakor azonban SZ jelentésrartalmának csak egy válogatott csoportját kell figyelembe venni. A befogadó – olvasó vagy hallgató – dolga, hogy „összekapcsolja” az elhangzottakat – ebben rejlik a metafora titka. **Az „analógia” kontextusfüggő jelentéseltolódások révén jön létre, esetenként az analógia a kontextus nélkül teljességgel alaptalan is volna.** Black nem veti el teljesen a hagyományos elméleteket, hanem azt javasolja, hogy a metaforákat a helyettesítés, hasonlítás és interakció példái szerint osztályozzuk. Az első kettőben M helyettesíthető SZ-el, míg **az interakciókon alapuló metforákat lehetetlen SZ-re átváltani,** „ezek ugyanis olyan módon működnek, ami azt

---

VwGyO4qL1aM76OVm8GM7dbH\_gG20cKl-te-trdgXe3KndoloQ7aMynFXsfWcar-SwUYxTagfYG4mGbtWujdFnGSiqyIDUNM\_HRhrCoEytiJ-

HdGYYcPi\_09pl8N7FWLveOaWjzbYnpnkpmxcWg Letöltés ideje: 2010. 11. 18. 16.39, 215–455. o., kivonata: Putnam, Hilary: Meaning and Reference. In: Martinich, A. P. (ed.): *The Philosophy of Language*. Oxford University Press, New York – Oxford, 1996., 284–291. o., illetve Kripke már idézett műve.

<sup>574</sup> Kelemen: Bevezetés..., 6. o.

<sup>575</sup> Reimer, Marga – Camp, Elisabeth: Metaphor. In: *Handbook of Philosophy of Language*, (Ed.: E. Lepore & B. Smith), Oxford University Press, 2006, 845–863. o.

<http://www.sas.upenn.edu/~campe/Papers/Reimer&CampOUPMetaphor.pdf> Letöltés ideje: 2011. január 12. 19.42, 851–852. o. Robert Fogelin a második és harmadik „vádpontra” kidolgozta a metafora hasonlítás-elméletének figuratív verzióját. Bővebben lásd: i. m., 852–853. o.

<sup>576</sup> A továbbiak Black: A metafora, 441–447. o. alapján.

kívánja az olvasótól, hogy egy implikációrendszer (»közhely-rendszer« vagy egy bizonyos céllal létrehozott különleges rendszer) segítségével kiválogassa, kiemelje és rendszerbe szervezze egy másik jelentésmező elemeit.<sup>577</sup> A metaforák „melléktémákat” és „főtémákat” tartalmaznak, az értelmezőnek mindegyikkel kapcsolatban ismerettel kell rendelkeznie, a helyes interpretációhoz a két téma egyszerű összehasonlítása nem elégséges. Az interakciókon alapuló metaforák kognitív tartalma megvilágító és informatív erővel bír. Black szerint ha ezeket megpróbálnánk szó szerint visszaadni, akkor „Először is, azok az implikációk, amelyeket korábban a vájt fülű olvasóknak kellett kibontaniuk, akik finom érzékkel állapították meg azok belső sorrendjét és fontossági rangsorát, most explicit formájukban úgy állnak előttünk, mintha mind egyenlő súllyal rendelkeznének. A szó szerinti parafrázis elkerülhetetlenül túl sokat mond és rossz helyre teszi a hangsúlyokat. Kiváltképp pedig azt szeretném hangsúlyozni, hogy ilyen esetekben a kognitív tartalom is csorbát szenved. A szó szerinti parafrázis leglényegesebb fogytékossága nem az, hogy esetleg fárasztóan terjengős, vagy unalmasan szájbarágó lehet (illetve, hogy a stílus minőségét tekintve messze nem ideális). A parafrázis azért nem adhat tökéletes fordítást, mert nélkülözi az eredeti metafora megvilágító erejét.”<sup>578</sup> Black a metaforák explikálását hasznosnak tartja, azonban csak abban az esetben, ha azokat nem tekintjük a metaforákkal azonos kognitív értékűnek. Mint mondja, „a metaforák veszélyesek”, de ha betiltanánk használatukat, „káros módon korlátozná megismerőképességünket.”<sup>579</sup>

Black nyomán megindult a metaforák **kognitív jellegű vizsgálata**, a metafora „kognitív nyelvészeti megközelítéseként” ismert elmélet George Lakoff és Mark Johnson nevéhez

<sup>577</sup> Black: A metafora, 446. o. Erdélyi Szabó Miklós és munkatársai a heterogén jelentések modellezésére a következő elméletet javasolják: a „nyuszi” és az „ijedős” szónak egyforma az interpretációja, s bár a legtöbb állat fél az embertől, a „medvének” mégsem lesz ugyanaz a jelentése mint a nyuszinak. A helyzet tehát a következő: (1) alapesetben adott egy szó – mondjuk „nyuszi”, mely a tényleges állattól a plüssmegfelelőjén át a félénkségig hihetetlen sok mindenre vonatkozhat, (2) két szónak azonos típusú az interpretációja – mint pl. „nyuszi” és „ijedős” –, s a magyarázat mindkét szóhoz bizonyítékok, mérési eredmények, emlékek stb. halmazát rendel. (3) a fogalmak kombinálására bevezetett művelet a „□”, a művelet értelmében pedig az összekapcsolt fogalmak szükséges és elégséges bizonyítékai közül azokat párosítjuk össze, amelyek egymástól nem függetlenek. Vagyis, Kálmán példájával élve: JÓSKA □ NYUSZI bizonyítékai kizárólag azok lehetnek, amelyek a két entitás jelenlétét egymástól függve bizonyítják. Tehát ebben az esetben megtudjuk, hogy Jóskára, mint élő emberre a „nyuszi” csak kétféleképpen vonatkozhat: ti. Jóska vagy félénk (gyakoribb interpretáció), vagy vegetáriánus (ritkább értelmezés). Arra, hogy hogyan történik a kiválasztás Kálmán azt javasolja, hogy tegyük a fogalmak és bizonyítékok kapcsolatát sztochasztikussá, vagyis tegyünk különbséget az adott jelenséget igazoló bizonyítékok erőssége között: a gyakoribb konnotáció valószínűbb, mint a ritkább. Erdélyi-Szabó Milos – Kálmán László – Kurucz Ági: Towards a Natural-language Semantics without Functions and Operands. (JOLLI megjelenés előtt), 2007. – Az elméletet összefoglalja: Kálmán László: Nyelvi eszköz-e a metafora? És ha igen, minek az eszköze? In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 81–86. o. Hasonlóan áll a helyzet 1. példánk esetében: MALOMKŐ □ ÉLET – ebből következik az „étel elkészítéséhez szükséges dolog”.

<sup>578</sup> Black: A metafora, 446–447. o.

<sup>579</sup> Black: A metafora, 447. o.



fűződik.<sup>580</sup> A hagyományos metaforaelmélet öt tézise helyett a kognitív megközelítésben **a metaforának** a következő jellemzőket tulajdonítják: (1) a metafora elsősorban nem a szavak, hanem a **fogalmak tulajdonsága**; (2) célja nem (pusztán) esztétikai, művészi, avagy retorikai, hanem **a(z elvont) fogalmak megértésének segítése**; (3) **gyakran nem hasonlóságon nyugszik**; (4) nem felesleges díszítőelem, hanem **az emberi gondolkodás és megértés nélkülözhetetlen eszköze**.<sup>581</sup>

A kognitív nyelvészeti megközelítés szerint a metafora nem más, mint egy fogalmi tartomány (céltartomány) megértése egy másik fogalmi tartomány (forrástartomány) segítségével.<sup>582</sup> A metaforikus nyelvezet mögött tehát fogalmi metaforákat találunk, pl.: A GONDOLATOK ÉTELEK fogalmi metafora alapján a következő metaforákat használjuk a hétköznapi életben: „Ez igazi szellemi *táplálék*“, „Sára *falja* a könyveket“, „Már napok óta *rágódom* ezen a problémán.“ stb.<sup>583</sup> Köznapi megnyilatkozásaink során nem teszünk egyebet, mintsem a nyelvi kifejezéseinkben a beszéd elemei által explicitté tesszük a mögöttük húzódó fogalmi metaforát, tehát gondolkodásunk elemeit. A metaforák segítségével egy elvontabb, absztraktabb fogalomkört (céltartomány) igyekszünk megérteni vagy megértetni egy konkrétabb fogalomkör (forrástartomány) segítségével.

A kognitív szemlélet szerint a metonímiák szintúgy fogalmi természetűek, mint a metaforák: a fogalmi metonímiák nyelvi metonímiák által ismerhetők fel.<sup>584</sup> Metonímiák esetében két olyan dolgról van szó, melynek egyik tagja – „közvetítő entitás” – ráirányítja a figyelmet egy másikra – „célentitás” –, s ezek az entitások megfelelő közelségben, „szomszédságban” helyezkednek el egymással, szorosan összefüggnek. A célentitás a közvetítő entitással akkor válik elérhetővé, ha ugyanabba az „idealizált kognitív modellbe” tartozik.<sup>585</sup> Funkcióját tekintve a metaforát a megértés elősegítése végett használjuk, a

<sup>580</sup> 1980-ban közreadott Hétköznapi metaforáink című munkájukban jelent meg először az elmélet. In: Kövecses: A metafora, 14. o. Az elmélet kritikáját és a rá adott lehetséges válaszokat lásd: Kövecses Zoltán: A fogalmi metaforák elmélete és az elmélet kritikája. In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 87–97. o.

<sup>581</sup> Kövecses: A metafora, 14. o. Lakoff és Johnson analógiás megfeleltetéseivel szemben Glucksberg, Keysar és McGlone kategorizációs elmélettel magyarázzák a konceptuális metaforák működését. Bővebben lásd: Schnell Zsuzsanna: Metafora és Metareprezentáció – egy mentalista modell. In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 111–127. o., 113–114. o.

<sup>582</sup> Kövecses: A metafora, 20. o.

<sup>583</sup> Kövecses: A metafora, 20–21. o. A kognitív nyelvészeti hagyomány a fogalmi metaforát kis kapitálissal, a nyelvi metaforát pedig dőlt betűvel szedi. Mikor ezzel az elmélettel dolgozom, én is ezt a hagyományt követem.

<sup>584</sup> A továbbiak Kövecses: A metafora, 149. o. alapján.

<sup>585</sup> Kövecses: A metafora, 149. o. „Ezek az entitások a világról való tapasztalatainkban egy összefüggő egészet alkotnak, hiszen általában együtt jelentkeznek. Mivel a tapasztalatokban szorosan összekapcsolódnak, bizonyos entitásokat az ugyanabban az idealizált kognitív modellben szereplő más entitások helyettesítésére használhatunk.” u. o. Ray Gibbs javaslata arra, hogy metaforával, avagy metonímiával találjuk-e szembe magunkat az „olyan, mint”-teszt. „Kiválóan szerepelt most is, az énekmestere szerint egy pacsirta.” Aki jól

metonímia szerepe viszont az, hogy egy ugyanabba a tartományba tartozó, de nehezebben elérhető célentitást elérjünk egy könnyebben hozzáférhető közvetítő entitás segítségével.<sup>586</sup>

A modern metaforaelméletek közül a legfontosabb, s legkidolgozottabb az ún. **Grice-iánus elmélet**, melyet Ausitn és Grice nyomán Searle dolgozott ki. Grice a szó szerinti jelentéselmélet híve, de ezen belül kontextualista metaforaelméletet vall. A **kontextualista metaforaelmélet** lényege, hogy a **metaforikus jelentés** nem szó szerinti jelentés, hanem **pragmatikai hatások eredménye**. Grice és Searle metafora-megközelítése azonban némiképp eltér egymástól. Grice szerint ugyanis a beszélő valamit mond és valami továbbit kommunikál, de amit mond, összhangban van azzal, amit kommunikálni szándékszik, míg Searle szerint a beszélő valamit mond és valami mást kommunikál.<sup>587</sup> A Grice-i mond illokúciós aktus, a searle-i mond pedig lokúciós aktus.<sup>588</sup>

Grice kommunikációelméletéről már volt szó, csak emlékeztetésképp: Grice szerint társalgás során az ember gyakran mond valamit, de amit közölni szándékszik az túlmutat a szavak konvencionális jelentésén. A kommunikált többletet Grice társalgási implikatúrának nevezi, a szavak, mondatok „teljes jelentése” tehát az adott szituáció, a helyszín, a beszélgetőpartnerek háttérismeretei stb. alapján ismerhető meg. Tehát bizonyos esetekben a konvencionális jelentés csak részleges sémát, vázat ad, s csak kontextuális bővítés során jutunk el a mondottak „valódi jelentéséhez”. Grice szerint amit valaki mond, az szorosan kapcsolódik a szavak konvencionális jelentéséhez, része annak, amit a beszélő kommunikálni szándékozik.<sup>589</sup> Grice a metaforát a minőség maximáinak megsértése közé sorolja,<sup>590</sup> vagyis ezzel azt mondja, hogy a metafora megsérti azt az alapelvet, hogy az ember ne mondjon olyat, amit hamisnak tart (pl.: „Te vagy a szívem.”). A metaforák kategóriahibát tartalmaznak, s ha tagadjuk a mondatot, triviális igazsághoz jutunk. Pl.: „Te nem vagy a szívem.” – triviálisan igaz. Tehát ha a beszélő által látszólag mondottat tagadjuk, annak triviális volta miatt lehetetlen, hogy a beszélő azt szándékozza közölni, amit mondott. *„A legvalószínűbb feltételezés szerint a beszélő a mondat kimondásával azt a jellegzetességet vagy azokat a jellegzetességeket tulajdonítja a hallgatónak, amelyek tekintetében a hallgató (többé-kevésbé egyértelműen) hasonlít az említett dologra.”*<sup>591</sup> Grice szerint nem lehetséges, hogy a beszélő

---

énekel olyan, mint egy pacsirta. (metafora) „Kész csőd, ahogy dolgozik.” Aki rosszul dolgozik olyan, mint a csőd. (metonímia) Kövecses: A metafora, 150. o. Bővebben: i. m., 150–155. o.

<sup>586</sup> Kövecses: A metafora, 152. o.

<sup>587</sup> Zvolenszky: Grice..., 16. o.

<sup>588</sup> Zvolenszky: Grice..., 14. o.

<sup>589</sup> Grice, 1969, 87. o., Zvolenszky: Grice..., 18. o.

<sup>590</sup> Grice: Társalgás és logika, 9. o.

<sup>591</sup> Grice: Társalgás és logika, 9. o.

nem-szándékosan mondjon valamit, amit valaki mond, azt kommunikálja is, ezért figuratív nyelvhasználat esetére bevezeti az „úgy tesz, mintha mondaná“ formulát.<sup>592</sup> Tehát Grice-nál a „szó szerinti“, vagy ahogy ő mondja: „konvencionális jelentés” nem vész el, hanem a kommunikálni kívánt tartalom része.

Grice-al szemben Searle-nél a „szó szerinti jelentésnek“ nincs jelentősége: „*Egy metafora kimondásakor a beszélő egy valamit mond és valami mást ért rajta, valami mást szándékozik közölni*“<sup>593</sup>, amit mond, az nem része a kommunikálni kívánt tartalomnak. Searle szerint a metaforák indirekt beszédaktusok, a hallgató dolga, hogy bizonyos lépésekben eljusson a szó szerinti beszédaktus megértésétől a szándékolt indirekt, nem szó szerinti beszédaktus megértéséig. Kiindulópontja: létezik az S, mely (egy) P és 'S (tulajdonsága, hogy) R' jelentésű (nominális metafora). (Pl.: „Klotild egy tündér.” vagy: „Ödön egy marha.”) Ennek lépéseit Searle a következőképpen írja le:

- I. Kell lennie valamiféle közös stratégiának, mely alapján a hallgató rájön, hogy a beszélő metaforát alkalmazott. Ha ez a jel („kioldó“, *trigger*) nincs, akkor csak a szó szerinti jelentésre gondolunk, s azonkívül más egyébire nem.<sup>594</sup>
- II. Miután az elme felismert egy a szó szerinti jelentésen túlmutató jelet, megpróbálja kikövetkeztetni P-ből a lehetséges R-eket.

Ebben a Searle-i fő elv: „*[a]mikor azt hallod, hogy »S (egy) P«, R lehetséges értékének megtalálásához nézd meg, miképp lehetne S olyan, mint P, a megfelelő szempont kiválasztásához pedig keresd P kiugró, jól ismert és megkülönböztető jegyeit!*“<sup>595</sup>

Searle egy rendszert is kidolgoz arra, hogy hogyan lehet biztonsággal eljutni P-ből R-be, mely mögött az a feltételezése áll, hogy P és R közti kapcsolat korántsem esetleges. Nézzük ezeket a fő elveket:<sup>596</sup>

1. P által jelölt dolgok „*lehetnek definíció szerint R tulajdonságúak.*“
2. A P-vel jeölt dolgok „*nem szükségszerűen, de jellemzően R tulajdonságúak.*“

<sup>592</sup> Zvolenszky: Grice, 13. o.

<sup>593</sup> Searle, John Rogeers: *Metaphor*. In: *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge University Press, Cambridge, 1979., 83–111. o., 87. o. Idézi: Zvolenszky: Grice, . o.

<sup>594</sup> Searle: „*[a]hol a megnyilatkozás szó szerint véve hibás [defective], keress egy olyan megnyilatkozásjelentést, amely eltér a mondatjelentéstől*“. (Idézi: Nemesi Attila László: Szó szerinti jelentés, konvencionális jelentés, vezérjelentés. In: *Világosság*, 2006/8–9–10, 31–43. o., 32. o.) A „hiba“ többféle lehet, pl.: hamisság, szemantikai képtelenség, vagy a beszédaktus, illetve a társalgási implikátúra szabályainak megsértése. Searle tudja, hogy a „hiba“ nem szükségszerű ahhoz, hogy elkezdjünk keresni egy további jelentést, a keresés elindulásának oka pedig a műfaj vagy az irodalmi nyelvezet lehet. Nemesi, 32. o.

<sup>595</sup> Idézi: Nemesi, 33. o.

<sup>596</sup> Nemesi, 33–34. o. alapján.

3. Lehetséges, „*hogy R a valóságban nem jellemző tulajdonsága a P dolgoknak, a közvélekedés mégis vele társítja azt.*“
4. „*Amennyiben az R jelentés nem része, nem gyakori velejárója, és még csak nem is feltételezett tulajdonsága a P-vel megnevezett dolgoknak, a köztük lévő kapcsolat forrása alkalmasint az emberi észlelésben keresendő.*“
5. „*P-nek lenni és R-nek lenni nem ugyanaz, de a két állapot némely körülményei, külső-belső feltételei (szinte) megegyeznek.*“
6. „*P és R jelentése úgyszólván azonos, a különbség pusztán árnyalatnyi, P használati köre azonban szűkebb, az S terminusra szó szerint nem alkalmazható.*“
7. Vannak az S (egy) P formájú metaforáktól eltérő metaforák is, melyekben nem két dolog, hanem két „reláció“ között kell meglegni az összefüggéseket. (S P relációban van S'-vel, tehát S' R-relációban van S'-vel)
8. A metonímia és a szinekdoché is ugyanígy működik, csupán terminológiai kérdés, hogy a metafora alfajai vagy független alakzatok-e ezek.

III. Ezután megkezdődik a potenciális R-ek halmazának S ismeretében való szűkítése a szándékolt aktuális jelentésre: „*[m]enj vissza az S terminusra, és ellenőrizd, hogy a számos potenciális R-érték közül melyik a valószínű vagy egyáltalán lehetséges tulajdonsága S-nek!*“<sup>597</sup>

Ha jól belegondolunk a Searle-i metaforajelentés megkeresése nem más, mint egy abdukciós folyamat. A rabbiknál is egy „kioldó” indítja el egy, az írott szövegtől nagyobb kategória keresését, illetve az az axióma, miszerint a Szentírásban a legáltalánosabb, leggyakoribb, mindenki számára érthető esetek vannak említve, melyekből egy általános, absztrakt(abb) fogalmakat tartalmazó törvényre következtethetünk.

Kritikusok szerint Searle elmélete (1) esetleges, sok benne a bizonytalansági tényező; (2) a nyolc elv ad hoc, heterogén, ismérveken alapul; (3) Searle példáinak nagy része konvencionális kifejezés; (4) kérdés, pszicholingvisztikailag igazolható-e, hogy a szó szerinti megnyilatkozás esetében egy, míg a nem szó szerinti megnyilatkozás esetében több lépcsőn keresztül fogjuk fel a jelentést.<sup>598</sup>

<sup>597</sup> Idézi: Nemesi, 34. o.

<sup>598</sup> Nemesi, 34. o. Searle elméletével hasonló szellemben, azonban némiképp módosított változatát lásd: Martinich, A. P.: A Theory for Metaphor. In: Martinich, A. P. (ed.): *The Philosophy of Language*. Oxford University Press, New York – Oxford, 1996., 427–439. o., 436–437. o.

Searle a fentiekén túl bevezeti a Kifejezhetőségi Elvet, mely szerint minden, amin valamit érteni lehet, az kimondható.<sup>599</sup> A metafora jelentése nem más, mint parafrázisának jelentése. Searle szerint a metafora akkor és csak akkor igaz, ha a parafrázisa igaz.<sup>600</sup>

Somodi Gergő Searle metaforaelméletének kritikájában megjegyzi, hogy (1) sok esetben lehetetlenség olyan mondatot kreálni, mely megfelelné a metafora parafrázisának;<sup>601</sup> (2) ha azt állítjuk, hogy a metafora csak akkor igaz, ha parafrázis-mondata igaz, akkor, *„vagy kétféle értelemben használtuk az igaz szót, vagy nincs értelme annak, amit mondunk“*<sup>602</sup>; továbbá, hogy (3) amit Searle parafrázison ért, az nem is parafrázis, tudniillik ugyanazt mondja, vagy próbálja mondani, mint a metafora, holott igazi parafrázis akkor lenne, ha azt mondaná, amit a metafora jelent.<sup>603</sup> Véleményem szerint a fenti kritikáknak helyt adhatunk, azzal együtt, hogy a Searle-i álláspont pszicholingvisztikai szempontból sem állja meg a helyét: a vizsgálatok azt mutatják, hogy ugyanannyi idő alatt fogjuk fel a szó szerinti és a nem szó szerinti tartalmakat, ha a kontextus ebben a segítségünkre van.<sup>604</sup> Az egyik kontextualista metaforaelmélet,<sup>605</sup> Rumelhart és Gibbs **sémaelmélete** például ennek alapján a következőképp néz ki: a megértés folyamata fentről lefelé halad, az egész kontextusból az apró részletek felé. *„A séma egy fogalom absztrakt reprezentációja; olyan elvárásrendszer, amelyet az olvasott vagy hangzó megnyilatkozások automatikusan aktiválnak, amellyel ezáltal interakcióba lépnek: ellenőrzik, konkretizálják, fionmítják, de akár érvényteleníthetnek is, ha a szöveg folytatása nem illeszkedik az előzőleg földézet sémához.“*<sup>606</sup> Rumelhart szerint egy kijelentés szó szerint igaz, ha van olyan séma, amelybe koherensen bele tudjuk helyezni, metaforikusan igaz, mikor a séma egyes szemantikai jegyei teljesülnek rá, mások viszont nem. A sémát a kontextus vagy az előforduló kifejezések lexikai jelentése hozza működésbe, a szójelentés és kompozicionalitás helyett a kontextusé a főszerep. *„A kontextuális információ ezek szerint nagyon korán kapcsolatba lép a lexikai folyamatokkal, beleszól a kiválasztásba, azaz nincs az interpretációnak olyan előzetes szakasza, lépcsője, amelyben még ne lenne egyeztetés az extranyelvi tudással.“*<sup>607</sup> **A kontextus befolyásolja a megfelelő jelentés megtalálását**

<sup>599</sup> Somodi Gergő: A metafora mint beszédaktus. In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 21–30. o., 23. o.

<sup>600</sup> Somodi, 25. o.

<sup>601</sup> Somodi, 26–27. o.

<sup>602</sup> Somodi, 27. o.

<sup>603</sup> Somodi, 28. o.

<sup>604</sup> Nemesi, 37. o. alapján.

<sup>605</sup> A korai Grice-iánus elméletről és a későbbi kontextualista felfogásról bővebben lásd: Camp, Elisabeth: Contextualism, Metaphor and What is Said. In: *Mind & Language* 21:3 (June 2006), 280–309. o. <http://www.sas.upenn.edu/~camp/Papers/Camp.CntxismMet&WIS.M&L.pdf> Letöltés ideje: 2011. január 12. 19.40

<sup>606</sup> Nemesi, 37. o.

<sup>607</sup> Nemesi, 38. o.

(figuratív jelentés) – tehát a figuratív jelentés és a kontextus „összeillik“ egymással. E szerint az elmélet szerint tehát a metaforikus jelentés nem indirekt, hanem direkt és explicit.<sup>608</sup>

A felismerés menetére pedig Searle elméletével szemben Giora **vezérjelentés-elmélete** ad alternatívát: (1) a szöveg hallatán vagy olvasásakor **először a lexikális ismereteink vezérjelentései hívódnak elő, majd** (2) a lexikális modul kimenetét – a szóba jöhető vezérjelentéseket – **egyeztetjük a kontextussal**. Több vezérjelentés vagy (a lexikális modul kimenete és a kontextus közti) összeférhetetlenség esetén a kontextus szerepe felértékelődik, tehát a kontextus alapján dől el a jelentés.<sup>609</sup> A jelentés tehát a konvenció és a használat, a lexikális jelentés és a kontextus dinamikus kölcsönhatásából származik.<sup>610</sup> Grice konvencionális jelentése és az imént említett vezérjelentés dinamikus, kontextusfüggő, a szó szerinti jelentés pedig statikus alapjelentés.<sup>611</sup> A pszicholingvisztikai kutatások azt támasztják alá, hogy előbb értjük meg a vezérjelentés(ek)e)t, minthogy azonosítanánk a szó szerinti jelentést.<sup>612</sup> A kontextusfüggő konvencionális jelentés és vezérjelentés szinonimaként használható. A konvenció egy adott nyelvközösségre, vagy annak egy csoportjára terjedhet ki.

A fenti, kontextualista megközelítéssel szemben Donald **Davidson** nem kognitivistán módon ragadja meg a metaforák kérdését, hanem inkább a hasonlóság-elmélet modern megfelelőjét dolgozza ki. Véleménye szerint (1) **a metafora nem jelent mást, mint amit szó szerint jelent**; (2) a metafora alkotója csupán két vagy több dolog közti hasonlóságra hívja fel a figyelmet. Davidson szerint „*Júlia olyan, mint a nap*« azt jelenti, hogy *Júlia olyan, mint a nap, sem többet, sem kevesebbet*.<sup>613</sup>

Vannak olyan elméletek napjainkban, amelyek szerint a metonímia és a metafora sem más, mint kettős szinekdoché. A liège-i csoport szerint a szinekdoché a szavak szemantikai síkjának felbontása által lehetséges.<sup>614</sup> Az alkotórészek szerinti felosztás kétféle lehet: (1) konjunktív és materiális: egy fotel üléssel és háttámlával és lábakkal és karokkal stb.

<sup>608</sup> Camp, Elisabeth: Metaphor. In: *The Pragmatics Encyclopedia*, (Ed.: Louise Cummings), Routledge, 2009. <http://www.sas.upenn.edu/~campe/Papers/Camp.RoutledgeMetaphor.pdf> Letöltés ideje: 2011. január 12. 19.46., 265. o.

<sup>609</sup> Nemesi, 40. o.

<sup>610</sup> Nemesi, 41. o., Camp: Metaphor, 265. o.

<sup>611</sup> Nemesi, 41. o.

<sup>612</sup> Nemesi, 42. o.

<sup>613</sup> Bővebben lásd: Davidson, Donald: What Metaphors Mean. In: Martinich, A. P. (ed.): *The Philosophy of Language*. Oxford University Press, New York – Oxford, 1996., 415–426. o., Black, Max: A metaforák működéséről. (Válasz Donald Davidsonnak) In: *Helikon*, 1990/4., 466–477. o. Kortárs elméletek az indexikusokkal igyekeznek megoldást találni a metafora problémáira. Lásd pl.: Reimer – Camp, 860. o., Bárány Tibor: A metafora mint demonstratívum. In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 45–55. o., Ujvári Márta: A metaforikus jelentés metafizikai következményei. In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 75–79. o.

<sup>614</sup> Todorov, T.: Szinekdoché. In: Horányi Özséb – Szépe György (szerk.): *A jel tudománya. Szemiotika*. General Press, Bp., é. n., 305–314. o., 309–310. o.

rendelkezik; (2) diszjunktív és konceptuális: egy gömb vagy labda vagy fej, vagy görögdinnye lehet stb. ebben az esetben a fejből, görögdinnyéből, labdából egy közös tulajdonságot (egy *szémát*) vonunk ki, melyet osztálynak fogunk fel, ez pedig a „gömb” osztály, melynek a fej stb. csak egy eleme. Todorov azt mondja, hogy a szinekdoché úgy működik, hogy *„az értelem láncán, melyet így átfognak, le és fel lehet szállni, ahonnan egy általánosító és partikularizáló szinekdoché adódik. Az általánosításnak nyilvánvalóan más az értelme attól függően, hogy a lebontás anyagi vagy fogalmi volt. »Az anyagi 'rész' kisebb mint az egész, míg a szemikus 'rész' általánosabb nála.« A szinekdoché abból áll, hogy a szót olyan értelemben használjuk, amely ugyanazon szó egy másik értelmének a része, a lebontás egyik vagy másik típusát, az egyik vagy másik irányt követve.»*<sup>615</sup> Todorov szerint ráadásul a három tropussal kapcsolatban nem is jelentésről, hanem szimbolizálásról van szó. *„A jelentés csak betű szerinti lehet. Azok a költők, akik ezt állították, a hivatásosaknál jobb nyelvészek voltak; a szavak csak azt jelentik, amit jelentenek, és nincs semmilyen más eszköz annak kimondására, amit kimondanak: minden kommentár meghamisítja jelentésüket. Amikor Kafka »kastélyt« mond, kastélyt akar mondani. De a szimbolizáció végtelen, mivel a maga részéről minden szimbolizált szimbolizálónak válhat, az értelem olyan láncolatát nyitva meg, melynek lefolyását nem lehet megállítani. A kastély a családot, az Államot, Istent szimbolizálja és még számtalan más dolgot.»*<sup>616</sup>

A fentiekben a metaforával kapcsolatos legfontosabb, témánkhoz valamelyest kapcsolódó elméletekről írtam röviden. A véleménykülönbségek ellenére azonban néhány kitévelt ma mindenki elfogad: (1) a metaforicitás áthatja a hétköznapi nyelvhasználatot; (2) a metaforáknak fontos kognitív szerepük van a világ megismerésében és leírásában; (3) a metaforicitás kontextusfüggő jelenség; (3) a metaforák ugyanúgy lehetnek igazak vagy hamisak, mint a szó szerinti jelentések; (4) a metaforikusan használt szavak, kifejezések, mondatok jelentése, tartalma különbözik azok szó szerinti jelentésétől, tartalmától.<sup>617</sup>

#### **3.2.2.4. A *binján áv* mint „metaforákat feloldó szabály”**

Ha a *binján áv*ot, mint egyfajta metaforát, szinekdochét feloldó szabályt tekintjük, akkor az említett elméletekből szemlélve a szabály működésével kapcsolatban a következőket állapíthatjuk meg:

<sup>615</sup> Todorov, 310. o.

<sup>616</sup> Todorov, 314. o. Goodman hasonlóképp nyilatkozik: *„A metafora szimbólumok másodállása.”* Goodman, 482. o.

<sup>617</sup> Bárány Tibor: A metafora mint demonstratívum. In: Világosság, 2006/8–9–10., 45–55. o., 47. o. alapján.

- Hasonlóság és/vagy érintkezés mentén működik – itt gondoljunk a *szúgják*ban megjelenő azon kifejezésekre, mint: „ez nem olyan, mint az, amaz pedig nem olyan mint emez, a közös oldal...”
- A kognitív nyelvészek szerint nem minden esetben a hasonlóság határozza meg a metaforák kialakulását, hanem nagyon gyakran más dolgok, pl.: (a) ismétlődő emberi tapasztalatok összefüggései pl. mikor egyik eseményt mindig a másik kíséri (okság); (b) érzékelt szerkezeti hasonlóság – pl. mikor úgy érzékelik, hogy két esemény hasonlít egymáshoz; de (c) ontológiai metaforák is lehetnek ilyenek.<sup>618</sup> A rabbiknál is érzékelhető, hogy a hasonlóság időnként okság függvénye lehet.<sup>619</sup>
- A hasonlóság nem eleve meghatározott, önmagában nem létezik, a kontextus hozza létre, a kontextus irányítja rá a figyelmet adott tulajdonságok fókuszára.
- *Binján áv* esetében a hasonlóság extenziók, s nem intenziók mentén mozog.
- Amennyiben a *binján áv* által levont „következtetés” a Tóra szó szerinti jelentéséhez visz el – ortodox, targumok által is megtámogatható értelmezés –, úgy a szabály nem „metaforákat feloldó szabály”, hanem pusztán a szó szerinti értelmet megfejtő szabály, „az Írás soha nem veszíti el *p'sát* értelmét” mondat jelentése így a rabbinikus hagyomány által elfogadott háláchikus értelmezések védelmét szolgálja. (Black azonban felhívta a figyelmet arra, hogy a metafora soha nem helyettesíthető szó szerinti jelentéssel, mert hangsúlyeltolódások történnek az eredeti jelentéshez képest!)
- Amennyiben a *binján áv* által levont „következtetés” *d'rás* – neológ értelmezés –, úgy a *binján áv* szabály metaforák parafrázisát adja, ami soha nem képes teljességgel ugyanazt mondani, ugyanazt a jelentést visszaadni, amit a Tóra valójában mondani akar, „az Írás soha nem veszíti el *p'sát* értelmét” mondat jelentése így az eredeti szöveghez való hűséget hirdeti.<sup>620</sup>
- Ha Rumelhardt és Gibbs sémaelméletét vesszük, akkor a séma a rabbiknál a *Tánách* és/vagy az egész Szóbeli Tan, melyhez a metafora jelentésének mindenkor igazodnia kell.
- Ha elfogadjuk a Todorov-féle felosztást, akkor a *binján áv*val feloldott tórai kifejezések a diszjunktív és a fogalmi szinekdochék kategóriájába sorolhatók.

<sup>618</sup> Kövecses: A metafora, 79–85. o. alapján.

<sup>619</sup> Amennyiben a szavak helyettesítése ok mentén történik, annyiban ahhoz, hogy megértsük a tropust, előbb annak okát kell megtalálni, hogy miért az adott szó áll ott egy másik helyett. Ricoeur, Paul: *Az élő metafora*. Osiris, Bp., 2006., 76. o.

<sup>620</sup> Erről még bővebben lásd a 3.3.4. fejezetet.



- Bármilyen szerepeljen is a Tóra szövegében – metafora, szinekdoché stb. – azok az emberi nyelv szerves részei, s mint ilyenek a megismerést segítik elő. Ha elfogadjuk, hogy a Mindenható emberi nyelven beszél, akkor a figuratív kifejezésekkel célja, hogy az absztrakt fogalmaknál világosabban közölje akaratát, ugyanakkor nem akarata az, hogy „szó szerint lefordítsuk”, mert nem (csak) a metafora parafrázisát állt szándékában mondani, hanem azt (is), amit „szó szerint” mondott (Grice). A megfejtés azonban – mint ahogy az emberi kommunikációban is – nem egyszerű, előfordulhat, hogy a Mindenható és a rabbik időnként féreértik egymást.

### 3.3. A *binján áv* pontos meghatározása

#### 3.3.1. A szabály definiálása

Az alábbiakban a *binján áv* szabályt szeretném pontosan meghatározni. A *binján áv* véleményem szerint egy **szabálycsoport** neve, **melynek számos altípusa van**. A szabály minden esetben valamiféle **analógia mentén mozog**, ha több, explicite a Tórában található verset vet egybe, akkor azok között a hasonló vonásokat, tulajdonságokat keresi, hogy ez alapján **a Tórában explicite található egyedi, speciális parancsolatokból egy általános**, sok esetet magába foglaló **törvényt állapítson meg**.<sup>621</sup> Az *áv* az a *forrás, gyökér*, vagyis az(ok) a vers(ek), ahonnan az ugyanezen törvényben található parancs kiterjeszhető egy a szűk kontextus által rendkívüli mértékben meghatározott, nagyon közeli, az egyedihez valamilyen módon hasonló általánosabb kategóriára. A Tórában explicite található törvény(ek) tehát egy általános kategória prototípusai. A szabály formális jellegű, nem annyira a törvények belső jelentését célozza meg, hanem a szöveg és a kontextus felszínén mozog, gyakran még a vezérjelentést is elveti. Az implicit, vagy „többlet” jelentés után való kutakodást gyakran egyfajta szintaktikai vagy szemantikai zavar – pl. ragozási „rendellenesség” vagy ún. „felesleges terminus” (*máfne* – מפנה)<sup>622</sup> – indítja el.

Fajtai:

<sup>621</sup> A Tóra törvényeinek általánosításával kapcsolatban bővebben lásd:

רוזנפלד עזריאל: הכללה הלכתית. In: הגיון, תשנ"ו, 58–52. o.

<sup>622</sup> A *máfne* azt jelenti: *üres, felesleges, szószaporító*, vagyis amikor egy törvényben úgy tűnik, hogy egy szó vagy egy rag felesleges, a héber nyelv jellegzetességeihez mérten nem volna szükség rá a mondat pontos megértéséhez. *G'zéra sává* esetében például a mindkét törvényben előforduló azonos kifejezések közül legalább az egyiknek „fölöslegesnek” kell lennie, és nem szabad, hogy alkalmazásban álljon a hagyományos értelmezés valamely más következtetésében. Bővebben lásd: Mielziner, 150–151. o., *EJ*: „Heremeneutics” Lásd pl. 10., 11. példákban.

### 1. *Binján áv mikkátúv echád*

- a. definícióalkotás (pl. 3. példa, a ruha definiálása);
- b. kontextuális definíció (pl. a *sze* szó definiálása a különböző kontextusokban, pl. 5., 6. példa);
- c. *pars pro toto* (egyes szám a többesszám helyett, pl. 2. példa, a tanú egyesszáma két tanút jelöl);
- d. okság alapján meghatározott *pars pro toto* (1. példa, malomkő);
- e. *pars pro toto* (fajok a nem helyett, pl. 7. példa, a tiszta és tisztátalan madarak definiálása).

Megjegyzem azonban, hogy a fentebbi részletezés ellenére tulajdonképpen mindegyik esetben *pars pro toto* mentén a kontextus figyelembe vételével történő valamiféle kategorizálásról, definiálásról van szó.

### 2. *Binján áv missné k'túvím*

Ebben az esetben az általános törvény forrása két vagy több explicite a Tórában található törvény. Az általános ezen **speciális törvények** valamely **közös tulajdonságaiból**, tulajdonképpen azok metszethalmazából következik. A több versből **levonható általános szabály** módszerének jellegzetes szófordulata a *háccád hássává (közös oldal, érintkezési pont, közös jelleg)*. Erre vonatkozólag van egy megszorítás is: csak akkor alkalmazható, ha mindegyik vers megkívánja, hogy *háláchát* állapítsanak meg belőle. Ha a második vers egyszerűen csak megismétel egy törvényt, ami már ismert, *binján áv*val nem vonhatunk le belőle következtetést.<sup>623</sup>

### 3. *Má mácínú*

Véleményem szerint a *má mácínú* a *binján áv* egy **alfajának** tekinthető.<sup>624</sup> Tulajdonképpen olyan, mint a *binján áv*, azzal a különbséggel, hogy a **genus és a species is explicite adott a Tóra szövegében**, s a rabbik azt vizsgálják, hogy ha a Tóra hoz egy módosítást a részre vagy egészre vonatkozóan, akkor az vonatkozik-e az explicite Tórában lévő hozzá hasonló részre vagy egészre. *Binján áv*nak pedig azért nem hívják, mivel egyről az egyre következtet, s nem épül rá egy általános törvény. Fajtái:

- a. az általános módosítása az egyedire vonatkozik-e (pl. 15. példa, melyben a názírfogadalom nem tartozik a *neder* kategóriájába, mert van eltérő vonása);

<sup>623</sup> Landesman

<sup>624</sup> Rási szerint a kettő ugyanaz. Rási a bSább 26b-hez. Yonatan Kolatch is a *binján áv* egy esetének tekinti, bár megjegyzi, hogy ezt a véleményt nem mindenki osztja. Kolatch, 93. o.

b. az egyedi módosítása az általános mely egyedére vonatkozik még (pl. 14. példa, melyben sógorházasság esetén a feleség nővre lehet ugyanaz a kategória, mint a fiútestvér felesége).

A *má mácinú*val kapcsolatosan tiltó rendelkezéseket is ismerünk: (1) a két törvény, amelyből a hasonlóságot levonják nem lehet minden tekintetben hasonló egymáshoz (2) nem vonatkozhat más jogterületre.<sup>625</sup>

### 3.3.2. A *binján áv* határosságai más írásmagyarázati szabályokkal

Elemzett példáinkban is láthattuk, hogy gyakorta felmerül, hogy egy adott törvényt másfajta hermeneutikai módszer mentén vezessenek le. Alábbiakban ezeket, a példák során is felmerülő elveket szeretném pontosan elhatárolni a *binján ávtól*.

#### 1. *Kál váchómer*

A *binján áv* és a *kál váchómer* között nagyon sok a közös vonás: (1) mindegyikben megjelenik a közös oldal problémája; (2) abduktív jellegű következtetésekről van szó; (3) mindegyik esetben felmerül az okság mentén való következtetés lehetősége. Normann Solomon a *kál váchómer*t a *binján áv*val azonos írásmagyarázati elven működő szabálynak tekinti, Abraham, Gabbay és Schild pedig együtt is tárgyalja őket. A *kál váchómer*ről hosszas dolgozatok, tanulmányok láttak napvilágot, jelen disszertációnak nem volt feladata azok teljeskörű feldolgozása, néhány nyilvánvaló különbséget azonban így is megemlíthetünk:

1. Akár igaza van Solomonnak, hogy a kisebb-nagyobb elemek meghatározása csupán retorikai elem, akár nem, nagyon valószínű, hogy egy kisebb és egy nehezebb esetre való utalás mindenképpen megjelenik a szövegben (lásd pl. a „mennyivel inkább”, „hát még” fordulatokat).
2. *Binján áv* esetében a premisszák – az explicite Tórában kimondott törvények – és a konklúzió ugyanazon üggyel kell, hogy kapcsolatos legyen, míg *kál váchómer* esetében ez nem követelmény.

<sup>625</sup> Bővebben: Mielziner, 179–180. o.

## 2. *Hekkés*

A *hekkés* esetével a *binján áv* nem összetéveszthető, hiszen *hekkés* esetén (1) a verseknek egymás mellett kell lenniük (*iuxtapositio*) és általában (2) nem általános szabályra következtetünk vele.

## 3. *G'zérá sává*

Solomontól, valamint az imént említett izraeli kutatóktól eltérően Adin Steinzaltz a *binján ávot* a *g'zérá sávához* érzi közelinek, véleménye szerint elvükben hasonlítanak, logikai struktúrájukban azonban különböznek egymástól.<sup>626</sup> Mindkét szabály analogikus, s bizonyos esetekben könnyen összetéveszthetők. Különbségeik:

1. Ha exegetikai jellegű *g'zérá sáváról* van szó, a különbség: *binján ávval* általános szabályt vonunk le (pl. 2. példánknál a ruha esetében), míg *g'zérá sávával* csak egy másik esetre következtetünk (pl. lásd 1.1. fejezetben a böjttel kapcsolatos példát).
2. Háláchikus *g'zérá sává* esetén szintén nem általános szabályt állapítanak meg, hanem csupán egy *tánáchi* verset értelmeznek egy hasonló segítségével (pl. lásd az 1.1. fejezetben a példát).
3. *Binján ávval* következtethet az ember maga, *g'zérá sávával* csak akkor, ha azt a mesterétől tanulta.<sup>627</sup>

## 4. *K'lál úfrát úk'lál és ribbúj úmiút úribbúj*

Ezt a két szabályt a 1.1. fejezetben nem az analogikus, hanem elsődlegesen a szöveget tisztázni kívánó szabályok közé soroltuk.<sup>628</sup> Előbbi Jismáél, míg utóbbi Ákivá rendszerének része.<sup>629</sup> Olyan esetekre lettek bevezetve, amikor a szövegben előbb egy általános, majd egy egyedi, majd ismét egy általános kifejezés áll. Például a 12. példánkban a sáskákkal kapcsolatban olvastuk: (1) „*minden sáskát*”, (2) fajmeghatározás, majd ismét (3) „*mindent*,

<sup>626</sup> Steinzaltz, 257. o.

<sup>627</sup> Rásí szerint a *kál váchómer* kivételével egyetlen levezetést sem alkalmazhat az ember maga, hacsak nem hagyományként lett átadva (bSzukk 31a). A *Tószáfót* ezzel nem ért egyet, szerintük a *g'zérá sáván* kívül mindegyik *middával* következtethet az ember önállóan. Kolatch, 150. o.

<sup>628</sup> Guggenheimer szerint is vizsgálatuk nem annyira a logika, mint inkább a szintaxis tárgykörében vizsgálandó. Guggenheimer, 186. o.

<sup>629</sup> Chernick (1983/1984) a hagyományos elvet védi, miszerint a *tánnák* idejében a *k'lál úfrát* és a *ribbúj úmiút* módszer két tisztán különválasztható hermeneutikai megközelítést takart. Az idő folyamán egyre hasonlóbbá váltak, mígnem parallel kifejezéseknek tekintették őket. Solomon amellet érvel, hogy ez nem két módszer, hanem két leíró nyelv volt, s csak a harmadik században, Jismáél és Ákivá után kísérelték meg a módszerek megkülönböztetését. Solomon, 19. o.

*aminek...*” stb. Az egyedi tehát két általános között helyezkedik el, s mindkét halmaz magában foglalja azt. Mindkét szabály esetében felmerül, hogy a törvény tárgya a két szélső általános halmaz által közrezárt, a középsőhöz valamilyen mértékben hasonló, a két általánosba azonban úgyszintén beletartozó egyéb egyed. A *k'lál úfrát* azonban extenzionális,<sup>630</sup> míg a *ribbúj úmiút* intenzionális interpretációkkal foglalkozik.<sup>631</sup> Schumann szerint a *k'lál úfrát* analitikus, míg a *ribbúj úmiút* szintetikus ismerethez vezet, Solomon szerint mindkettő szintetikushoz.<sup>632</sup>

A *binján áv*val egyik módszer sem összetéveszthető, hiszen az általános explicite a szövegben van. A kérdés csak az, hogy mi történik akkor, ha egy szövegrészt mindhárom szabállyal értelmezhetek. Ahogy láttuk a 10. példában is felmerül ennek lehetősége. A „levezetéshez” legalkalmasabb szabály valószínűleg az lesz, amivel a Misnából ismert *háláchá* alátámasztható.

### 3.3.3. Tórából való levezetés vagy a hagyomány visszaigazolása?

El is érkeztünk így ahhoz a nagyon fontos kérdéshez, hogy vajon a *binján áv* – s egy általánosítással élve az összes többi hermeneutikai szabály – vajon a *Tánách* szövegéből *háláchák* levezetésére, vagy pedig már meglévő *hálácháknak* az Írott Tórára valamiféle visszaültetésére használatosak-e. Vajon Rámbámnak – aki szerint minden *háláchá* forrása a hagyomány –, vagy Rásínak és a *Báálé Tószáfó*mak – akik szerint a *háláchák* egy részének a forrása a hagyomány, egy részének pedig a midrás – van igaza?<sup>633</sup> Alábbiakban érveket fogok felhozni mind a levezetés mind a visszaigazolás eshetősége mellett.

<sup>630</sup> Guggenheimer, 186. o.,

<sup>631</sup> Guggenheimer, 186–187. o. A *k'lál úfrát* korlátozza a törvény alkalmazását a szöveg által meghatározott részhalmaz(ok)ra, bár nyitott egy szabadabb értelmezésre is, ha egy második *k'lál* következik a szövegben. A *ribbúj úmiút* nem korlátozza az adott törvény alkalmazását meghatározott részhalmaz(ok)ra, hanem a részletezést úgy veszi, mint egy jel, javaslat arra nézőleg, hogy néhány korlátozást alkalmazni kell, még akkor is, ha egy második *ribbúj* követi. Bővebben: Solomon, 16–19. o., A kérdéskörhöz mélyebben lásd: Mielziner, 182–184. o.,

אברהם, מכיל-גבאי, דב – חזות, גבריאל – שילד, אורי: *מדות הדרש הטגכסטואליות כללי ופרטי: הגדרה איהטואיטבית של קבוצות בתלמוד*. College Publications, 2010. 56–65. o.

שפרכר, שמואל: אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. In: *הגיון, תשנ"ג*, 56–65. o.

Abraham, Michael – Gabbay, Dov M. – Hazut, Gabriel – Maruvka, Yosef E. – Schild, Uri: Logical Analysis of the Talmudic Rules of General and Specific (Klalim-u-Pratim). In: *History and Philosophy of Logic*, 32:1, 47–62. o. Online publikáció: 2011. február 8. <http://dx.doi.org/10.1080/01445340.2010.506094> Letöltés ideje: 2011. 04. 04. 16.05

<sup>632</sup> Solomon, 19. o.

<sup>633</sup> A 19–20. századi rabbinikus irodalom is sokat foglalkozott ezzel a kérdéssel. Malbim szerint a *d'rásából* lettek levezetve a *háláchák*, míg R. S. R. Hirsch és R. Jichák HáLevi szerint a *háláchá* volt először, a versek csak utólagos igazolások. Kolatch, 147. o.

Mint ahogy a példáinkban láthattuk, az amúgy minden tekintetben rövidsége törekvő, összefoglaló műnek szánt Misnában általában a tömören megfogalmazott *háláchákat* olvashatjuk (pl. 4., 7., 13. példák stb.) gyakran *tánách*béli forrásmeghatározás nélkül, míg a *G'marában* aprólékos vitákat. Ez a tény azonban nem támasztja alá azt, hogy a *tánnák* nem ugyanilyen következtetés útján jutottak-e el a *hálácháig*. Az, hogy a *G'marában* egy már meglévő törvényhez keresik különböző szabályokkal a „helyes megfejtést”, vagyis a Tóra szövegéből való legvalószínűbb visszaigazolását, még nem jelenti azt, hogy ne a *d'rásá* lenne a *háláchá* forrása. Ha ezt végiggondoljuk, tulajdonképpen a „levezetés vagy *ásmáchtá*” kérdésének megválaszolása nagyon nehézkesé válik. Nyilvánvaló, hogy az ortodoxok így méltán érvelhetnek amellett, hogy minden *háláchá* a Színájról származik, a hermeneutikai szabályok segítségével csak harmonizálják a Szentírással a hagyományt, míg egy neológ számára, úgyszintén joggal tanúskodik a Szóbeli Tan történelmi fejlődése, mintsem teljes kinyilatkoztatása mellett a számos ellenvélemény.<sup>634</sup> Ráadásul az ellenvéleményeket a Talmud és ennek nyomán az ortodox hagyomány is magába integrálja: Mózes az egész Tórát annak teljes magyarázatával megkapta a Színájon, a sámmájiták és a hilléliták szavai is az élő I-ten szavai,<sup>635</sup> a *háláchá* azonban Hillél házát követi jelen világkorszakban.<sup>636</sup> Neológ szempontból pedig fel sem vetődik a törvények visszaigazolásának lehetősége, mindegyiket levezetésnek tartják. Olyan véleménnyel is találkozhatunk, mely szerint több *háláchát* már javában gyakoroltak, mikor azok a rabbik éltek, akik a Talmud szerint levezették őket a Tórából, de a *háláchá* korábbi létezését támasztja alá az is, hogy számos eltérő „levezetés” olvasható a Tóra különböző részeiből, amely ugyanarra a következtetésre, „*háláchára*” jut.<sup>637</sup> Az ortodox-neológ véleményeken túl a kérdést a *middót* rendszeré váló fejlesztésének igénye mentén, illetve logikai szempontból is megközelíthetjük.

Norman Solomon szerint<sup>638</sup> a *middót* hermeneutikai rendszeré váló fejlesztésének oka a következőkben keresendő: (1) a farizeusok szadduceusokkal folytatott vitái – vagyis melyikük Szentírás-értelmezése autentikus; illetve (2) a *Tánách* talaján szintén a keresztényekkel folytatott viták – a bölcseknek meg kellett győznie a zsidóságot arról, hogy a keresztények

<sup>634</sup> Kolatch, 147–148. o., Domán István neológ főrabbi szerint a Szóbeli Tan nem kinyilatkoztatott szöveg, hanem mintegy hétszáz éven keresztül a tóratanulmányozás folyamata során jött létre. Ezt az is bizonyítja, hogy Rási előtt több Talmud-szövegvariáns létezett, a másolók hibákat csináltak, a *Tánách*hal kapcsolatban ilyesmikről nem tudunk. Továbbá nagyon gyakran látjuk azt is, hogy a rabbik vitatkoznak egy kérdéstről, de nem döntenek az el. Domán István rabbi ennek kapcsán felteszi a kérdést: vajon Mózes mindkettőt lehozta volna a Színájról? Domán István szóbeli közlése alapján, 2011. február 22.

<sup>635</sup> bEruv 13b

<sup>636</sup> bChag 3a

<sup>637</sup> Kolatch, 149. o.

<sup>638</sup> Solomon, 25. o.

interpretációja téves. Természetesen az egyéb rivális zsidó Tóra-interpretációkat is igyekeztek kiiktatni, saját magyarázatuk autentikusságát hangsúlyozva. A rabbinikus hermeneutikai rendszer tehát védelmi szempontok mentén alakult ki: ez által kívántak határvonalat húzni az elfogadott és az elfogadhatatlan magyarázatok közé. A másik, vagy inkább ezzel szervesen összefüggő ok pedig az volt, hogy (3) míg a Misna korábbi bölcsei döntően etikai, szociális és politikai megfontolások alapján végezték a döntéshozatalt, addig a *tánnák* korának vége felé egyre nagyobb volt az igény, hogy a döntések magából a Szentírásból legyenek – amennyire csak lehet, a racionalitás mentén – megokolva. Solomon szerint tehát ezeknek a hermeneutikai szabályoknak az elfogadása töltött be ezt az igényt. A valamelyest mechanikus, szabály-alapú megközelítés, Szentírásból való levezetés, azzal való igazolás a rabbinoknak biztosságot adott a magyarázatra. Logikailag pedig véleményem szerint a törvények belső lényegétől való gyakran teljes elrugaszkodás, a szavak, mondatok pusztán extenzionalitásuk mentén való megragadása is inkább azt igazolja, hogy gyakran már meglévő *háláchá*hoz kerestek tórai igazolást. Szemmel láthatóan jól kivehető ez pl. a 11., szülők átkozásával kapcsolatos példánkból, amelyben etikai, humanitárius szándékok húzódhattak meg a rabbin magyarázata, s *háláchá*ja mentén. A tórai rendelkezést valószínűleg túl szigorúnak tartották, ezért enyhíteni próbálták,<sup>639</sup> ehhez pedig pusztán formális alapokon valamiféle igazolást kerestek a Tórából.

A vizsgált példáink alapján elmondható, hogy azok egy része *ásmáchtá*, míg egy része – pl. többek között a tiszta és tisztátalan madarakkal kapcsolatos 7. példa – valószínűleg valódi levezetés. Persze sok esetben nagyon nehéz megállapítani, hogy a *d'rásá* valóban levezetés-e, vagy pedig egy *ásmáchtá*, azonban jómagam vizsgálódásom mentén inkább Rási véleményét osztom. Átfogóan az egész szóbeli hagyományt, hermeneutikai rendszert, illetve az arra gyakorolt hellén hatást érintő kérdésekre a Zárzóban még vissza fogok térni.

### 3.3.4. A végeredmény: *p'sát* vagy *d'rás*?

A Talmudban olvasható egy alapelv, miszerint „*az Írás soha nem veszíti el szó szerinti/természetes/egyszerű értelmét*” (אין מקרה יוצא מדי פשוטו),<sup>640</sup> azonban vizsgált példáink esetében is több helyütt láthattuk, hogy a Targumok – még a „szó szerinti fordításnak” tartott Onkelosz is – a Tóra szövege „helyett” a *háláchát* idézi. Vagy az lenne annak adekvát fordítása, azt jelentené maga a szöveg?

<sup>639</sup> Domán István szóbeli közlése alapján, 2011. február 22.

<sup>640</sup> bJev 11b, bJev 24a, bSab 63a

David Weiss Halvini szerint a „szó szerinti értelem” kifejezést a középkori exegéták vezették be, az általunk ismert módon a talmudi periódusban nem létezett. A *p'sát* talmudi értelme egy kifejezés vagy vers „kontextusa” volt és nem szükségszerűen a szó szerinti értelem.<sup>641</sup> De vizsgáljuk meg a kérdést közelebbről.

A *p'sát* (פּשָׁט) szó a *pását* (פּשָׁט) gyökből származik, melynek alapjelentése: *levetkőzik, megnyúz, lecsupaszít*<sup>642</sup>, így a *p'sát* a szövegnek olyan állapotára utalhat, amikor az meg van fosztva minden cicomától, a teljes valójában áll az ember előtt, lecsupaszítva.<sup>643</sup> A *pását* a késői bibliai héberben és a Misnában *kiterjed, kiterjeszt, szétterít*<sup>644</sup> jelentéssel bír. Yonatan Kolatch szerint a *p'sát* így azt jelenti: „*az, ami ki van rakva éléd*”, „*ami éléd van terítve*” (*má sefárosz l'fánechá* – מָה שֶׁפָּרוּס לְפָנַי), vagyis nem a magyarázat, hanem a puszta szöveg.<sup>645</sup> Kolatch szerint tehát a *p'sát* kizárólag a szövegben levő információkkal dolgozik, a magyarázat a szavak normális, elsődleges (vagy éppen kontextuális) jelentésén alapul és nem a másodlagos vagy szokatlan használatán.<sup>646</sup> Tehát a *p'sát* magába integrálja a szavak legvalóságosabb jelentését, előfeltételezi a héber nyelv és bibliai stílus alapos ismeretét.<sup>647</sup> Kolatch nem találja helyénvalónak a *p'sátot* „betű szerinti jelentés”-nek nevezni, hiszen a Szentírás gyakran használ figuratív nyelvet és idiómákat.<sup>648</sup> Ezeket a *p'sát* megközelítés

<sup>641</sup> Halvini, David Weiss: *Peshat and Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*. Oxford University Press, New York – Oxford, 1998., xv. o.

<sup>642</sup> A szó illetően előfordulása a *Tánách*ban a teljesség igénye nélkül, de minden lényeges esetet említve: Józsefről letépik a ruháját (Gen 37:23), az áldozatok bőrénék a lenyúzása (Lev 1:6), ruha levevése (Lev 6:11 [BHS: 6:4]), háborúban elesettek kirablása, kifosztása (1Sám 31:8), fegyverzettől való megfosztás, levetkőztetés (1Sám 31:9), lemeztelenít, lecsupaszít (Jób 22:6, Ez 23:26) stb.

<sup>643</sup> Pl.: Hos 2:2, 3 [BHS 2:5] A PaRDéSZ-t a kabbala szerint fal veszi körül, amit a szöveg ruhájának hívnak Dobbs, Byan Griffith, Prof.: *Levels of Meaning in Holy Scripture: PaRDeS 1 of 2*. [www.kheper.net/topics/hermeneutics/PaRDeS-1.html](http://www.kheper.net/topics/hermeneutics/PaRDeS-1.html) Letöltés ideje: 2007. május 5. 10.30), az egyszerű értelem tehát az, amikor levetkőztetjük a szöveget.

<sup>644</sup> Pl.: bSabb 2a.

<sup>645</sup> Kolatch, 101. o.

<sup>646</sup> Kolatch, 39–40. o. alapján. Ha ma egy szót nem értek pontosan a Szentírásból, s annak megértéséhez a teljes kontextust át kell fésülnöm, akkor is a szöveg *p'sát* jelentéséhez jutok, bár *d'rás*t végeztem a megértés érdekében. Ez a jelenség már néhány száz évvel a *Tánách* lezárása után a rabbiknál is előfordul, véleményem szerint a *g'zérá sává* bizonyos esetei például ilyenek, de *binján áv* esetében, pl. 5. és 6. példánkban a „*sze*” szó pontos értelmének meghatározása is hasonló tendenciát mutat. Tulajdonképpen a wittgensteini használatelmélet szerint is egy szó „szó szerinti jelentése” nem más, mint a szó használata a nyelvben. A szövegek elemzésénél tehát csupán a szótár felnyitásával nem nagyon megyünk semmire, a Szentírásban a keresett szó pontos megértéséhez annak összes előfordulását végig kell pásztáznunk. Heidegger szerint a szótár „*a nyelv egyes darabkái és fecnijei alaktalan tömege*”, továbbá „*A nyelvet nem a szótárban találjuk, még ha az egész állomány ott lajstromba van is véve. Nyelv csak ott van, ahol beszélnek, ahol megtörténik, azaz emberek között.*” Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1976., 38:23–24 o., idézi: Fehér M.: *Létezik-e...*, 192. o.

<sup>647</sup> Ezért a *p'sátot* előnyben részesítő kommentátorok (*báálé p'sát* – בעלי פשט) általában a grammatikusok és a nyelvészek voltak.

<sup>648</sup> Lásd pl. 45. zsoltár magyarázata a bSabb 63a-ban.



felismeri, s eszerint is magyarázza, míg az idiómák szó szerinti megközelítése *d'rás*nak számít.<sup>649</sup>

A *d'rás* szó elemzésével már foglalkoztunk a 0.2. fejezetben, s megállapítottuk, hogy egyfajta *keresés, kutatás* által nyert értelmet jelöl.<sup>650</sup> Kolatch mindent összevetve három dologban látja a különbséget a *p'sát* és a *d'rás* között:<sup>651</sup> (1) a magyarázathoz szükséges információ a szövegből jön-e, vagy pedig a Szóbeli Tan, a hagyomány segít megfejteni a szöveget; (2) a *p'sát* érzékeny a szűkebb és a tágabb kontextusra, a *d'rás* figyelmen kívül hagyja a kontextust, a szöveg más részeiből keresi meg a szükséges információkat;<sup>652</sup> (3) a *p'sát* a természetes, míg a *d'rás* a természetfeletti magyarázatot keresi.<sup>653</sup> A *p'sát* tehát a *Cházál* számára: (1) inkább szó szerinti, mintsem metaforikus értelem; (2) megőrzi a mondatok folyását; (3) a kontextushoz kapcsolódik. Tulajdonképpen a vers azonnali vagy egyenes értelme. A *d'rás* esetében, a fent említett elemeknek legalább egyike hiányzik, és ezért nem érthető azonnal.<sup>654</sup> A *pástán* (az a kommentátor, aki a *p'sát*ot használja) azt kérdezi: „Mi van ide írva?“, azt akaja megérteni, amit a szöveg mond. A *dársán* (aki a *d'rás*t használja) nem a szöveget akarja megérteni, hanem a szöveg mögött lévő dolgokat, azt kérdezi: „Mi itt az üzenet?“<sup>655</sup>

David Weiss Halvini Kolatch-hoz képest radikálisabban ragadja meg a kérdést. Halvini szerint amikor a Talmud rabbijai nem értették a szöveg felszíni jelentését, akkor

<sup>649</sup> A problémát azonban kicsit komplikáltabbá teszi, hogy a *p'sát* mást-mást jelent a különböző kommentátoroknál valamint hogy gyakran teljesen máshogy értelmeznek egy-egy verset, mindegyik a saját hátere, hite, hipotézisei és várákozásai szerint. Pl. Rási *p'sát*ja sem ugyanaz, mint Rásbámé, vagy Rámbáné stb. Továbbá példákat lásd: Kolatch, 49–50. o. Személyes előítéleteik, részrehajlásuk meghatározza a *p'sát* definícióját. Kolatch, 44. o.

<sup>650</sup> Kolatch, 34. o. alapján. A *Cházál* csupán két szintjét ismeri el az írásmagyarázatnak: (1) *p'sát* és (2) *d'rás*. Egyébként Rási is e kettővel dolgozik.

<sup>651</sup> Kolatch, 45–47. o. alapján.

<sup>652</sup> Pl.: a „*ne főzd meg a gödölyét anyja tejében*” (לֹא תִבְשֵׁל בְּדָד בְּחֶלֶב אִמּוֹ) felszólítás a Tórában három alkalommal szerepel (Ex 23:19, 34:26, Dt 14:21). A *d'rás* szerint (bChul 115b) ez három dologra utal: nem lehet a húsosat a tejjel együtt főzni, megenni, s a kettő keveréséből hasznot húzni. A *p'sát*-exegéták elutasítják ezt, mondván: a szövegben nem a tejről és a húsról van szó általában, és evésről és haszonhúzásról sem ír a szöveg. Mivel két esetben a tiltás akkor fordul elő, mikor a zarándokünnepéről rendelkezik a Tóra, a *báálé p'sát* szerint ehhez a kontextushoz mérten kell értelmezni a szöveget. Mivel sok ételt készítenek az ünnepeken, ezért kifejezetten csak a gödölyének az anyja tejében való megfőzésének tiltásáról van szó, ami általános gyakorlat volt a bálványimádó kánaániták között. Kolatch, 47. o. Domán István neológ főrabbi is azon a véleményen van, hogy a szöveg *p'sát*ja kizárólag a gödölyének anyja tejében való főzésére vonatkozik, a többi *d'rás*.

<sup>653</sup> „A *p'sát* magát a szöveget olvassa, míg a *d'rás* »a sorok között« olvas. A *p'sát*, amennyire hűen csak lehetséges, a szöveg szavainak jelenetését jeleníti meg. A nyelvtanra, szintaxisra, szemantikára fókuszál. Ellenőrzi a kérdéses szavak, kifejezések fordítását más bibliai előfordulásaikban és a kontextussal szemben. A *d'rás* más részről, az iránt érdeklődik, hogy mi van a felszín alatt. A szöveg szokatlan aspektusának analízisével további aggadikus vagy halachikus információkat nyer a Szóbeli Tórának megfelelően.” Kolatch, 48. o. Kolatch a következő illusztratív példát hozza: Képzeljük el, hogy A gratulál B-nek zenei előadásához. A csak a tetszését szerette volna kifejezni, B azonban azt is hiszi, vagy egyenesen ehelyett arra következtet, hogy A a barátja szeretne lenni. Az egyenes üzenet volna a *p'sát*, míg a rejtettnek vélt a *d'rás*.

<sup>654</sup> Kolatch, 105. o. A *p'sát*, *d'rás* kérdéséről bővebben lásd: Kolatch, 101–106. o.

<sup>655</sup> Kolatch, 105–106. o.

„beleolvastak” (*reading in*) egy másik jelentést.<sup>656</sup> Halvini a „beleolvasást” radikálisan megkülönbözteti az allegorizálástól. Mint mondja, míg az allegorézis vagy metaforizáció megőrzi a felszíni jelentést, a beleolvasás helyettesíti azt. Allegória esetén az egyszerű jelentést fenntartják, bár átalakítják, a „beleolvasás” esetében az egyszerű jelentést elutasítják. Az allegorézis nehézkessé teszi, túlfeszíti, túlerőlteti a szöveget, a beleolvasás megváltoztatja azt. Ha a rabbik szembekerülnek a szöveg felszíni jelentésével, s nem értik azt, akkor nem az allegóriához vagy az allegorézishez nyúlnak, hanem egyszerűen beleolvasnak egy másik jelentést.<sup>657</sup> A szöveg egyszerű jelentésével kezdik a magyarázatot, de ha valami miatt nem érzik azt biztosnak – a bizonytalanságot egyetlen felesleges szó vagy betű is okozhatja – elvetik azt.<sup>658</sup> Halvini szerint tehát a rabbik számára a *p'sát* nem más, mint az exegetikai igazság, s mint ilyen, soha nem veszhet el. A rabbinikus exegézis *p'sátja* szerinte sem azonos a modern értelemben vett „szó szerinti jelentéssel”, az írásmagyarázat egy módjára, egészen pontosan a „kontextusból fakadó jelentésre” utal. A *p'sát* szó gyökét úgy határozza meg: *extenzió, kiterjedés, kontextus, meghosszabbítás, folytatódás*. Az exegézis során mindazt figyelembe veszik, ami adott szó, kifejezés, vers előtt és után lett mondva.<sup>659</sup>

Halvini szerint, amikor a Talmud a szöveg *p'sátjára* kérdez rá, akkor azt kérdezi, hogy mit mond a szöveg, vagy mit jelent a szöveg. „Az Írás nem veszíti el a szó szerinti értelmét” kifejezést a Talmudban végigvizsgálva Halvini kijelenti, hogy ezeken a helyeken a *p'sát* jelentése: *extenzió, kiterjesztés, folytatólágosság, kontextus*,<sup>660</sup> vagyis a talmudi kifejezés egyszerűen azt jelenti: „a szöveg nem veszíti el a kontextusát”, ti. a kontextus adja a szavak, mondatok jelentését, azok a kontextusból nem szakíthatók ki. A *p'sáttal* szemben a *d'rás* megfosztja a szöveget annak kontextusától.<sup>661</sup> Másik megközelítésben pedig: a szöveg *p'sátja*

<sup>656</sup> Halvini, 6. o. alapján. Halvini szerint a beleolvasás gyakorlata már a *Tánáchban* is megjelenik: „*Ne egyetek belőle nyersen, sem megfőzve vízben, hanem tűzön süítve...*” – olvassuk a Tórában (Ex 12:9), míg az Írásokban a következő található: „*És megfőzték a peszacháldozatot tűzön rendelet szerint...*” (2Krón 35:13). Nyilvánvalóan itt a megfőzték szót nem szó szerint, hanem az eredeti rendelet szövegbe olvasásával kell értelmezni. Halvini, 19. o. A beleolvasás gyakorlatának elterjedése a *tánnák* korából származik, az *ámórák* levezetései ezeken a beleolvasásokon alapulnak. Halvini, 24. o.

<sup>657</sup> Lásd a már említett példákat: „szemet szemért” stb.

<sup>658</sup> Halvini, 9–10. o. alapján.

<sup>659</sup> „*Ne átkozz siketet és vak elé ne tégy gáncsol, hanem félj Istenedtől.*” (Lev 19:14) A rabbik ezt a verset nem szó szerint értelmezik, hanem úgy, hogy nem szabad hamis tanácsot adni egy embernek. (bNid 57a) Maimonidész is a rabbinikus értelmezésnek ad helyet, csak a szamaritánusok és a szaduceusok értelmezik ezt szó szerinti. Halvini, 11. o. További példák: Halvini, 11–13. o.

<sup>660</sup> bJev 11b, bJav 24a, bSab 63a, bővebben lásd: Halvini, 54–61. o. Ez a kijelentés egyébként Halvini szerint nem volt túl ismert a rabbik között, s nem is tartották be mindannyian. Halvini, 63. o. A *p'saté, p'suté dikrá* (פשוטי דקרא / פשוטי) kifejezéssel kapcsolatban lásd: Halvini, 63–76. o., a kifejezés itt is a kontextust, folytatólágosságot jelöli.

<sup>661</sup> Halvini, 63. o.

egyszerűen a szöveg háláchikus jelentése, mely elsőbbséget élvez az ággádikus jelentéssel szemben.<sup>662</sup>

Kolatch és Halvini véleménye között a legfőbb különbség, hogy Halvini szerint a szöveg *p'sátja* nem más, mint annak háláchikus, gyakorlatban megcselekedhető, a Tóra teljes kontextusából kibomló értelme, míg Kolatch a háláchikus értelmet már inkább a *d'rás* kategóriájába sorolja, bár megjegyzi, hogy a rabbinikus hagyomány szerint a Szóbeli Tóra nem más, mint az Örökkévaló hivatalos magyarázata az Írott Tórához, mely valójában *d'rás*, így egy *p'sát* szint létezése is problematikusnak tekinthető.<sup>663</sup>

A történelem során is számos vitát váltottak ki az olyan magyarázatok, amelyek láthatóan nem „szó szerintiek”.<sup>664</sup> Vallástörténeti perspektívából szemlélve, a rabbinizmus számára a szaduceusok és a karaiták pont a *p'sát* értelem létezése mellett érvelve, a Szóbeli Tóra elutasításával váltak eretnekekké. Felvetéseikre a rabbik megoldásként (1) a Szóbeli Tan felsőbbbbségét és tekintélyét hangsúlyozták az Írott Tórával szemben, hiszen szerintük az hivatott tisztázni a szöveget.<sup>665</sup> E szerint a nézőpont szerint a Szóbeli Tan erősebb, felette áll az írott szöveg szó szerinti értelmének, egész egyszerűen elveszíti a szó szerinti értelmét. A második „megoldás” is tulajdonképpen ehhez hasonló: (2) a *p'sát* és a Szóbeli Tan között nincs ellentmondás, a szöveg egyszerűen azt jelenti, amit a Szóbeli Tan mond. Ezen ortodox megközelítés alapján tehát maga a *d'rás* lesz a *p'sát*. A harmadik – középkorban született – „megoldás” szerint (3) a *p'sát* és a *d'rás* egymás mellett létezik, mindkettő érvényes és helyes jelentése a szövegnek. Rásí, Rásbám és követőik a szöveg *p'sátját* akarták visszaadni, ugyanakkor nem akarták soha felülírni a *Cházált*, nem akarták megváltoztatni a gyakorlatot. A szaduceus és karaita értelmezéssel tulajdonképpen az volt a mainstream judaizmus problémája, hogy ők azt akarták, hogy az ő értelmezésük is legyen a gyakorlat.<sup>666</sup> Kolatch ezt a következőképp foglalja össze: egyszerűen a *Cházál* írásmagyarázata adja a normatív zsidó törvényt, akkor is, ha az nem a *Tánách* szó szerinti értelmezése. Az ortodoxok számára napjainkban is a Tóra *p'sátja* annak kontextusból kibomló háláchikus értelme, vagyis a Szóbeli Tan szerinti – megjegyzem ellentmondásokkal teli – jelentés, míg a neológok számára a szöveg „egyszerű (szemantikai) jelentése.” Ezek alapján a *binján ávval* levont

<sup>662</sup> bSab 63a, Halvini, 59. o.

<sup>663</sup> Kolatch, 34. o.

<sup>664</sup> Pl.: „szemet szemért” (Num 21:24) nem veszik szó szerint, hanem az árát kell kifizetni, vagy a „negyvenet üssenek rá” (Dt 25:3), s csak harminckilencet ütnek stb. Kolatch szerint úgy tűnik, ez esetben humánus, embervédelmi okok húzódnak a magyarázatok mögött. Kolatch, 116. o.

<sup>665</sup> Kolatch, 117–118. o. alapján.

<sup>666</sup> Kolatch, 125–126. o.

következtetések egy ortodox számára a szöveg *p'sátját*, míg egy neológ számára a *d'rást* jelentik.<sup>667</sup>

### 3.3.5. Az *áv(ót)* és „leszármazottai” egyenrangúságának kérdése

Röviden a szabály nevében szereplő *áv* és a Talmudban más esetekben is megjelenő *áv* kifejezések közti különbségeket szeretném tisztázni, mely Louis Jacobs könyvének nyolcadik fejezetében<sup>668</sup> az *ávót* és a belőle leszármaztatott – vagyis explicite a Tóra szövegében nem található – törvények (*tol'dót* – תולדות) egyenlősége kérdésével kapcsolatban merül fel. Bár a *szúgjá* részletes vizsgálatának fő célja Jacobsnál, hogy a korai és késői *szúgják* egybeolvasztását bemutassa, abból a Talmud szerkesztési körülményeire reflektáljon, más szempontból azonban mi is tudunk profitálni analíziséből. Alábbiakban röviden bemutatom az általa is vizsgált példát, majd összegzem, s eredményeit egybevetem az általam vizsgált többi példával.

A bBK 2a–3b-ban a *G'marában* – a misnai résszel a 13. példában foglalkoztunk – felmerül a kérdés, hogy a „leszármazottak” ugyanolyan érvénnyel bírnak-e, vagyis egyenlők-e az *ávóttal*, vagy sem? Válaszul két különböző misnai helyet citálnak az *ávót* használatára. Az egyik a *sábbái* törvényekkel kapcsolatos (bSáb 7:2), a másik a rituális tisztátalanságokkal (bKel 1:1). Előbbi esetében bizonyos tiltott munkákból van levezetve a többi tiltott munka, míg utóbbi esetben a tisztátalanság bizonyos fő kategóriájából van levezetve a többi. A *G'mará* szerint a *sábbát* esetében az *ávót* azonos értékű a *tol'dóttal* – a büntetés mindkettőre ugyanaz. A tisztátalanságnál nem azonos értékű a kettő, mivel az *ávót* megfertőzhet mind embereket, mind eszközöket, de a *tol'dót* nem bír ugyanezzel az erővel, csak az ételt és az italt fertőzheti meg.

Ráv Pápá véleménye, hogy a 13. példánkban az *ávót* és a *tol'dót* bizonyos esetekben egyenrangú, míg bizonyos *tol'dótok* esetében nem az. A *szúgjá* ez után részletesen végigveszi a különböző *ávótokat* és *tol'dótokat*, azonban nem négy, hanem mindösszesen hat dolog kerül vizsgálat alá, mivel azt „ökör” három *ávót* foglal magában: a „szarv”, a „fog” és a „láb”

<sup>667</sup> Egyébként a „szó szerinti jelentés” meghatározása nem csak rabbinikus vonatkozásban okoz problémát, hanem általánosságban véve is komoly nyelvfilozófiai-hermeneutikai kérdés. A „szó szerinti jelentés” egyfajta jelentés, ennek meghatározásához már értenünk kell azt, mi a „jelentés”. Fehér M. István: Létezik-e szó szerinti jelentés? In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 185–196. o., 185. o. Továbbá a „szó szerinti értelem” keresésének elindulása előtt a „szó szerinti értelem” mibenlétét már előfeltételezni kell, viszont mivel az előfeltételezés megelőzi a vizsgálódást, a „szó szerinti értelem” már eleve dogmatikus (önkéntes). i. m., 186–187. o. A „szó szerinti jelentés” egy adott kontextusban csak az „átvitt jelentéssel” szemben nyeri el értelmét. Így Fehér M. István szerint, ha utóbbi bizonytalan, vagy eltűnik, az előbbit sem leszünk képesek meghatározni. i. m., 191. o.

<sup>668</sup> Jacobs, 132-151. o.

Tórából explicite kimutatható esetét. A „láb” esetének azonban lesz egy leszármazása a *c'úrót*<sup>669</sup> (צ'ורוּת) – vagyis amikor az állat kavics rúgásával okoz kárt –, amely nem lesz egyenrangú az *áv*-val. A vizsgált szövegből implicite kiolvasható Jacobs szerint, a *tol'dót* két fajtája a következő:<sup>670</sup>

1. „logikai” leszármaztatás – mely esetében az *ávót* és a *tol'dót* egyenlő megítéléssel bír,
2. „fizikai” leszármaztatás – mely esetében a *tol'dót* kisebb, kevesebb „erővel” rendelkezik az *ávó*-nál, így pl. büntetés esetében a szankciója is kisebb mértékű, mint az *ávót* esetében. A tisztátalanság esetében például maga a halott teste az *áv*. Aki ahhoz hozzáér, az egy *tol'dá*, és aki őt érinti meg, az már „kevésbé tisztátalan”, mint az, aki a halottat érintette meg. Hasonlóan a „láb” és a „láb és a kő” esetében, utóbbi szankciója, hogy nem az egész kárt, hanem a kárnak csupán a felét kell megtéríteni.

Az *áv* második esete nem *binjánáv* – azaz nem logikai levezetés –, tehát az általunk vizsgált tizenöt példában, továbbá a *binjánáv* szabállyal levont következtetések esetében az *ávót* és a *tol'dót* mindenütt azonos értékűnek számít. Ez azonban logikai vizsgálódásaink fényében veszélyes megállapítás, hiszen, amint láttuk sok esetben nem helytálló, hanem hibás a levezetés.

### 3.3.6. *Binjánáv*: az ággádikus midrás szabálya

A félreértések elkerülése végett szeretném újra leszögezni, hogy dolgozatomban a *binjánáv*-val, mint háláchikus írásmagyarázati elvvel foglalkozom. Ez azért fontos, mert Rabbi Jósze háG'lili harminckét szabálya között is találunk ezen a néven egy szabályt, azonban működési módjában hasonló, lényegében viszont más esetről van szó.<sup>671</sup>

**Az ággádikus midrás *binjánáv*-ja egy Tórában explicite kimondott, vagyis részletesen kifejtett dolgot alkalmaz minden a Tóra szövegében utána előforduló hasonló esetre. Pl. az Ex 3:4 a következőt mondja:**

És látta az Örökkévaló, hogy arra tér megnézni, akkor szólította őt I-ten a csipkebokor közepéből s mondta: Mózes, Mózes! Mondta: Itt vagyok.

וַיֵּרָא יְהוָה כִּי סָר לְרֵאיוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ  
הַסִּבְחָה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הֲנִנִּי:

<sup>669</sup> mBK 2:1, vö. bBK 17b

<sup>670</sup> Jacobs, 143-144. o.

<sup>671</sup> Összefoglalás a מְבַא לְתַלְמוּד בְּבַלְי, 98. o. alapján.

A rabbik azt mondják, hogy ez után az esemény után, minden egyes alkalommal, amikor a Mindenható és Mózes „beszédbe elegyedtek” a kommunikációjuk így vette kezdetét: az Örökkévaló azt mondta: „Mózes, Mózes!” majd Mózes válaszolt: „Itt vagyok.” Az „atya” vagyis a kiinduló/alap versben részletesen kifejtve tárul elénk az esemény, az utána következőkben pedig már csak azt olvassuk, hogy: „és szólt” az Örökkévaló Mózeshez<sup>672</sup>. Azonban mivel első alkalommal részletesen megismertük, hogy ez hogyan történt, feltételezhető, hogy a kommunikáció minden egyes alkalommal a részletesen közölt eseményhez hasonlóan vette kezdetét. Tehát ha egyszer így történt a hívás, akkor mindig így történt a hívás. Ha viszont a Mindenható emberi nyelven beszél, akkor véleményem szerint egyáltalán nem biztos, hogy helytálló ez a megállapítás, hiszen mi sem mindig ugyanúgy szólítjuk meg az embereket, nem egyformán kezdeményezzük a kommunikációt még ugyanazzal a személlyel sem.

---

<sup>672</sup> Pl. Ex 19:20, Lev 1:1

## ZÁRSZÓ

„A babilóniai amórák alkották meg azt a dialektikát, logikus érvelést, zsidó szellemet, amely a legsötétebb napokban megóvta a szétszórt nemzetet a stagnálástól és a butaságtól ... A Talmud megőrizte és továbbfejlesztette a judaizmus vallásos és morális életét; zászlót nyújtott a Föld minden részére szétszórt közösségeknek, és megőrizte őket az skizmától és a szektákra való szétesztódástól; végül pedig egy olyan mély, intellektuális életet teremtett, amely megóvta a leigázottakat és száműzötteket a stagnálástól, és amely meggyújtotta számukra a tudomány fáklyáját.”<sup>673</sup> – mondja Heinrich Graetz. Graetz-el szemben a Talmud nem annyira elfogult a babilóni amórákat illetően:

Rabbi Ósájá mondta: Mi a vers értelme: „És én veszem magamnak a két fát az egyiket hívom Noámnak (kedvesség) és a másikat hívom Hoblimnak (bilincs)”<sup>674</sup> – „Noám” a palesztinai bölcsekre utal, akik egymással kedvesen bántak, amikor a háláchikus vitákat folytatták, a „hoblim” a babilóni bölcsekre utal, akik megsértették egymás érzéseit, amikor a háláchát vitatták. Akkor mondta: „Ezek a két felkent, és a két olajfa.” Rabbi Jichák mondta „jichár” jelképezi a palesztinai bölcseket, akik barátságosak voltak egymáshoz, mikor a háláchát vitatták, mint az olivaolaj, és a „két olajfa áll mellette”, szimbolizálja a babilóni bölcseket, akik keserűek voltak egymáshoz, amikor a háláchát vitatták, mint az olajfa.<sup>675</sup>

Vajon mi az igazság? A Babilóni Talmud bölcsei magas tudományos teljesítményt nyújtottak, vagy a jeruzsálemi bölcsekkel szemben, a Jeruzsálemi Talmudhoz képest jelentősen több ellentmondással és azok kimagyarázásával a „zsidó szofizmus” megalkotói voltak? Ahhoz, hogy erre a kérdésre válaszolni tudjak, a kutatásom során elért eredményeket összegezve-kiegészítve szeretném sorra venni a legfontosabb pontokat.

Dolgozatomban azt a célt tűztem ki, hogy egyetlen rabbinikus írásmagyarázati elv logikai analízisének keresztül betekintést nyerjek a rabbinikus gondolkodásmódba. Ennek érdekében a

<sup>673</sup> Idézi: Guggenheimer, 171. o. Adin Steinsaltz a Talmudot – melynek megalkotása véleménye szerint a Tóra-adás pillanatában kezdődik – egyszerűen csak a „a szent intellektualizmus könyvé”-nek nevezi. Steinsaltz, Adin: *The Essential Talmud*. Maggid Books, New Milford, CT, USA, 2010., xi. o.

<sup>674</sup> Zech 11:7

<sup>675</sup> bSzanh 24a

רבי אושעיא: מאי דכתיב (זכריה י"א) ואקח לי (את) שני מקלות  
לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים, נועם -  
אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל, שמנעימין זה לזה בהלכה. חובלים  
- אלו תלמידי חכמים שבבבל, שמחבלים זה לזה בהלכה. (זכריה ד')  
ויאמר (אלי) אלה [שני] בני היצהר העמדים וגו'  
ושנים זיתים עליה. יצהר אמר רבי יצחק;  
אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל, שנוחין זה לזה בהלכה כשמן זית, ושנים  
זיתים עליה - אלו תלמידי חכמים שבבבל שמרווין זה לזה בהלכה כזית.

*binján áv* szabályt először logikai, majd nyelvfilozófiai vizsgálatnak vettem alá. A logikai vizsgálat során láthattuk, hogy a különböző kutatók, még ha a logika tárgykörébe sorolják is a rabbinikus érveléseket, akkor is általában felhívják annak gyengeségeire a figyelmet. A legkritikusabb módon Avi Sion nyilatkozik, aki szerint a rabbinikus logika problémája a formális eszközök hiánya, az érveléseken átsütő következetes bizonytalanság, majd pedig azok bizonytalan gyakorlati alkalmazása. Véleménye szerint a rabbik intuitív, természetes logikája fokozatosan bonyolódott a különböző mesterséges elemek hozzáadásával,<sup>676</sup> rengeteg benne a gondolkodási, levezetési hiba. Gyakran helyesek a megsejtéseik, azonban a levezetésben félremegy a dolog.<sup>677</sup> Sion tehát, aki világi logikusként és nem talmudistaként közelíti meg a dolgot úgy látja, hogy a rabbik bár gyakorlott művelői voltak a logikának, egyénekenként, de legtöbbször kollektíven is öntudatlanul követnek el logikai hibákat, bár véleménye szerint ezek a hibák, elméleti hézagok időnként tudatosnak tűnnek, mintegy manipulatív szándékkal az emberek összezavarása érdekében, azért hogy eleve eldöntött jogi kérdéseket erőltessenek rá az emberekre. *„A legmegdöbbentőbb az a tetemes mennyiségű félrevezető gondolati folyamat, melyeket a talmudi és a későbbi rabbik alkalmaztak és védelmeztek. Ez vonatkozik azokra a félrevezető következtetésekre, melyek számos rabbinikus hermeneutikai elvben és gyakorlatban megtalálhatóak, és vonatkozik arra a megfélemlítésre is, melyeket ezek megtámogatására használtak. E hibás gondolkodásmód fő kiváltó oka az volt, hogy a rabbik nem ismerték a hagyományos logikai elmélkedés módszerét (nyilvánvaló, hogy túl büszkék voltak ahhoz, hogy megtanulják ezt a görögöktől). Következésképpen, azokat a folyamatokat, melyeket induktívoknak, sőt ésszerűtleneknek kellett volna tartani, deduktívoknak vannak tulajdonítva. Objektív és egyetemes érvényességű értékelési eszközök híján, a rabbik inkorrekt módszerekhez folyamodtak: végső szervezetség nélkül leegyszerűsítették a dolgokat, tekervényes, hosszadalmas okoskodásokkal elhomályosították a bizonytalanságokat és ellentmondásokat; azt állították, hogy misztikus gondolkodásmódjuk isteni »eredetű«, és a kritikákat jelentéktelen vádaskodások és fenyegetőzések eszközeivel hártották el.»<sup>678</sup>* Jacob Neusner már nem ennyire kritikus, azonban ő is megjegyzi, hogy a talmudi gondolkodás nagyon is különbözik a nyugati gondolkodástól, nem valódi tudomány.<sup>679</sup> (A talmudi bölcsek védelmében a két tudóssal szemben azért megjegyezném, a rabbik nem logikát műveltek, hanem „jelentéselméleti kutatásokat folytattak”, s mint ahogy Wittgenstein az emberi nyelvvel kapcsolatban megjegyezte, hogy annak formalizálása

<sup>676</sup> Sion: *Judaic logic*, 265. o.

<sup>677</sup> Sion: *Judaic logic*, 325. o.

<sup>678</sup> Sion: *Judaic logic*, 329. o.

<sup>679</sup> Abraham – Gabbay – Schild: *Analysis...*, 339. o.



lehetetlenség, nem csoda, hogy a Tóra – ami emberi nyelven beszél – formalizálása is lehetetlen. A logikai bakik, tévedések tehát a jó szándék mellett is fennállnának.) Vannak azonban, akik a Sion által felvetett logikai következetlenségek ellenére a rabbinikus és a tudományos gondolkodásmód rokonsága mellett érvelnek.

Menachem Fisch például *Rational Rabbis. Science and Talmudic Culture* című könyvében<sup>680</sup> azt próbálja bizonyítani, hogy a rabbinikus gondolkodásmód igenis nagyon hasonló a nyugati tudományos gondolkodásmódhoz. De az általunk átvett példák alapján, miben is állhat ez a hasonlóság? Ha Sion kritikus megjegyzéseit és Fischnek a rabbinikus érvelés modern tudományos gondolkodásmódhoz való hasonlítását ki akarjuk békíteni, akkor a tudományos elméletek önkényesen megválasztott fogalmai, illetve az ezekre felépített körbenforgó okoskodások mentén kell keresnünk az analógia lehetőségének gyökereit. Thomas Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezete* című művében először is megjegyzi, hogy a tudományokban az önkényesség mozzanata jelen van, sőt jelentősen hat a fejlődésre.<sup>681</sup> Majd pedig – s engedtessek meg könyvéből egy hosszabb idézet – az egymással versengő tudományos elméleteket a következőképp jellemzi: „...az egymással versengő paradigmák közötti választás azt jelenti, hogy a közösség az együttélés egymással összeegyeztethetetlen módjai között választ. Mivel a választás ilyen, magát a választást szükségképpen nemcsak a normál tudományra jellemző értékelő eljárások határozzák meg, hiszen ezek részben egy sajátos paradigmától függenek, márpedig a vita éppen e paradigma körül folyik. Amikor a paradigmák a dolgok rendje szerint szerephez jutnak a paradigma megválasztása körüli vitában, ez a szerep szükségképpen körkörös okoskodáshoz vezet. Paradigmája védelmében a vitában részt vevő csoportok mindegyike saját paradigmájához folyamodik. Az így létrejövő logikai kör természetesen nem teszi az érvelést hamissá, sőt még hatástalanná sem. Amikor valaki elfogadja azt a paradigmát, amely mellett érvel, ez nem akadályozza meg abban, hogy világosan bemutassa, milyen lesz azok kutatási gyakorlata, akik elfogadják az új természetszemléletet. Az ilyen bemutatás nagyon meggyőző, sőt olykor kényszerítő erejű lehet. Bármily erős legyen is azonban a körben forgó érvelés, nem lehet több, mint a meggyőzés eszköze. Nem lehet logikailag vagy akár probabilisztikusan kényszerítő érvényű azok számára, akik nem hajlandók belépni a körbe. A paradigmáról vitatkozó két fél előfeltevéseiben és értekeiben ehhez nincs elég közös elem. (...) Amennyiben (jelentős mértékben, de nem teljesen) két tudományos iskola különbözik abban a kérdésben,

<sup>680</sup> Fisch, Menachem: *Rational Rabbis. Science and Talmudic Culture*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1997.

<sup>681</sup> Kuhn, Thomas S.: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002., 19. o.

hogy egyáltalán mit tekintenek problémának és megoldásnak, szükségképpen a süketek párbeszédét folytatják, amikor egymás paradigmájának egymáshoz viszonyított értékét vitatják. A részben többnyire körben forgó érvelésbe torkolló vita mindkét paradigmáról kimutatja majd, hogy többé kevésbé eleget tesz a maga szabta kritériumoknak, és nem elégít ki néhányat az ellenfél által megszabott kritériumok közül (...) a paradigma körüli viták mindig magukban foglalják a kérdést: mely problémák megoldása fontosabb? Mint az egymással versengő normarendszerek vitája, az értékek kérdése is csak olyan kritériumok alapján dönthető el, amelyek teljesen kívül esnek a normál tudományon, s éppen ez – külső kritériumok igénybevétele – teszi a paradigmák körüli vitákat a legnyilvánvalóbban forradalmivá.”<sup>682</sup>

Ahogy láthattuk, s ahogy egyébként Guggenheimer is felhívta rá a figyelmet, mindegyik rabbi, iskola külön rendszerben mozog, más-más levezetési szabályokkal dolgozik. A kérdés, mely problémák megoldása a fontosabb számukra, hiszen eszerint állapítják meg a paradigmákat. A farizeizmus, s a nyomában kifejlődő normatív judaizmus célja a zsidóság egybentartása, fenntartása volt, mint a későbbiekben egy talmudi példában látni fogjuk, ennek érdekében még a Mindenhatóval is szembeszálltak. De hogyan is alakult ki ez a rendszer? Mi készítette a rabbikat erre a bizonyos fajta önkényességre?

A farizeusok a hagyományt teljes mértékben elfogadták, művelték, míg velük szemben a szaduceusok nem, sőt a Tóra szövegét is inkább szabadon, filozófiai módon közelítették meg. David Daube szerint a két irányzat közötti feszültségek feloldását célzó okokból lépett fel Hillél,<sup>683</sup> aki pálcát törve az Írás mellett a szabályok lefektetésével – melyhez Daube szerint a legkorszerűbb filozófiai iskolák tanításait alkalmazta<sup>684</sup> – nemcsak rendszerezetté és egyben korlátlaná tette a Törvény fejlődését, hanem hidat képezett a farizeusok és szaduceusok közti szakadék fölé,<sup>685</sup> továbbá fenntartotta általuk a hagyomány autoritását.<sup>686</sup> Daube szerint tehát a szóbeli törvények szaduceusok általi megkérdőjelezése kényszerítette ki a farizeus pártból, hogy törvényeiket a Szentírásból megalapozzák.<sup>687</sup> Nyilvánvalóan az

<sup>682</sup> Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, 98., 102. o.

<sup>683</sup> Hillélt Ezrához is hasonlítják (bSzuk 20a, bSzóta 48b). Daube, 244. o.

<sup>684</sup> Daube, 245. o.

<sup>685</sup> jPesz 33a, bPesz 66a, Daube, 245. o.

<sup>686</sup> Daube, 246. o.

<sup>687</sup> Vagyis sok esetben már meglévő szokásokat próbáltak a Szentírásból igazolni. Egyébként Mielziner is Daube-hoz hasonlóan így gondolja (Mielziner, 120. o.). A Szóbeli és Írott Tan harmonizálása sok esetben nagyon erőltetett módon volt csak lehetséges, a *Tánách* szövegének „megerősökölése” révén. Lásd pl.: bSanh 36a, illetve Mielziner ezzel kapcsolatos értekezését (Mielziner 121–122. o.). Vannak egyébként olyan nagyon régi, többnyire rituális törvényekkel kapcsolatos jogi döntések, amelyekre a rabbik nem találtak semmiféle bibliai alapot, utalást, s ezeket *háláchá l'Móse MiSzináj*nak (הלכה למשה מסיני), hívják, azaz „hagyományos törvényeknek, amelyeket Mózes kapott a Színáj hegyen”. Mielziner szerint ez a kifejezés, nem szó szerint

ásmáchtá vagy levezetés kérdésköre is ide nyúlik vissza. A történet pedig a Templom lerombolása utáni időszakban folytatódik, amikor is a különböző rabbinikus iskolák, valamint egy újdonsült zsidó irányzat – a zsidókereszténység – közti viták mindikább arra készítették a farizeusokat, hogy a nép integrálása érdekében egy egységes Tóra-magyarázati rendszert, egy egységes hagyományt hozzanak létre. Ennek érdekében pedig egyszerűen a többségi vélemény elvének követését alkalmazták.<sup>688</sup>

Az „Áchnáj kemencéje“ néven ismert talmudi történet a többségi vélemény létjogosultságával, a rabbinikus döntésekből a természetfölötti bizonyítékok és a Mindenható kizárásának kérdésével foglalkozik.<sup>689</sup> Már a történet elején megtudjuk, hogy az agyagedények és kemencék tisztasági kérdéseivel kapcsolatos vita azért kapta az „áchnáj“ jelzést, mert a rabbik „Úgy körülvették érvekkel, mint egy kígyó (ácháná), és bebizonyították, hogy tisztátalan.“ (שהקיפו דברים כעכנאז, וטמאוהו.) A többségi véleménnyel szemben Rabbi Eliézer azonban tisztának nyilvánította. A vitába Rabbi Eliézer csodák általi bizonyítékokat kért, amennyiben a háláchá vele egyezik. Rabbi Eliézer igazsága mellett háromszoros csoda tett tanúságot, amiknek bizonyító erejét a rabbik nem fogadtak el. Rabbi Eliézer végül felkiáltott: „Ha a háláchá velem egyezik, a Menny adjon bizonyítékot!“ (אם הלכה כמותי - מן השמים יוכיחו.) Erre menyeyei hang (bát-kól) hallatszott: „Miért vitatkoztok Rabbi Eliézerrel, amikor látjátok, hogy a háláchá mindenben vele egyezik?“ (יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום) Rabbi Józsuá erre felállt, s a Dt 30:12-re utalva a következőt mondta: „»Nem a mennyben van.«” (לא בשמים היא.) Rabbi Jirmeja szerint ez azt jelentette, hogy a Tóra átadatott a Színáj-hegyen, amiben meg van írva: „»A többség után dönts.«”<sup>690</sup> (אחרי רבים להטת.) A történet szerint a Mindenható ekkor

---

értendő, hanem gyakran csupán olyan ősrégi tradíciók leírására használják, amelyek eredetét nem sikerült kinyomozni. Az ilyen névvel megjelölt hagyományok száma ötvenöt. (Mielziner, 123. o.) Mielziner a háláchikus midrás tanulmányozásával kapcsolatban a következőkre figyelmeztet: „... a mesterséges értelmezés e rendszere főként arra jött létre, hogy megalapozza a tradíciót a Szentírásból, és harmonizálja a szóbeli szabályokat az írott törvénnyel. (...) Így már a középkor legnagyobb zsidó bibliamagyarázói, Ibn Ezra, Kimchi és mások, akiket joggal tartunk az exegézis alapos és tudományos rendszere atyjáinak, amely uralkodó a modern időkben, bibliai értelmezésükben teljes mértékben függetlenek maradtak Hillél, Rabbi Jismáél és Rabbi Ákíva hermeneutikai szabályaitól.” (Mielziner, 186. o.)

<sup>688</sup> Dolgozatomnak nem tárgya, hogy ezzel kimerítő módon foglalkozzam, a témához bővebben lásd: Werblowsky, Yaakov: Rov and Probability. In: *Higayon*, 1997., 5–22. o.,

קופל, מושה: עוד הערות על רוב וקבוע. In: *הגיון*, תשנ"ז, 52–49. o.

מוסקוביץ, לייב: לחקר דיני רוב ו"אתחזק איסורא" בסיפורת חז"ל. In: *הגיון*, תשנ"ז, 48–18. o.

טיילור, נחמיה: גדרי רובא דאיתא קמן ורובא דליתא קמן. In: *הגיון*, תשנ"ז, 65–53. o.

<sup>689</sup> bBM 59a–b

<sup>690</sup> Ex 23:2: „Ne légy a sokaság mellett rosszra és ne vallj a pörös ügyben, hajolván a sokaság felé joghajlításra.“

לאֲחִתְּוֶהָ אַחֲרֵי־רַבִּים לְרַעַת וְלֹאֲחִתְּוֶהָ עַל־רֵב לְטֹטָה  
אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטָּה:

nevetett egyet a mennyben, s azt mondta: „*A fiaim legyőztek, a fiaim legyőztek.*“ (נצחוני בני, נצחוני בני) Rabbi Eliézert a Bölcsék kiközösítették, ám a világot csapások súlytották.

Ha jól szemügyre vesszük a történetet, láthatjuk, hogy tulajdonképpen emberi vélemények összeütközéséről szól. Egyik mögött azonban a Mindenható, másik mögött pedig a többség támogatása áll, az érvényes *háláchá* pedig egyértelműen eltér a Mindenható akaratától.

A történet szerint a többségi elv érvényesítésének célja a nép egységben tartása. Vagyis a Talmud szerint a *háláchá* a többségre hivatkozva akár tudatosan is eltérhet a Mindenható akaratától azért, hogy „a nemzet vallásjogi-szervezeti egységét fenntartsa.“<sup>691</sup> A csapások, II. Rábbán Gámliél halála az esetet követően azonban mindenképpen azt érzékelteti, hogy „életveszélyes“ műfajról van szó. A többségi vélemény követésével szemben a *Tánách* prófétái, a Názáreti Jézus, az i. sz. 1–2. században élő karizmatikus chászid rabbik mind inkább a nemzet egységének megbomlását választották, mintsem a Mindenható akaratától való eltérést.<sup>692</sup> „*A próféta, legalábbis egy bizonyos szinten túl, vállalja a legmélyebb válságot is az igazság maradéktalan érvényesüléséért – a nemzetet felelősen vezető vén nem.*“<sup>693</sup> – írja Ruff Tibor. Más talmudi helyek is tanúsítják, hogy a bíróság a többségi elvet követve dönthetett a Tórában lévő parancsolatokkal szemben, bár lelkiismereti okokból feljegyezték, ha különvéleménye volt – a Misna is ezt az elvet követi – de a többségi *háláchá* szerint kellett cselekednie.<sup>694</sup> Az egész szóbeli hagyomány tehát számos ellentmondást tartalmaz, levezetések esetén a vélemények különbözősége, a többségi vélemény megerősítése, *ásmáchtá* esetén pedig a különböző szabályok által a már létező hagyomány igazolása megkívánta, hogy a kezdetben intuitív, rugalmas írásmagyarázati rendszer mind bonyolultabb, követhetlenebb formában erősítse meg a többség igazát. A hellén befolyás hatása erre az egyre formálisabbá váló rendszerre tagadhatatlan.<sup>695</sup>

---

, amely vers a rabbinikus *d'rás* értelmezésnek pont az ellenkezőjét tartalmazza. A rabbi az utolsó három szót (*acharé rabbím l'hátót*) új mondatként értelmezték, melyből „a többségre való támaszkodást“ vezették le. Az igevers első részét, miszerint „*Ne indulj a sokaság után a gonoszra*“, úgy értelmezték, hogy nem szabad a csupán egy szavazatnyi többséget követni az ítéletre, mint felmentés esetén, hanem a vádlott elítéléséhez legalább két szavazatra van szükség (mSzanh 1:6). A vers közepén anyabetű nélkül írt *rív* szót *ravnak* (*előljáró*) olvasva ismerték el, melyet úgy értelmeztek, hogy „*ne a te előljáród után fejezd ki a véleményedet*“, vagyis hogy a bíróság legfiatalabb bírónak kell először szavazni. (bSzanh 36a)

<sup>691</sup> Ruff Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Józsoveg Műhely, Bp., 2009., 240. o.

<sup>692</sup> Ruff, 241–242. o.

<sup>693</sup> Ruff, 242. o.

<sup>694</sup> mHórájót 1:1, idézi Ruff, 258. o. Ennek ellenére azonban taníthatta eltérő véleményét, sőt tanítványai cselekedhettek is aszerint, mivel ők közembereknek számítottak. Lásd: bSzanh 86b, bővebben a kérdéstről: Ruff, 259. o.

<sup>695</sup> „*Első látásra is azonnal szembetűnő a különbség a bibliai, prófétai könyvek és a rabbinikus – különösen a háláchikus – irodalom stílusa, fogalmazása és gondolkodásmódja között. ... világos, hogy előbbiekből többnyire isteni tekintéllyel, Isten nevében megszólaló, nem logikai érvelésekkel előrehaladó, számos irracionális elemet tartalmazó stb. szövegek, míg az utóbbiakban főleg hosszas logikai levezetéseket, egymástól eltérő*

A hellén befolyás tulajdonképpen a hasmóneus háborúk kezdetétől érvényesült, az egyiptomi zsidók teljesen el is görögösödtek. Steinzaltz szerint nem tudni, hogy Izraelben mennyire volt erős a hellenizmus, mindenesetre létezett egy rabbinikus tiltás a görög bölcsesség tanulmányozásával kapcsolatban.<sup>696</sup> A tiltás nem volt teljeskörű, mivel a *nászi* családjának tagjai foglalkozhattak vele azért, hogy az uralkodó hatalommal szót értsenek. Más modern zsidó tudósok szerint a zsidó rabbik minden generációja nagyon jól ismerte a görög filozófiát és kultúrát.<sup>697</sup> A *tánnák* időszakában pedig engedélyezett volt a rabbik számára, hogy görög fordításokat használjanak.<sup>698</sup> De miben is állt a görög befolyás?

Azzal az elképzeléssel, hogy a talmudi hermeneutikai szabályok magukon hordozzák az arisztotelészi logika nyomait, a modern korban először Adolf Jellinek hozakodott elő a 19. században.<sup>699</sup> Az elképzelés széles körben elfogadottá vált, Adolf Schwarz a *Der Hermeneutische Syllogismus in der Talmudischen Litteratur* című mű szerzőjére is nagy benyomást gyakorolt.<sup>700</sup> Az általam a 3. fejezetben citált többnyire kortárs kutatók szinte mindegyike azonban azon az állásponton van, hogy a rabbinikus szövegekben sehol nem találunk Arisztotelész formális rendszeréhez hasonló, persze ez nem zárja ki azt, hogy néhány formális jellegű következtetés ne volna a Talmudban. Ezt támasztja alá Maimonidész

---

*interpretációkat, ezek harmonizálását, logikai következtetéseket találunk, tömegesen fordulnak elő a logikai műveletekre jellemző tipikus fordulatok... A rabbinikus irodalom nagy része logikus, racionális, tudományos érvelés – ez a megközelítésmód a szentírás szövegektől teljesen idegennek látszik.*“ Ruff, 247. o. Ruff Tibor szerint elképzelhető, hogy Jézus pont a hellenisztikus jellege miatt utasította el ezt a módszert, s a régi profetikus gondolkodás- és kifejezésmódhoz való visszatérést sürgette. A hellén és zsidó gondolkodásmód háttérében mély világnézeti különbség áll: „*az isteni Szellemtől függő, irracionális indíttatásokra (is) figyelő, alapvetően a természetfölöttire orientált, racionalista helyett spiritualista, álmokra, látomásokra, csodákra, jelekre építkező, ezeket kereső, a megértésen túl az intuícóra hagyatkozó, abszurditásig feszített hitet követő, eksztatikus viselkedésmódokat is produkáló, érzelmileg is szenvedélyes próféta, keleties, sémita világnézet radikálisan különbözik a szkeptikus és cinikus, biztosnak csak az értelem logikailag belátható meggyőződését elfogadó, matematizált, többé-kevésbé materialista hajlamú görög filozófiai világnézettől.*“ Ruff, 248. o.

<sup>696</sup> Steinzaltz, 16. o.

<sup>697</sup> Steinzaltz, 17. o. A rabbinikus irodalomban is rengeteg átvett görög szó van. Azon túl pedig elég csak Pál apostolra gondolni, aki farizeus háttérből, Gámliel iskolájából származott, s az Újszövetségben leveleiből egyértelműen kimutatható a görög filozófia és irodalom alapos ismerete.

<sup>698</sup> Steinzaltz, 18. o.

<sup>699</sup> Jacobs, 9. o.

<sup>700</sup> Jacobs erre vonatkozó cáfolatát lásd: Jacobs, 3–9. o. Jacobs megemlíti, hogy egyébként található a Talmudban szillogizmus, de az nem a *kál váchómer*. A bPesz 7b-t hozza példának, ahol az a kérdés, hogy minden tekintély egyetért abban, hogy áldást kell mondani a pészách előtti kovász keresése vallási parancsának végrehajtása előtt. Felmerül a kérdés: Honnét tudjuk? „*Mert R. Júda mondta, hogy S'múél mondta: Minden vallásos ceremónia előtt áldást kell mondani, mielőtt belekezdenek elvégzésébe.*” (דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן.) Ennek képlete: Vezető premissza: Minden vallásos ceremónia előtt áldást kell mondani. Alpremissza: A kovász keresése vallásos ceremónia. Konklúzió: Ezért a kovász keresése előtt áldást kell mondani. Ezek a fajta „talmudi szillogizmusok” gyakran a „*hákól*” (הכל) terminussal vannak bevezetve. További példák: BK 61a, bKet 10b, bChul 59a-b, bChul 2b-3b stb. Jacobs, 7–8. o. A *middót* és a szillogizmusokkal kapcsolatos modern kutatásokhoz bővebben lásd:

רביצקי אבירם: לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית. יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפרושים למידות שהתורה נדרשת בהן. מאגנס, ירושלים, 2009.  
אברהם, מיכאל: „הקל וחומר” כסילוגיזם מודל אריתמטי. In: הגיון, השני, 29–46. o.

is, aki szerint (1135–1204) a rabbinikus gondolkodásmód inkább Arisztotelész másik logikai rendszeréhez, a dialektikához vagy topikához áll közelebb, véleménye szerint a tizenhárom elvet toposzokként kell felfogni.<sup>701</sup> Daube és Lieberman a Homéroszt és más görög klasszikusokat interpretáló rhétorok elveihez hasonlítja ezeket a szabályokat, azonban Schwarzzal együtt megállapítják, hogy nem egyeztethetők össze teljesen egymással, ugyanakkor a görög kapcsolat mégis kétségbevonhatatlan.<sup>702</sup> Szerintük pl. az általános és egyedi kifejezések Arisztotelész terminológiáját idézik, a *g'zérá sává* és a *hekkés* pedig etimológiai hasonlóságot mutat a szillogizmussal.<sup>703</sup> Véleményem szerint a *binján av* inkább az enthümémák – mint csonka szillogizmusból a valószínűre való következtetések – közé volna sorolható.<sup>704</sup> Dov M. Gabbay és Moshe Koppel azonban azt állítják, hogy a háláchikus szabályok nem azzal foglalkoznak, hogy mi a valószínű, hanem azzal, hogy mit kell csinálni, a pragmatikusság érdekében pedig egyszerűen a többségi véleményt követik.<sup>705</sup> Ha tehát a rabbik célja nem a helyes következtetések levonása, hanem a többségi vélemények, már gyakorlatban évszázadok óta működő hagyományok Szentírásból való igazolása, akkor érveléseik, gondolatmenetük megfejtéséhez nem is Arisztotelész háza táján kell keresgelnünk, hanem a szofistákat kell közelebről szemügyre venni.

A szofisták – görögül a *szofisztész* (σοφιστής), *valamilyen mesterséghez, tudományhoz értő ember, szakértő, bölcselő, filozófus, szofista, álbölcs, szörszálhasogató, csaló, szemfényvesztő ember*<sup>706</sup> – az i. e. 5. században az athéni demokrácia fellendülése, majd hanyatlása idején tevékenykedtek.<sup>707</sup> Nem filozófusok, hanem gyakorlati emberek, vándortanítók voltak, akik a periklészi demokrácia idején a népgyűléseken érvényesülni kívánó embereket magas díjazás ellenében az érvelés mesterségére tanították. A meggyőzés vagy inkább a rábeszélés – hiszen a meggyőzést nem az igazság, hanem az érdek irányította<sup>708</sup> – művészeinek tekinthetők, a szavak jelentésének és értelmének kiforgatásával céljuk a silányabb érv erősebbé tétele,

<sup>701</sup> Schumann, 4. o. Maimonidésszel szemben a karaiták viszont elvetették ezeket az elveket, s a levezetésekhez az arisztotelészi szillogizmusokat használták. i. m., 4. o.

<sup>702</sup> Hivatkozik rájuk: Solomon, 15. o.

<sup>703</sup> *Szillogizmosz* (συλλογισμός = *egybetenni szavakat*), bár a következtetés módszere, amit jelöl, bizonyosan nem szillogisztikus. Solomon, 15. o.

<sup>704</sup> Enthümémákról bővebben lásd: Alakzatlexikon. „Enthüméma”

<sup>705</sup> Erre cikkünkben formális modellt is ajánlanak, a többségi vélemény kérdését – ti. a jelenlévő többség, vagy a hiányzó többség számít-e egy döntésben – hosszasan vizsgálják. Bővebben lásd a teljes cikket: Gabbay–Koppel.

<sup>706</sup> GYKT

<sup>707</sup> Az összefoglalás a kövekeztő könyvek alapján: Störig, Hans Joachim: *A filozófia világtörténete*. Helikon, Bp., 1997. 109–112. o., Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Szent István Társulat, Bp., 1991. 56–59. o., Kneale, William – Kneale, Martha: *A logika fejlődése*. Gondolat, Bp., 1987., 23–27. o.

<sup>708</sup> Platón: *Gorgiasz*. (Ford. Péterfy Jenő nyomán Horváth Judit), Atlantisz, 1998., 454–455. o.

illetve a lelkek „kézrekerítése” volt.<sup>709</sup> Platón és Arisztotelész a szavak kiforgatásával, az értelmes beszéddel való visszaéléssel vádolták őket.<sup>710</sup>

A szofisták egyfajta logikát műveltek. E logikai gondolkodás első lépése az érvényes érvelések általánosítása volt néhány egyedi érvényes érvelés formája alapján. Ez azonban félrevezeti az emberket, hiszen lehetnek formájukat tekintve pontosan megegyező érvelések, melyeknek egyike érvényes, másika hamis. Arisztotelész az ilyen – helyes érvelésekre emlékeztető ugyanakkor félrevezető – érveléseket szofizmáknak nevezte, és arra következtet, hogy a szofisták ilyen érvelések kitalálásából és nyilvános előadásából éltek. Platón pedig olyan szofistákat mutat be, akik paradox kijelentéseket bizonyítanak.

Az érvelések viták formájában hangzottak el, a vitákban egy kérdező és egy válaszadó vett részt. A válaszadó szerepe az volt, hogy felállítson egy tételt, a kérdezőé pedig, hogy megdöntse, elismertesse a válaszadóval, hogy hamis vagy képtelen következmények adódnak belőle. A szofisták „művészetüket” bíróságok megtévesztésére is használták, de a köznépet is felforgatták, Platón szerint érveléseik ereje nagyon könnyen megzavarta az embereket.<sup>711</sup>

Arisztotelész *Topika* című munkájában a valószínűségeken alapuló helyes érveléseket, míg *Szofisztikus cáfolatok* című munkájában azokat az érveléseket gyűjti össze, amelyeket a szofisták az emberek megtévesztésére használtak. A tévesztések Arisztotelész szerint két nagy csoportba sorolhatók, azok, amelyek a nyelvtől függenek, s azok, amelyek nem függenek tőle. Elsőbe pl. ilyenek tartoznak, mint: egy szó félreérthetősége, kétértelműsége; egy mondatszerkezet félreérthetősége; a szavak helytelen összekapcsolása; a szavak helytelen elkülönítése; a beszéd félreértelmezése a rossz hangsúlyozás által; a szó nyelvtani formájából levont téves következtetés. A második csoportba tartozó megtévesztések pl. körbenforgó érvelés (*petitio principii*), megtévesztő kérdések stb.<sup>712</sup>

A rabbinikus érvelés jellege tulajdonképpen kísértetiesen hasonlít a szofisták által üzött mesterségre. Érdekek érvényesítése a többségi akarat vagy humánus, etikai megfontolások mentén; már meglévő *háláchák* Szentírásból vagy kizárólag a Tórából való igazolása, hogy a szaduceusoknak bebizonyítsák annak „i-teni” eredetét; valamint az érvelések rendkívüli formalitásra törekvő, sokszor a *Tánách* szövegétől teljesen elrugaszzkodó, mesterkélttségével mégis meggyőző jellege azt mutatja, hogy valamiféle „rabbinikus szofizmussal” van

<sup>709</sup> Platón: *A szofista*. (Ford. Kövendi Dénes nyomán Bene László), Atlantisz, 2006., 219e, 225a

<sup>710</sup> Platónnál a retorikát egy szofista így jellemzi: „Az a képesség, hogy szavainkkal meggyőzzük a bírakat a törvényszéken, a tanácsnokokat a tanácsban, a polgárokat a népgyűlésen, lényeg, hogy nyilvános legyen. A beszéded hatalmával szolgálj az orvost, szolgálj a tornamestert...” Platón: *Gorgiasz*, 452e

<sup>711</sup> Platón: *Állam*. (Ford. Szabó Miklós). In: Platón összes művei II., Európa, Bp., 1984., 5–710. o., Hetedik könyv, 498a és 539b.

<sup>712</sup> Ross, David: *Arisztotelész*. Osiris, Bp., 2001., 86–89. o.

dolgunk.<sup>713</sup> Az „*Áchnáj kemencéjével*” kapcsolatos talmudi történetben is olvashatjuk, hogy a kemencét azért hívják „*áchnáj*” kemencéjének, mert a rabbik úgy körülvették érvekkkel, mint egy kígyó (*áchná*). De a Talmudban olyan kijelentésekkel is találkozunk, hogy bármit bizonyítani lehet érvekkkel – pl. Rabbi Méírről olvassuk, hogy „*A tisztátalant tisztának nevezte és megindokolta, és ugyanúgy a tisztát tisztátalannak nevezte és megindokolta azt is.*”<sup>714</sup> –, sőt azzal is, hogy a Szanhedrin tagja csak olyan személy lehet, aki erre képes:

Rabbi Jóchánán mondta: Senkit nem lehet kinevezni a Szanhedrin tagjául, hacsak nincsenek kiváló szellemi képességei, bölcsessége, megjelenése, érett korú, ért a varázsláshoz, és aki jártas az emberiség mind a hetven nyelvében, azért hogy a bíróságnak ne legyen szüksége tolmácsra. Ráv Júda mondta Ráv nevében: Senkinek nem lehet helyet adni a Szanhedrinben, hacsak nem képes bizonyítani egy csúszómászó tisztaságát a Szentírás szövegéből.<sup>715</sup> Ráv mondta: „Indítványozok egy következtetést, hogy bizonyítsam a tisztaságát. Ha egy kígyó [ti. mivel nincs benne a tisztátalan teremtmények között, és halott teteme nem tesz tisztátalanná], amelyik sok tisztátalanságot okoz gyilkolás által, tiszta, nem lehet, hogy egy csúszómászó, amelyik nem öl és nem terjeszt tisztátalanságot, nem tiszta. De ez nincs így, mivel bizonyítva van analógiával egy mindennapos tövissel [ti. mivel egy tüskeszúrás is okozhat halált és így terjedhet a tisztátalanság].<sup>716</sup>

Gershom Scholem például a dolgozatom egyik mottójaként szereplő talmudi idézetet – „*Fordítsd meg újra és újra, mert minden benne van.*” – szintén a *Tánách* szövegének rabbik általi mindenünnen való megforgatására értelmezi, mely egy alázatos – ti. minden a szövegben van – illetve egy erőszakos – ti. a „háláchikus igazságot” rá kell kényszeríteni a szövegre – komponensből áll.<sup>717</sup> Ahogy már volt róla szó, Rámbám szerint például az összes levezetés valójában csak emlékeztető jellegű *ászmáchtá*, míg Rásí szerint az érveléseknek legalább egy része az. Az ortodox judaizmus a *háláchát* úgy védi meg, hogy a Szóbeli Tant – annak minden ellentmondásával, s úgy a fenti idézetekkel együtt – a *Tánách*hal egyenértékű kinyilatkoztatásnak veszi, sőt fölé is helyezi. Daniel Boyarin az „*Áchnáj kemencéjével*” kapcsolatos történethez hozzászólva a következőt mondja: „*A jelentés nem a mennyben van,*

<sup>713</sup> A kérdés egzaktabb vizsgálata érdekében nem volna hasznontalan a *Topika* és a *Szofisztikus cáfolatok* részletes egybevetése a rabbinikus írásmagyarázati elvekkkel, ez azonban nem dolgozatom szűken vett tárgya.

<sup>714</sup> bEruv 13b

<sup>715</sup> Lev 11:29–39

<sup>716</sup> bSanh 17a–b

אמר רבי יוחנן: אין מושיבין בסנהדרין אלא בעלי קומה, ובעלי חכמה, ובעלי מראה, ובעלי זקנה, ובעלי כשפים, ויודעים בשבעים לשון, שלא תהא סנהדרין שומעת מפיה המתורגמן. אמר רב יהודה אמר רב: אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שידוע לטהר את השרץ מן התורה. אמר רב: אני אדון ואטהרנו ומה נחש שממית ומרבה טומאה - טהור, שרץ שאינו ממית ומרבה טומאה - אינו דין שיהא טהור? - ולא היא, מידי דההא אקוץ בעלמא.

<sup>717</sup> Scholem, 30., 36. o.



*nem a szöveg mögött lévő hangban, hanem a tanházban, a szöveg előtt lévő hangokban. Az Írott Tóra az a Tóra, amelyik le van írva, a Szóbeli Tóra pedig az a Tóra, amelyet olvasnak.*<sup>718</sup> Ebből a nézőpontból a rabbinikus gondolkodásmód annyira tekinthető tudományos gondolkodásmódnak, amennyire Kuhn a tudományos gondolkodást – annak önkényesen megválasztott paradigmáival, s az akörül forgó okoskodásokkal – annak tartja.

A neológ, konzervatív irányzatok a Szóbeli Tant történelmi fejlődés eredményének tekintik, s úgy gondolják, hogy a *háláchá* a *Tánách* szövegén alapuló *d'rásák*, levezetések eredménye. Ha a kérdést ebből a szempontból vizsgáljuk – de legalábbis a *szúgják* egy részét valós levezetéseknek tekintjük –, akkor a Dov Gabbay és kollégái által a talmudi érvelések mentén kidolgozott mátrix abdukció a rabbi gondolkodásmódja mögött komoly tudományos elképzeléseket mutat. (Egyébként akkor is, ha *ásmáchtáról* van szó, mert annak módszere a valós levezetésektől alig, sőt sokszor nem is megkülönböztethető.) Karl Popper szerint például a tudományos gondolkodás elengedhetetlen eleme az abdukció. A Peirce-féle „intuitív” abdukciótól a számítástudományokban alkalmazott „formális” abdukció azonban egy lényeges ponton mindenképpen eltér egymástól: utóbbiból kizárható az irracionalitás, a legkisebb kockázat elve<sup>719</sup> mentén mozog. A rabbinikus abdukció véleményem szerint fokozatosan váltott át előbbiről utóbbira, a Tóra törvényeinek intenziója – ami mentén egyébként a próféták is értelmezik a Tórát – helyett, annak – egyrészt a prófétai intézmény megszűnése, másrészt a babiloni fogság utáni hihetetlen félelem okán, nehogy a Tóra „szövegét” véletlenül is áthágják, harmadrészt pedig az erős hellén hatás eredményeként – extenziójára téve a hangsúlyt. A szövegek aprólékos vizsgálata a Mindenhatóért való hihetetlen rajongásról, ugyanakkor legalább akkora félelemről<sup>720</sup> is tanúskodik. A Tóra köré épített védőkerítés<sup>721</sup> szigorúan a szöveg „külső burka” mentén mozog, extenzionális módon igyekszik a tiltásokat, parancsolatokat kiszélesíteni, s így formális általánosításaival gyakran szem elől téveszti azok gyakorlati értelmét, nem kevésszer elviselhetetlen – a Mindenható

<sup>718</sup> Idézi: Fisch, 85. o.

<sup>719</sup> Bővebben lásd: EJ: „Halakhah”

<sup>720</sup> Ruff Tibor szerint például a LXX-ban és a targumokban az antropomorfizmusok kerülésének oka is egyfajta félelem: „a hellénisztikus-filozófiai negatív istenfogalomnak való megfeleltetés szükségének tudható be, azaz *dekadens tendencia; másfelől a bálványimádástól való felfokozott óvakodásnak, amely még a Tóra szövegének p'sát értelmét is korlátozza annak érdekében, nehogy valaki bármilyen istenképet készítsen vagy imádjon.*” Ruff, 180. o. Bővebben: Ruff 180–181. o., 318. l.j

<sup>721</sup> A védőkerítés is egyébként görög eredetű, már Platónnál is szerepel: „*Hogy mindaz, amiről most beszélünk, az úgynevezett iratlan törvények közé tartozik; és valójában az úgynevezett ősi hagyományok és törvények sem egyebek, mint ezen szabályok összessége. És most bontakozott ki előttünk annak az állításunknak helyessége is, hogy az efféléket sem törvények rangjára nem szabad emelni, sem említés nélkül hagyni; mert az egész állami berendezkedésnek ezek a kötelekei mintegy közepén állanak a már írásba foglalt és a még ezután megállapítandó törvények között, mint valóban ősi és alapvető, törvényerejű hagyományok; ha ezek megfelelőek és valóban szokásban vannak, megóvják és biztosítják az írott törvények fennmaradását is...*” Platón: Törvények. (Ford. Kövendi Dénes nyomán Bolonyai Gábor), Atlantisz, Bp., 2008., Hetedik könyv, 798b

által nem szándékozott – terheket róva az emberre. Más esetekben persze az is előfordul, hogy ugyanezen formális módszerrel humánus vagy egyéb etikai megfontolások mentén megsemmisíti a szövegben explicite található parancsolatot.<sup>722</sup> A Tóra véges betűkkel leírt végtelenség, sőt, ahogy a Targumok sugallják,<sup>723</sup> az Újszövetség<sup>724</sup> és a kabbala<sup>725</sup> pedig kinyilvánítja: a Tóra egyszerűen személy. S mint ahogy lehetetlen az emberi nyelvet formalizálni, a szavak szótári jelentéséből, a ragokból általános szabályokkal a mondottak kommunikálni kívánt jelentésére formális módon következtetni, úgy ez a Tóra esetében a rabbiknak sem sikerülhetett. Mindenesetre próbálkozásuk figyelemre méltó, sőt a logikusok – elsősorban számítástudományi szakemberek számára – hasznos lehet. Gabbayék szerint a Talmud logikája sokkal gazdagabb és komplexebb, mint a jelenleg rendelkezésre álló nyugati logika, s pl. a mátrix abdukció a tudományos közösségekben számos problémát megold.<sup>726</sup> A mesterséges intelligenciakutatások, szakértői rendszerek fejlesztői profitálhatnak tehát a Talmudból, azonban azt a reményt, hogy ennek segítségével egyszer szellemet lehelhetnek a gépbe, bármennyire közel kerülnének is hozzá, fel kell adniuk.

A logikai vizsgálódáson túl neológ szempontból pedig Grice kommunikációelméle a legfontosabb, hiszen a rabbinikus „logika” tulajdonképpen a Tóra szövegében a Mindenható által közölni kívánt jelentés után kutat. Emlékeztetésképpen: Grice úgy gondolja, hogy létezik egy konvencionálisan meghatározott jelentés, amely több szempontból is lehet kontextusfüggő: (1) a szó, kifejezés lehet többértelmű (pl. „Kész vagyok.” – ti. kikészült, vagy éppen készen áll egy feladat elvégzésére) (2) eleve lehet egy szó kontextusfüggő, pl. „most”, „azt” – csak a szöveggörnyezetből tudjuk, hogy hogyan, mire is kell őket értenünk. A konvencionális jelentésre továbbá ráépül a társalgási normák által meghatározott társalgási implikátúra.<sup>727</sup> A rabbinikus írásmagyarázatban tehát véleményem szerint hasonló a helyzet. A *p'sat* jelentés tulajdonképpen egyfajta konvencionális jelentés lesz, amely azonban a fenti

<sup>722</sup> Lásd pl.: „szemet szemért” stb.

<sup>723</sup> A Targumok ugyanis több helyütt, ahol az antropomorfizmus kerülni akarták a Mindenható helyett *Mémrá*-t (*Szó, Beszéd*) olvastak. Így például egy 1. századbéli zsinagógalátogató számára természetes volt, hogy a *Szó* személy. Pl.: az Örökkévaló *mémrája* teremtette az embert (JerGen 1:27), gondoskodik az égőáldozatra való bárányról (JerGen 22:8), az Úr *mémrája* beszél (JerEx 20:1) stb.

<sup>724</sup> Pl. Jn 1:1–5

<sup>725</sup> A kabbala szerint például a Tóra nem más, mint a Mindenható nagy neve, számunkra felfoghatatlan abszolút szó, a Lény kifejeződése. Scholem, 41–42. o. „...a Tóra minden egyes zsidónak azt az arcát mutatja, amelyet csakis neki szánt, és ki-ki csak akkor valósítja meg a neki szóló elrendelést, ha ezt a csak feléje forduló arcot tudomásul veszi és beépíti a hagyományba.” i. m., 46. o. Scholem szerint egyébként a zsidó hagyományon belül feszülő ellentétek az irracionalitás talaján álló kabbalában oldódnak fel. i. m. 54. o. Philón pedig az egyiptomi terapeutákról a következőt írja: „Hiszen az egész Tóra ezeknek az embereknek, valamiféle élő lénynek tűnik; a szó értelme aztán a test, a lélek értelme azonban titokzatos, ez alkotja az írott szó alapját.” *De vita contemplativa*. Idézi: Scholem, Gershom: *A kabbala szimbolikája*. Hermit, h. n., é. n.

<sup>726</sup> Abraham – Gabbay – Schild: *Analysis...*, 339. o.

<sup>727</sup> Zvolenszky Zsófia megjegyzései alapján. 2011. 06. 21.

két pont értelmében kontextusfüggő. Amennyiben tehát akár az egész Szentíráson átívelő kutakodásom egy szó pontos jelentésének megértésére irányul, úgy kutatásom eredménye *p'sát* lesz. Erre épül rá a *d'rás* szint, vagyis egy konvencionális és/vagy társalgási implikátúra. Azt ugyanis, hogy implikátúráról van szó, bizonyos kötőszavak, nyelvtani szerkezetek jelzik – ezekből gondolják a rabbik, hogy a Mindenható a mondottakon túl valami többet is közölni szándékszik – , azonban ezekből a „jelekből” nem tudható pontosan, hogy mi az implikáció, hanem azt ki kell következtetni, le kell vezetni. Ezen a ponton lesz a logikának, abdukciónak jelentősége. A metaforaelméleti kérdések pedig a következő pontokon jöhetnek számításba: (1) a Mindenható „emberi nyelven”, tehát a legegyszerűbb módon, „képes beszéddel” fogalmazta meg a parancsolatokat, hogy mindenki számára érthető legyen; (2) amit pedig mondott, az része annak, amit kommunikálni szándékszik, azonban a metafora „parafrázisa” soha nem tudja ugyanazt mondani, és nem is törli el azt, ami mondva volt, tehát „*az Írás soha nem veszíti el 'szó szerinti' (p'sát) értelmét.*”

## FELHASZNÁLT IRODALOM

### SZENTÍRÁS

*BibleWorks 7.0.* BibleWorks™ Copyright © 1992-2005 BibleWorks, LLC.<sup>728</sup>

*Biblia Hebraica Stuttgartensia.* (Ed.: K. Ellniger, W. Rudolph), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, Fourth Corrected Edition, 1990., In: BibleWorks 7.0.

*Complete Jewish Bible.* (Ford.: David H. Stern), Jewish New Testament Publications, 1988.  
In: BibleWorks 7.0.

*JPS Holy Scriptures.* Jewish Publication Society, 1917. In: BibleWorks 7.0.

*JPS Tanakh.* Jewish Publication Society, 1985. In: BibleWorks 7.0.

*Pentateuchal Targumim.* (The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel) (Ford.: J. W. Etheridge), 1862., <http://targum.info/targumic-texts/pentateuchal-targumim/> (Utolsó letöltés: 2011. június 17.)

*Septuaginta.* (Ed.: Alfred Rahlfs), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993. In: BibleWorks 7.0.

*Szentírás. Mózes öt könyve és a haftarák.* (Dr. Herz J. H. kommentárjával), (reprint), Akadémiai Kiadó, Bp., 1984.

תנ"ך (David Gincburg) The Society for Distributing Hebrew Scriptures. h. n., é.n.

*Targum Onkelos.* (Ed.: M. Cohen) In: BibleWorks 7.0.

*Targum Pseudo-Jonathan.* (Ed.: E. Clarke) In: BibleWorks 7.0.

*Targumim.* (Aramaic Old Testament), Hebrew Union College, In: BibleWorks 7.0.

*Teljes kétnyelvű (héber–magyar) Biblia két kötetben.* (Ford.: IMIT), Makkabi, Bp., 1994.

### SZÓTÁRAK, KONKORDANCIÁK

*Comprehensive Aramaic Lexicon.* Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion. Cincinnati, USA. <http://call.cn.huc.edu/>

Frank, Yitzhak: *The Practical Talmud Dictionary.* Ariel United Israel Institutes, Jerusalem, 2001.

<sup>728</sup> Az irodalomjegyzékben minden más helyen, ahol e szoftverből használtam fel könyveket, csak a szoftver nevét fogom feltüntetni, egyéb adatait lásd itt.

*Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures.* Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1993.

Grósz Eliézer: *Héber-magyar szótár.* Hápoél Hámizráchi, Tel Aviv, 1956.

Györkösy Alajos – Kapintánffy István – Tegye Imre: *Ógörög – magyar nagyszótár.* Akadémiai Kiadó, Bp., 1993.

Györkösi Alajos: *Latin–magyar kéziszótár.* Akadémiai Kiadó, Bp., 1994.

Jastrow, Marcus: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature.* Hendrickson Publ., Peabody, 2005.

Klein, Ernst: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English.* Carta, Jerusalem – University of Haifa, 1987.

Liddel, Henry George – Scott, Robert: *A Greek-English Lexicon.* Clarendon Press, Oxford, 1985.

*Magyar értelmező kéziszótár.* Akadémiai Kiadó, Bp., 1989.

## SZAKKÖNYVEK

אברהם, מיכאל – גבאי, דב – שילד, אורי:

*מידות הדרש ההגיוניות כאבני הבסיס להיסקים לא דדוקטיביים מודל לוגי לקל וחומר, בניין אב והצד השווה אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, שבט תשס"ט*

אברהם, מכיל – גבאי, דב – חזות, גבריאל – שילד, אורי: *מידות הדרש הטגנסטואליות כללי ופרטי: הגדרה אידטואיטיבית של קבוצות בתלמוד . . .* College Publications, 2010

Adamik Tamás – A. Jászó Anna – Aczél Petra: *Retorika.* Osiris, Bp., 2005.

*Alakzatlexikon. A retorikai és stilisztikai alakzatok kézikönyve.* (Főszerk.: Szathmáry István), Tinta, Bp., 2008.

Allerhand, Jacob: *A zsidóság története. Az Első Szentély pusztulásától a Talmud lezárásáig bibliai bevezetéssel.* Makkabi, Bp., 1993.

*An Introduction to the History and Sources of Jewish Law.* (Ed. Hecht, N. S. – Jackson, B. S. – Passamaneck, S. M. – Piattelli, D. – Rabello, A. M.) Clarendon Press, Oxford, 1996.

Arisztotelész: *Poétika.* (Ford.: Sarkady János) In: Arisztotelész: *Poétika, Kategóriák, Hermeneutika.* Kossuth, Bp., 1997., 7–59. o.

Arisztotelész: *Rétorika.* (Ford.: Adamik Tamás), Gondolat, Bp., 1982.

- Aristotle: *Topics*. Pickard-Cambridge, 2007., The University of Adelaide, eBook, <http://etext.library.adelaide.edu.au/a/aristotle/a8t/>
- Attias, Jean-Christopher – Benbassa, Esther: *A zsidó kultúra lexikona*. Balassi-Larousse, Bp., 2003.
- Austin, J. L.: *Tetten ért szavak*. Akadémia, Bp., 1990.
- The Babilonian Talmud*. In: *Soncino Classic Collection*. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991–1996 CD-Rom
- Blau Lajos: *Az óhéber könyv. Adalék az ókori kultúrtörténethez és a bibliai irodalomtörténethez*. Logos, Bp., 1996.
- Cawsey, Alison: *Mesterséges intelligencia*. Alapismeretek. Panem, Bp., 2002.
- Eco, Umberto: *A nyitott mű*. Európa, Bp., 1998.
- Elon, Menachem: *Jewish Law. History, Sources, Principles. I–IV*. The Jewish Publication Society, Philadelphia – Jerusalem, 5754/1994.
- Encyclopaedia Judaica*. Keter Press, Jerusalem Ltd., Jerusalem, 1996.
- אנציקלופדיה תלמודית. ירושלים, 1947–
- Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia*. Áron Kiadó, Bp., 2002.
- Fényes Mór: *Szentírásunk*. Országos Rabbiképző Intézet, Bp., 1999.
- Fisch, M.: *Rational Rabbis: Science and Talmudic Culture*. Indiana University Press, Bloomington, 1997.
- Finkelstein, Louis: *Akiba. Scholar, Saint and Martyr*. A Temple Book, Atheneum, New York, 1978.
- Fisch, Menachem: *Rational Rabbis. Science and Talmudic Culture*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1997.
- Fischbane, Michael: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Clarendon Press, Oxford, 2004.
- Flaisz Endre: *Nusz. Nusz-metafizika a középplatonizmus és az apologéták koráig*. Jószeveg, Bp., 2007.
- Forrai Gábor – Margitay Tihamér – Máté András – Mekis Péter – Tanács János – Zemplén Gábor: *Informális logika*. Digitális tankönyv. <http://www.uni-miskolc.hu/~bolantor/informalis> Letöltés ideje: 2009. 04. 07. 12.39
- Forrai Gábor – Szegedi P. (szerk.): *Tudományfilozófia*. Szöveggyűjtemény. Áron, Bp., 1999.

- Frege, Gottlob: *Jelentés és jelölet*. (Ford. Máté András) In: Frege, Gottlob: *Logikai vizsgálódások*. (Szerk. Máté András), Osiris., Bp., 2000., 118–147. o.
- Gabbay, Dov M. – Woods, John: *The Reach of Abduction: Insight and Trial*. Elsevier, 2005.
- Grant, Robert M.: *A Short History of the Interpretation of the Bible*. The Macmillan Company, New York, 1966.
- Grondin, Jean: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Osiris, Bp., 2002.
- Guggenheimer, Heinrich: *Logical Problems in Jewish Tradition*. In: *Confrontations with Judaism*. (Ed. Philip Longworth), Blond, 1967.
- Halvini, David Weiss: *Peshat and Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*. Oxford University Press, New York – Oxford, 1998.
- Horányi Özséb: *Jel, jelentés, információ, kép*. General Press, Bp., 2006.
- Horányi Özséb – Szépe György (szerk.): *A jel tudománya. Szemiotika*. General Press, Bp., 2004.
- Huoranszki Ferenc: *Modern metafizika*. Osiris, Bp., 2001.
- The International Standard Bible Encyclopedia*. 1915. Morris, Stanley, 1997., In: BibleWorks 7.0.
- The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Abingdon Press, Nashville, 1992.
- Jacobs, Louis: *Studies in Talmudic Logic and Methodology*. (1961) Vallentine-Mitchell, London, Republished paperback, 2006.
- The Jewish Encyclopedia*. Funk and Wagnalls, New York, 1906–1910. Online verzió: [www.jewishencyclopedia.com](http://www.jewishencyclopedia.com)
- The Judaica Press Complete Tanach with Rashi*.  
<http://www.chabad.org/library/article.htm/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.html>  
 (Utolsó letöltés: 2010. június 10.)
- Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története Platontól Humboltig*. Áron Kiadó, Bp., 2000.
- Kiefer Ferenc: *Jelentéselmélet*. Corvina, Bp., é. n.
- Kneale, William – Kneale, Martha: *A logika fejlődése*. Gondolat, Bp., 1987.
- Kolatch, Yonatan: *Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries* (Volume I.), KTAV Publishing House, Inc. Jersey City, N. J., 2006.

- Kövecses Zoltán: *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*. Typotex, Bp., 2005.
- Kripke, Saul: *Megnevezés és szükségszerűség*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2007.
- Kuhn, Thomas S.: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Osiris Kiadó, Bp., 2002.
- Madarász Tiborné – Pólos László – Ruzsa Imre: *A logika elemei*. Osiris, Bp., 2005.
- Margitay Tihamér: *Az érvelés mestersége*. Typotex, Bp., 2007.
- Midrash Rabba*. In: *Soncino Classic Collection*. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991–1996 CD-ROM
- Mielziner, M.: *Introduction to the Talmud*. The American Hebrew Publishing House, The Bloch Printing Company, Cincinnati – Chicago, 1894.
- Moskovits, Cvi Jehiel: *A Biblia magyarázata*. Göncöl Kiadó, Bp., 2001.
- Neusner, Jacob: *Judaism and the Interpretation of Scripture: Introduction to the Rabbinic Midrash*. Hendrickson Publishers, Peabody, 2004.
- Neusner, Jacob: *The Perfect Torah*. Brill, Leiden-Boston, 2003.
- Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Szent István Társulat, Bp., 1991.
- Platón: *Állam*. (Ford. Szabó Miklós). In: *Platón összes művei II.*, Európa, Bp., 1984.
- Platón: *A szofista*. (Ford. Kövendi Dénes nyomán Bene László), Atlantisz, 2006.
- Platón: *Gorgiasz*. (Ford. Péterfy Jenő nyomán Horváth Judit), Atlantisz, 1998.
- Platón: *Kritón*. (Ford. Gelenczey-Miháltz Alirán) In: *Platón: Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Atlantisz, Bp., 2005.
- Platón: *Törvények*. (Ford. Kövendi Dénes nyomán Bolonyai Gábor), Atlantisz, Bp., 2008.
- Pólos L. – Ruzsa I.: *A logika elemei*. Tankönyvkiadó, Bp., 1987.
- Popper, Karl: *A tudományos kutatás logikája*. Európa, Bp., 1997.
- רביצקי, אבירם: *לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית*. יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפרושים למידות שדהתורה נדרשת בהן. מאגנוס, ירושלים, 2009.
- רשי לתלמוד
- In: *Soncino Classic Collection*. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991–1996 CD-rom

רשי לתנ"ך



- In: *Soncino Classic Collection*. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991–1996  
CD-rom
- Rabinowits, Abraham Hirsch: *The Study of Talmud. Understanding the Halachic Mind*. Jason Aronson, 1996.
- Ricoeur, Paul: *Az élő metafora*. Osiris, Bp., 2006.
- Ross, Sir David: *Arisztotelész*. Osiris, Bp., 2001.
- Ruff Tibor: *Az Újszövetség és a Tóra*. Józsoveg Műhely, Bp., 2009.
- Ruzsa Imre – Máté András: *Bevezetés a modern logikába*. Osiris, Bp., 1997.
- Ruzsa Imre (szerk.): *Logikai enciklopédia*. Áron, Bp., 2000.
- Sainsbury, Mark: Fikozófiai logika. In: Grayling, A. C.: *Filozófiai kalauz*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1997., 73–123. o.
- Sámuel imája. Zsidó imakönyv*. Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület, Bp., 1996.
- Scholem, Gershom: *A kabbala szimbolikája*. Hermit, h. n., é. n.
- Scholem, Gershom: Kinyilatkoztatás és hagyomány mint vallási kategóriák a zsidóságban. In: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások I-II.*, Atlantisz, Bp., 1995.
- Sebeok, Thomas A. – Umiker-Sebeok, Jean: *Ismeri a módszeremet? Avagy: a mesterdetektív logikája*. Gondolat, Bp., 1990.
- Sion, Avi: *The Logic of Causation*. Editions Slatkine, Geneva, 2005.
- Sion, Avi: *Judaic Logic. A Formal Analysis of Biblical, Talmudic and Rabbinic Logic*. Slatkine, Geneva, 1997.
- Steinsaltz, Adin: *The Essential Talmud*. Maggid Books, New Milford, CT, USA, 2010.
- Stemberger, Günter: *A zsidó irodalom története*. Osiris, Bp., 2001.
- Störig, Hans Joachim: *A filozófia világtörténete*. Helikon, Bp., 1997.
- Soncino Classic Collection*. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991–1996 CD-ROM
- Szendrey, Alfred: *Music in Ancient Israel*. Vision, London, 1969.
- Szikszainé Nagy Irma: *Stiliztika*. Trezor, Bp., 1994.

In: *Soncino Classic Collection*. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991–1996  
CD-rom

מבוא תלמוד בבלי

The Institute for Publication of Books and Study of Manuscripts Torah Educational Center,  
Zichron Yaakov. Israel, 1977. Sasz Vilna, 1. kötet

תלמוד ירושלמי

<http://www.mechon-mamre.org/b/r/r0.htm>

*Talmud Bavli*. The Shottenstein Edition. The Art Scroll Series. 73 kötet., Mesorah  
Publications Ltd., Brooklyn, 2002–2005

תוספות לבבלי

In: *Soncino Classic Collection*. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991–1996  
CD-rom

Tov, Emanuel: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Fortress Press, Minneapolis, 1992.

Yerushalmi, Yosef Hayim: *Záchor: zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Osiris – OR-ZSE,  
Bp. 2000.

Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*. Osiris, Bp., 2005.

Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Bp., 1992.

Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*. (Ford. Márkus György), Akadémiai  
Kiadó, Bp, 1989.

Würthwein, Ernst: *The text of the Old Testament*. Willima B. Eerdmans Publishing Company,  
Grand Rapids, Michigan, 1995.

Zahavy, Tzvee (*The Talmud of Babylonia. An American Translation XXX.B: Tractate Hullin.*  
*Chapters 3–6*. Brown Judaic Studies 254., Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1993.

Zsuffa Zoltánné: *Gyakorlati magyar nyelvtan*. Panem–Akkord, Bp., 1996.

#### CIKKEK, TANULMÁNYOK:

אברהם, מיכאל: ה"קל וחומר" כסילוגיזם מודל אריתמטי. nI: הגיון, תשנ"ג, 46–29. o.  
Abraham, M. – Gabbay, U. – Schild, U.: Analysis of the Talmudic Argumentum A Fortiori  
Inference Rule (Kal Vachomer) using Matrix Abduction. In: *Studia Logica*, 2009. Bar-Ilan  
University, Israel, and King's College London, 92: 281–364. o.

- Abraham, Michael – Gabbay, Dov M. – Hazut, Gabriel – Maruvka, Yosef E. – Schild, Uri: Logical Analysis of the Talmudic Rules of General and Specific (Klalim-u-Pratim). In: *History and Philosophy of Logic*, 32:1, 47–62. o. Online publikáció: 2011. február 8. <http://dx.doi.org/10.1080/01445340.2010.506094> Letöltés ideje: 2011. 04. 04. 16.05
- Bacher Vilmos: A zsidó szentírásmagyarázat „paradicsoma”. In: *MZSSZ*, 1893., 479–487. o.
- Bárány Tibor: A metafora mint demonstratívum. In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 45–55. o.
- Black, Max: A metafora. In: *Helikon*, 1990/4., 432–447. o.
- Black, Max: A metaforák működéséről. (Válasz Donald Davidsonnak) In: *Helikon*, 1990/4., 466–477. o.
- Blau Lajos: A hermeneutikai analógia a talmudi irodalomban. In: *MZSSZ*, 1898., 352–365. o.
- Blau Lajos: Az amórák Biblia és hagyománymagyarázatának terminológiája. In: *MZSSZ*, 1906., 176–179. o.
- Blau Lajos: Néhány szó a Párdésről. In: *MZSSZ*, 1924., 31–32. o.
- ברודי, ירחמיאל: הצגה גרפית של מבני סוגיות תלמודיות. In: *הגיון*, תשנ"ו, 9–24. o.  
ברכפלד, מאיר : הפשטה מתמטית של הקל וחומר – פ"ע ספר "הליכות עולם" In: *הגיון* 1992., 47–55. o.
- Camp, Elisabeth: Metaphor in the Mind: The Cognition of Metaphor. In: *Philosophy Compass* 1:2 (March 2006), 154–170. o.  
<http://www.sas.upenn.edu/~campe/Papers/Camp.MetinMind.pdf>, Letöltés ideje: 2011. január 12. 19.49
- Camp, Elisabeth: Metaphor. In: *The Pragmatics Encyclopedia*, (Ed.: Louise Cummings), Routledge, 2009. <http://www.sas.upenn.edu/~campe/Papers/Camp.RoutledgeMetaphor.pdf>  
Letöltés ideje: 2011. január 12. 19.46
- Camp, Elisabeth: Contextualism, Metaphor and What is Said. In: *Mind & Language* 21:3 (June 2006), 280–309. o.  
<http://www.sas.upenn.edu/~campe/Papers/Camp.CntxslmMet&WIS.M&L.pdf> Letöltés ideje: 2011. január 12. 19.40
- Carnap, R: Jelentés és szinonímia. In: Horányi Özséb – Szépe György: *A jel tudománya. Szemiotika*. General Press, Bp., 2. kiad. é. n. 113–126. o.
- Daube, David: Rabbinic Methods of Interpretation and hellenistic Rhetoric. In: *HUCA*, 22., 1949. 239–264. o.
- Davidson, Donald: What Metaphors Mean. In: Martinich, A. P. (ed.): *The Philosophy of Language*. Oxford University Press, New York – Oxford, 1996., 415–426. o.

- E Szabó László: A fizikalista konklúziója: a nyelv alapvetően metaforikus. In: *Világosság*, 2006/8–9–10, 221–230. o.
- Fehér M. István: Létezik-e szó szerinti jelentés? In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 185–196. o.
- Forrai Gábor: „A természeti fajták és neveik: Locke versus Kripke–Putnam”, in: *Bölcselet és analízis*. (Szerk. Farkas Katalin és Orthmayr Imre), Budapest: Eötvös, 2003, 47–60.
- Gabbay, Dov M. – Koppel, Moshe: Uncertainty Rules in Talmudic Reasoning. In: *History and Philosophy of Logic*, 32:1, 63–69, o. Online publikáció: 2011. február 8., <http://dx.doi.org/10.1080/01445340.2010.506102> Letöltés ideje: 2011. 04. 04., 16.10
- Gabbay, Dov M. – Woods, John: *Advice on Abductive Logic*. 2005. Január 11. <http://cogsci.uwaterloo.ca/Articles/abductive.final.pdf>, Letöltés ideje: 2010. 09. 29. 16.35
- Goodman, Nelson: A metafora mint másodállás. In: *Helikon*, 1990/4., 478–482. o.
- Goodman, Nelson: A művészet nyelvei. In: *Helikon*, 1990/4., 422–431. o.
- Grice, Paul H.: A társalgás logikája (Ford. Pléh Csaba) In: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Osiris, Bp., 1997., 213–227. o.
- Grice, Paul H.: *Jelentés*. (Ford.: Bárány Tibor), Kéziratban
- Grice, Paul H.: *Jelentés*. (Ford.: Terestyéni Tamás) In: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Osiris, Bp., 1997., 188–197. o.
- Grice, Paul H.: *Társalgás és logika*. (Ford. Márton Miklós), Kéziratban
- Gross, Steven: Natural Kind Terms. In: *Encyclopedia of Language and Linguistics*. January 7, 2005. <http://mysite.verizon.net/vze299db/sitebuildercontent/sitebuilderfiles/naturalkinds.pdf> Letöltés ideje: 2010. 11. 18. 16.33
- Grünhut Lázár: A hermeneutikai szillogizmus a talmudi irodalomban. In: *MZSSZ*, 1902., 364–367. o.
- Guggenheimer, Heinrich: Logical Problems in Jewish Tradition. In: Longworth, Philip (ed.): *Confrontations with Judaism*. Anthony Blond Ltd, London, 1967., 171–196. o.
- Kálmán László: Nyelvi eszköz-e a metafora? És ha igen, minek az eszköze? In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 81–86. o.
- Kelemen János: Bevezető előadás a Metafora, trópusok, jelentés c. konferenciához. In: *Világosság*, 2006/8–9–10, 5–7. o. Letöltés ideje: 2011. január 9. 17.00

- קופל, משה: הלל הזקן וייסוד ההלכה. In: *הגיון, תשנ"ו*, 42–47. o.  
 קופל, משה: עוד הערות על רוב וקבוע. In: *הגיון, תשנ"ז*, 49–52. o.
- Kövecses Zoltán: A fogalmi metaforák elmélete és az elmélet kritikája. In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 87–97. o.
- Leibniz: A Study in the Plus-minus Calculus ('A not inelegant Sepciem of Abstract Proof') 123–130. o.
- Madarászné Zsigmond Anna – Farkas György: *A miért kérdések szemantikájáról és pragmatikájáról (logikai megközelítés)*.  
<http://epa.oszk.hu/00100/00186/00016/farkas0304.html>, Letöltés ideje: 2009. 12. 28. 11.51
- Martinich, A. P.: A Theory for Metaphor. In: Martinich, A. P. (ed.): *The Philosophy of Language*. Oxford University Press, New York – Oxford, 1996., 427–439. o.
- Máté András: „Kéttényezős szemantikák: Ockham, Mill(?), Russell. In: *Világosság*, 2005/12., 25–33. o.
- Meheus, Joke – Batens, Diderik: *A Formal Logic for Abductive Reasoning*.  
<http://biblio.ugent.be/input/download?func=downloadFile&fileOId=496621>, Letöltés ideje: 2010. 09. 29., 16.37
- מוסקוביץ, לייב: לחקר דיני רוב ו"אתחזק איסורא" בסיפרות חז"ל. In: *הגיון, תשנ"ז*, 18–48. o.
- Nemesi Attila László: Szó szerinti jelentés, konvencionális jelentés, vezérjelentés. In: *Világosság*, 2006/8–9–10, 31–43. o.
- Nerlich, Brigitte – Clarke, David D.: Synecdoche as a cognitive and communicative strategy. In: Andreas – Koch, Peter (ed.): *Historical Semantics and Cognition Blank*. Mouton de Gruyter, Berlin, 1999., 197–213. o.
- Nerlich, Brigitte: Synecdoche: A trope, a whole trope, and nothing but a trope? In: Burkhardt, Armin – Nerlich, Brigitte (ed.): *Tropical Truth(s): The Epistemology of Metaphor and Other Tropes*. De Gruyter, Berlin/New York, 2010., 297–319. o.
- Neusner, J.: The making of the mind of Judaism; the formative age. In: *Brown Judaic Studies*, Vol. 133, Scholars Press, Atlanta, 1987.
- Putnam, Hilary: Meaning and Reference. In: Martinich, A. P. (ed.): *The Philosophy of Language*. Oxford University Press, New York – Oxford, 1996., 284–291. o.
- Putnam, Hilary: *The Meaning of "Meaning"*.  
[http://internalism.googlegroups.com/web/Putnam%20-%20The%20meaning%20of%20%27meaning%27.pdf?gda=IDF0nHMAAAC8eiay4NjuCEWc7TaZISPTyxmkVwGyO4qL1aM76OVm8GM7dbH\\_gG20cKl-te](http://internalism.googlegroups.com/web/Putnam%20-%20The%20meaning%20of%20%27meaning%27.pdf?gda=IDF0nHMAAAC8eiay4NjuCEWc7TaZISPTyxmkVwGyO4qL1aM76OVm8GM7dbH_gG20cKl-te)

trdgXe3KndoloQ7aMynFXsfWcar-

SwUYxTagfYG4mGbtWujdFnGSiqyIDUNM\_HRhrCoEytiJ-

HdGYYcPi\_09pl8N7FWLveOaWjzbYnnpkpmxcWg Letöltés ideje: 2010. 11. 18. 16.39, 215–455. o.

Quine, Willard Van Orman: Az empirizmus két dogmája. (Ford.: Faragó Szabó István) In: Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia*. Áron Kiadó, Bp., 1999., 131–151. o., 132. o.

Quine, Willard van Orman: Természeti fajták. In: Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia: Szöveggyűjtemény*. Áron Kiadó, Bp., 1999. [http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/tudfil/ktar/forr\\_ed/termfajt2.htm](http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/tudfil/ktar/forr_ed/termfajt2.htm) Letöltés ideje: 2010. 11. 18. 16.38

Ravitsky, Aviram: Talmudic Methodology and Aristotelian Logic: David ibn Bilia's Commentary on the Thirteen Hermeneutic Principles. In: *Jewish Quarterly Review*, Volume 99, Number 2. Spring 2009, 184–199. o.

Reimer, Marga – Camp, Elisabeth: Metaphor. In: *Handbook of Philosophy of Language*, (Ed.: E. Lepore & B. Smith), Oxford University Press, 2006, 845–863. o. <http://www.sas.upenn.edu/~campe/Papers/Reimer&CampOUPMetaphor.pdf> Letöltés ideje: 2011. január 12. 19.42

Rónai András: A szó szerinti és nem szó szerinti jelentés szétválása. In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 197–203. o.

רוזנפלד עזריאל: הכללה הלכתית. In: *הגייון, תשנ"ו*, 52–58. o.

Russell, Bertrand: A denotálásról. *Világosság*, 2005/12., 5–16. o.

Sainsbury, Mark: Filozófiai logika. In: Grayling, A. C.: *Filozófiai kalauz*. (Ford. Farkas Katalin), Akadémiai Kiadó, Bp., 1997. 73–130. o.

Schnell Zsuzsanna: Metafora és Metareprezentáció – egy mentalista modell. In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 111–127. o.,

Schönfeld Miklós: A judaizmus és a hellén művelődés egymáshoz való viszonya a zsidó hagyományos irodalomban. In: *Blau Lajos Talmudtudományi Társulat Évkönyvei*, 5. évf. 1937/38.,

Schumann, Andrew: Preface. In: *History and Philosophy of Logic*. 32:1, 1–8. o. Online-publikáció: 2011. február 8. <http://dx.doi.org/10.1080/01445340.2010.506079> Letöltés ideje: 2011. 04. 04. 16.01

Sion, Avi: Forms of A-Fortiori Argument. In: *Higayon*, 1997., 23–28. o.

- Solomon, Norman: The Evolution of Talmudic Reasoning. In: *History and Philosophy of Logic*, 32:1, 9–28. o., Online publikáció: 2011. február 8. <http://dx.doi.org/10.1080/01445340.2010.506081> Letöltés ideje: 2011. 04. 04., 16.15
- Somodi Gergő: A metafora mint beszédaktus. In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 21–30. o.  
שפרכר, שמואל: אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. In: *הגיין*, תשנ"ג, 56–65. o.
- Strawson, Peter Frederick: A referálásról. In: Copi, I. M. – Gould, J. A. (szerk.): *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Gondolat, Bp., 1985., 167–206. o.
- Thagard, Paul: Abductive Inference from Philosophical Analysis to Neural Mechanisms. In: Feeney, A., – Heit, E. (Szerk.): *Inductive reasoning: Cognitive mathematical and neuroscientific approaches*. Cambridge University Press, Cambridge, 2005. október 31., <http://cogsci.uwaterloo.ca/Articles/abductive.final.pdf>, Letöltés ideje: 2010. szeptember 29., 16. 33.  
טיילור, נחמיה: גדרי רובא דאיתא קמן ורובא דליתא קמן. In: *הגיין*, תשנ"ז, 53–65. o.
- Todorov, T.: Szinekdoché. In: Horányi Özséb – Szépe György (szerk.): *A jel tudománya. Szemiotika*. General Press, Bp., é. n., 305–314. o.
- Towner, Sibley W.: Hermeneutical System of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look. In: *HUCA*, 53., 1982. 101–135. o.
- Ujvári Márta: A metaforikus jelentés metafizikai következményei. In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 75–79. o.
- Werblowsky, Yaakov: Rov and Probability. In: *Higayon*, 1997., 5–22. o.
- Zvolenszky Zsófia: Megnevezés és szükségszerűség – négy évtized távlatában. In: Kripke, Saul: *Megnevezés és szükségszerűség*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2007. 151–221. o.
- Zvolenszky Zsófia: Grice metaforaelméletének védelmében. Ki mondta, hogy az élet nem habos torta? In: *Világosság*, 2006/8–9–10., 9–19. o.

#### INTERNETES FORRÁSOK:

*A formal logic for abductive reasoning.*

<http://biblio.ugent.be/input/download?func=downloadFile&fileOId=496621>,

Letöltés ideje: 2010. szeptember 22. 16.41

Beasley, Ya'akov: 'Of Fainting Maidens and Wells' Bible Study in the Yeshiva Curriculum: A Halachic, Historical and Ideological Overview. [www.atid.org/journal/journal98/beasley.doc](http://www.atid.org/journal/journal98/beasley.doc), Letöltés ideje: 2010. február 22. 11.29, 3. o.

Dobbs, Byan Griffith, Prof.: *Levels of Meaning in Holy Scripture: PaRDeS 1 of 2*.  
[www.kheper.net/topics/hermeneutics/PaRDeS-1.htm](http://www.kheper.net/topics/hermeneutics/PaRDeS-1.htm)), Letöltés ideje: 2007. május 5.  
10.30

Mikó Gyula: Retorikai alapfogalmak és alapismeretek. Debrecen, 2003.  
[www.drk.hu/gimn/tanterv/Retorika/alapfog.html](http://www.drk.hu/gimn/tanterv/Retorika/alapfog.html) Letöltés ideje: 2007. 08. 09., 10.22,

קל וחומר או בנין אב : יצחק , קניגסברג

<http://www.kipa.co.il/jew/show.asp?id=36390>, Letöltés ideje: 2010. február 12. 19.24

Kornfeld, Rav Mordechai: Sanhedrin 4. Thoughts on the Daily Daf.  
[www.shemaisrael.com/dafyomi2/sanhedrin/insites/sn-dt-004.htm](http://www.shemaisrael.com/dafyomi2/sanhedrin/insites/sn-dt-004.htm) Letöltés ideje: 2009. 12.  
15. 15.45

בנין אב

מקור הערך: יהודה איזנברג ועמירם דומוביץ, תורה מסיני

<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=2577>, Letöltés ideje: 2010. február 12.  
19.17

בנין אב - הסבר המושג

<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=399>, Letöltés ideje: 2010. február 12. 19.19

Gabbay, Dov M. – Woods, John: Advice on Abductive Logic. 2005. Január 11.,  
<http://www.johnwoods.ca/268-AAL-j.pdf>, Letöltés ideje: 2010. szeptember 22. 16.22

<http://u.cs.biu.ac.il/~koppel/higayon.html>, Letöltés ideje: 2010. június 28., 19.22

*The Nature of the Biblical Text.*

[www.hillel.org/Hillel/NewHille.nsf/0/8795a69d596ec7268525694300657c7d?OpenDocu  
ment](http://www.hillel.org/Hillel/NewHille.nsf/0/8795a69d596ec7268525694300657c7d?OpenDocument) Letöltés ideje: 2007. január 5. 10.30

Writh, Uwe: What is Abductive Inference? <http://user.uni-frankfurt.de/~wirth/inferenc.htm>,  
Letöltés ideje: 2010. december 5., 11.23

#### EGYÉB:

Máté András: Logikatörténet III. Leibniztől Russellig, ELTE-BTK Logika tanszék, 2011.  
május 11. órai jegyzet alapján.

Wiseman, Allen Conan: *A Contemporary Examination of the A Fortiori Argument Involving Jewish Traditions*. (Filozófia Doktori értekezés), University of Waterloo, Ontario, Canada, 2010.



Zvolenszky Zsófia: Érvéstechnikai és logikai alapismeretek. (órai jegyzetek, ELTE, Logika Tanszék, 2010 szeptember 23 – december 8.)

*Binyan Abh – Analysis of the Rabbinical Way of Thinking through the Logical Examination of a Rabbinical Exegetical Rule (Middah)*

Ph. D. Thesis

Szilvia Finta

Rabbinical Seminary – University of Jewish Studies, Budapest, 2011.

## ABSTRACT

The purpose of my dissertation is to examine the *binyan abh* rule which is one of the rabbinical exegetical rules (*middoth*) collected by Rabbi Yishmael around the 1st-2nd centuries C.E. I have chosen this topic because – according to my opinion – understanding this particular rule helps understanding the other rabbinical rules, moreover, with the help of *binyan abh* rule, the rabbinical way of thinking can be modelled.

The structure of my dissertation is the following. In the Introduction I sketch out the development and the fundamental methods of the rabbinical exegesis till the end of the 2nd century C.E. In the first Chapter I locate *binyan abh* among the other rules, and examine the meaning of its name and its main characteristic expressions. In the second Chapter the rule is analysed by means of fifteen specific examples. In the third part of my thesis I try to model the rule using the hypothesis and theories of modern logicians. At the end of this chapter I examine the relevant questions of philosophy of language connected to my topic. In the Epilogue I compare the results of my examination with the self-interpretation of rabbinical exegesis.

The main propositions of my thesis: (1) The explicit laws in the Torah are prototypes (*aboth*) and the rabbies formulate general laws with the help of *binyan abh* rule from them. The generalization takes place on the basis of similarity and/or causality determined by the context. The rabbies do not generalize the intension of the explicit laws but the extension of them. They adopt the policy of minimal risk, and keep to „the letters” of the Torah. The reason for this attitude is the fear from violating the laws of the Torah and the preparation of the „defensive fence”. (2) According to Louis Jacobs, Avi Sion and Norman Solomon the generalization happens along causality. We can examine the talmudic examples with the Millian methods, but the Talmud says that G-d does not directly intend to tell us the reason of the commandments. (3) According to Dov Gabbay and his colleagues the rabbinical reasoning

is abductive inference, so they create matrix abduction along the rabbinic reasoning. In their opinion the logic of the Talmud is more abounding compared to the western logic. Modeling it with artificial intelligence could contribute to the development of science. (4) The rabbinic hermeneutical rules are most similar to Paul Herbert Grice's maxims of conversation implicature. (5) The rabbies often deviate from the „literal meaning” of the Torah for the sake of humanitarian and ethical principles. (6) According to Rambam the source of the *halakhah* is not the *derasha*, but the tradition. So the *middoth* are not rules of derivation, but rules harmonizing the Oral *Torah* and the Written *Torah*. On the contrary, according to Rashi and *Baale Tosafoth* part of the *halakhah* is actually derivation from the text of the *Tanakh*. Based on my examination I agree with Rashi. (7) The *peshat* meaning is the meaning which comes from the context for the tannaim. But the context can be interpreted in several ways. According to the orthodox Judaism the context is the includes Written and the Oral Law as well, so the meaning of the *halakhot* in the Written *Torah* is determined by the Oral *Torah*. The derivations with the *middoth* are really acknowledgements, which give the *peshat* meaning of the *Torah*. According to the neolog and conservative Judaism the derivations with the *middoth* is the *derash* meaning of the *Tanach* (Griceian „content of communication”) and the *peshat* meaning is the simple meaning of the text determined by the whole context of the *Tanakh* (Gricean conventional meaning). (8) The system of the rabbinical interpretation developed along the debates with the different Jewish trends, mainly between the Sadducees, the Hellenized Jews and Jewish-Christians. The rabbies had to justify the *halakhah* from the *Tanakh*. This justification is often very formal. The manner of rabbies is very similar to the method of Greek sophists. The sophists achieved high rhetorical, grammatical and logical abilities, and they could prove anything from anything and the reverse of it as well. (9) The rabbinical decisions were verified by the majority and were supported by the authority of the Oral Law, which although contains extraordinarily numerous contradictions but according to the ortodox Judaism it is an annunciation equivalent to the *Tanach*. The Talmud says that even the Almighty could not intervene in the interpretation of the *Tanach*, because He said that „it is not in the heaven”.