

Lifnim mišurat ha-din ir *derekh eret* problema, arba etikos paieškos žydų tradicijoje ir Vilniaus Gaono kranklys

Aušra Kristina Pažėraitė

Vilniaus universiteto Filosofijos institutas
Vilnius University, Institute of Philosophy
Universiteto g. 9, LT-01513
ausrele.pazeraite@fsf.vu.lt

Santrauka. Straipsnyje analizuojama, ar Vilniaus Gaonui egzistavo etikos šaltinis už Toros ir halakhos ribų. Svarstant R. Aharono Lichtensteino keltą klausimą, „Ar judaizme egzistuoja etika anapus halakhos?“, straipsnyje argumentuojama, kad sąvokos *lifnim mišurat ha-din* ir *derekh eret*, kurios ne vieno šiuolaikinio judaikos tyrinėtojo siejamos su etiniu impulsu, gal ir galimu kildinti iš kitų šaltinių, Vilniaus Gaono atveju lieka įsišaknijusios Toroje ir halakhoje. Remiamasi tiek legendiniu Vilniaus Gaono įvaizdžiu, tiek jam priskirtomis agados interpretacijomis, per kuriuos išryškėja Vilniaus Gaono besąlygiškas atsidavimas Toros studijavimui, jį iškeliant virš visų kitų galimų vertybinių pasirinkimų, ir jo pamaldumo papročiai, dažnai pranokstantys tai, ko reikalauja halakha, tačiau neturintys nieko bendra su etika ar socialiniu rūpesčiu. Straipsnyje atskirai nagrinėjama gyvūnų tema, kurią kaip argumentą, kad žydų tradicijoje galima rasti pozityvų santykį su etikos šaltiniu už Toros ar halakhos ribų (tarkime, imant pavyzdį iš katės, gaidžio ar skruzdėlės, kaip mokė kai kurie Talmudo išminčiai), pateikia Lichtensteinas. Straipsnyje atskleidžiama, kad gyvūnų pavyzdžiai, kalbant apie deramo elgesio pavyzdžius, yra pernelyg priešaringi, jei turėsime omenyje platesnį Toros ir Talmudo kontekstą: pirma, jau pačioje Toroje kai kurie gyvūnų pavyzdžiai nurodyti kaip sektini ir todėl neišeina už Toros ribų, antra, tiek Toroje, tiek Talmude santykis su tais gyvūnais (ypač katėmis, taip pat šunimis) gana priešaringas, trečia, kalbant apie Vilniaus Gaoną, jam gyvūnai buvo tik įvaizdžiai, leidę pabrėžti tam tikras būdo savybes ir elgesio orientyrus, būtinus studijuojant ir praktikuojant Torą, o ne etiniam elgesiui.

Pagrindiniai žodžiai: Vilniaus Gaonas, Aharonas Lichtensteinas, *lifnim mišurat ha-din*, *derekh eret*, etika, halakha, gyvūnai Talmude, gyvūnai Toroje, agada, žydų tradicija, judaizmas.

The Problem of *Lifnim Mishurat Hadin* and *Derekh Eretz*: In Search of Ethics in the Jewish Tradition and the Raven of the Gaon of Vilna

Summary. The problem analyzed in this article can be formulated as a question: do ethics, for the Gaon of Vilna, exist outside the Torah and Halakha? This question particularizes and analyzes the more general question posed by R. Aharon Lichtenstein in one of his articles, particularly *Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of*

Straipsnis parengtas pagal projekte „Religinio žmogaus atsakomybė: Lietuvos rabiniška mintis tarp racionalizmo ir chasidiško misticizmo“ atliktą tyrimą. Tyrimą finansavo Lietuvos mokslo taryba (sutartis Nr. S-MIP-17-35).

Received: 10/1/2019. Accepted: 15/3/2019

Copyright © 2019 Aušrelė Kristina Pažėraitė. Published by Vilnius University Press

This is an Open Access article distributed under the terms of the [Creative Commons Attribution Licence](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Halakha?, and presents arguments that the traditional Jewish notions *lifnim mišvat ha-din* and *derekh eret*, which a number of contemporary scholars of Jewish studies associate to an ethical impulse possibly coming from outside, remain rooted in the Torah and Halakha in the case of the Gaon of Vilna. It is based on both the legendary image of the Gaon of Vilna and the interpretations of agada attributed to him as well as derived from his customs. Through these aspects, an unconditional devotion of the Vilnius Gaon to the study of the Torah, superseding all other possible choices of virtue, can be highlighted. Concerning his customs, which often outweigh the demands of the Halakha, it would be quite problematic to find in them any ethical or social concern. While discussing the theme of animals, which was presented as an argument by R. A. Lichtenstein in finding a positive attitude to an ethical source outside the Torah or Halakha in the Jewish tradition (such as taking an example of proper behavior from a cat, rooster, or ants, as has been taught by some sages of the Talmud), it is argued that the images of animals, as far as examples for proper behavior, are too contradictory in the broader context of the Torah and Talmud: first, in the Torah, some examples of animals are referred to as possible examples; such reference thus do not go beyond the Torah. Second, in the Torah and Talmud, the images of and attitudes toward those animals (especially cats, but also dogs) are quite contradictory. Third, with regard to the Gaon of Vilnius, the animals were only images that allowed him to emphasize certain features and behavioral guidelines necessary for studying and practicing the Torah, but not as examples of ethical behavior.

Keywords: Gaon of Vilna, Aharon Lichtenstein, *lifnim mishvat hadin*, *derekh eretz*, ethics, Halakha, animals in Talmud, animals in Torah, agada, Jewish tradition, Judaism.

Įvadas

Viename iš Babilonijos Talmudo traktatų, *Bava batra*, yra nemažas skaičius *agadot* (dgs. nuo *agada*)¹, jų komentarus parašė Vilniaus Gaonas. Vienas tokių jo aiškinimų gali būti suvokiamas kaip autoportretas, atskleidžiantis jo paties vertybines nuostatas. *Bava batra* (73b) rašoma:

Pasakė Rabba bar Bar-Chana: „Kartą mačiau varlę, kuri savo dydžiu prilygo Hegronijos miestui. O kokio dydžio tas Hegronijos miestas? Šešiasdešimt namų. Atšliaužė gyvatė ir ją [varlę] prarijo, o tada atskrido kranklys ir prarijo gyvatę. Jis nuskrido ir atsitūpė medyje. Įsivaizduok, koks didelis tas medis!“ Ravas Pappa bar Šmuelis pasakė: „Jei nebūčiau ten buvęs pats, nė už ką nepatikėčiau.“

Vilniaus Gaonas paliko šios agados aiškinimą savo parašytame Zoharo (Šmot knygos), kur aiškinama varlių rykštė, viena iš dešimties rykščių, t. y. ženklų, skirtų Egiptui, kai jo karalius atsisakė išleisti izraelitus, komentare. Toroje, Šmot knygoje (krikščionims ji geriau žinoma kaip *Išėjimo knyga*) pasakyta (pažodžiui): „Ir užėjo varlė ant Egipto.“ Midrašuose ir kituose komentaruose galima rasti įvairių aiškinimų, kaip ta „varlė“ galėjo būti viena, o paskui jų atsirado daug, ką ji simbolizavo, ir kiti klausimai. Vilniaus Gaonas aiškina, kad varlė simbolizuoja tą, kuris nuolat studijuoja Torą, nes vienintelis gyvis, nenutylantis nei dieną, nei naktį, yra varlė, taip šlovindama Kūrėją. Taip ir Toros mokslininkas, Išminčius,

¹ Pažodžiui – pasakojimas. Klasikinis pirmųjų mūsų eros amžių žydų išminčių puoselėtas žanras, pasižymintis tuo, kad pasakojimai paprastai turi anekdotinį pobūdį, bet yra tiesiogiai susiję su įvairiomis svarstomomis teisinėmis (halakhos) problemomis. Kartais tiesioginį ryšį su halakha ne taip lengva nustatyti. Bet kuriuo atveju agada atskleidžia arba kokius nors su halakha susijusius niuansus, arba pasakoja (tikro ar prasimanyto) išminčių gyvenimo epizodus, per kuriuos atskleidžiami gyvenimo, persunkto Toros, pavyzdžiai. Dar galima rasti agadot, kurios yra lyg mįslės, neturinčios duoto paaiškinimo. Vilniaus Gaonas paliko keletą pastarojo pobūdžio agadot aiškinimų. Išplėtotus aiškinimus galima rasti Aharono Feldmano knygoje (Feldman 1990).

talmid chacham, yra nuolat užsiėmęs Toros studijavimu. Hegronijos miestas, kuriame 60 namų, – tai užuomina į Talmudą, kuriame yra 60 traktatų, kurių kiekvienas reprezentuoja atskirą Sakytinės Toros aspektą. Gyvatė reprezentuoja pasaulio galią, galinčią praryti Toros žinovą, – tai viskas, kas pastoja jam kelią, kas verčia ar įkalba jį atsitraukti nuo studijų. Tai gali būti netgi dalykai, nurodyti pačioje Toroje ar sakytinėje tradicijoje, pavyzdžiui, išlaikyti save ir savo šeimą užsiimant kuo nors kitu, derinant Torą ir kokį nors amatą, kaip parašyta traktate *Pirkei Avot* (II skyrius, 2 mišna):

Rabbanas Gamalielis, Jehudos ha-Nasi sūnus, pasakė: „Gražu yra studijuoti Torą su *derekh eret*, nes tas, kuris triūsia dėl abiejų, pamiršta nuodėmę. Ir bet koks Toros studijavimas, kurio nelydi darbas, galiausiai liaujasi ir nuveda į nuodėmę.“

Ar palikti svarbiausią *micva*² – Toros studijavimą, kad atliktum kokią nors kitą, kurios galima tuo metu ir nepaisyti, nes neprivalu esamomis aplinkybėmis.

Tačiau kas yra tas kranklys? Kranklys, Vilniaus Gaono aiškinimu, yra išskirtinis paukštis, kurio patelė, anot jo, nesirūpina savo paukštyčiais, pasitikėdama Kūrėju, palieka jam juos išmaitinti. Tik tas Toros mokovas, kuris, visiškai pasikliaudamas Dievu, atsiduoda Toros studijavimui, palikęs viską, net ir savo mažylių maitinimą, Jo rūpesčiui, pajėgus įveikti minėtąją gyvatę. Talmudo traktate *Eiruvin* 22a parašyta: „Kur galima [sėkmingai] studijuoti Torą? Pas tą, kuris, kaip kranklys, palieka savo vaikus Dievo rūpesčiui.“ Mokydamasis iš gyvio, žmogus turi visiškai pasikliauti Dievo Apvaizda, o ne savo paties pastangomis. Tačiau toks gyvenimas gali pasirodyti nepaprastai sunkus, todėl ir pats Toros studijavimas gali apkarsti. Ir Vilniaus Gaonas primena Šmot knygoje esantį pasąžą apie kartų vandenį, kurį izraelitai priėjo dykumoje ir kurio negalėjo gerti. Kadangi Tora daugelyje vietų lyginama su vandeniu, šią vietą galima interpretuoti taip: Toros studijavimas, atsidūrus visiškame skurde, gali būti lyginamas su tuo karčiu vandeniu dykumoje. Bet tada, dykumoje, Dievas parodė Mozei medį, kurį šis įmetė į vandenį, ir vanduo tapo saldus. Tas medis – tai gyvybės medis, kurį Dievas parodo tam, kuris, kaip kranklys, yra pasiryžęs viską palikti dėl Toros studijavimo, tai parama, pagalba, kurios jis būtinai sulauks. Būna, kad pasirodo rėmėju, siūlančių pagalbą. Jie šioje agadoje parodomi kaip didžiulis gyvybę teikiantis medis, o tai reiškia, kad jų nuopelnai yra didžiuliai ir jie pagerbti net daugiau nei tie, kurie atsidavę Toros studijavimui.

Šis agados aiškinimas bene geriausiai atspindi patį Vilniaus Gaoną, jo asmenybę – jo atsiskyrėliškas gyvenimo būdas, pamirštant, paliekant savo vaikus kitų rūpesčiui... Tačiau, žinoma, nebuvo taip, kad jis būtų juos visai apleidęs, bent jau jų auklėjimo klausimus. Auklėjimas, Toros mokymas – pačioje Toroje įsakytas dalykas. Ir jo sūnūs buvo jo mokiniai, perdavę jo minties palikimą, rūpinęsi jo publikavimu. Jis tiesiog nebuvo verslininkas, niekuo kitu neužsiėmė ir nesivertė, net ir rabinatu, buvo išlaikomas bendruomenės narių.

Tai rėmai, pamatas, bandant suprasti Vilniaus Gaoną. Čia matome du dalykus, kuriuos norėčiau akcentuoti. Pirma, tai nuostata, kuri Vilniaus Gaonui buvo didžiausios svarbos: Toros studijavimas viršija bet kokį kitą įsaką ar prilygsta visiems kartu. Palaiminime, kuris sakomas kasdien prieš imantis studijuoti Torą (*Birkat ha-Tora*), skaitome:

² Įsakas.

Nėra nustatytos normos lauko kraštui, pirmųjų naujojo derliaus vaisių paaukojimui, Šventyklos lankymui, pagalbai artimui ir Toros studijavimui. Štai darbai, kurių vaisius žmogus ragauja jau šiame pasaulyje, bet pagrindinį atlygį gaus Ateinančiame pasaulyje: pagarba tėvui ir motinai, pagalba artimui, ankstus atėjimas į studijų namus rytą ir vakarą, svetingumas, rūpestis ligoniais, pagalba neturtingoms nuotakoms ištekinti, laidavimas, susikaupimas mel-džiantis, susipykusių draugų sutaikymas. Tačiau Toros studijavimas prilygsta visiems šioms priesakams, paimitiems kartu.

Šiais žodžiais tvirtinama, kad yra daugybė įsakų, apimančių visumą to, kas vadinama „gerais darbais“, jiems nėra nustatyta riba, matas, t. y. tai, kas paprastai priskiriama etikos sričiai, tačiau Toros studijavimas prilygsta visiems tiems geriems darbams kartu paėmus. Palaiminime sakoma, kad yra kažkas, kas viršija net ir visus gerus darbus. Ir tai yra Toros studijavimas.

Antra, esama ir kito niuanso – *derekh eret*, pažodžiui – *žemės kelio*. Jis turi dvi reikšmes, kuriomis vartojamas talmudinėje literatūroje: a) užsiėmimas pragyvenimui, b) deramas elgesys. Iš Gaono agados aiškinimo matyti, kad į *derekh eret* pirmąją reikšmę jis žiūrėjo gana įtariai, kaip į vieną iš „gyvatės“ argumentų palikti ar sumažinti Toros studijavimą, nepaisant to, kad pati išraiška priskiriama didžiam išminčiui Rabanui Gamalieliui. Antrosios reikšmės Vilniaus Gaonas bent jau čia nepabrėžia, bet ją galima įžvelgti simboliniame gyvūnų aiškinyje, siekiant atskleisti kiekvienam jų būdingus bruožus. Tie bruožai gali padėti atpažinti tikrąsias vertybes, kurių žmogus turėtų siekti ir atitinkamai tvarkyti savo gyvenimą.

Šiame straipsnyje keliu tikslą išryškinti dviejų judaizme aptinkamų sąvokinių konstrukčių (ne vieno tyrinėtojo siejamų su etiniu impulsu, jį tai iškeliant, tai priešinant, tai pajungiant teisinei judaizmo tradicijai (halakhai)) – *lifnim mišurat ha-din* ir *derekh eret* – pėdsakus tradiciniame Vilniaus Gaono įvaizdyje ir mąstyme. Minėtų sąvokinių konstrukčių išryškėjimas turėtų padėti geriau suprasti ir apčiuopti Vilniaus Gaono kaip asmenybės ir intelektualo palikimą šiuolaikiniame lietuviškajame judaizme, taip pat tiksliau įvertinti vėlesnių kartų Lietuvos žydų religinių veikėjų ir filosofų (tokių kaip Rabis Izraelis Salanteris ar Emmanuelis Levinas, rašytojas Chaimas Grade), pavertusių etikos apmąstymą ir praktikas savo mąstymo centru, indėlių ir Vilniaus Gaono palikimo transformacijas.

Šio tikslo sieksiu iš naujo kritiškai persvarstydama halakhos ir etikos santykio problemą bendrai judaizmo tradicijoje, o gautų rezultatų kontekste išryškinsiu Vilniaus Gaono asmenybės ir minties bruožus, kurie leistų atsakyti į klausimą, kaip juose atsispindi *lifnim mišurat ha-din* ir *derekh eret*, t. y., ar Vilniaus Gaonui egzistavo etikos šaltinis už Toros ir halakhos ribų.

Halakhos ir etikos ryšio problema judaizmo tradicijoje

Rabiniškos teisės, halakhos, sistema apima visas praktikuojančio žmogaus gyvenimo ir santykių (tarpasmeninių, ekonominių, socialinių, netgi santykių su naminių gyvūnais) sritis. Taigi žmogaus atsakomybės ir etikos laukas kuriamas ant Įstatymo pamatų. Ka-

dangi halakhos visuma nukreipta į praktinę žmogaus elgesio ir santykių su Dievu, kitais žmonėmis ir ne žmonėmis visumą, etikos sritį gana sunku išskirti. Tai nėra amorfiška, neapibrėžta Aš–Tu santykio erdvė, bet daugialypiai ekonominiai ir socialiniai santykių tinklai, kurie įtraukia ir santykius tarp šeimos narių (tėvų pareigos vaikams ir vaikų – tėvams, sutuoktinių pareigos ir santykiai, ir finansiniai santykiai, moteris įpareigojančios nuostatos, vyrų ir moterų tarpusavio santykių ir elgesio apribojimų nuostatos, nuostatos, reguliuojančios santykius su ne žydais ir kitų religijų sakraliais objektais ir erdvėmis ir t. t.). Klausimas, kuris iki šiol tebėra diskutuojamas, – kokią vietą tokiu atveju judaizme užima etika (jei apskritai užima)? Tai sunkiai išsprendžiamas ir dažnai labai painus klausimas. Pirmiausia tas painumas tiesiogiai susijęs su nepakankamai aiškiais pačios halakhos ir etikos apibrėžimais. Ne išimtis ir mano pačios 2005 metais išleistos knygos skyriai, kuriuose aš, daugiausia remdamasi tyrinėjamais autoriais, pirmiausia Maharalio iš Prahos (XVII a.), halakhą, kaip žydų religinės teisės kompendiumą, siejau su privalomumu, kurį nurodo tradicija, sritimi, o etiką – su tuo, ko įstatymas negali numatyti (šiuo atveju naudojausi išraiška *lifnit mišurat ha-din*, reiškiančia tai, kas viršija įstatymą) ir griežtai įsakyti. Tą sritį daugiausia tapatinau su *gmilut chassadim*, t. y. gailėstingumo darbais, o juos labai lengvai galima priskirti prie etikos, kuri turėtų daugiau ar mažiau universalizuotų bruožų, pačią etiką apibrėžiant kaip žmogaus praktikos sritį, besiorientuojančią į gėrio (kad ir kaip jis būtų apibrėžtas) įgyvendinimą tarpasmeniniuose santykiuose ar sociume. Maharalio iš Prahos, bent jau kaip tai interpretavo Rabis Aharonas Lichtenšteinas, manymu, halakhos reguliuojama sritis neapima *gmilut chassadim*, kurių nesilaikymas veda visuomenę į nuosmukį, sodomiškumą (*kofin al midat Sdom*)³. Tačiau, jei turėsime omenyje šitokią etikos sampratą (kuri, savo ruožtu, lieka gana miglota), problema judaizme yra ta, kad, pirma, *gmilut chassadim*, griežtai kalbant, neiškrinta iš halakhos lauko (nes *cedaka*, pažodžiui, *teisumas*, judaizmo tradicijoje pirmiausia siejamas su išmalda, t. y. su visu tuo, kas paprastai patenka į gailėstingumo darbų sritį, priskiriama prie *micvot*, t. y. Toroje randamų įsakų), antra, *gmilut chassadim* neišsemia visų galimų tarpasmeninių santykių, kurių pagrindą galėtume sieti su (vis dar miglotai suprantamo) gėrio ir teisingumo siekiais, ir, trečia, pats etikos išskyrimas kaip praktikos srities šalia halakhos iš principo yra labai abejotinas, ypač jei kalbėsime apie ortodoksinį judaizmą. Liberalizuoto judaizmo atmainos gali būti įtraukusios ne Toros kilmės vertybines kategorijas ir dorybes, besiorientuodamos į šiuolaikinėse (bent jau „vakarietiškos“) visuomenėse egzistuojančias normas ar progresyvias

³ Lichtenstein 1975: 76. Išraiška pažodžiui reiškia „Neleistina elgtis sodomišku būdu“. „Sodomišku būdu, savybe“ traktate *Pirkei Avot* (5 skyrius, 10 mišna) vadinamas charakteris, kurį apibūdina „šūkis“ „kas mano – mano, kas tavo – tavo“: „Žmoguje yra keturios savybės. Sakantis „Kas mano – mano, kas tavo – tavo“ – tai vidutinio [žmogaus] savybė; ir yra kas sako, kad tai Sodomos savybė. „Kas mano – tavo, ir kas tavo – mano“ – *am ha-arec* [neišmanėlis]; „kas mano – tavo, ir kas tavo – tavo“ – chasidas; „kas tavo – mano, ir kas mano – mano“ – nedorėlis.“ Tačiau, kaip parodo Shmuelis Shilo (Jeruzalės hebrajų universiteto Žydų teisės fakulteto Žydų teisės tyrimų instituto vadovas), pati išraiška *kofin al midat Sdom* Talmude buvo teisinis principas, naudotas išspręsti situacijas, susijusias su konkrečiomis turčinėmis teisėmis, kai tam, kad būtų išvengta vienos iš bylos šalies teisių pažeidimo taikant nusistovėjusią praktiką, o tai grėstų nuostoliais, siūloma taikyti *kofin* principą, leidžiantį priimti kitokį sprendimą (žr. Shilo 1980: 49–78).

idėjas (tokias kaip lyčių lygybė, LGBT teisės, demokratinės vertybės, humanizmo idealai, gyvūnų teisės ir kt.).

Etikos išskyrimo į autonominių, nuo teisinės reglamentacijos nepriklausančių žmogaus sprendimų ir apsisprendimų sritį, siejamą su „vidiniu teisėju“, t. y. sąžine, tendencijos judaizme pastebimos naujaisiais laikais. Vienas pirmųjų tokio požiūrio atstovų, matyt, būtų Baruchas Spinoza, halakhą pakeitęs savo paties sumodeliuota Etika. Nors etikos išskyrimo pradžią galima būtų sieti ir su XI–XII a. musulmoniškoje šalyse gyvenusių žydų intelektualų išskirta mąstymo sritimi, susijusia su moralės klausimais, vadinama *musaru*. Didžiausio viduramžių žydų halachos autoriteto, bet taip pat filosofo, Mozės Maimonido (1138–1204), arabiškai rašyta Mišnos traktato *Pirkei Avot*, kuriame sudėti pagrindiniai II a. pr. m. e.–II m. e. a. išminčių mokymai, aforizmai, „Aštuoni skyriai“, komentarų pratarmė galėtų būti priskirta prie pirmųjų šio pobūdžio veikalų. Komentarų šiuolaikinis vertėjas į prancūzų kalbą, Rémi Brague, iškalbingai pervadinęs juos *Etikos traktatu*, savo pratarmėje aiškina, kodėl taip pavadino traktatą:

Svarbiausia problema, kurią Maimonidas sprendžia, man atrodo, yra dviejų pasaulių susidūrimas. Aš nekalbėčiau apie „žydų moralę“ dėl daugelio priežasčių. Pirmiausia dėl giluminės problemos: po šio daiktavardžio, kad ir koks eitu epitetas, jis būtų ne vietoje, jei nesakytume, absurdiškas. Toliau, kadangi, darant prielaidą, jog egzistuoja kažkas, priklausantis šiam žanrui, ši „žydų moralė“, nebuvo realybė, kuri būtų egzistavusi iki šio Maimonido veikalo. Tikras susitikimas čia, man atrodo, tarp filosofinės etikos ir judaizmo, kuris tuomet nesuvokė savęs kaip „moralė“. Tai, kad judaizmas yra iš esmės etinės prigimties, „etinis monoteizmas“, – štai kas tapo šimtą kartų įkalta akivaizdybe (Brague 2001: 17).

Maimonidas, priklausęs viduramžių aristotelininkams, tiek šiame veikale, tiek kitame, *Pasimetusių vadove* (*More nevukhim*), vienur netiesiogiai, kitur tiesiogiai nurodo vieną iš šaltinių – Aristotelio *Nikomacho etiką*. *Aštuoni skyriai*, išversti į hebrajų kalbą, kadangi juose nebuvo tiesioginių nuorodų į Aristotelį, buvo labiau priimti aškenaziškoje tradicijoje, o *More nevukhim* vieta buvo labiau diskutuota ir ambivalentiška būtent dėl pernelyg glaudaus sąryšio su išorine filosofija.

Tačiau dar iki Maimonido, XI amžiuje, musulmoniškoje Ispanijos dalyse gyvenę autoriai buvo bent jau klasikinės *musaro* literatūros pradininkai. Šlomo ibn Gabirolis 1045 metais Saragoje parašė veikalą *Tikkun midot ha-nefesh*, t. y. *Sielos savybių taisyms*, o Bachja ibn Pakuda, taip pat gyvenęs Saragoje, 1040 metais parašė pačią pirmą *musaru* skirtą knygą *Širdies pareigas* (hebrajiškas knygos pavadinimas *Chovot ha-levavot*). R. Bachjos veikalas, nors ir turi skyrių, kurie tradiciškai nebuvo verčiami į kitas kalbas, skaitomi ir analizuojami (dėl pernelyg atitrauktų spekuliacijų apie Kūrėjo egzistavimo įrodymus⁴), širdies pareigas betarpiškai sieja su įsakais (micvomis).

Po Spinozos minėtas procesas pagreitį įgavo vėliau, Europoje, šiek tiek labiau į Vakarus nuo Lietuvos, ir Šiaurės Amerikoje, vykstant žydų emancipaciniams ir (dalinės ar visiškos)

⁴ Remiuosi šiuolaikinio labai gerai žinomo ir gerbiamo tarp rusakalbių žydų rabino Ašero Kušniro komentarais (Рав Ашер Кушнер 2016). Ciklo pamokos dar vis buvo tęsiamos ir 2018 metų pabaigoje.

asimiliacijos procesams, kurie vedė prie to, kad išsiskyrė nemažas skaičius daugiau ar mažiau reformuotų judaizmo atšakų ir sekularizuotų žydų. Jų teologijas formavę autoriai, turėję ieškoti argumentų žydų integracijai platesnėse visuomenėse ir pilietinėms teisėms siekti, etiką ėmė skelbti kaip neatsiejamą judaizmo tėvoniją. Problema šiuo atveju ne ar galima, ar negalima judaizme išskirti mąstymo ar normatyvinės praktikos sritį, priskirtiną moralės kategorijai, ar teorinio samprotavimo apie etiką pavyzdžių. Sunku būtų įsivaizduoti bet kokią visuomenę ar žmonių bendruomenę, kurioje nebūtų laikomasi kokių nors moralinių normų ir jas grindžiančių tradicijų. Judaizmas, išsiskinęs savo šventuosiuose raštuose, būtų neišivaizduojamas be vertybių, dorybių ir moralės normų, samprotavimų apie charakterio tobulumą, savybes ir daugelį kitų dalykų, paprastai priskiriamų moralės (ar etikos) sritims. Problema yra egzistavimas autonominės etikos, kuri būtų šalia rabiniškos teisės (halakhos) ir ja grindžiamos tradicijos, etikos kaip individualaus sąžinės sprendimų šaltinio ir pamato, kuris leistų asmeniui lyg iš šalies, kitu pagrindu vertinti tradicines nuostatas ir praktikas bei halakhą ar net bendrai halakhą redukuoti į etiką. Tokiu atveju kyla klausimai: kuo turėtų remtis tokia etika? koks jos šaltinis? Ir tada susiduriame su visa neišsemiamą modernia filosofine etikos problematika. Nors ne visada tie šaltiniai reflektuojami, o kartais kaip šaltinis nurodomi bibliniai ar rabiniški tekstai, juos siekiant pateikti kaip vertybes ar vertybines nuostatas, kurios galėtų būti universalizuotos visai žmonijai. Kaip rašė Jon Douglas Levensonas,

[ž]ydams post-Apšvietos Vakaruose, kur vyrauja žmonių lygybės ir demokratinio valdymo idėjos, yra pagunda pabrėžti instrumentinį žydų išrinktumo matmenį ir neigti ar ignoruoti pakankamumo sau matmenį. Kartais mums sakoma, kad „išrinktieji“ reiškia „išsirenkantys“, lyg pasyvi ir aktyvi dalyvinė forma nereiškia priešingų dalykų. Judaizmas yra parodomas kaip išipareigojimas kažkokioms amorfiškoms „žydų vertybėms“, kurios, atidžiau pasižiūrėjus, pasirodo tesančios *universalios* vertybės, kuriomis tiek žydai, tiek kitos tautos turėtų tikėti. Sandora, jei ir paminima, pasirodo tik kaip pagrindas šiltam, prasmingam bendruomenės gyvenimui. Faktas, kad Sandora griežtai skiria savus ir pašaliečius, – net jei abu yra Dievo, – yra ignoruojamas.

Daugiausia tokį požiūrį padiktuoja mažumos gyvenimas mišrioje visuomenėje, reikalaujančioje aukšto atvirumo laipsnio. Paprasčiausiai neatsargu teigti savo didžiausios reikšmės skirtingumą, kuris remiasi paveldėjimu, o tai, ką neatsargu išsakyti viešai, dažnai praranda patikimumą ir tampa periferiniu dalyku ar netgi tabu privačiame diskurse. Ir dar. Šiuolaikinė teologija, apie kurią kalbama, reprezentuoja kognityvų pasidavimą Kanto etikos teorijai, kurioje moralumas būtinai turi būti universalizuojamas: jei elgesys negali būti pritaikytas kiekvienam, jis negali būti moralus. Pagal kantiškus principus, žydų etika – norma tik vienai grupei – yra sąvokinis prieštaravimas. Iš čia bendras Toros pakeitimas etika. „Etika, – rašo Michael Wyschogrod, – yra asimiliuotųjų judaizmas.“⁵

Autonomizuota ir individualizuota, atskirta nuo normatyvinės žydų religinės teisės tradicijos etika, balansuojanti ant Toros redukavimo į etiką ribos, nepaliauja kelti klausimų. Gana priešaringai interpretuotame ir tebesulaukiančiame diskusijų straipsnyje „Ar

⁵ Cituota pagal Liebman 1990: 279.

judaizmas pripažįsta nepriklausomą nuo halachos etiką?⁶ žinomas rabinas ir mokslininkas Aharonas Lichtensteinas (Lichtenstein 1975: 62–88)⁶ lyg ir numato galimybę, kad rabiniško judaizmo tradicijoje galima aptikti tekstų, kurie liudytų, jog dar nuo Talmudo išminčių laikų buvo numatoma galimybė egzistuoti etikos normoms iki Toros, ir kad jos galėtų būti tas minimumas, kurį žydų halachinė etika turi viršyti. Straipsnyje Lichtensteinas pripažįsta, kad pats klausimas yra tarsi minų laukas, kuriame kiekviena prastai apibrėžta raktinė sąvoka bet kuriuo momentu gali sprogti.

***Derekh erec* ir gyvūnų modeliai**

Lichtensteinas išskiria dvi sąvokines konstrukcijas, kurios judaizmo tradicijoje vienaip ar kitaip leidžia kelti klausimą dėl praktikos srities, kurios bent jau visiškai neapima halachos reguliuojama gyvenimo sritis: *derekh erec* ir *lifnim mišurat ha-din*. Pirmoji pažodžiui reiškia „žemės kelias“, nors rabiniškoje tradicijoje nurodo bent du dalykus – deramą elgesį ir pragyvenimą užtikrinančią veiklą. Antroji – „virš to, ko reikalauja įstatymas“.

Derekh erec atveju jis primena tuos rabiniškos tradicijos tekstus, kuriuose laikomasi deramo elgesio reikšmės. Ta reikšmė šiuo atveju lyg nurodytų vertybines nuostatas, kurios būtų halachinės etikos pamatas. Lichtensteinas savo aiškinimą pradeda konstatuodamas faktą, kad, jo manymu,

vienareikšmiškas atsakymas gali būti lengvai sumontuotas. Jei klausimas apsiribotų bendrai prigimtinė morale, vargu ar būtų galima abejoti tuo, kad rabiai suvokė egzistuojant vertybes (dorybes) iki halachos: „Rabis Johanas tarė, sako [Babilonijos Talmudo traktato] *Eiruvim* (100b) gemara: „Jei Tora nebūtų buvusi duota, mes turėtume mokytis kuklumo iš katino, [pasibjaurėjimo] plėšikavimu iš skruzdėlės, tyrumo iš karvelio, ir [sutuoktinių] manierų iš gaidžio.“⁷ Ši ištrauka implikuoja, pirma, tai, kad egzistuoja logiškai ikihalachinių dorybių klasteris; antra, kad šios dorybės gali būti išvestos iš gamtinių reiškinių; ir, greičiausiai, trečia – kartu su Platonu ir prieš sofistus, – kad jos susijusios greičiau su *physis* nei su *nomos*, nes jos ne tik aptinkamos per gamtą, bet ir jai būdingos. Ir taip pat ši ištrauka nėra vienintelė. Plačiai suprasta *derekh erec* sąvoka – maždaug atitinkanti tai, ką Coventry'is Patmore'as pavadino „mandagumo tradicijomis“, – nurodo ta pačia kryptimi. [...] Mišna cituoja Rabio

⁶ Šio straipsnio svarbą liudija ir *Judaizmo filosofijos asociacijos* (*Association for the Philosophy of Judaism*) 2012 metais surengtas simpoziumas „Symposium on Aharon Lichtenstein's paper “Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of Halakha?” Prieiga per internetą: <http://www.theapj.com/event/symposium-on-aharon-lichtensteins-paper-does-jewish-tradition-an-ethic-independent-of-halakha/> [žiūrėta 2019-01-09].

⁷ Šiame Talmudo traktate sudėtos diskusijos apie vieną šabo laikymosi nuostatų punktą – ribas, iki kurių galima per šabą judėti ką nors nešantis. Diskusijos išsiplėtė iki tokių niuansų kaip skubėjimas. Šioje traktato vietoje diskusija pakrypo link Ravo Asi pasakymo, kurį buvo perdavęs Ramis bar Hama, kad „draudžiama vyrui skubinti savo žmoną santuokos micvai [t. y. sutuoktinių santykiams], kaip parašyta: „Ir tas, kuris skubina savo kojomis, nusideda“ (Pat 19:2)“. Autoriaus pateikta citata toliau išplėtojama, paaiškinant, kas turima omenyje, nurodant tuos gyvūnus kaip sektinus pavyzdžius: katinas, pasituštines, visada imasi užkasti ir paslėpti išsituotinio turinį, skruzdėlės, kaip buvo minėta, neima nieko, kas priklausytų kitam skruzdėlynui, gaidys, prieš sueidamas su višta, ją malonina ir mergina, o karveliai, kaip teigta, pasižymi ištikimybe savo patelei.

Eliezerio ben Azarios požiūrį, kad „be Toros nėra *derekh eret* ir be *derekh eret* nėra Toros“ (*Pirkei Avot*, 3:17), o Midrašas netgi peržengia šį dialektinį abipusiškumą, sakydamas, kad „*derekh eret* buvo iki Toros“ (Vajikra Rabba 9:3). Žiūrint į kontekstą, pirmiausia kalbama apie chronologinį pirmumą. Tačiau nujaučiama, kad bendra tendencija – ypač būdinga *musaro* mokytojams – įtraukti taip pat loginį, jei ne aksiologinį, pirmumą yra atsakymas į aiškiai čia esančius pustonius (Lichtenstein 1975: 62–63).

Ir autorius, atrodo, linkęs daryti išvadą, jog Talmudo rabiai tokiu būdu darė prielaidą, kad yra tai, kas laikytina dorybėmis, ir svarstė, kurios dorybės yra net ir iki Toros apreiškimo. Tačiau kyla klausimas, ar tos dorybės bei vertybės, kurias šie rabiai akcentavo, nesiremia pačia Tora? Tarkime, Talmude buvo suformuluota nuostata dėl Nojaus sandoros, kuri po tvano buvo sudaryta su visos žmonijos pradininku (Nojumi). Į ją įeina baziniai moraliniai reikalavimai, tokie kaip draudimas plėšikauti, turėti neteisėtą lytinių santykių, pjauti mėšą iš gyvo gyvūno, žudyti, stambeldystė, vogimas, ir duotas vienas pozityvus įsakas – steigti teismus. Midrašų rinkinyje *Mekhilta de Rabbi Išmael* (prie *Išėjimo knygos* 21: 14 komentarų) yra pasakyta, kad draudimas žudyti⁸ jau buvo žinomas prieš gaunant Torą: „Issis b. Akavja [pagal kitą perskaitymą – Akiva] tarė: „Prieš gaudami Torą mes buvome įspėti nepralieti kraujo. Argi, gavę Torą, užuot tapę reiklesni, tapsime mažiau reiklūs? Iš tiesų, išminčiai sakė: „Jis yra laisvas nuo žmonių teismo, bet jo teismas paliekamas Dangui.“ Midrašė vartojamas žodis *muzharim* (įspėti), nors ir reiškia, kad (bet kurio) žmogaus kraujo praliejimas buvo nepriimtinas, bet ne dėl paties veiksmo kaip tokio blogumo, o dėl to, kad buvo įspėjimas, nors gal ir neturėjęs tokio paties statuso kaip Toros įsakas. Tačiau ir vienu, ir kitu atveju susiduriame su deontologine etika, grindžiama tuo, kad vienas ar kitas veiksmas buvo uždraustas ar įsakytas. Ir todėl, net jei žmonių teismas neturi galios tokiam žudikui, jo poelgis vis viena yra laikytinas nusikaltimu. Maža to, grįžtama prie sąžinės klausimo. Tačiau pačios sąžinės samprata judaizmo istorijoje gana komplikauta. Žinomas faktas, kad hebrajiškose Biblijos knygose (Tanakhe) šis terminas nėra aptinkamas. Tai helenistinė sąvoka, randama graikiškose Biblijos knygose ir vertimuose⁹. Tačiau galima rasti išraišką, kuri šiandien interpretuojama kaip sąžinės atitikmuo – *musar klaiot*, pažodžiui „inkstų kančios / mokymai“, turint omenyje tai, kad inkstai yra labiausiai paslėptas, giliausiai esantis žmogaus organas, o sąvoka *musar*, kurio pirminė šaknis *jsr* reiškia mokyti, kankinti, bausti, įspėti, disciplinuoti, bendrai žydų tradicijoje prigijo moralės reikšme. Psalmėje (16:7) sakoma: „Aš laiminsiu V-tį, kuris man pataria, naktimis mane moko mano inkstai.“ Midrašų rinkinyje *Berešit Rabba* (95:3) rašoma:

Kaip pasakyta (Pr 45:21): „Ir davė jiems Juozapas vežimus pagal faraono nurodymą“, kad tave pamokytų, kad visur, kur tik Jokūbas gyveno, jis užsiėmė Tora, kaip Šem, kurie buvo jo tėvų. Ir iki šiol nebuvo duota Tora, ir parašyta Abraome (Pr 26:5): „[...] kadangi klausė

⁸ Keliant klausimą, ar eilutėje iš Iš 21:14 („Jei kas savo artimą tyčiomis nužudo panaudodamas klastą, tą paimk ir nuo mano aukuro, kad jis mirtų“) nurodoma, kad šis įsakas prieš tyčinį artimo kraujo praliejimą įtraukia ir pašaliečius, t. y. nepriklausančius Izraelio bendrijai, o ne tik bendruomenės narius.

⁹ Žr. Davies 1991: 671–676.

Abraomas mano balso ir laikėsi mano įspėjimų [*mišmarti*], įsakų [*micvotai*], nuostatų [*chukotai*] ir mokymų [*torotai*“, o iš kur mokėsi Abraomas Toros? Rabbanas Šimonas pasakė: „[...] buvo padaryti du inkstai [*kiljotav*] kaip du vandens ąsočiai, ir [jie] buvo Toros šaltinis.“ Ir iš kur mes tai žinome? Kaip parašyta (Ps 16:7): „Aš laiminsiu V-tį, kuris man pataria, naktimis mane moko mano inkstai.“

Inkstai šiuo atveju interpretuoti kaip atitikmuo dviejų lentelių, ant kurių buvo įrašytas Dekalogas, ir iš kurių Abraomas mokėsi Toros įsakų, kurių jis paisė dar iki Sinajaus apreiškimo. Taigi tradicijoje „sąžinės balsas“ ne taip jau lengvai atsiejamas nuo balso, kuris apreiškė Torą, ir neatsiejamas nuo pastarosios. Tai lyg Toros šaltinis iki Sinajaus.

Todėl galima klausti, ar Lichtensteino pasirinkta ši išminčių nuomonė pasiekia tikslą, kurį jis siekia pagrįsti, t. y. kad žydų tradicijoje galima rasti nuomonių, kurios daro prielaidą, kad etika (ar prigimtinė moralė) egzistuoja nepriklausomai nuo Toros, iki jos, ir ne tik chronologiškai, bet ir logiškai. Klausimas lieka atviras ir kontroversiškas, nes tame pačiame Midraše Rabis Levis įterpia savo nuomonę, esą Abraomas mokėsi pats iš savęs.

Argumentavimas pavyzdžiais iš gyvūnų pasaulio kelia ne mažiau klausimų. Pirma, nuorodų, kad galima būtų kai kurių savybių pasimokyti iš gyvūnų, galima rasti pačiame Tanache. Skruzdėlė, kaip pavyzdys, aptinkama, pavyzdžiui, *Patarlių knygoje* (6:6): „Eik pas skruzdę, tinginy, apsvarstyk jos kelius ir būk išmintingas.“ Antra, savybės, kurios nurodomos kaip sektinas pavyzdys, vis dėlto yra projektuojamos į gyvūnus jau turint išankstinę nuostatą dėl jų ir žinant, kokios savybės sektinos, o kokios ne. Žinoma, problema šiuo atveju tai, iš kur ateina tas išankstinis žinojimas ir projektuotinių savybių suvokimas. Lichtensteinas spėja, kad vieno iš išminčių, Abajaus, posakis, esą „visos Toros [...] tikslas yra taikos [ramybės, *šalom*] įgyvendinimas“, neturėtų prasmės, jei jau prieš tai taika, ramybė nebūtų buvusi priimta kaip etinė vertybė (Lichtenstein 1975: 64). T. y. galima suprasti, kad jis teigia, jog tai ateina iš bazinių, universalių etinių nuostatų ir vertybių, kurios yra lyg grindys, žemutinė halachinės etikos riba (Lichtenstein 1975: 66).

Virš to, ko reikalauja įstatymas

Kita sąvokinė konstrukcija, *lifnim mišurat ha-din*, pažodžiui „virš to, ko reikalauja įstatymas“, randama minėtame midrašų rinkinyje *Mekhilta*:

„Ir tu supažindinsi juos su keliu“¹⁰ – tai Toros studijavimas; „ir darbais, kuriuos turės atlikti“ – daryti gera – tai buvo rabio Jehošuos žodžiai. Rabis Eleazaras iš Modi'im pasakė: „Ir tu supažindinsi juos“ – supažindink su gyvenimu [gyvenimo būdu]; „keliu“ – tai lignonio lankymas; „jie eis“ – numirėlio palaidojimas; „tada“ – gailestingumo darbai [*gmilut chasadim*]; „ir darbus“ – pats *din* [įstatymas]; „ką jie darys“ – *lifnim mišurat ha-din*.¹¹

¹⁰ *Išėjimo knygos* 18: 20 eilutės komentaras: „Ir tu supažindinsi juos su keliu, kuriuo jie eis tada, ir darbais, kuriuos turės atlikti.“

¹¹ *Mekhilta de rabbi Jišmael, Yitro, Massekhta D'Amalek, 2* (edited by Horowitz-Rabin), cituota pagal Lichtenstein 1975: 70.

Maimonidas ketvirtajame iš savo *Aštuonių skyrių* aiškina Įstatymo pedagoginį pobūdį, kuris atsiskleidžia padėdamas žmogui išsiugdyti dorybes. Jos apibrėžiamos remiantis arabų filosofu al Farabi (kuriam, savo ruožtu, nesunku atpažinti Aristotelio etika): „Veiksmai, kurie yra geri, yra veiksmai, išlaikantys pusiausvyrą, tarpiniai tarp dviejų kraštutinių, kurie abu yra netikę: vienas yra perdėjimas, o kitas – nepakankamumas. Dorybės yra sielos dispozicijos ir veiksmai, esantys per vidurį tarp dviejų netikusių dispozicijų – perdėjimo ir nepakankamumo“ (Maimonide 2001: 51). Maimonidas dorybes ir dorybių ugdymą aiškino pasitelkdamas gydymo pavyzdį: kai kuriais atvejais dorybių ugdymas, kaip geras gydymas, reikalauja kai kurių perdėjimų, pavyzdžiui, asketizmo, tačiau jis ne visiems tinka. Jo manymu, kai kurie nutolimai nuo aukso vidurio į netikusių pusę lengviau pataisomi nei nutolimai į gerą pusę (pavyzdžiui, išlaidautojui lengviau išsiugdyti dosnumą nei šykštuoliui), tad kai kurie dorybių pavyzdžiai kartais neleisdavo dorybėms likti tiksliai ties aukso viduriu, o „perlenkdavo lazda“ į vieną ar kitą pusę,

bet laikydamiesi atsargumo mato. Noriu pasakyti, kad, pavyzdžiui, jie lengvai palinkdavo nuo savitvardos prie neįtauto malonumams, truputį nuo drąsos prie aršumo, truputį nuo dosnumo prie švaistūniškumo, šiek tiek nuo nuolankumo prie nusizeminimo, ir taip pat kalbant apie kitas dorybes. Būtent šią idėją formuluoja tie, kurie sako: „[...] virš to, ko reikalauja įstatymas“ (Maimonide 2001: 57).

Brague čia pat išnašose paaiškina, kad gali būti, jog Maimonidas ne visai tradiciškai (pažodžiui „ne visai teisingai“) aiškino šią formuluotę, aptinkamą ne vienoje Talmudo vietoje. Ir, kaip matyti, jis ją taiko dorybių „medicinai“, daugiausia remdamasis išoriniais šaltiniais ir idėjomis.

Yra autorių, teigiančių, kad Maimonidas nurodo etinio tobulėjimo, kurio negali apimti ir visiškai reguliuoti halakha, kryptį. Vienas jų – šiuolaikinis judaikos tyrinėtojas Josephas Danas, pasak kurio, halakha – pareikalautas minimumas, o etika – tobulėjimo maksimumas. Jis rašo:

Faktiškai, jeigu remsimės bendrais etikos apibrėžimais, neabejotina, kad milžiniškas žydų Įstatymo statinys, kurį sukonstravo kartų kartos mokslinčių, interpretavusių ir perinterpretavusių savo šaltinius ir kūrusių plačią sistemą smulkių instrukcijų, liečiančių kiekvieną žmogaus santykių su Dievu ir su artimu elementą, remdamiesi teisingumo, sąžiningumo, individo teisių gerbimo principais, taip pat derindami su Dievo reikalavimais iš žmogaus, – yra aiškus etinės elgsenos supratimo sistemos pavyzdys. Tačiau net ir tokiu atveju etika talmudinėje agadoje yra kitokia disciplina nei halakha, nors abi yra didingų senovės rabinų pasiekimų, kreipiant žydų gyvenimą ir elgesį pagal etinius principus, išraiška. Halakha, kaip teisinė sistema, siekia suformuluoti reikalaujamą minimumą, kurio reikia, kad būtų įgyvendinti atskiri įsakai, taip, kad juos atliekantis individas galėtų būti tikras, jog jis atitiko religinį ir socialinį standartą, kurį jam nurodo žydų tikėjimas. Taip Mišna, pavyzdžiui, nurodo, koks turi būti *sukkos* (palapinės) minimalus aukštis ar minimalus kiekis, skirtas labdarai. Agada, iš kitos pusės, susijusi su maksimaliais religiniais ir etiniais pasiekimais, kurių individas gali pasiekti: ji nurodo uždavinius ir poreikius be ribų, kurie įgalina tikintįjį, jeigu jis tai pasirinktų, eiti pirmyn tobulumo keliu tiek žmogiškoje, tiek ir dievogarbos – religijos srityje. Paprastai senojoje ir viduramžių literatūroje etika nusakoma [išraiška] „*lifnim mišurat ha-din*“, [t. y.] „virš to,

ko reikalauja įstatymas“. Halakha apibrėžia privalomą minimumą, o etika – ir agada – aprašo nesibaigiantį tobulumo kelią (Dan 1996: 3–4).

Matome, kad Danas išraišką *lifnim mišurat ha-din* sieja išskirtinai su etikos sritimi, ir prie jos taip pat priskiria kitą Talmudo išminčių žanrą, agadą. Tiek *lifnim mišurat ha-din* formulė, tiek agada, tiesą sakant, neleidžia visiškai aiškiai jų atskirti nuo halakhos. Agada, nors ir yra žanras, išskiriamas Talmudo raštijoje, kuris remiasi kitomis naratyvo formavimo taisyklėmis nei halakha, griežtai kalbant, šie pasakojimai nenurodo kokio nors kito negu halakha elgesio šaltinio¹². O jeigu Danas nurodo „tobulumo maksimumą“, nelabai aišku, kas turi būti tobulinama iki to maksimumo? Tam tikri būdo bruožai, dorybės (kaip Maimonido teigimu), ar tai, ko reikalauja halakha? Chaimas Nahmanas Bialikas (1873–1934, žydų poetas iš Voluinės, studijavęs Valažino ješivoje), agadą buvo apibūdinęs kaip besišypsantį (tradicijos?) veidą, per kurį atsiskleidžia maloningumas. Halakha, priešingai, jo apibūdinta kaip rūstusis veidas, per kurį reiškiasi (tradicijos?) griežtumas. Tačiau vis viena tai tik du to paties dalyko veidai. Arba, vartojant kitą palyginimą, – dvi skirtingos tos pačios substancijos būklės – kaip vanduo ir ledas: „Halakcha yra susikristalizavusi agada, o agada, savo ruožtu, yra ištirpusi halakha“ (Бялик 1980).

Dar vienas niuansas, į kurį labai teisingai atkreipia dėmesį Eugene'as B. Borowitzas, yra tas, kad Lichtenšteinas žodį „halakha“ vartojo mažiau įprasta, bent jau Šiaurės Amerikoje, kaip jis rašo, reikšme, turėdamas omenyje faktiškai visą rabiniškojo judaizmo tradiciją, o ne įstatymą (*din*) moderniose Vakarų kultūrose įprasta šio žodžio reikšme. Tačiau būtent Ravo Lichtenšteino pasirinkta žodžio „halakha“ reikšmė artimesnė ortodoksiniame judaizme priimtai reikšmei, kuria šis žodis vartojamas ir šiame straipsnyje.

Kaip aiškina Borowitzas (Borowitz 2002: 179–192), Lichtenšteinas, mėgindamas rasti rabiniškame judaizme vietą etiniam momentui ir suderinti visus prieštarigus požiūrius, išskyrė autoritetingo įpareigojimo lygmenis. Virš (bet ne už) įstatymo egzistuojantis etinis imperatyvas yra mažiau imperatyvus ir paslankesnis (ir faktiškai lieka labai miglotas), labiau priklausantis nuo situacijos nei įstatymo formuluojamas imperatyvumas. Pats Borowitzas, reprezentuojantis modernesnę judaizmo atšaką, pripažįsta, kad šiuolaikiniame ortodoksiniame judaizme galima išgirsti kritikos balsų, esą didžiąjai daugumai šiuolaikinių žydų, ypač gyvenančių Šiaurės Amerikoje, įaugęs į kraują etinis jautrumas tokioms moderniam pasaulyje priimtoms etinėms kategorijoms, kaip antai visų žmonių lygybė (nesvarbu, kokia jų kilmė, lytis, socialinis statusas ir kt.), demokratija, moterų teisės, impulsą gavo ne iš žydų tradicijos, bet iš ne žydų visuomenių, tačiau tai nereiškia, kad jas reikėtų ignoruoti. Priešingai, reikia ieškoti būdų nutiesti tiltus tarp žydų tradicijos ir kai kurių bendražmogiškų etinių idealų.

¹² Eugene'as B. Borowitzas, rašydamas savo apmąstymus apie R. Aharono Lichtenšteino straipsnį, primena, kad bent jau toje judaikos tyrinėjimų erdvėje, kuri labiau įsitvirtinusi, „žodis „halakha“ paprastai vartojamas nurodant tik vieną rabiniško judaizmo dalį, ją priešinant su *agada*, ne legalistine dalimi. Akivaizdu, kad *Agada* turi daug etinės medžiagos. Taigi kelti klausimą dėl etikos, nepriklausomos nuo halakhos, reiškia klausti, ar etiniai impulsai, kylantys už įstatymo ribų, išlaiko visą imperatyvumą, ar, netgi dar grėsmingiau, prieš tai, ką nurodo įstatymas“ (Borowitz 2002: 181).

Vilniaus Gaono *lifnim mišurat ha-din* ir *derekh eret*

Kaip matėme, nėra tikslaus atsakymo apie *lifnim mišurat ha-din* ir agados vietą bei santykį su halakha. Ortodoksiniame judaizme, ypač lietuviškame, išsiskiriantis Vilniaus Gaono autoritete ir palikime, naudojantis tikslia Borowitzo formuluote, „[k]ad ir kaip tai būtų pagirtina, judaizmas savo klasikine forma buvo religija, kurioje moralumas įgauna įstatymo formą, o ne religija, kurioje moralinis įstatymas faktiškai dominuoja Toros įsakų atžvilgiu“ (Borowitz 2002: 184). Čia iš tiesų sunku išskirti etikos ir halachos sritis.

Tačiau Vilniaus Gaono atveju turėtume šią formulę (taip pat ir agadą) tiesiogiai susieti su halakha ir matyti šį santykį platesnėje rabiniškos tradicijos perspektyvoje, kurioje ši formulė suprantama kaip nurodanti poelgius, kurie išlieka halachos nuorodų ir standartų lauke, bet žmogus pasirenka kažką atlikti ar kažko laikytis daugiau, nei to reikalautų halakha. Pavyzdžiui, R. Issakas iš Dampierre (Ri) *Danieliaus knygos* herojų Hananijos, Mišaelio ir Azarijos poelgi (jie atsisakė nusilenkti karaliaus statulai, ir dėl to buvo įmesti į degančią krosnį)¹³ interpretavo kaip *lifnim mišurat ha-din*, nes, jo manymu, jie galėjo išvengti visos situacijos, kaip Danielius šiek tiek anksčiau, bet jie to nepadarė¹⁴. Vilniaus Gaonas, savo ruožtu, vadinamas chasidu dėl daugybės jam priskirtų poelgių, viršijusių įstatymo raidę. Rabis Betzalelis Landau visą Vilniaus Gaono biografijai skirtos knygos skyrių pavadino „Lifnim mišurat ha-din“. Remdamasis ankstyviausia jo biografija (ar, tiksliau, hagiografija), *Alijot Elijahu* (Levin 1889), Landau rašo, kad Vilniaus Gaonas kiekvieną Talmudo išminčių žodį laikė tokiu šventu ir nepamainomu, kad atgaivino daugelį tradicijų, kurios jau buvo arba primirštos, arba jų nurodytos sąlygos nebeatrodė pritaikomos. Gaono manymu, daugelio jų laikymosi priežasčių išminčiai nenurodė, bet jos žinomos iš Kabalos. Tarp daugelio tokių Vilniaus Gaono atgaivintų tradicijų pavyzdžių nurodomas jo griežtas paisymas draudimo per naktį palikti gėrimą nepridengtame inde¹⁵; taip pat draudimas gerti bet ką, kas buvo pakišta po lova. Pasakojama, kad vienu metu rūpintis Vilniaus Gaono fiziniiais poreikiais buvo patikėta jo mokiniui Ravui Pinchosui iš Plocko. Vieną naktį, kai lauke buvo stiprus vėjas ir lietus, mokinys negalėjo nueiti iki sinagogos kiemo ir paimiti šviežio vandens, todėl atnešė Gaonui vandens iš atviros statinės, buvusios viduje. Rytą, po maldų, Gaonas ėmė priekaištauti jam, kad atnešė netinkamo vandens, ir tą jis suvokęs iš to, kad besimeldžiantį jį persekiojęs kažkoks vaizdinys. O kitą kartą per vestuves jis atsisakė gerti jam atnešto vyno, kuris, pasirodo, buvo laikytas po lova (Landau 1994: 59).

Šie ir daugybė kitų liudijimų apie Vilniaus Gaono gyvenimo būdą ir „etinius standartus“, jeigu galima būtų juos taip pavadinti, leidžia kalbėti apie asmenybę, kuri viską buvo pajungusi vieninteliam tikslui – Toros studijavimui. Kai kurie jo gyvenimo epizodai, kaip

¹³ Talmude šis epizodas prisimenamas traktatuose *Pesachim* 53b, *Sanhedrin* 93a, *Taanit* 18b, svarstant leistinos savižudybės, kad būtų išvengta kankinimų, klausimą.

¹⁴ Pagal Kanarfogel 2003: 193–224.

¹⁵ Chazal nurodyta priežastis gana praktiška – naktį galėjo priešliauzti gyvatė ir įleisti nuodų. Babilonijos Talmudo traktato *Avoda Zara* 35a viduramžių komentaras *Tosafot* argumentavo, kad tas draudimas galioja tik tose vietovėse, kur yra gyvačių. Ir tai buvo priimta halakha.

antai labai griežtai ribojamas bendravimo net su savo vaikais ar kitais artimaisiais laikas, šiandien dažnai kliūvantys visai kitokio etinio jautrumo visuomenei, visą savo prasnę įgauna atsižvelgiant į tai, kad tai, ką galima būtų vadinti moraliniu tobulumu, Vilniaus Gaono gyvenime ir mokymuose sudarė harmoningą vienovę su halachiniu tobulumu kaip dvi to paties medalio pusės. Pasakojimai, legendos apie jo gyvenimą ir būdą gal netgi galėtų būti priskirti agados žanrui. Viena vertus, šios *agadot* atskleidžia Vilniaus Gaono *lifnim mišurat ha-din*. Kita vertus, jo *Patarlių knygos*, kabalistinių knygų komentarai, Talmudo traktate randamų *agadot* aiškinimai išryškina tai, kad jis ypatingą reikšmę teikė charakterio ir tam tikrų dorybių ugdymui. Tačiau visas ugdymas turėjo remtis pačioje Toroje randamais, iš jos ištrauktais, joje surastais kriterijais ir dorybėmis, ir viso šio darbo tikslas buvo tik vienas – Tora, kaip parašyta *Pirkei Avot* (III skyriuje, 17 mišnoje):

Rabis Eleazaras ben Azarija pasakė: „Jei nėra Toros, nėra ir *derekh eret*, jei nėra *derekh eret*, nėra ir Toros; jei nėra išminties, nėra ir baimės [*jiros*], jei nėra baimės, nėra ir išminties; jei nėra suvokimo [*bina*], nėra žinojimo, jei nėra žinojimo, nėra suvokimo; jei nėra miltų, nėra Toros, jei nėra Toros, nėra miltų.

Kaip galima būtų aiškintis šiuos „jei nėra to, nėra ir to...“? Pirmiausia neatskiriama būdu susiejami *derekh eret* ir Tora. Paskutiniame „jeigu nėra“ matome miltus, kurie gal ir būtų užuomina į tai, kad *derekh eret* galėtų čia būti pasaulietiškas amatas, ir bent jau Raši ši *derekh eret* taip ir perskaito. Tačiau antrasis „jei nėra“ duoda užuominą, kad gal vis dėlto šis *derekh eret* nurodo *musarą*, nes čia kalbama apie *jirą*, dievobaimingumą, kuris neįmanomas be išminties, o ši tradicijoje suprantama kaip Tora. Atrodo, logiškiausia tada būtų Torą sieti abipusiai palaikančiais saitais su dievobaimingumu. Tada vėl kyla miltų klausimas. Pats Vilniaus Gaonas ši klausimą sprendžia savo *Patarlių knygos* komentaruose, eilutes, kuriose knygos autorius nurodo tinginiui kaip pavyzdį skruzdėlę (6: 6–7), interpretuodamas kaip užuominą į triušą studijuoti Torą. Žmogus turi nuo pat ankstyviausios jaunystės studijuoti Torą, nieko neatidėdamas vėlesniems, „geresniems“ laikams. Pats studijavimas susideda iš dviejų dalykų – informacijos rinkimo (kaip maisto atsargų, kurias skruzdės tempia į savo skruzdėlyną visą vasarą) ir jos apdorojimo. Būtent apdorojimo procesas grūdus paverčia miltais, ir be tokio apdorojimo grūdai žmogui visiškai nenaudingi (nebent gyvuliams šerti). Taip ir Toros studijavimas būna beprasmis, jei visa gauta medžiaga neapdorojama intelektu. Dėl to ankstesnė „jei ne“ pora yra žinojimas ir suvokimas¹⁶.

Vietoj išvadu

Pirmiau nurodytas Vilniaus Gaono aiškinimas leidžia teigti, kad jo mąstymo perspektyvoje gyvūnai yra tik užuomina, *remez*, priminimas žmogui esminių vertybių, kurios susijusios

¹⁶ Plg. *Sefer Mišlei im bejur ha-Gra. Ha-šalem ha-menukad*. Nidpasa me-chadaš al pi dpus rišon še-hudpas al-jad talmido hav-vatik ve-hanaala, ha-rav ha-muffa u-mufflag be-tora u-bejira, moranu rabi Menahem Mendel zakher cadik li-vrakha ben ha-rav rabi Barukh Bendet zikhrono li-vrakha mi-kehila kdoša Chaslavič. Mišnat 5558 li-prat katan po k“k Šklov. Ve-kan hosafnu peirus ha-Gra „Hemda genuza“, ve-“Likutei ha-Gra“ u-“Brak ha-šachar“ mi-kitvei jad menukad... EVEN ISRAEL: Israel, 1994: 80–81.

su pačiu esmingiausiu dalyku – Tora, ir be pačios Toros iš skruzdėlių galima būtų pasi-mokyti nebent dirbti, netinginiauti, dirbant žemės ūkio darbus. O tokiam supratimui ar priminimui Toros tikrai nereikia. Tai aišku bet kurioje kultūroje ir bet kurioje auklėjimo sistemoje. Be darbo, triūso nebus ir derliaus. Tora apie skruzdes ar kitus gyvius, iš kurių galima būtų ko nors pasimokyti, kalba tik dėl tam tikrų asociacijų. Juo labiau kad kai kurie gyvūnai, kurie nurodyti kaip vienų ar kitų charakterio bruožų ar elgesio pavyzdys, pačiame Tanache ir Talmude interpretuojami gana prieštarinčiai. Ypač kalbant apie šunis ir kates. Nereikėtų, imantis interpretuoti rabio Johanano žodžius, perkelti į juos šių laikų „naminių gyvūnelių“, „augintinių“ reikšmių. Šunys Tanache, nors ir minimi, bet dažniau nepalankiai, kaip nešvarūs, plėšrūs padarai, keliantys didelį pavojų, kuriems galima šerti nekošerinę mėsą. Gal ir dėl to, kad Egipte buvo garbinamas vienas dievas šuns galva (Anubis). Panašiai ir Talmude, kur įspėjama nelaikyti šunų, jei jie agresyvūs ir pavojingi, nebent pririšus. Dar buvo toleruojami šunys kaip piemenų pagalbininkai. O katės Tanache net neminimos. Gal dėl to, kad Egipte jos buvo dievinamos. Tačiau vėlesnėje tradicijoje katės palankiai vertinamos, nes medžioja peles ir taip apsaugo ne tik maisto sandėlius, bet ir Toros ritinius ir kitas knygas nuo graužikų. Tačiau, nepaisant to, Talmude apie kates yra ir gana prieštarinčių teiginių¹⁷. Talmudo traktate *Horayot* 13a skaitome:

Rabio Eleazaro mokiniai paklausė: Kodėl šunys atpažįsta savo šeimnininką, o katės neatpažįsta savo šeimnininko? Atsakė jiems: „Jei kas valgo iš to, ką pelė valgė, ji išrinka užmarštis, tuo labiau tą, kas valgo pačią pelę.“

Kai kas hebrajišką žodį *kone*, kuris šiuolaikinėje hebrajų kalboje reiškia pirkėją, savininką, verčia terminu Kūrėjas, nes rabiniškoje literatūroje jis pasitaiko kaip tik šia reikšme. Šiuo atveju klausimas skamba lyg užuomina į žmones, kurie turėtų savybes, artimas šunims ir katėms, kur katės lyg reprezentuotų nepripažįstančius (neatpažįstančius Kūrėjo), o šunys – iš dalies pamiršusius (eretikus?).

Toliau mokiniai klausė savo mokytojo: „Kodėl visi [siekia] suvaldyti peles?“ – „Kadangi jų polinkis yra į blogį“. Kas tai? Rava pasakė: „Jos graužia apsiaustus.“

Galima šiuo atveju ir peles aiškintis kaip nuorodą į tam tikrą kategoriją žmonių, kurie galėtų būti apibūdinti kaip „graužikai“, graužiantys net ir tai, kas šiaip nėra valgoma. Tiesa, kitame lape išminčiai vardija visą eilę dalykų, kurie žmogų užmaršina, t. y. sukelia Toros užmarštį, ir tarp jų yra ne tik tai, ką pelės apgraužė, bet ir tai, ką katės paliko, ir gyvūno širdys, ir gėrimas vandens, kuriuo buvo plautos rankos, ir t. t., t. y. daugybė dalykų, kurie gali būti interpretuojami ir tiesiogine prasme, ir perkeltine, t. y. viskas, kas susiję su nešvara, kuri gali būti tiek kūniška (higiena), tiek dvasinė, kuri šiuo atveju neatsiejama nuo kūniškos higienos. Taigi pirštusi išvada, kad visokių išėdų valgymas (ir kūniškas, ir dvasinis – „eretikų“, „ateistų“ ir „tų, kurie yra tiesiog polinkio į blogį „įsikūnijimas“, mokymų) veda prie Toros užmiršimo.

¹⁷ Plačiau žr. Jachter1992, prieiga per internetą: http://www.daat.ac.il/daat/english/halacha/jachter_1.htm [žiūrėta 2018-12-14]; taip pat žr. Slifkin 2006.

Grįžtant prie Vilniaus Gaono – jo atveju tiek *lifnim mišurat ha-din*, tiek *derekh eret* nėra jokia nuoroda į kokią nors etiką už Toros ar halakhos ribų. Ji visa yra išsaknijusi Toroje, ir gyvūnai, kurie kaip kai kurių teigiamų savybių pavyzdys nurodomi kai kurių išminčių ištarmėse, toli gražu nereprezentuoja viso žydų tradicijos požiūrio į šiuos gyvūnus – įvairūs gyviai ir padarai gali reprezentuoti lygiai tiek pat ar net dar daugiau blogų, vengtinų savybių. Todėl į Ravo Aharono Lichtensteino klausimą, „[a]r judaizme egzistuoja etika anapus halakhos“, šiuo požiūriu turėtų būti atsakyta neigiamai. Bent jau Vilniaus Gaono mąstyme.

Literatūra

- Borowitz, E. B. 2002. The Authority of the Ethical Impulse in *Halakhah*, in E. B. Borowitz. *Studies in the Meaning of Judaism*. The Jewish Publication Society. Philadelphia: The Jewish Publication Society: 179–192.
- Brague, R. 2001. Présentation, in Maïmonide. *Traité d'éthique. «Huit chapitres»*. Traduction, présentation et notes par Rémi Brague. Midrash. Paris: Desclée de Brouwer.
- Davies, W. D. 1991 [1962]. Conscience, in *The Interpreters Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. Abingdon Press: Nashville: 671–676.
- Feldman, A. 1990. *The Juggler and the King. An Elaboration of the Vilna Gaon's Interpretations of the Hidden wisdom of the Sages*. Jerusalem / New York: Feldheim.
- Jachter, H. (Rabbi). 1992. Halachic Perspectives on Pets, *Journal of Halacha & Contemporary Society*, 23. Prieiga per internetą: http://www.daat.ac.il/daat/english/halacha/jachter_1.htm [žiūrėta 2018-12-14].
- Dan, J. 1996. *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*. Northvale, NJ: Jason Aronson Press.
- Kanarfogel, E. 2003. Halakha and Metzuit (Realia) in Medieval Ashkenaz: Surveying the Parameters and Defining the Limits, *The Jewish Law Annual* 14. London and New York: The Institute of Jewish Law, Boston University School of Law: 193–224.
- Landau, B. 1994. *The Life and Teachings of Rabbi Eliyahu the Gaon of Vilna*. Adapted by Yonason Rosenblum from the Hebrew classic HaGaon HaChassid MiVilna. Mesorah Publications, Ltd. New York.
- Levin, J. H. H. 1889. *Alijot Eliyahu*. Vilna.
- Lichtenstein, A. 1975. Does Judaism recognize an Ethic Independent of Halakhah?, in M. Fox (Ed.). *Modern Jewish Ethics, Theory and Practice*. Ohio State University Press: 62–88.
- Liebman, Ch. S. 1990. Ritual, Ceremony and the Reconstruction of Judaism in the United States, in E. Mendelsohn (Ed.). *Studies in Contemporary Jewry. Art and its Uses. The Visual Image and Modern Jewish Society*, 6. New York: Oxford University Press: 272–283.
- Maïmonide. 2001. *Traité d'éthique. «Huit chapitres»*. Traduction, présentation et notes par Rémi Brague. Midrash. Paris: Desclée de Brouwer.
- Sefer Mišlei im be'ur ha-Gra. Ha-šalem ha-menukad*. 1994. Nidpasa me-chadaš al pi dpus rišon še-hudpas al-jad talmido hav-vatik ve-hanaala, ha-rav ha-mufla u-muflag be-tora u-bejira, moranu rabi Menahem Mendel zakher cadik li-vrakha ben ha-rav rabi Barukh Bendet zikhrono li-vrakha mi-kehila kdoša Chaslavič. Mišnat 5558 li-prat katan po k“k Šklov. Ve-kan hosafnu peiruš ha-Gra „Hemda genuza“, ve-“Likutei ha-Gra“ u-“Brak ha-šachar“ mi-kitvei jad menukad... EVEN ISRAEL: Israel.

Shilo, Sh. 1980. Kofin al midat S'dom: Jewish Law's Concept of Abuse of Rights, *Israel Law Review* 15 (1): 49–78. <https://doi.org/10.1017/S0021223700006506>

Slifkin, N. (Rabbi). 2006. *Man & Beast: Our Relationships with Animals in Jewish Law and Thought*. Brooklyn, NY: Yashar Books.

Бялик, Х. Н. 1980. Галаха и Агада, in *Галаха, Агада и этика*. Иерусалим: Амана. Prieiga per internetą: <http://jhistory.nfurman.com/traditions/halaha.htm> [žiūrėta 2018-12-13].

Кушнир, А. (Рав). 2016. Из цикла «Ховот алевавот», 9. Глава 1. Философия и Тора (2016 07 21). Prieiga per internetą: https://toldot.ru/audio/lessons/lessons_31521.html [žiūrėta 2018-12-13].