ÁLTALÁNOSÍTHATÓ-E AZ EGYEDI? AZ EGYEDI ESETEK ÁLTALÁNOSÍTÁSÁNAK PROBLEMATIKÁJA A ZSIDÓ VALLÁSI JOGBAN

Finta Szilvia

Ha autózás közben egy kék szegéllyel ellátott négyzetben egy teáscsészét látunk, akkor nem kell elgondolkodnunk, hogy ez vajon pusztán arról akar-e minket tájékoztatni, hogy a közelben tea kapható, netán repülő csészealjak érkezése várható, hanem biztosan tudható, hogy a piktogram büfé közelségéről ad hírt (ahol remélhetőleg nem csak tea kapható). Az út mentén elhelyezett jelzőtáblák jelentését a KRESZ rögzíti, a képek jelentése automatikusan feloldható. De mi a helyzet egy olyan világban, ahol a képek, egyedi esetek jelentése nincs explicit módon rögzítve, mégis annak megfelelően kell eljárnunk, döntést hoznunk? Felelősségünk teljes tudatában kell ráadásul kiviteleznünk mindezt, hiszen ha nem annak megfelelően járunk el, akkor szankció vár ránk, de legalábbis céltévesztettek lettünk. Ilyen világ létezik: ez pedig a Tóra, a hitét megélni szándékozó zsidó ember világa. A Tóra parancsolatainak, tanításainak megértése, kivitelezése nem egyszerű, ráadásul nem csak a judaizmus követői számára fontos: a Tóra erkölcsi-etikai elvei keresztények számára is örökérvényűek, míg szimbolikus-rituális rendelkezései a természetfeletti valóságba engednek betekintést, állami-polgári törvényei pedig mintául szolgálhatnak a nemzetek számára, tehát keresztények, filozófusok, etikusok, jogászok, logikusok számára is tanulságos lehet a többezer éves tradíció vizsgálata.

Írásomban[1] mindenek előtt röviden felvázolom a rabbinikus írásmagyarázat kialakulását, majd rátérek a kifejezetten analógiás szabályok, részletesen pedig a *binjan 'áv* szabály vizsgálatára. Több példa bemutatása után felvázolom, hogy kik, s milyen módon foglalkoztak eme következtetési módszer logikai feldolgozásával, majd az ezek mentén felmerülő legfőbb nehézségeket veszem sorra. Jelen cikk alapvetően a *binjan 'áv* szabály logikai metódusát vizsgálja, jelentéselméleti, metaforaelméleti jellegű vizsgálódásokra terjedelmi okok miatt sem tér ki.

1. Bevezetés

A zsidóság babiloni száműzetésének egyik fő oka az volt, hogy a nép nem tartotta be a Mindenható törvényét, így a fogság utáni időkben a Templom felépítése mellett a Nagy Gyülekezet Férfiainak *('ánsé knesszet haggedólá)* – melynek Ezsdrás, Nehémiás, Zakariás, Aggeus, Malakiás, s a hagyomány szerint még Dániel is tagja volt – egyik fő feladata a héber kánon megállapítása mellett a szöveg megértése és a helytálló következtetések számára alkalmas írásmagyarázati szabályok *(middá)* felállítása volt. A Tóra ugyanis csupán 613 parancsolatot tartalmaz, korántsem annyit, mint ahány élethelyzet a világtörténelem egészében, s a világ bármely szegletén előfordulhat. A Tóra olyan végesbe zárt végtelen, melyen keresztül az Örökkévaló mindig aktuálisan szólni kíván: az interpretátorok feladata tehát, hogy minden aktuális problémára, élethelyzetre megtalálják a Tóra szövegéből s szelleméből

[1] Az írás a K-116191 számú „Jelentés, kommunikáció; szószerinti, figuratív: Kortárs nyelvfilozófiai kutatások" OTKA-NKFIH program támogatásával készült, s helyenként Finta 2012 átstrukturált kivonatát is tartalmazza.

következő megoldást, valamint feltárják az általánosan megállapítható törvényszerűségeket, etikai elveket, jogi eljárásmódokat, tanításokat. Van olyan szabály, melyet maga a Mindenható is alkalmazott érveléseiben már a Héber Szentírásban, de van, amelyet a papoknak, prófétáknak, rabbiknak kreatív módon kellett felfedezni, megalkotni a Tóra szellemiségéhez igazodva.

A levezetési szabályok első gyűjteményét Hillél rabbinál (Kr. e. 110 – Kr. u. 10 között élt, s rabbiként Kr. e. 30 – Kr. u. 10 között tevékenykedett) találjuk.[2] Hillél mindösszesen hét szabályt állapított meg – pontosabban gyűjtött össze, melyeket valószínűleg a rabbik Hillél idejére már több évszázada alkalmazhattak. A szabályok használata az Újszövetségben is feltűnik: némelyikkel maga Jézus, s Pál apostol is gyakorta érvel.

A második gyűjtemény a Kr. u. 2. század első feléből való, s Rabbi Jismáél ben Elísá nevéhez köthető.[3] Ez a gyűjtés tizenhárom szabályt tartalmaz,[4] melyek alapvetően nem mások, mint Hillél szabályainak összevont, vagy részletezett változatai. E tizenhárom írásmagyarázati szabály a zsidóság számára olyannyira fontos, hogy még az imakönyvek is tartalmazzák, így minden reggel szerepelnek a hívők imáiban. Hillél és Rabbi Jismáél szabályai a *halákhikus midrás* – azaz a judaizmus zsidó életvezetési, vallási jogi törvényeinek Tórából való levezetésére szolgáló – szabályai.

Jismáél első három szabálya – mely tulajdonképpen Hillél első négy szabálya –, valamint Hillél hatodik szabálya analógiás szabály, míg a többi a szöveget hivatott tisztázni. Láthatjuk tehát, hogy a szövegmagyarázat legősibb módjai (1) az analógia (*midrás hammekkís*), másrészt (2) a szövegkontextusból levonható következtetés (*midrás hammeváʾér*).[5] Míg utóbbiak a szöveg tisztázását tették lehetővé, mintegy egyértelművé téve a mondandót, addig az analógiás szabályok következtetések levonását, s ez által új ismeretekhez való jutást szolgáltak. Használatuk célja az volt, hogy a Tórában explicite ki nem mondott „törvényszerűségekre", parancsolatokra, az új élethelyzetek által generált problémák tórai megoldására fényt derítsenek.

A *halákhikus midrás*on túl az *aggádikus midrás*nak[6] is megvannak a maga szabálygyűjteményei, a legkorábbit Rabbi Eliézer ben Józsé ha-Gelílí (Kr. u. 2. század), Rabbi Ákívá tanítványa készítette, s harminckét szabályt tartalmaz,[7] ezek vizsgálata azonban nem képzei jelen írás tárgyát.

2. Az analógián alapuló következtetésekről általánosságban

Az analógia az *analogia* (ἀναλογία) görög szóból származik, melynek jelentése: *újramondás, újraértés, amit újonnan mondunk, arányosság, megfelelés, hasonlóság*.[8] Az analógia tehát *hasonlóság*,

[2] Tulajdonképpen egy *bárajtá* a *Szifrá* elején, Ab. R.N. 37,55, valamint tSzanh 7 vége. JE: „Talmud Hermeneutics."

[3] A Kr. u. 1. század vége felé az írásmagyarázati tradíció két irányt vett Jóchánán ben Zákkáj két tanítványa, Nehúnjá ben ha-Káná és Gimzói Náchúm mentén. Rabbi Jismáél ben Elísá Rabbi Nehúnjá, Rabbi Ákívá pedig Rabbi Náchúm tanítványa volt, így nyomukban két iskola alakult ki. Bár Rabbi Jismáél szabályai általánosan elfogadottá váltak, Rabbi Ákívá módszerei is használatban voltak: még Rabbi Jismáél tanítványai közül is sokan használták őket. Vö. pl.: bBKam 84a. Mielziner 1894, 127.

[4] *Szifrá* Bev. 5. EJ: „Hermeneutics".

[5] Elon 5754/1994, I. kötet, 315. 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) (i. m. 319, 339–343.) Norman Solomon ezzel szemben a szabályokat négy csoportra osztja (Solomon 2011, 15).

[6] Nehezen meghatározható dolog. Tulajdonképpen a szövegek elemzése, a Tóra etikai, teológiai kérdéseinek kutatása, a Mindenható természetének bemutatása „irodalmi" eszközök segítségével, az emberek szívének megnyerése, döntésre, cselekvésre késztetése céljából, de nem kötelező jogi érvénnyel. Rendkívül sok eszköze, módszere van.

[7] Ezek között mind Ákívá, mind Jismáél iskolájának *halákhikus* exegetikai módszerei is megtalálhatók. A Talmudban és a midrásirodalomban szétszórt összes hermeneutikai szabályt mindösszesen 613-ra teszik, a parancsolatoknak megfelelően. JE: „Talmud Hermeneutics."

[8] Az *ana* (ἀνά) *fel, vissza, újra, újonnan* és a *logosz* (λόγος) *szó, mondat, beszéd* stb. szavak összetételéből. Egyéb kapcsolódó fogalmak: *analogidzomai = összefoglal, számba vesz, összehasonlít, egybevet, következtet, találgat, latolgat*; *analogikosz*

összehasonlítás, egybevetés, az analógiás érv *(argumentatio analogica)* pedig az összehasonlítás, egybevetés során levonható következtetés.[9] Az analógiákat az érvelésekben többféle módon használják. Ezek:

1. Az osztályozás vagy kategorizálás. – Ennek során az összehasonlított dolgok között fennálló ismert közös tulajdonságokból további közös tulajdonságokra következtethetünk.
2. Az eljárás helyességének a megválasztása. – Ez általában morális és jogi ítéletalkotások során használatos. Lényege: hasonló eseteket hasonló módon kell kezelni, illetve hasonló esetekben hasonló módon kell eljárni. Tulajdonképpen a precedens jog gyakorlata mögött ez az elv húzódik meg.
3. Az ismertről az ismeretlenre való következtetés. – Ebben az esetben egy megfigyelt és ismert dologból egy meg nem figyelt, vagy meg nem figyelhető ismeretlen dologra következtetünk. A hipotézisek felállítása is ezen az elven működik.
4. Az előrejelzés. – Egy ismert és megfigyelt dologról egy ismeretlen, ám jövőben valószínűsíthetően bekövetkező dologra mutatunk rá.

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 oksági viszonyokat, illetve logikai kapcsolatokat is meg kell állapítanunk.

Rabbinikus levezetések szempontjából az analógiak között létezik egy ún. prioritási sorrend,[10] mely a legegyértelműbb 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 *(heqqés*);
2. mikor az analógia a Tóra szavainak, kifejezéseinek azonosságán, hasonlóságán alapul *(gezérá sává)*;
3. a könnyebbről a nehezebbre és a nehezebbről a könnyebbre való következtetés *(kal váchómer)*, mely tekintélyét onnét nyeri, hogy már a Tóra is alkalmazza;
4. a részről az egészre történő következtetés, vagyis egy speciális rendelkezés(ek)ből általános rendelkezés levonása *(binjan 'áv)*.

Bár részletesebben az utóbbival fogok foglalkozni, a teljesség igénye nélkül, illusztrálásképp, a különbségek könnyebb megragadása érdekében nézzük meg a fent említett szabályok működését közelebbről, mindegyikhez egy-egy példát említve.

(1) Az új ismeretekhez való jutás legmagasabb szintje az, amikor a Tóra maga von párhuzamot két dolog között. A szabály neve *heqqés* (היקש, הקש, היקיש, illetve היקשא, הקישה), mely szó egyszerűen *összehasonlítás*t, *hasonlat*ot, *analógiá*t jelent.[11] A szabályt *heqqés hakkátúv*nak (היקש הכתוב), vagyis *az Írás analógiájá*nak/*hasonlatá*nak is nevezik, mivel maga a Szentírás von párhuzamot két dolog között. Az analógia lehet explicit és implicit.

= *arányos*; *analogiszma* = *összevetés, összehasonlítás* (Platón); *analogon* = a*rányosság, hasonlóság, analógia* (Arisztotelész). Györkösy et al. 1993.

[9] Margitay 2007, 495–516., Forrai et al. 5.3. fejezet alapján.

[10] Rási a bSzanh 73a-hoz. Lásd továbbá: bZevah 48a, ahol a rabbik arról vitatkoznak, hogy vajon a *heqqés* vagy a *gezérá sává* erősebb-e. Bővebben lásd: א"ת, הקש.

[11] A szó gyökének némelyek a *qís* (קיש) szót tartják, melynek jelentése: *összehasonlít, analógiával következtetést von le*. (Klein 1987). Ugyanakkor másik lehetőség, hogy a *náqas* (נקש) szóból származik, melynek jelentése: *együtt tapsol/csattan* (Jastrow 2005). A középkori héberben a *heqqés* a szillogizmusra használt szó (Klein 1987).

a. Explicit analógiáról akkor beszélünk, mikor a Szentírás szövege kimondottan két dolog hasonlóságáról beszél. Pl. az 5Móz 12:24-ben a vérrel kapcsolatosan a következőt olvassuk:

> Ne edd azt, a földre öntsd ki, mint a vizet (כמים).[12]

A bPesz 22a ebből a versből a *heqqés* segítségével azt a következtetést vonja le, hogy bizonyos szempontból és körülmények között, amely használatra a víz engedélyezett, arra a vér is engedélyezett, kivéve természetesen annak megevését és megivását, amit a Tóra nyíltan tilt. Az explicit analógia tehát azt jelenti, hogy a Szentírás két dolgot egymással összehasonlít,[13] 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, egy tárgykörhöz tartozó dolog határosságán, egymás mellett való előfordulásán *(iuxtapositio)* alapul. Az 5Móz 24:1–2 a következőt mondja:

> Midőn elvesz valaki feleséget és férjévé lesz, akkor lészen, 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…

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.

Implicit analógia esetén tehát a rabbik feltételezik, hogyha ugyanazon tárgy kapcsán két dolog egymás mellett van megemlítve ugyanabban vagy egy szomszédos szakaszban, akkor a kettő között hallgatólagos, de magától értetődő analogikus kapcsolat van, s az egyik esetében hozott rendelet a másikra is vonatkoztatható.

(2) A második legerősebb analogikus következtetési mód, mikor az analógia a Tóra szavainak, kifejezéseinek azonosságán, hasonlóságán alapul. A szabály neve *gezérá sává* (גזירה שוה), mely annyit tesz: *hasonló rendelet.*

A *gezérá 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.[14] Két típusra bonthatjuk szét:

a. Exegetikai *gezérá sává:* mikoris egy közelebbről meg nem határozott kifejezést igyekszünk tisztázni. Pl. a 3Móz 16:29-ben a *jóm kippúr*ral kapcsolatban a következőt olvassuk:

> Legyen nektek örök törvényül: a hetedik hónapban, a hónap tizedikén sanyargassátok lelkeiteket (תענו את־נפשתיכם) és semmi munkát ne végezzetek, a honos és a jövevény, aki tartózkodik köztetek…

A *„sanyargassátok lelkeiteket"* (תענו את־נפשתיכם) nem egyértelmű, nem derül ki, mit is kell konkrétan cselekedni. Megoldást az 5Móz 8:3 kínál:

[12] A bibliai részek az IMIT fordítása alapján.

[13] Ez leggyakrabban a szövegben fellelhető כ és כאשר hasonlító formulákkal történik. Utóbbira példa a 5Móz 22:25–27-ből levont *halákhá* a bSzanh 74a-ban.

[14] A *gezérá sává* egyéb levezetési lehetőségeivel, illetve a vele kapcsolatos korlátozó rendelkezésekkel kapcsolatban bővebben lásd: גזירה שוה, א״ת, Mielziner 1894, 142–152; Elon 5754/1994, 1. kötet, 351–355; EJ: „Hermeneutics".

> Szenvedtetett (ויענך) 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.

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 (bJómá 74b).

b. A „magyarázási" vagy *halákhikus gezérá sává* esetén: az egyik parancsolatban lévő hézagot egy másik törvény meghatározásaival pótolják, erre pedig egy mindkét esetben megjelenő jellegzetes szót, szókapcsolatot használnak.[15] Pl. a bSzukk 27a a *„hónap tizenötödik napján"* kifejezésből következtet egyik *micvá*ról egy másikra. A 4Móz 28:16–17-ben a *peszach*hal kapcsolatban a következőt olvassuk:

> Az első hónapban, a hónap tizennegyedik napján (בארבעה עשר יום לחדש), pészach az Örökkévalónak. E hónap tizenötödik napján pedig ünnep; hét napon át kovásztalan kenyeret egyetek.

A *szukkót*tal kapcsolatban pedig a 4Móz 29:12-ben:

> És a hetedik hónap tizenötödik napján (ובחמשה עשר יום לחדש) szent gyülekezés legyen nektek, semmi nehéz munkát ne végezzetek; üljetek ünnepet az Örökkévalónak hét napon át.

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 (vö. 3Móz 23:42). Egy későbbi rendelkezés szerint, a *gezérá sává* esetén a két összekapcsolt szövegnek egy időperiódusban kellett keletkeznie, vagyis a Tóra és a Próféták szövegei között nem hozható létre *gezérá sává*.[16] Mivel *gezérá sává*val 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 (bNidd 19b).

(3) A harmadik legjelentősebb analogikus következtetés a *kal váchómer* (קל וחומר), melynek neve annyit tesz: *könnyű és nehéz,* s a kisebbről/jelentéktelenebbről a súlyosabbra/fontosabbra levont következtetést jelenti és fordítva.[17] A *kal váchómer* különlegessége és ereje abban rejlik, hogy már a *Tanakh* is sűrűn használja.[18] Nézzünk egy példát a *Tanakh*ból:

> Mert ismerem én engedetlenségedet és kemény nyakadat; íme, amíg életben vagyok veletek ma, engedetlenek voltatok az Örökkévaló iránt, hát még (ואף כי) halálom után (5Móz 31:27).

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.

[15] Mielziner 1894, 145.

[16] *„Nem következtethetünk a Tóra szavaiból (és a) hagyomány (prófétai könyvek) szavaiból."* bChag 10b – Jacobs szerint a *tannák* korából származik (Jacobs 1961/2006, 149), ugyanakkor 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 *Tanakh* különböző részeit citálja (ld. pl. Mt 12:1–8).

[17] *A fortiori,* vagy *a minori ad maius,* illetve *a maiori ad minus* elv. Hillélnél és Rabbi Jismáélnél az 1. helyen szerepel, míg Rabbi Eliézer ben Józsé ha-Gelílí ággádikus midrásokra használatos szabálygyűjteményében két részre osztja (5. és 6. szabály). A *kal váchómer* érvelés tulajdonképpen minden kultúrában használatos.

[18] A GenR 92:7 nyomon követi használatát a *Tanakh*ban: 1Móz 44:4–8, 2Móz 6:12, 4Móz 12:14, 5Móz 31:27, 1Sám 23:3, Jer 12:5, Ez 15:5, Péld 11:31, Eszt 9:12. De a Szentírásban más helyeken is előfordul, pl. 1Kir 8:27.

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

> Ha azok a papok, akik nincsenek kor szerint kizárva a templomi szolgálatból, mindamellett ki vannak zárva testi fogyatékosságok miatt, akkor azok a léviták, akik életkor szerint ki vannak zárva mindenképpen ki kell hogy legyenek zárva testi hibák miatt is.[19]

Mint látható, a Talmudban már komplexebb *kal váchómer*rel is találkozhatunk.[20]

(4) Az analogikus következtetések rabbinikus sorrendjében a negyedik a *binjan 'áv* (בנין אב), melyet a továbbiakban részletesen tárgyalok.

3. A *binjan 'áv* szabályról részletesen

3.1. A szabály neve

A szabályt – mely több alesetet foglal magába – röviden *binjan 'áv*-nak nevezhetjük. A *binjan* (בנין) annyit tesz: *építkezés, épület, szerkesztés, szerkezet* az *'áv* (אב) pedig *atya, ős, eredet, forrás, valami megteremtője, szerzője, ahonnét kiindul valami.*[21] Vagyis a *binjan 'áv* szabály neve annyit tesz: *az atya/ős/eredő szerkezete/épülete,* vagyis egy *általános szabály megszerkesztése prototípus alapján.* Lényege, hogy a szövegben megtalálható speciális rendelkezés(ek)ből egy általános törvényre, következtetünk, vagyis a speciális rendelkezést kiterjesztjük minden más olyan esetre, mely valamilyen módon hasonló hozzá. Egész egyszerűen a *binjan 'áv* a speciális törvények általánosításának szabálya. Fajtái:

1. *binjan 'áv mikkátúv 'echád* (בנין אב מכתוב אחד), azaz *alaptétel/általános szabály* [levezetése/szerkesztése] *egy szentírási versből,* Hillél és Jismáél 3. szabálya;
2. *binjan 'áv missené ketúvím* (בנין אב משני כתובים), azaz *alaptétel/általános szabály* [levezetése/szerkesztése] *két szentírási versből,* Hillél 4. és Jismáél 3. szabálya;[22]
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 *binjan 'áv* alesetének tekinthető-e vagy egy attól független írásmagyarázati szabályról van-e szó.[23] Mivel jelen írás az egyedi általánosításának kérdésével foglalkozik, a *binjan 'áv* eme alfaját nem tárgyalja.

A *binjan 'áv* szabályt az *aggádikus midrás* harminckét szabálya is tartalmazza, ám az ott számontartott 8. szabály, a *binjan 'áv mikkátúv 'echád* kicsit más módon működik, mint a vallásjogi következtetések esetében.[24]

[19] Szöveghelyek: 3Móz 21:16–21; 4Móz 8:24–25; bChul 24a. A Talmud szövege a cikkben minden esetben saját fordítás az eredeti nyelvekből, a fordítás alapjául a következő Talmud-kiadásokat használtam: Soncino, Schottenstein.

[20] Izraeli kutatók nem választják el élesen a *binjan 'áv*tól, hanem együtt vizsgálják (Abraham et al. 2009). A *kál váhómer*ről egyéb tekintetben bővebben lásd: קל וחומר, א"ת, Mielziner 1894, 130–141; Elon 5754/1994, 1. kötet, 347–351; EJ: „Hermeneutics"; Wiseman 2010.

[21] Elon egyszerűen premisszának nevezi. Elon 5754/1994, 1. kötet, 355.

[22] A kettéosztással kapcsolatban később vita is kialakult, melyből Avi Sion a világos, tiszta szóbeli hagyomány hiányára következtet (Sion 1995, 217).

[23] A Talmud-előszó szerint a *má mácínú* a *binjan 'áv* egy fajtája, amikor is „egyről az egyre" történik a következtetés. מבוא, 95.

[24] Egy Tórában explicite kimondott, vagyis részletesen kifejtett dolgot alkalmaz minden a Tóra szövegében utána előforduló hasonló esetre. Pl. az 2Móz 3:4 alapján azt feltételezik a rabbik, hogy minden későbbi eset alkalmával ugyanígy

3.2. Általánosítás egy szövegrészből

Az alábbiakban a *binjan 'áv* , azaz az egyedi rendelkezésből levont általános rendelkezés eseteire nézünk meg öt szemléletes példát. Minden esetben először a Tóra szövegét hozom, majd ezt követően a Talmudban található rendelkezést és vitát – pontosabban a hosszas vitának csak egy részletét, mely érzékelteti a gondolkodás menetét.

1. példa: a malomkő esete

Vizsgált tórai szakasz (5Móz 24:6):

> Ne vegyenek zálogba malmot, se felső malomkövet, mert az életet vennék zálogba.

A Talmud következtetése (bBM115a):

> Misna. Aki malmot vesz zálogba áthág egy tiltó rendelkezést és bűnös két eszköz miatt, mert megmondatott: „*Ne vegyenek zálogba malmot, se felső malomkövet*". És nem csak a malmot és a felső malomkövet mondják, hanem mindent, amivel ételt készítenek, mivel megmondatott: „*mert az életet vennék zálogba*".[25]

A Tóra azt mondja, hogy nem szabad zálogba venni malmot és/vagy felső malomkövet, mert ez esetben életet vennének zálogba. A rabbik ebből arra következtetnek, hogy semmilyen étel készítéséhez használt eszközt sem szabad zálogba venni. Nyilvánvalóan ehhez a következtetéshez a Tórában található indoklás segíti hozzá őket: ti. ha malomkövet vesz valaki zálogba, akkor életet vesz zálogba. Következésképpen minden olyan dolog, mely hasonlít a malomkőre abban, hogy az életben maradást biztosítja tulajdonosa számára, azt tilos zálogba venni. 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 a rabbik szerint egyértelművé tesz egy lehetséges általános kategóriát: ti. az étel elkészítéséhez szükséges dolgok halmazát.

2. példa: a tiszta és tisztátalan madarak karakterjegyei

Ez a példa a tiszta és a tisztátalan szárnyasok kérdését érinti. A Tóra a 3Móz 11-ben és az 5Móz 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 madarakról csak egy húsz-huszonegy tételből álló listát találunk, míg a tisztákról (gerle és galamb) az áldozati törvényekből értesülünk. Általános törvény megállapítására nyilvánvalóan azért van szükség, mert a földön élő szárnyasok száma a Tóra szövegében explicite megadottaknál jóval több, így egy zsidó ember minden további madárfaj esetében döntés elé kerül: megeheti-e, vagy sem az adott állatot? A döntéshez pedig ezek a felsorolások adhatnak útmutatást.

A tisztátalan madarakkal kapcsolatos szakasz (3Móz 11:13–19):

> És ezeket utáljátok a madarak közül, nem ehetők, undokság azok: a sast, az ölyvöt és a keselyűt; a kányát és a sólymot faja szerint; minden hollót faja szerint; a struccmadarat, 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.

kezdődött a Mindenható s Mózes közti kommunikáció. מבוא, 98. alapján.

[25] Onkelosz: „*Ne végy zálogba malomkövet vagy felső malomkövet, mert azzal készítenek ételt/mert azok által történik a létfenntartás minden lélek számára.*"

Valamint (5Móz 14:11–18):

> Minden tiszta madarat szabad ennetek. És ezek azok, melyeket nem szabad ennetek közülök: a sas, az ölyv és a keselyű; a ráa 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 búvár; a gólya, a gém faja szerint, a banka és a denevér.

A következtetéshez a rabbik az áldozati törvényekből is merítenek (3Móz 1:14, 16):

> Ha pedig madárból való az áldozata, akkor áldozza gerlicékből vagy galambfiakból áldozatát […] távolítsa el begyét […].

A Misna szerint az általános törvény (bChul 59a):

> A [tiszta és tisztátalan] madarak karakterjegyei nem lettek megmondva [a Tórában],[26] de [azt] mondták a bölcsek: minden ragadozó[27] madár – tisztátalan, minden, aminek meghosszabbított/felesleges ujja van,[28] begye, és zúzája lehámozható – tiszta. R. Eliézer, R. Cádók nevében mondja: minden madár, aminek [egyeneletesen] szétosztott lábujjai vannak[29] – tisztátalan.

A rabbik vitájának egy részlete a *Gemárá*ból (bChul 60b–61a):

> [Misna:] A szárnyasok karakterjegyei nem lettek megmondva [a Tórában]. [*Gemárá*:] [Tényleg] nem? De azt tanították: *„A sas”*.[30] Miben különleges a sas? Hogy nincs neki meghosszabbított lábujja/hátsó ujja, sem begye, a zúzájá[nak belső oldala] nem lehámozható, széttépi [a zsákmányát] és úgy eszik – tisztátalan. Így minden, ami hozzá hasonló – tisztátalan. [Írva van:] *„Gerlék”* [3Móz 1:14], amiknek van meghosszabbított lábujjuk, begyük, a zúzájuk lehámozható, és nem tépik szét [a zsákmányukat], és nem úgy eszik – tiszták. Így mindaz, ami hozzájuk hasonló, tiszta. Ábájé mondta: Ezek nincsenek explicite a Tóra szavaiban, hanem [csak] az írástudók szavaiban [ti. ők következtették ki őket az implicit utalásokból]. Rabbi Chíjjá tanította: Egy madár, ami egy [tiszta] karakterjeggyel bír [csak], tiszta,[31] mivel nem hasonlít a sasra [ti. nem ugyanaz a faj]. [Ami miatt a sas nem ehető, annak az oka az, hogy] a sasnak összességében nincs [egy tiszta karakterjegye sem], ezért nem ehető, de honnét tudjuk, hogyha egy van neki, ehető? Hagyd inkább következtetni a gerlékből: Mivel a gerléknek mind a négy [tiszta karakterjegye] megvan, így itt is: minden [szárnyas], aminek van négy [tiszta karakterjegye, ehető]! – Ha így van, miért határozza meg közelebbről a Könyörületes Írása a többi tisztátalan madarat?[32] De következtessünk ebből [ti. a Tórában pontosan meghatározott tisztátalan szárnyasokból így]: Mivel van három [tiszta karakterjegyük] és nem ehetők, így minden, aminek három [tiszta karakterjegye van, azokat] nem ehetjük. [Mennyivel inkább] így van ez kettő vagy csak egy [tiszta

[26] Vö. Pszeudo-Jonatán a 3Móz 11:13-hoz: *„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…”*, illetve az 5Móz 14:11-hez: *„Minden madarat, aminek van begye és aminek a zúzája lehámozható és hosszított ujja van és nem ragadozó természetű, megehetitek.”*

[27] 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* szerint a ragadozó az, amely élve eszi meg zsákmányát, de a férgek élve evése nem számít ragadozásnak.

[28] Rabbénú Nisszím szerint ez azt jelenti, hogy a lábain a középső ujj hosszabb a többinél. Rási 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.

[29] Ti. amikor letelepszik, egyenletesen oszlik szét az ujja, kettő jobbra, kettő balra. (Soncino angol fordításának jegyzete.)

[30] Nagy termetű griffmadár, nagy keselyű valószínűbb a Soncino lábjegyzete szerint.

[31] A *kal váchómer* értelmében, ha eggyel bír, mennyivel inkább a többivel is…

[32] Mert nem mindegyiknek hiányzik mind a négy tiszta karakterjegye, és nyilvánvalóan tisztátalan (Soncino).

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

A rabbik először 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 mennyi tisztátalan jellegzetesség alapján számít egyáltalán valami a sashoz hasonlónak. 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. Ezután 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 bír, s mégis tisztátalannak minősül. Konklúziójuk tehát: mindaz, ami egy tisztátalan karakterjeggyel bír – ti. 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 figyelmbe véve azon karakterjeggyel bíró szárnyasokat is tisztátalannak minősíti.

3. példa: az erdőben elkövetett nem szándékos emberölés

A vizsgált Tórai szakasz (5Móz 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.

Talmud (bMakk 8a):

> Misna. Ha egy ember elhajít egy követ közterületen és [meg]öl [egy embert] – ez esetben száműzetés[be kell mennie]. Rabbi Elíezer 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]. [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], de ha nem, [akkor] nem kell száműzetés[be mennie], mivel megmondatott: *„és aki megy felebarátjával az erdőbe"*. Mi [a természete] az erdő[nek]? Olyan terület, mely mind a károsult, mind a károkozó számára hozzáférhető, [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. Ábbá Sául mondja: Mi [a természete] a favágás[nak]? Egy szabadon választható cselekedet; 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,[33] ti. ők egy *micvá* megcselekvésével voltak elfoglalva, mikor öltek].

[33] Többek szerint itt arról van szó, mikor büntetés kiszabása folytán ostorozás során hal meg valaki. Ugyanis az ostorozás száma úgy van kitalálva, hogy abba senki ne haljon bele. Ha azt a mennyiséget üti és meghal a büntetendő személy, az ostorozó nem tehet róla. De ha többet üt rá és akkor hal meg, akkor igen (lásd Rási, Méírí, Rámbán stb. kommentárjait).

A Szentírásban azt olvassuk, hogyha erdőben favágás közben valakinek a fejszéjéről 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 *kal váchómer*rel 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 *kal váchómer*rel 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 találnánk, a *binjan 'áv*val történő általánosítás tehát nem a szavak szótári jelentéséből, hanem azoknak a kontextus által meghatározott jelentéséből következik.

3.3. Általánosítás két szövegrészből

A *binjan 'áv missené ketúvím* (בנין אב משני כתובים), azaz *alapszabály/premissza szerkesztése két írásból* esetében két egyedi eset kombinációjáról van szó, melyek a Tórában egymás mellett, de eltérő helyen is szerepelhetnek. Az általános szabály szerkesztéséhez a következő lépések vezetnek:

1. megállapítják a két eset közti különbséget;
2. megállapítják a közös pontokat (הצד השוה, *haccad hassávvá,* jelentése: *a közös oldal*): 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. s *binjan 'áv*val kimondják az általános szabályt.

4. példa: a szem és a fog sérülésének esete

A vizsgált tórai szakasz (2Móz 21:26–27):

> Midőn megüti valaki szolgájának a szemét vagy szolgálójának a szemét, úgy, hogy megrontja azt:[34] szabadon bocsássa el szeméért. És ha szolgájának fogát vagy szolgálójának fogát üti ki, szabadon bocsássa el fogáért.

[34] Pszeudo-Jonathán: *„megvakul"* (סמי), továbbá Kánaánita szolgáról ír mindkét esetben.

Talmud (bKidd 24a és b):

> Egy tanna tanította: [A szolga[35]] felszabadul foga és szeme és azon [kiálló] testrészei [elvesztése] esetén,[36] amelyek nem állíthatók helyre. A fog és a szem érthető, mert [explicite] írva vannak [a Tórában, 2Móz 21:26, 2Móz 21:27], de honnét tudjuk, hogy [kiálló] testrészei elvesztése esetén is? [1] Hasonlóságuk folytán [ti. analógia segítségével vezethető le] a fogból és a szemből: mivel a fog és a szem [jellemzője, hogy] kiálló testrész sérül és nem helyreállítható, így minden [olyan szerv károsodására kiterjed a tórai törvény], ahol kiálló testrész sérül és nem helyreállítható. [2] De [én inkább azt] mondanám: [hogy a] fog és [a] szem [esetét úgy kellene értelmezni] mint két verset, amely eggyé lesz, és minden két vers, amely eggyé lesz ti. mikor egyként értelmezik], nem tanít [egyéb esetet].[37] [1] Szükséges [mindkettő]: Azért [mert ha] a Könyörületes [csak azt] írná: „fog", gondolnom kellene még a tejfogra is [ti. hogy ennek elvesztése esetén is felszabadul a szolga]; [azért] írja a Könyörületes: „*szem*". 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]. De foggal nem [teremtetik], [ezért] szükséges [a foggal kapcsolatos törvény]. [3] De [én azt] mondanám: „*midőn megüt*" – általános –, „*fog*" és „*szem*" – egyedi –; általános és egyedi [esetében] az általánosban nincs benne más, hanem csak az egyedi, fog és szem [csak], de semmi más! [4] „*Szabadon bocsássa el*" – újra egy általános. Az általános, egyedi, általános esetében nem tudsz másra következtetni, csak arra, ami az egyedi[hez hasonló]. Amit az egyedi határozottan állít: kiálló testrész sérül és nem állítható helyre, így [a törvény magában foglal] minden [olyan esetet, amely] kiálló testrész sérülése és nem állítható helyre. Ha így van, amit az egyedi határozottan állít épp az, hogy kiálló testrész sérül, megszűnik a funkciója, és nem állítható helyre. Így minden [olyan testrész sérülése esetén, amely] kiálló testrész és nem helyreállítható, valamint megszűnik a funkciójától [a szolgát fel kell szabadítani]. [5] Miért tanítja akkor [egy *bárajtá*']: Ha [az ura] kitépi [a szolga] szakállát és ezáltal elveszíti [áll]csontját, a szolga felszabadul? „*Szabadon bocsássa el*" kiterjesztés [és nem pedig általánosítás]. [ti. Ez esetben a törvény minden olyan szervet magában foglal, amelynek nincs [nyilvánvaló] funkciója, így pl. azt a csontot is, amelyet a szakáll eltakar.] 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]. Miért tanítja akkor [egy *bárajtá* `]: Ha megüti [az ura] a [szolga] kezét és kiszárad, de ha meggyógyul, a szolga nem szabadul föl? 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.)

A rabbik ebben a részben két tórai parancsolatot vitatnak: (a) ha valaki megüti szolgájának szemét úgy, hogy maradandó károsodást szenved, a szolgát szabadon kell bocsájtani; (b) ha valaki kiüti szolgájának fogát, úgyszintén szabadon kell bocsájtani a szolgát. Először a szem és a fog eltérő jellegzetességeit 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

[35] Vagy: *pogány szolga*.

[36] A mNeg 6:7 és Rási 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.

[37] Emögött a Talmudban gyakran alkalmazott szabály mögött a következő gondolat áll: amenyiben csak az egyik vers volna, a példa minden más hasonló esetre vonatkozna. Azonban mivel összevonjuk 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 (Shottenstein).

kell keresni, amely mindkét esetben fennáll. A vita során több lehetséges következtetési módszer is felmerül (ld. 1–5-ig számozva a talmudi részben), melyek mindegyike más-más konklúzióhoz vezet. A két parancsolat eggyé olvasztása (2), illetve az általános és egyedi szabály (3) értelmében a vers kizárólag a fogra és a szemre utal, másra nem. Az általános, egyedi és általános (4) 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 *kelál úferát úkelál (általános, egyedi, általános)* szabály alkalmazása esetén mindhárom fenti közös jelleg szükséges ahhoz, hogy a szolgát felszabadítsák (4). Ennél nagyobb halmazt kapunk, ha a *binjan 'áv* segítségével általánosítunk (1): ez esetben a kitétel, hogy kiálló testrész sérüléséről legyen szó, mely nem helyreállítható. Ez esetben maradandó, ugyanakkor a cselekvési szabadságot nem gátoló sérülés esetén is felszabadul a szolga. E két, meglehetősen szűk általánosítással szemben a *ríbbúj úmí'út úríbbúj (kiterjesztés, korlátozás, kiterjesztés)* szabállyal (5) 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.

3.4. Általánosítás több szövegrészből

5. példa: emberi gondatlanságból elkövetett káresetek

Ebben a példában a rabbik négy tórai vers alapján igyekeznek megállapítani egy általános törvényt.

1. típusú káreset (2Móz 21:28, 35–36):

> Midőn megdöf egy ökör férfit vagy nőt, úgy, hogy meghal: köveztessék meg az ökör és ne egyék meg a húsát, az ökör gazdája pedig büntetlen. […] Midőn 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 döfős ökör az tegnapról, tegnapelőttről, de nem őrzi azt meg a gazdája: fizessen meg ökröt az ökörért, az elhullott pedig az övé legyen.

2. típusú káreset (2Móz 21:33 –34):

> Midőn valaki vermet nyit, vagy midőn ás valaki vermet és nem födi be, s beleesik oda ökör vagy szamár: a verem gazdája fizesse meg, árát térítse meg az urának és az elhullott az övé legyen.[38]

3. típusú káreset (2Móz 22:4):

> Midőn lelegeltet valaki mezőt vagy szőlőt s elereszti marháját és legelteti másnak a mezején: mezejének legjavával és szőlőjének legjavával fizessen.

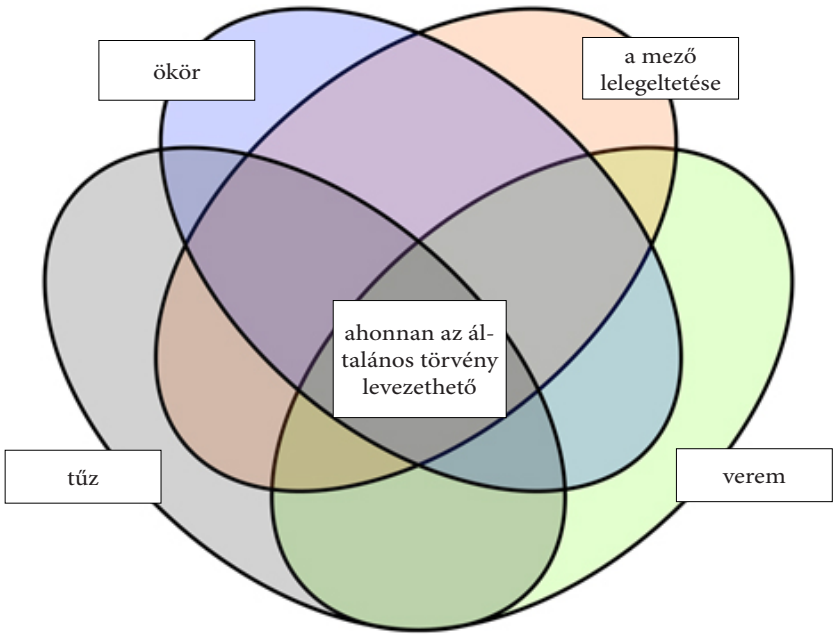
4. típusú káreset (2Móz 22:5):

> Midőn tűz támad és ér töviseket és felemésztetik egy asztag vagy az álló gabona vagy a mező: fizesse meg, aki okozta az égést.

[38] A „verem nyitásán" azt kell érteni, mikor a vízgyűjtésre használt ciszterna fedelét levették és elfelejtették visszatenni. Herz Biblia, 250.

A Talmud szövege (bBK 2a misnája, vagyis mBK 1):

> Misna. A károk négy forrása: az ökör, és a verem, és a tilosban legeltetés és a gyújtogatás. Az ökör [esete] nem olyan, mint a tilosban legeltetés[é] és a tilosban legeltetés [esete] nem olyan, mint az ökör[é]. Sem ezek, amelyekben élő [dolgo]k vannak nem összehasonlíthatók a tűzzel, amelyben nincs élő [dolog] [ti. élőlény nem játszik főszerepet a károkozásban]. És ezek esete, amelyekben mozgás útján történik a károkozás, nem olyan, mint a verem, amely nem mozgás útján okoz kárt. A közös jellemzőjük, hogy kárt okoznak, és neked kell őrizned őket.[39] És amikor kárt okoznak, a károkozónak kompenzációt kell fizetnie a kárért földjének legjavából.[40]



Venn-diagram az 5. példához

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.

[39] Vagyis valaki felelős azért, hogy ne történjen kár, tehát emberi gondatlanság okozza azt.
[40] Értsd: az ember legértékesebb vagyonából.

Láthatjuk, hogy a Tóra törvényei sokszor mennyire nem egyértelműek első látásra, s ezért megértésükhöz a Héber Szentírás szövegének alapos ismerete, rendkívül nagy természetes háttértudás, illetve különböző következtetési módszerek segítenek hozzá. A rabbik gyakran eltérő levezetési szabályokat alkalmazva különböző következtetésekre jutnak. HEINRICH GUGGENHEIMER arra is felhívja a figyelmet, hogy mindegyik rabbi neve egy-egy külön logikai rendszert képez, mely önmagában, illetve az adott iskolán belül konzisztens csupán, egységes talmudi logikai rendszer nem létezik.[41] Két állítás akkor kapcsolható össze egy logikai művelettel, ha ugyanazon a rendszeren belül mozog.[42] Láthatjuk, hogy a Talmud ugyan feljegyzi a kisebbségi véleményeket is – melyek előfordul, hogy életszerűbbek, mint a többségi vélemény –, ugyanakkor a nép egységének megőrzése miatt a normatív judaizmus a többségi vélemény követését követeli meg. A következőkben a *binjan `áv* szabály modern szakirodalomban ismeretes legfőbb értelmezési lehetőségeivel foglalkozom.

3.5. A *binjan 'áv* elemzési modelljei

A történelem folyamán számos próbálkozás volt – és jelenleg is van – a rabbinikus logika vizsgálatára. Próbálták a rendszeren belülről szemlélni, a középkorban az arisztotelészi szillogizmus fényében,[43] ma pedig a rabbinikus logika modellezésétől a mesterséges intelligenciakutatások előmozdítását remélik. A rabbinikus logika ugyanis kevésbbé merev, mint a nyugati logika – tekintve, hogy alapvetően informális logikának, nem pedig formális logikának tűnik. Az alábbiakban a teljesség igénye nélkül csak röviden felvázolnék néhány olyan próbálkozást, mely a *binjan `áv* szabály logikai működésének feltárására vállakozik. Ezek a próbálkozások általában mind a *kal váchómer*rel együtt vizsgálják a *binjan 'áv* szabályt. Mivel jelen írás nem logikai szaklapba készül, ezért a formális levezetéseket mellőzöm.

HEINRICH GUGGENHEIMER[44] és MEIR BRACHFELD a *binjan 'áv* szabályt a hasonlóság alapján fennálló „közös oldal", illetve az ebből levonható induktív általánosítás elvekének gondolja, így azt tulajdonképpen induktív analógiának tartja.

GUGGENHEIMER szerint a rabbinikus logika elsődleges célja a szöveg tisztázása, az, hogy világosan megértse a szöveget.[45] Ehhez társul egyfajta kiejelentéslogika, amely azonban nem modális, hanem jellegében a Boole-algebrához hasonló.[46]

MEIR BRACHFELD cikkében[47] a *kal váchómer* szabály matematizálásával foglalkozik. Tulajdonképpen ő is a „közös oldal" vizsgálatát veszi szemügyre. Az ideális eset az, amikor a „közös oldal" mentén a levezetés felállítható, vagyis a premisszák metszethalmazából megkapjuk a konklúziót, melyre a rabbinikus döntés ráépül. Ugyanakkor BRACHFELD felhívja a figyelmet arra, hogy két eset-

[41] Guggenheimer 1997, 181, 184.

[42] Guggenheimer 1997, 184–185. Például Rabbi Jismáél és Rabbi Ákívá iskolája is külön következtetési rendszert alkot, Jismáél *kelál úferát úkelál (általános, egyedi, általános)* szabálya az extenziókkal, míg Ákívá *ríbbúj úmí'út úríbbúj (kiterjesztés, korlátozás, kiterjesztés)* szabálya az intenziókkal foglalkozik. Ákívá elméletét a hegeli dialektikus logikához hasonlítja. Rabbi Simeon bár Jóhájnak, a kabbala atyjának logikáját pedig teljesen az intenzionális logika tárgykörébe sorolja (i.m., 187–188).

[43] Lásd pl. Ravitsky 2010.

[44] Guggenheimer 1997, 185.

[45] Guggenheimer 1997, 179. Bár megjegyzi, a talmudi logika sokkal kevésbé grammatika-orientált, mint az antikvitás más elméletei (pl. sztoikus logika).

[46] Igazából a Leibniz általi kezdetleges logikai algebra is hasonlóságot mutat vele, egészen pontosan pedig a Boole-algebra tulajdonképpen a leibnizi kezdemény szabatos kifejtésének, megformulázásának tekinthető (Kneale–Kneale 1987, 391–405.)

[47] 1992 ברכפלד

ben a „közös oldal" felállítása megcáfolható: (1) Ha a „közös oldal" nincs benne a konklúzióban, vagyis ha van olyan tulajdonság, amely eleme a premisszá(k)nak, de nem eleme a keresett konklúziónak, vagyis bár két dolognak van közös jellegzetessége, ám az éppen vizsgált *halákhikus* kérdéssel kapcsolatosan nem releváns; illetve (2) ha a premisszáink közös jellegzetessége nem létezik, de legalábbis nem releváns. Véleményem szerint legalább a 4. példa ebből a szempontból mindenképp átgondolandó.

Vannak szerzők – Norman Solomon, Louis Jacobs és Avi Sion –, akik a *binjan 'áv* szabályt oksági következtetésnek tartják.[48]

Solomon a *binjan 'áv*-ot a *kal váchómer*-ből vezeti le,[49] s úgy határozza meg,[50] mint ami egy vagy több szövegből kiemel egy prototípust, ami modellül szolgál a *ratio decidendi* tulajdonságában. Vagyis a rabbik megkeresik, hogy mi egy törvény mögött lévő döntésnek az oka, majd kimutatják, hogy ugyanaz az ok működik az általunk aktuálisan vizsgált esetben is, s ez által igazolják a törvény működését. A megelőző két elmélethez hasonlóan tehát 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.

Louis Jacobs[51] a *binjan 'áv* vizsgálata kapcsán megállapítja, hogy szerinte a rabbik gondolkodásmódja John Stuart Mill „egyezés elvének módszerével" mutat rendkívüli hasonlóságot.[52] Jacobs szerint a rabbik a Tóra törvényei mögött ugyanolyan átlalános elveket feltételeznek, mint Mill a természet törvényei mögött[53], tehát azt javasolja, hogy a *binjan 'áv*-ot Mill módszerének segítségével közelítsük meg.

Avi Sion a *binjan 'áv* elemzésében Jacobs nyomdokain halad. Oksági következtetésnek véli, ám megjegyzi, hogy az „okság" szót a lehető legszélesebb értelemben használja, ide értve egy dolog pusztán racionális megmagyarázását is.[54] A szabályt Mill „egyezések és különbözőségek elvé"-vel veti egybe,[55] bár megjegyzi, hogy a rabbik inkább az egyezésekre, mintsem a különbözőségekre teszik a hangsúlyt.

Michael Abraham, Dov M. Gabbay, valamint Uri Schild kifejezetten a *kal váchómer* valamint a *binjan 'áv* vizsgálatához vezeti be az ún. mátrix abdukciót.[56] A mátrixszal ugyanazokra az eredményekre jutunk, amire a rabbik is példáinkban, mikor a *binjan 'áv*-ot alkalmazták.

Az alábbiakban a fent említett tudósoknak a szabály működésével kapcsolatos legfontosabb logikai felvetéseit és az azok mentén felmerülő problémákat tekintjük át röviden.

[48] De igazából már Mielziner is felhívja a figyelmet a szabály oksággal kapcsolatos jellegére (Mielziner 1894, 157). 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 1894, 156.)

[49] Solomon 2011, 20.

[50] Elemzés Solomon 2011, 21–22 alapján.

[51] Jacobs 1961/2006, 9–15.

[52] Jacobs 1961/2006, 10.

[53] Huoranszki 2001, 94.

[54] Sion 1995, 217–221.

[55] Feltehetőleg itt úgyanarról 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".

[56] Abraham et al. 2009

4. Az egyedi általánosításának nehézségei

Ahhoz, hogy a *binjan 'áv* szabályt pontosan be tudjuk határolni, mindenekelőtt a tárgy tekintetében legalapvetőbb érveléstechnikai, illetve logikai fogalmakat tisztázom.[57]

A logika feladata az érvelések és a következtetések vizsgálata. *Az érvelés, premisszákból és konklúzió(k)ból áll.* A premisszák a konklúzió alátámasztását segítik, indokolják, adatokat, tényeket, bizonyítékokat, azaz érveket szolgáltatnak. 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.

Deduktív következtetések során *az általánosból következtetünk annak egy részletére,* tehát soha nem juthatunk teljesen új ismeretekhez, csak olyanokhoz, amelyeket a premisszák már implicite tartalmaznak. 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 adatokból való általánosítás. A módszert Ruzsa Imre a következőképp jellemzi:

> Ha egy osztály elemei lényeges tulajdonságaikban megegyeznek (egy nemet alkotnak), és az osztály néhány alosztályára vagy néhány egyedére fennáll valamilyen – eléggé lényeges – összefüggés, akkor föltehető, hogy ez az összefüggés az osztály minden alosztályára, ill. minden egyedére fennáll.[58]

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, hiszen újabb kutatások, felismert tények felülírhatják. Témaérzékenységük miatt az induktív érvelések nem formalizálhatók, tehát az induktív érvelések vizsgálatának nyelve a természetes nyelv.

[57] Összefoglalás: Margitay 2007, Informális logika, Madarász et al. 2005. alapján.
[58] Ruzsa 2000, 32.

Mint ahogy már korábban láthattuk, a rabbinikus logikai szabályok egyike sem tekinthető deduktív levezetésnek és kifejezetten a formális logika eszközeivel vizsgálandónak. Ebből egyszersmind az is következik, hogy nem deduktív következtetésekként konklúziójuk nem következik kényszerítő erővel a premisszákból, tehát nem száz százalékosan biztos. Az alábbiakban az ilyen informális logikai következtetések – induktív általánosítás, analógia, okság –, valamint egy nagyon érdekes harmadik következtetési mód, az abdukció kérdését tekintjük át röviden.

4.1. Analógia vs. induktív általánosítás

Az analógiás érvekről korábban már volt szó: lényegük az összehasonlítás, s a hasonlóságok mentén további hasonlóságokra való következtetés, kategorizálás stb.[59] Logikai szerkezetük a következő:

x (analóg tárgy) rendelkezik A tulajdonsággal
y (elsődleges tárgy) rendelkezik A tulajdonsággal
x A tulajdonsága alapján rendelkezik B tulajdonsággal is[60]

Konklúzió: y rendelkezik B tulajdonsággal

Az analógiás következtetés tehát egy hárompremisszás következtetés, s nem követelmény, hogy benne x és y között a hasonlóság sok szempontból fennálljon. Az viszont nagyon fontos, hogy A és B tulajdonság szorosan egymáshoz kapcsolódjon, hiszen ettől válik az analógia erős érveléssé. Az analóg érvelés erősségét meghatározó tényezők:

1. A tulajdonságnak meg kell alapoznia B tulajdonságot. Ha ez nem világos x esetében, akkor y esetében sem lehet az, így a következtetés irreleváns.[61]

2. A két dolog közti hasonlóság is releváns kell, hogy legyen. Ha B tulajdonságra kívánunk tehát következtetni, akkor a két dolognak pontosan A tulajdonságban kell hasonlónak lenniük. Az egyéb hasonlóságok irrelevánsak.

3. Ugyanakkor meg kell jegyezni azt, hogyha az említett két feltétel teljesül – vagyis A tulajdonság megalapozza B-t, s az összehasonlítandó dolgok A tulajdonsággal rendelkeznek – akkor sem feltétlenül áll fenn köztük hasonlóság, mert lehetnek köztük olyan releváns különbségek, amelyek szempontjából y mégsem rendelkezik B tulajdonsággal. Pl. a 2. példánkban elhamarkodott lett volna a rabbik ítélete pusztán a sasból levezetve, s átgondolandó a 4. példa konklúziója is ebből a szempontból.

Az analógiák háttértudást igényelnek, s retorikailag és pszichológiailag rendkívül erős hatással bírnak. Mivel gondolkodásmódunkat egy irányba állítják, nehéz észrevenni a releváns különbségeket. Legjellemzőbb hiba velük kapcsolatban: a félrevezető hasonlósági hiba. Ennek esetében két dolog között bár fennáll a hasonlóság, de (1) nem olyan szempontból, hogy az a konklúziót megalapozná, vagy (2) a hasonlóságon túl olyan releváns elhallgatott különbségek vannak, melyek aláássák az analógiát (ld. korábban Solomon cáfolatait). A félrevezető analógiák gyakran csak utalás szintjén vannak jelen, ezért nehezen felismerhetők.

[59] A 4.1. rész Margitay 2007, 495–593. alapján.
[60] A és B összetett tulajdonságokat is jelölhetnek.
[61] Margitay 2007, 503. alapján.

Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy a hasonlóság alapvetően metafizikai kérdés, s ezért meghatározása problematikus lehet, csakúgy, mint a lényegi és nem lényegi tulajdonságok – már akik szerint ilyen van – megkülönböztetése. Bár vannak, akik az analógiát nem tekintik a logika tárgykörébe tartozónak, logikai szerkezetükből is szembetűnik, hogy az analógiában a premisszák több információt tartalmaznak, mint az induktív általánosítás esetében, ezért valójában erősebb érvek azoknál!

4.2. Az okság problematikája

Ahogy láttuk, SOLOMON, JACOBS és SION a *binjan 'áv*-ot oksági következtetésnek gondolják. Az okság problémája az érveléstechinkában négyféle módon vetődik fel, ebből kettő érinti tárgyunkat: az egyik (1) amikor ok-okozati viszonyokra következtetünk, s 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.[62] Felmerülhet a kérdés, hogy a *Misná*ban található egyszerű megállapítások mögött vajon ilyen „első ránézésre", avagy „intuitíve" kimondott törvényeket olvasunk-e. Mindenesetre a *Gemárá*ban a rabbik módszeresen igyekeznek „rekonstruálni", újragondolni, pontosítani a *tannák* következtetéseit, és/vagy visszaültetni azokat a Tóra szövegére.

A logikában az ok-okozat kérdését háromféle szempontból szokás megközelíteni:

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. 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. Rabbinikus példáinkra lefordítva olyan okokat keresünk tehát, amelyek a szűken vett kontextusban leginkább megindokolják, miért az lett mondva, ami, vagy miért úgy lett mondva, ahogy. A rabbik a lehető legközvetlenebb okot igyekeznek megkeresni, így azonba előfordul, hogy rendkívül szűkre szabják a lehetséges okok körét.

Az oksági vizsonyok tisztázásához először az általános oksági tövényeket kell megállapítani, melynek módja az induktív általánosítás, vagyis egy dolog megfigyelése kapcsán levonható általános megállapítás.[63] Nyilvánvalóan azonban nem tudjuk megmondani azt, hogy két dolog éppenséggel véletlenül esik-e 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.[64]

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

[62] Összefoglalás: Margitay 2007, 455–478. alapján.
[63] Bővebben: Huoranszki 2001, 95–96.
[64] Margitay 2007, 462.

esetek szisztematikus keresésének az eszközei, tehát az oksági viszonyok fennállásának ellenőrzésére szolgálnak.[65]

A Mill-féle indukciós következtetési szabályokból hat félét ismerünk, ezekből az első három érinti tárgyunkat: (1) a direkt egyezés módszere (szükséges feltételek keresése), (2) az inverz egyezés módszere (elégséges 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 harmadik szabályt hívják gyakran az „egyezés módszerének". Fontos megjegyezni, hogy mivel induktív következtetési módszerekről van szó, az ezeken a módszereken alapuló következtetések nem garantálják a konklúzió igazságát.

Jacobs és Sion szerint tehát a rabbik e három valamelyikével vizsgálják meg az okokat. Az 5. példa a direkt egyezés módszerét alkalmazza, ahol is a cél nem az ok, hanem a szükséges feltétel megtalálása. Mivel az emberi gondatlanság mindegyik esetben fennáll, ezért az emberi gondatlanság szükséges feltétele a károkozásnak. A 4. példánkban az egyezés kombinált módszerének alkalmazásával van dolgunk,[66] vagyis a szolga szabadon bocsátásához a szükséges és elégséges feltételeket keressük.

Fontos azonban megjegyezni, hogy a Mill-féle módszerekkel is csak korrelációkra, bizonyos jelenségek együttjárására tudunk[67] következtetni – okságra nem, ugyanis az egybeesés lehet véletlenszerű, továbbá az okság alapvetően metafizikai probléma. Az oksági reláció feltételezésének lényegi eleme, hogy hasonló dolgok hasonló dolgokat követnek,[68] azonban minden dolognak sok, illetve sok különböző vonása van.

De vajon igaza van-e Solomonnak, Jacobsnak és Sionnak? Tényleg oksági logikáról van szó? A Talmud válasza a következő:[69]

> És Rabbi Jichák mondta: A Tórában a törvények okai miért nincsenek kinyilatkoztatva? – Mivel két versben az okok ki lettek nyilatkoztatva, és azt okozták a legnagyobbnak a világon [ti. Salamonnak], hogy elbotoljon. Írva van: *„És ne vegyen magának sok nőt [hogy el ne térjen a szíve]"*,[70] amire Salamon azt mondta: *„Sokasítani fogom és nem ferdül el."* És írva van: *„És volt [Salamon] vénsége idejében, feleségei elhajlították szívét [más istenek felé]"*[71] És írva van: *„Csakhogy ne szerezzen magának sok lovat[, és vissza ne vigye a népet Egyiptomba, azért, hogy szerezzen sok lovat…]"*,[72] erre vonatkozólag Salamon azt mondta: *„Sokasítani fogom őket, de nem fogok visszatérni [Egyiptomba]."* És olvassuk: *„És kikerült egy szekér Egyiptomból hatszáz ezüstön…"*[73]

Ez az idézet még nem cáfolja meg a három szerzőt: implicite ugyanis a Tóra, illetve szerzője megkívánhatja, jelezheti, hogy értelmezője oksági következtetést végezzen.

[65] Margitay 2007, 462–463. A továbbiakban az összefoglalás: Margitay 2007, 463–478; Forrai et al. (é.n.) 5.4.2. A Mill-féle szabályok c. fejezet alapján.

[66] A *Gemárá* szövegéből valószínűsíthető, hogy egyébként minden egyes példa – legalábbis a több versből felállított általános törvény esetében – az egyezés kombinált módszerével dolgozik.

[67] David Hume szerint a korrelációs kapcsolatokból elvileg sohasem határozható meg egyértelműen az oksági viszony. Margitay szerint „*gyakorlatilag sokszor nem*". Margitay 2007, 462.

[68] Huoranszki 2001, 90.

[69] bSzanh 21b

[70] 5Móz 17:17

[71] 1Kir 11:4

[72] 5Móz 17:17

[73] 1Kir 10:29

4.3. A levezetés folyamata

Dov Gabbay és kollégái a *binjan 'áv* kapcsán a hétköznapi nyelven csak vélekedésnek nevezett *abdukció*t emlegetik, mely a legegyszerűbb definíció szerint nem más, mint *következtetés a legjobb magyarázatra.*[74] A magyarázó hipotézis elfogadásának folyamata két műveletből áll: (1) a rendelkezésünkre álló adatok szelekciója; (2) egy valószínű hipotézis felállítása.[75] 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 keresem, azt, amiből szükségszerűen következik p. Mivel azonban csak q áll rendelkezésemre, p csak egyike lehet a lehetséges premisszáknak. Feladatom: a rendelkezésremre álló egy vagy esetenként több információból a lehető legbiztosabban állítható p megtalálása. Ezt a levezetést *modus moron*snak is szokták nevezni,[76] mely a *modus ponens* inverze.[77]

Charles Sanders Peirce szerint az abdukció a tudományos vizsgálódás első állomása.[78] 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.[79] Az abdukció tehát nem megfigyelésen alapul – mint az induktív átlalánosítás –, hanem oksági kapcsolatokon.[80] 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.[81] A helyes következtetés alapja az apró részletek alapos megfigyelése, a helyes döntésben pedig a tényanyag objektív megőrzése segít.[82]

Thagard szerint a következtetés folyamatának megindulása elválaszthatatlan az érzelmektől: meglepődés, megdöbbenés váltja ki.[83] Miután az érzelmek gondolkodásra sarkallnak, az elme elkezdi keresni a meglepő jelenségre adható lehetséges magyarázatot. A magyarázat sejtéssel, intuícióval

[74] Thagard 2005, 1.
[75] Writh 1998.
[76] Thagard 2005, 4–5.
[77] *Modus ponens* (leválasztási szabály) $\{p \supset q, p\} \Rightarrow \Box q$; *modus tollens* (előtag indirekt cáfolása) $\{p \supset q, \sim p\} \Rightarrow \Box \sim q$.
[78] CP 6.469. idézi: Writh 1998, 3.
[79] Writh CP 3.516 alapján vö. Thagard 2005, 13–14.
[80] Thagard 2005, 27.
[81] CP 2.777 Idézi: Writh 1998, 3.
[82] Sebeok–Umiker-Sebeok 1990, 42.
[83] Thagard 2005, 3.

kezdődik, majd az elme végigvizsgálja a lehetséges hipotéziseket. A hipotézis kialakítása Peirce szerint „a belátás aktusa", miközben az „abduktív elképzelés" „villámként" hasít belénk.[84] Thagard szerint az abdukció folyamata nem csak érzelmi felindulással kezdődik, hanem egyben érzelmi töltettel is zárul: pozitív érzelmek tesznek bizonyságot a legvalószínűbb, helyesnek tekinthető magyarázat mellett.[85]

Évszázadokon át nem ismerték el az abduktív érvelés létjogosultságát, mára azonban elfogadottá vált: megjelenik a formális logikában, programozásban, különösen a mesterséges intelligenciában, azon belül pedig a szakértői rendszerekben (pl. orvosi diagnosztika) és a természetes nyelvek feldolgozására kialakított programokban.[86]

Dov Gabbay és kollégiái a mesteséges intelligencia keretein belül igyekeznek modellezni a *binjan 'áv* szabályt, s láthatjuk, hogy ugyanolyan következtetésekre jutnak, mint a rabbik. Ugyanakkor megjegyzendő, hogy míg az orvosi diagnosztika szakértői rendszereinek pontossága vetekszik a nagy oktató klinikákon dolgozó orvosokéval, addig a a számítógépes természetesnyelv-feldolgozás még gyermekcipőben jár. Véleményem szerint a Peirce-féle intuitív abdukció nem helyezhető egy síkra a mesterséges intelligencia abdukciós módszereivel. Az emberi megsejtések, az intuíció az ember szellemének a működése, gyakran az irracionalitás mentén cselekszik, a racionálisan kiszámítható ellenére, és helyesen.

5. Összegzés

Ahogy láthattuk, a Tórában levő törvények gyakran egyedi esetek. Ahhoz, hogy az általános törvényeket ezekből kinyerjük, a szöveg tisztázásán túl valamiféle logikára is szükség van. A rabbinikus logikán belül ilyen levezetési módszereknek alapvetően az analógiás szabályok tekinthetők, közülük is kiemelendő a *Tanakh*ban gyakran alkalmazott *kal váchómer,* és a – többek szerint belőle származtatott – *binjan 'áv*. A *binjan 'áv* az egyedi esetekből való általános szabály megállapítására használatos, analógiák mentén működő, oksági kapcsolatokra rákérdező, abdukciós levezetést igénylő módszer. Ugyanakkor az analógia, az okság és az abdukció esetében is látható, hogy egyikük sem vezet kényszerítő erejű konklúzióhoz, s számos bizonytalan tényező befolyásolhatja a következtetés erősségét, helytállóságát. A problémák szinte mindegyike metafizikai jellegű: hasonlóság, korreláció vs. okság, matematizált vs. intuitív, érzelmeket is figyelembe vevő következtetés.

De felmerül az extenzió és intenzió kérdése is: bár tudunk a fehér dolgokból éles vagy kevésbé éles határú halmazt alkotni, a fehérség mibenlétének meghatározása már problematikus dolog. Huoranszki Ferenc szerint csak akkor kerülünk közelebb a tulajdonság, hasonlóság kérdéseinek megválaszolásához, ha kutakodásunkat kiterjesztjük az aktuális világon túl a lehetséges világokra is.[87] Egyik legszembetűnőbb példa az extenzió-intenzió problematikájára a 4. példa: a „kiálló testrész" eshetősége mellett csak az fordul meg az olvasó fejében, hogy a bölcsek miért nem az „arcon elhelyezkedő testrész" kategóriáját állapították meg a szem és a fog alapján? Ráadásul a vitából kitű-

[84] Sebeok–Umiker-Sebeok 1990, 28.

[85] Thagard 2005, 4.

[86] Ezekről bővebben lásd pl. Cawsey 2002, 51–132.

[87] Huoranszki 2001, 149–150. Olyan tárgyak, mint pl. „fejsze", „erdő", „hegy", „folyó" azon kívül, hogy „minden az, ami, és semmi se valami más" nem nagyon tudunk többet mondani, mintsem azt, hogy ami azzá teszi őket, az meghatározatlan. Egy bizonyos kontextuson belül azonban meghatározható lehet, pl. ha egy regényben a „hegy", „asztal" szavakra egy speciális definíció be van vezetve, feltételezhető, hogy adott regényen belül az a szó mindig utal arra (is), amit a definíciója tartalmaz, hacsak nem vonja ki a szerző később mégis adott dolgot a definíció alól (Huoranszki 2001, 242–244). Tulajdonképpen így dolgoznak a rabbik is, a Tóra kontextusa segíti őket a tulajdonságok meghatározásában.

nik, hogy a *ríbbúj úmí'út úríbbúj* szabállyal a törvény leglényegét, intenzióját megragadva jóval értelmesebb felvetéshez jutunk: azon testrész sérülése esetén szabadul fel a szolga, melynek funkciója megszűnik. Ennek ellenére azonban a *halákhá* a *binjan 'áv* szabállyal levont következtetést követi.

Sion kemény kritikát fogalmaz meg a rabbik logikájával kapcsolatban: véleménye szerint gyakran manipulatív szándékkal tartalmaznak logikai hibákat, az emberek összezavarása érdekében, hogy már eleve eldöntött jogi kérdéseket erőltessenek rájuk.[88] Kritikaként tehát az is felmerülhet, hogy esetenként nem is valódi levezetésekkel van dolgunk, hanem pusztán a Szóbeli Tan igazolásával, vagyis a bölcsek a *Misná*ban szereplő hagyományt próbálják a Tóra szövegére visszaültetni.[89] Solomon szerint például a rabbik érvelésének merevebbé válását azon túl, hogy egyfajta a racionalitás talaján álló biztonság utáni vágy – továbbá véleményem szerint egyfajta rossz döntésektől való óvatos félelem is – vezérelte, meghatározták a farizeusoknak a szadduceusokkal folytatott vitái, melyben a szadduceusok megkövetelték, hogy a farizeusok minden hagyományt a Tórából igazoljanak vissza, de e szempontból jelentősek lehettek a keresztényekkel folytatott viták is.[90]

A tévedések, s a történelem során kialakult dogmatizmus ellenére a Tóra ilyen részletes vizsgálatát, értelmezését mégsem kell azonban lebecsülni: a szöveg aprólékos vizsgálata segítségével a farizeus hagyomány komoly teológiai teljesítményekre jutott: képes volt igazolni a halottak feltámadásának tényét, képes volt különbséget tenni az ezer éves királyság és az eljövendő világ között stb., továbbá Jézus és az apostolok is számos alkalommal használtak ilyen módszereket vitáikban, érveléseikben. Fontos viszont, hogy a teológiai, etikai, életvezetési kérdésekben a parancsolatok értelmezésekor az intuíció, inspiráció is alapvető szerepet játsszon, s ne a megszokás és a bevett gyakorlat, félelem, vagy hideg ráció mentén történjen a döntés. A rabbik szerint a Tórát szándékosan teremtette a Mindenható ilyen bonyolultnak, azért, hogy folyamatosan elmélkedjünk, gondolkodjunk rajta, s gyönyörködjünk benne – hiszen ez boldogságunk titka.[91]

Bibliográfia

אברהם – גבאי – שילד, תשס"ט

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

א"ת

אנציקלופדיה תלמודית. ירושלים, – 1947

Abraham et al. 2009: Abraham, M. – Gabbay, U. – Schild, U.: Analysis of the Talmudic Argumentum A Fortiori Inference Rule (Kal Vachomer) using Matrix Abduction. *Studia Logica* 92: 281–364.

BW: *BibleWorks 7.0*. BibleWorks™ Copyright © 1992-2005 BibleWorks, LLC.

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

[88] Sion 1995, 329.

[89] Jacobs 1961/2006, 13.

[90] Solomon 2011, 25.

[91] Zsolt 1, Józs 1:7–8. Kolatch szerint a Tórán való gondolkodás az állandó rákérdezést is magában foglalja, s ha a tóratanulsában nincs szenvedés, fájdalom, akkor nincs nyereség sem. Kolatch 2006, 25.

ברכפלד 1992: מאיר ברכפלד: הפשתה מתמטית של הקל וחומר.פ״ע ספר ״הליכות עולם״. הגיון 55–47 :1992

Cawsey 2002: Cawsey, Alison: *Mesterséges intelligencia. Alapismeretek*. Budapest: Panem.

Elon 5754/1994: Elon, Menachem: *Jewish Law. History, Sources, Principles. I–IV.* Philadelphia – Jerusalem: The Jewish Publication Society.

EJ 1996: *Encyclopaedia Judaica.* Jerusalem: Keter Press.

Finta 2012: Finta Szilvia: *Binján áv – A rabbinikus gondolkodásmód analízise egy rabbinikus írásmagyarázati szabály logikai vizsgálatán keresztül.* (Phd-értekezés) Budapest: OR-ZSE DI.

Forrai et al. (é.n.): 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.)

Guggenheimer 1997: Guggenheimer, Heinrich: Logical Problems in Jewish Tradition. In: Longworth, Philip (ed.): *Confrontations with Judaism.* London: Anthony Blond, 171–196.

Györkösy et al. 1993: Györkösy Alajos – Kapitánffy István – Tegyey Imre: *Ógörög-magyar nagyszótár*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Herz Biblia: *Szentírás. Mózes öt könyve és a haftarák.* (Dr. Herz J. H. kommentárjával), (reprint), Budapest: Akadémiai kiadó, 1984.

Huoranszki 2001: Huoranszki Ferenc: *Modern metafizika.* Budapest: Osiris Kiadó.

IMIT: *Teljes kétnyelvű Biblia két kötetben.* (Ford.: IMIT) Budapest: Makkabi, Kiadó, 1994.

Jacobs 1961/2006: Jacobs, Louis: *Studies in Talmudic Logic and Methodology.* London: Vallentine-Mitchell.

Jastrow 2005: Jastrow, Marcus: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature.* Peabody, MA: Hendrickson.

JE: *The Jewish Encyclopedia.* New York: Funk and Wagnalls, 1906–1910. Online verzió: www.jewishencyclopedia.com

Klein 1987: Klein, Ernst: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English.* Jerusalem–Tel-Aviv: Carta, University of Haifa.

Kneale–Kneale 1987: Kneale, William – Kneale, Martha: *A logika fejlődése.* Budapest: Gondolat.

Kolatch 2006: Kolatch, Yonatan: *Masters of the Word. Traditional Jewish Bible Commentary. From the First Through Tenth Centuries.* Vol. I. Jersey City, NJ: KTAV Publishing House.

Madarász et al. 2005: Madarász Tiborné – Pólos László – Ruzsa Imre: *A logika elemei*. Budapest: Osiris Kiadó.

Margitay 2007: Margitay Tihamér: *Az érvelés mestersége.* Budapest: Typotex.

Mielziner 1894: Mielziner, M.: *Introduction to the Talmud.* Cincinnati–Chicago: The American Hebrew Publishing House.

Onkelosz

Targum Onkelos. (Ed.: E. Clarke) In: BW.

Pszeudo-Jonathán

Targum Pseudo-Jonathan. (Ed. E. Clarke) In: BW.

Ravitsky 2010: Ravitsky, Aviram: Aristotelian Logic And Talmudic Methodology: The Commentaries on the 13 Hermeneutic Principles and Their Application of Logic. In: Andrew Schumann (ed.): *Judaic Logic*. Piscataway, NJ: Gorgias, 117–143.

Ruzsa 2000: Ruzsa Imre (ed.): *Logikai enciklopédia.* Budapest: Áron Kiadó

Schottenstein 2002–2005: *Talmud Bavli. The Shottenstein Edition. The Art Scroll Series*. 73 kötet., Brooklyn, NY: Mesorah Publications.

Sebeok–Umiker-Sebeok 1990: Sebeok, Thomas A. – Umiker-Sebeok, Jean: *Ismeri a módszeremet? Avagy: a mesterdetektív logikája.* Budapest: Gondolat Kiadó.

Sion 1995: Sion, Avi: *Judaic Logic. A Formal Analysis of Biblical, Talmudic and Rabbinic Logic.* Geneva: Slatkine.

Solomon 2011: Solomon, Norman: The Evolution of Talmudic Reasoning. *History and Philosophy of Logic* 32(1): 9–28.

Soncino: *Soncino Classic Collection*. Davka Corporation and Judaica Press, Chicago, 1991–1996 CD-Rom (*Babiloni* és *Jeruzsálemi Talmud* eredeti nyelveken és angolul, rabbinikus kommentárok, fordítói kommentárok, *Midrás Rabbá* eredeti nyelven és angol fordításaban, *Tószáfót* eredeti nyelven.)

Thagard 2005: Thagard, Paul: Abductive Inference from Philosophical Analysis to Neural Mechanisms. In: A. Feeney, E. Heit (eds.): *Inductive reasoning: Cognitive mathematical and neuroscientific approaches.* Cambridge: Cambridge University Press, http://cogsci.uwaterloo.ca/Articles/abductive.final.pdf (Letöltés ideje: 2010. 09. 29.)

מבוא

מבוא תלמוד בבלי

The Institute for Publication of Books and Study of Manuscripts Torah Educational Center, Zichron Yaakov, Israel, 1977. Sasz Vilna, 1. kötet.

Targumim. (Aramaic Old Testament), Hebrew Union College, In: BW.

Wiseman 2010: Wiseman, Allen Conan: *A Contemporary Examination of the A Fortiori Argument Involving Jewish Traditions* (PhD diss.), Ontario, Canada: University of Waterloo. https://uwspace.uwaterloo.ca/bitstream/handle/10012/5038/A%20Contemporary%20Examination%20of%20the%20A%20Fortiori%20Argument%20Involving%20Jewish%20Traditions.pdf;jsessionid=94E1B422A91C38276BF9AAD005403FA6?sequence=1 (Utolsó megtekintés: 2019. 03. 31.)

Writh 1998: Writh, Uwe: What is Abductive Inference? http://user.uni-frankfurt.de/~wirth/inferenc.htm, Letöltés ideje: 2010. 12. 05.