

TARTU ÜLIKOOL  
USUTEADUSKOND

ANU PÕLDSAM

**BAHJA IBN PAQUDA EETIKA  
ANTIIKSEL JA JUDAISTLIKUL TAUSTAL**

MAGISTRITÖÖ

JUHENDAJA PROF DR KALLE KASEMAA

TARTU 2006

## SISUKORD

<b>SISSEJUHATUS .....</b>	<b>3</b>
<b>1. BAHJA IBN PAQUDA ISIK, TEMA TEOSE AJALOOLINE NING FILOSOOFILINE TAUST. <i>HOBOT HA-LEBABOT</i>.....</b>	<b>11</b>
1.1 BAHJA IBN PAQUDA ISIK JA AJALOOLINE TAUST .....	11
1.2 FILOSOOFILINE TAUST .....	14
1.3 <i>HOBOT HA-LEBABOT</i> KOHT JUDAISTLIKUS EETIKA ALASES KIRJANDUSES. <i>HOBOT HA-LEBABOT</i> SISU JA VORM .....	20
<b>2. <i>HOBOT HA-LEBABOT</i> EETIKA JA SELLE KESKSED KATEGOORIAD NING MÕISTED .....</b>	<b>32</b>
2.1 <i>HOBOT HA-LEBABOT</i> ' IS LEIDUVAD KESKSED KATEGOORIAD JA MÕISTED .....	32
2.2 <i>HOBOT HA-LEBABOT</i> EETIKA VAADELDUNA TÄNAPÄEVASE EETIKA ALASE ARUSAAMISE TAUSTAL .....	65
<b>3. <i>HOBOT HA-LEBABOT</i> EETILISTE KATEGOORiate JA MÕISTETE SEOTUS MITTEJUDAISTLIKE ALLIKATEGA: ANTIKFILOSOOFIA JA ANTIKFILOSOOFIAST MÕJUTATUD ISLAMI FILOSOOFILISTE KOOKONDADEGA .....</b>	<b>79</b>
3.1 SEOS PLATONISMI JA UUSPLATONISMIGA.....	81
3.2 SEOS ARISTOTELISMIGA .....	88
3.3 SEOS ISLAMIGA .....	95
3.4 JÄRELDUS .....	99
<b>4. <i>HOBOT HA-LEBABOT</i> EETILISTE KATEGOORiate JA MÕISTETE SEOTUS JUDAISTLIKU EETIKAGA .....</b>	<b>102</b>
4.1 JÄRELDUS .....	126
<b>KOKKUVÕTE .....</b>	<b>130</b>
<b>LISA 1 .....</b>	<b>137</b>
<b>LISA 2 .....</b>	<b>138</b>
<b>KASUTATUD KIRJANDUS .....</b>	<b>145</b>
<b>ZUSAMMENFASSUNG .....</b>	<b>152</b>

## Sissejuhatus

Käesoleva magistritöö teemaks on “Bahja ibn Paquda eetika antiiksel ja judaistlikul taustal”. Uurimuse aluseks on 11. sajandi Hispaania juudi mõtleja Bahja ibn Paquda peateos “Kitab al-Hidaja ila Faraid al-Qulub”, heebreakeelses tõlkes “ספר תורת חובות הלבבות” (*Sefer Torat Hobot ha-Lebabot*), lühidalt *Hobot ha-Lebabot*<sup>1</sup> (edaspidi lühendina HH) ehk *Südamete kohustuste juhtimise raamat* ja selles leiduv eetikakäsitlus. Uurimuse üheks lähtealuseks on käesoleva magistritöö autori bakalaureusetöö “Bahja ibn Paquda teose Südamete kohustuste juhtimise raamatu eetilise hoiakust”, kus on vaatluse all Ibn Paquda teose sisu käsitlemise võimalus eetikana ja püüdnud seda kategoriseerida lähtuvalt tänapäevastest eetikateooriatest. Käesolevas uurimistöös vaadeldakse lähemalt Ibn Paquda eetikakäsitlust antiikse filosoofia (eelkõige uusplatonism ja Aristoteles ning antiikfilosoofia mugandused islamis) ja judaistliku eetika taustal, püüdes uurida, kas HH puhul saab rääkida tüüpiliselt judaistlikust seisukohast eetikas, st kas Ibn Paquda jätkas vanatestamentlikku ja rabiinliku arusaama või andis ta judaismi eetikale uue ilme.

Uurimuseks on andnud alust kaks peamist asjaolu. Esiteks teose eripära, mis seisneb selles, et HH-s on vastavalt oma ajastu vaimule ühendatud erinevad mõttevoolud. Seal leidub otseseid vihjeid Aristotelesele, kaudsemaid viiteid islami uusplatoonikute seisukohtadele jne. Samas viitab Ibn Paquda oma judaistlikust taustast tulenevalt Piiblile, Talmudile, midrašidele jne. HH-s on kasutatud palju filosoofiast üle võetud mõttekäike, kuid samas on teos suunatud usklikele juutidele ja mitte filosoofidele. Ibn Paquda ise näib nägevat oma teost põhimõtteliselt vabana juudi filosoofilise kirjanduse mõjust. Ta näib soovivat kuuluda nende hulka, kes oleks islami *mutakallimun*'ide<sup>2</sup> ekvivalendiks – soovides pakkuda judaistlikule usule ratsionaalset alust, ilma et selle usu sisu

---

<sup>1</sup> Scheindlin, Raymond P., “Bahya ibn Paquda.” – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 2. Ed in chief Eliade, M. New York, Macmillian Publishing Company, 1986. 43.

<sup>2</sup> *Mutakallimun*'id on islami teoloogiaga – *kalam*'iga – tegelejad (lähemalt vt lk 96).

muudetaks.<sup>1</sup> Ent kas ta seda ka suutis? Kas see, mida ta oma lugejatele õpetab, on judaistlikku traditsiooni kuuluv või siiski selle piiridest väljuv?

Tekib aegumatu sisu ja vormi küsimus: kas on teose ideed judaistlikud – esitatud mittejudaistlikus formuleeringus, nagu väidab J. Guttmann – või vastupidi? Kas esimesel juhul võis ajastule omane filosoofia ja selle vorm sulanduda märkamatuks ka Ibn Paquda ideede tuuma? Kui Ibn Paquda teoses on välismõjud suured, kas siis tema poolt populariseeritud eetika on ikkagi judaistlik eetika? Nagu M. R. Hayoun küsib Maimonidese kohta, kas too mediteeris meelsamini Psalmide, Iiobi ja Koguja või “Nikomachose eetika” ning Ibn Badja üle<sup>2</sup>, nii võib ka Ibn Paquda kohta küsida, kas tema arutelud tuginesid pigem Toorale, Talmudile ja midrašidele või kreeka filosoofiale ja selle islamis levinud vormidele. Milline mõju, tõuge oli kreeka filosoofial Ibn Paquda ja sealt edasi judaistlikule eetikale? Kerkinud küsimusi ning antiigi ja judaismi suhet näitlikustab ilmekalt võrdlus, mille on sõnastanud I. Heinemann: “Tegu on kreeka taimede juurdumisega juudi mõttepinnases või vastupidi, nii et ühe kultuuri mahlad hakkavad volama teise kultuuri okstes ja mõjuvad seeläbi selle viljade maitsele ja värvile.”<sup>3</sup>

Kõik see on andnud alust erinevateks arvamusteks selle kohta, milline oli nende mõjude suhe ja millised olid ülekaalus. Nii näiteks leiab enamik uurijaid, nende hulgas G. Vajda ja J. Guttmann, et HH struktuur, definitsioonid, aforismid ja illustreerivad näited on laenatud islami autoritelt, kuid sellele vaatamata jääb teos olemuslikult judaistlikuks. Sellise lähenemise pooldajate väiteil leidis Bahja filosoofilistes kirjutistes vaid kinnitust oma judaistlikule religioossusele ja ta võis südame rahus ühendada piibellikud ja talmudistlikud seisukohad islami õpetustega. Samas leidub uurijaid nagu J. Dan ja M. Mansoor, kes esindavad seisukohta, et Ibn Paquda küll kasutab ka juudi allikaid, kuid seda üksnes oma ideedele kinnituse leidmiseks, ja et Ibn Paquda eluideaal on pigem

---

<sup>1</sup> Mansoor, Menahem, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*. London, Routledge and Kegan Paul, 1973. 37.

<sup>2</sup> Hayoun, Maurice-Ruben, *Maimonides, Arzt und Philosoph im Mittelalter. Eine Biographie*. München, C. H. Beck, 1999. 11.

<sup>3</sup> Heinemann, Isaak, *Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-römischen Altertum und im jüdischen Mittelalter*. Breslau, M. und H. Marcus, 1926. 98.

antiikfilosoofiale omase värvinguga. Väidetavalt Ibn Paquda küll viitab Talmudile, püüdes lugejale kinnitada, et tema õpetus järgib üldlevinud traditsioonilist judaismi ning ta ei identifitseeri ka kunagi oma allikaid, kui need ei ole juudi või kreeka filosoofiast pärit. Üks seletusi sellele, miks ta ei viita mittejudaistlike allikate päritolule, võib M. Mansoori arvates olla see, et Ibn Paquda soovib näidata oma teost judaistlikumana kui see tegelikult on ning lisaks võimaldas see tal vältida nende juutide solvamist, kelle jaoks mittejudaistlikud allikad olid põlatavad.<sup>1</sup>

H. Greive näib jäävat kusagile vahepeale, öeldes, et mis puutub HH sisusse, siis torkab silma autori elutarkus, arvestamine lugejaga, illustatsioonide ja näidete kasutamine teevad teksti jälgimise hõlpsamaks ja pakuvad vaheldust. Ibn Paquda HH on ühelt poolt niivõrd lähedal uusplatoonilistele islami traditsioonidele, et seda võiks vabalt islamilikuks nimetada, aga teisalt on see jälle niivõrd konsekventselt suunatud judaismi traditsioonide poole, et seda ei saa pidada ka vähem judaistlikuks. Kahtlemata on see üks, kuid mitte ainus põhjus, miks see raamat muutus tõeliseks rahvaraamatuks.<sup>2</sup>

Need erinevad seisukohad HH ja selle hoiaku suhtes on teiseks tekkealuseks käesolevale uurimusele. Kuid uurimistöö ei keskendu eelpool nimetatud arvamuste ja nende aluseks oleva argumentatsiooni vaatlemisele, kuna see ei viiks püstitatud probleemi lahendamisele oluliselt lähemale, sest suurem osa uurijaid liigitab Ibn Paquda ühe või teise mõttevoolu alla, lähtudes eelkõige tema jumalakäsitlusest, HH filosoofilisemast poolest, jättes kõrvale HH sõnumi, mis on läbinisti eetika-alane. Kuid just Ibn Paquda eetikakäsitus on see, mis edasi kandus ja oma lugejatele mõju avaldas. Seetõttu keskendub uurimus just Ibn Paquda eetikakäsitusele, püüdes välja selgitada selle kesksed põhimõtted ja keskmed ning mõisted ning vaadelda seejärel, mil moel ja määral Ibn Paquda eetikakäsitusele omased seisukohad leiavad kajastamist antiikfilosoofias ja traditsioonilises judaistlikus eetikakäsituses ja vastupidi. Eeldatavalt on kõik see, mis HH-s ei

---

<sup>1</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 11.

<sup>2</sup> Greive, Hermann, *Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im Mittelalterlichen und Neuzeitlichen Europa*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980. 26.

vasta antiigi mõjutustele judaistlik ja vastupidi. Küsimus on eelkõige nende mõttevoolude vahekorras.

Tõstatatud küsimus väärrib vastuse otsimist just HH olulisuse tõttu hilisemas judaismis. Ibn Paqudat peetakse üheks neljast olulisemast eetika alal kirjutanud autorist (B. ibn Paquda, M. Cordovero, E. de Vidas, M. H. Luzzatto). Olles mõeldud kõigile usklikele ja mitte väljavalitud sihtgrupile, saavutas teos laialdase populaarsuse. J. Dan on koguni väitnud, et paljuski võib Ibn Paquda eetikakäsitust pidada juudi eetilis-filosoofilises kirjanduses kõige radikaalsemaks ja revolutsioonilisemaks.<sup>1</sup> Laiemas plaanis on selline uurimus oluline, sest nagu viitab Isaak Heinemann, rääkides hellenistlike mõtete arengust läbi hellenismi ja kristliku keskaja uusajani välja, unustatakse judaismi osas selles. Nii näiteks kõneldakse küll Herakleitose *logose* õpetuse ajaloost uusajani välja, aga jäetakse tähelepanuta *logose* mõiste olulisus juudi filosoofide Ibn Gabiroli või Jehuda Halevi ning nende islami eeskujude teostes.<sup>2</sup> Kuigi I. Heinemann viitas sellele juba 1926-ndal aastal, ei ole põhjendus vananenud, sest sageli võetakse erinevate mõttevoolude koosseksisteerimist ja põimumist iseenesestmõistetavana, süüvimata sellesse, mis suunas arengud toimusid ja mis osas üks kultuur teisele mõju avaldas. Lisaks sellele, et Ibn Paquda teos sai suure populaarsuse osaliseks, on sellega tegelemine osaliselt oluline ka seetõttu, et lugedes ning kajastades eetikat käsitlenud autoreid, kes kuuluvad teise ajastusse ja teise mõttemaailma, on võimalik uue nurga alt läheneda ka tänapäevastele eetikaga seotud küsimustele ja probleemidele HH omast erinevas taustsüsteemis.

Konkreetseid uurimusi erinevate mõttevoolude segunemise kohta HH-s on väga vähe. Enamjaolt nende puhul tegu HH tõlkijate kommentaariga HH-le, kus viidatakse küll erinevatele allikatele, mida Ibn Paquda kasutanud on, kuid ei anta ülevaadet selle kohta, kuidas need on mõjutanud just Ibn Paquda eetikakäsitust. Küllalt uudse teemale lähenemise tõttu ei ole seega piisavalt varasemaid uurimusi, millele tugineda. Olemasolevad uurimused, mis puudutavad HH sisu, selle filosoofilist külge ning selle vormilist poolt, pärinevad suures osas 19. sajandist

---

<sup>1</sup> Dan, Joseph, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*. Seattle, London, University of Washington Press, 1986. 23.

<sup>2</sup> Heinemann, *Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen*, 3.

ning 20. saj algusest ja on oma aktuaalsuse minetanud. Sellistest varasematest uurijatest võib välja tuua D. Kaufmanni, kes esitab küll põhjaliku uurimuse, aga paraku piirdub üksnes HH esimese peatüki vaatlemisega, mis kujutab endast Ibn Paquda teoloogilisi ja religioonifilosoofilisi vaateid. Lisaks võib nimetada J. Guttmanni Bahja-käsitust, kuid ka tema pöörab tähelepanu eelkõige Ibn Paquda religioonifilosoofiale. Põhjalikumana Ibn Paquda eetikast kõneleva uurimuse autoriks on G. Vajda. Suuremas osas on tegu artiklitega ning HH-d vaadeldakse mõne laiemana judaismi-alase teema raames ning suurem osa neist kirjutistest on avaldatud enne aastat 1950. Siiski on ka tänapäevasemaid autoreid nagu R. Birnbaum, kes on enda jaoks Ibn Paquda avastanud. Kuid pigem kajastatakse Ibn Paquda õpetust võrdlemisi harva. Ainsaks eestikeelseks HH kohta käivaks uurimuseks on jäänud käesoleva uurimuse autori bakalaureusetöö, mida aga võib vaadelda pigem sissejuhatusena teemasse. Sama seis valitseb ka Ibn Paquda kaasaegsete teoste osas. Eesti keeles on küll ilmunud Jehuda Halevi “Kuzari raamat” (originaalpealkirjaga “Kitab al-Khazari”) ja Moše Hajim Luzzatto “Õigete teerada” (originaalpealkirjaga “Mesillat ješarim”), kuid nende teoste mõttemaailma ja tausta kajastab vaid K. Kasemaa kommentaar nimetatud teostele.

Käesoleva magistritöö kirjutamisel tuli sekundaarse kirjanduse vähesuse tõttu toetuda eelkõige HH enda tekstile. Lähtealuseks on HH heebreakeelne tekst, kuna teos levis eelkõige ja saavutas oma populaarsuse just heebreakeelsena. Araabiakeelne originaal trükiti esimest korda alles 1912. a – seega sinnamaani levis trükikujul heebreakeelne tõlge.<sup>1</sup> Lisaks kõneleb heebreakeelsele tekstile tuginemise poolt ka see, et see lihtsustab HH-s sisalduvate seisukohtade võrdlemist judaistliku eetikakäsituse ja selle kesksete põhimõtetega. Kuigi Eestis on kätte saadavad mitmed HH heebreakeelseid väljaanded, langes valik teosele: Bahja ibn Paquda, “*Hobot ha-Lebabot. Lehrbuch der Herzenpflichten*”<sup>2</sup>, mille toimetajaks ja ühtlasi HH teksti tõlkijaks saksa keelde on M. E. Stern. Teoses on esitatud paralleeltekstidena HH heebreakeelne tekst ja selle saksakeelne tõlge. M.

---

<sup>1</sup> Guttmann, Julius, “Bahya Ibn Paquda.” – *The Universal Jewish Encyclopedia*. Vol 2, New York, 1948. 34.

<sup>2</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot. Lehrbuch der Herzenpflichten*. Ed Stern, M. E. Wien, Verlag von U. Klopff sen. und Alex. Eurich, 1856.

E. Sterni väljaande kasuks rääkis teksti loetavus ja selle saksakeelse tõlke hea tase, võrreldes näiteks F. Baumgarteni omaga. Lisaks nimetatud HH tekstile toetub käesolev uurimus ka M. Mansoori HH ingliskeelsele tõlkele “The Book of Direction to the Duties of the Heart”, mille aluseks on teose araabiakeelne tekst.

Lisaks allikate vähesusele on käesoleva uurimuse jaoks suurimaks probleemiks eelpool kirjeldatud erinevate filosoofiliste ja religioosete mõttevoolude segunemine HH-s. Kuna selline segunemine toimus osana loomulikust mõtteloolisest protsessist, on väga raske konkreetselt piiritleda, kus algab ühe autori või koolkonna mõju Ibn Paqudale ning kus see lõpeb. Lisaks tuleb silmas pidada judaismi eripära, kus on läbi selle ajaloo religioon, teoloogia, filosoofia ja eetika omavahel seotud olnud. Judaismi kui üht religioosset süsteemi teiste seas käsitletakse enamasti kui müstilise manifestatsiooni. Samas on judaismis religioon ja usk alati väga tihedalt olnud seotud filosoofilise poole ja ratsionaalsusega. Näiteks on hassidismi<sup>1</sup> uurijana tuntud L. Gulkowitsch püüdnud näidata, et isegi esmapilgul müstilistes ja pigem spirituaalsetes judaismi vooludes nagu hassidism on ratsionaalne joon tugevalt läbiv.<sup>2</sup> Samas ei tasu unustada, et judaism ei ole mingil juhul homogeenne – kogu selle heterogeensuse võiks laias laastus jagada kõikumiseks pigem müstilise ja pigem ratsionaalse lähenemise vahel. Kuid sellegi poolest on kõigi nende liikumiste ja suundade taga üks ja seesama mõte: judaistlik Jumala mõistmine, nagu sellele viitas ka L. Gulkowitsch.

Uurimaks, milline on antiigi ja judaismi mõjude vahekord HH-s, tuleb seega kõigepealt määratleda HH aja- ja mõttelooline taust, HH koht judaistlikus vagadus-kirjanduses, selle eetika-alased põhimõtted ning seejärel vaadelda, milline ja kui suur osa neist ühtib antiikfilosoofia seisukohtadega ning milline osa traditsioonilise judaistliku eetikakäsitusega. Sellest lähtuvalt on kogu uurimus jagatud neljaks peatükiks. Esimene peatükk sisaldab lühikest ülevaadet Ibn Paquda isikust, tema teose taustsüsteemist, teosest endast – selle vormist, ülesehitusest ja põhimõtetest. Esimese peatüki kahes esimeses alapeatükis

---

<sup>1</sup> Hassidism on 18. saj Ida-Euroopas aškenaasi juutide seas tekkinud religioosne liikumine.

<sup>2</sup> Nii viitab sellele ka tõsiasi, et hassidismi tänapäevalgi levinuma suuna – *habad* – nimetuse on lühend heebreakeelsetest sõnadest: *hokma* (‘tarkus’), *bina* (‘mõistmine, arusaamine’) ja *da’at* (‘teadmine’).



sisalduv HH tausta kirjeldus aitab paremini mõista, kust ja mil moel võisid HH-sse imbuda antiikfilosoofia mõjutused. Esimese peatüki kolmas alapeatükk uurib HH rolli judaistlikus eetika-alases kirjanduses ning annab ülevaate teose vormist ning sisust.

Teises peatükis on vaatluse all HH eetilise hoiak. Teise peatüki esimene alapeatükk võtab kokku Ibn Paquda eetikakäsituse aluseks olevad põhimõisted ja dünaamilised keskmed, mis on ühtlasi aluseks, millelt lähtuvalt saab HH tuuma asetada nii judaistliku eetikakäsituse kui antiikfilosoofia taustale. Sellega seoses on käesolevas uurimuses kõigi HH-s leiduvate olulisemate mõiste ja terminite puhul, mis mainimist leiavad, ära toodud nende heebreakeelne kuju, translitereering ja eestikeelne tähendus ning vajadusel on viidatud ka nende araabiakeelsetele vastetele.

Lähtudes esimese peatüki kolmandast ja teise peatüki esimesest alapeatükist, on teise peatüki teises alapeatükis vaatluse all HH eetika seos tänapäevaste eetika-teooriatega. Alapeatüki eesmärk on uurida, kas HH eetikat võiks vaadelda pigem deontoloogilise eetikaga, millele oma olemuselt vastaks ka judaistlik eetikakäsitus või vooruste-eetikaga, mis on tagasiviidav Aristoteleseni.

Kolmas peatükk toob välja jooned, mille suhtes HH-s võib näha antiigi mõjutusi. Kolmanda peatüki esimene alapeatükk vaatlleb Ibn Paquda seisukohtade seoseid Platoni ja uusplatonismiga, teine alapeatükk seoseid Aristotelese õpetusega ning kolmas antiikfilosoofia mugandustega islamis. Lähtuvalt uurimuse küsimuseasetusest piirduakse kolmandas peatükis vaadeldavate autorite ja koolkondade seisukohtade kirjeldamisel vaid teemadega, mis haakuvad ja on olulised Ibn Paquda eetikakäsitusest lähtuvalt. Peatükk lõpeb vahekokkuvõtteks oleva järeldusega HH ja antiikfilosoofia seoste kohta.

Neljas osa vaatlleb HH seoseid selle judaistliku taustaga, eelkõige seoses Heebrea piiblistse kätketud eetika-alaste arusaamade ja nende arengutega rabiinlikus ajaloos. Käesolev uurimuse raames tuleb kõrvale jätta Ibn Paquda seisukohtade kõrvutamise hilisemate judaistlike eetikakäsitustega, nagu järgnenud sajanditel esile kerkinud tuntud juudi eetikute F. Rosenzweigi ja A. J. Hescheli seisukohad, sest antud uurimuse seisukohast on oluline välja selgitada see, kas Ibn Paquda jätkas oma esivanemate traditsiooni või tõi antiikfilosoofia põhimõtete

juurutamise kaudu judaistlikusse eetikasse uusi tuuli. Peatükk lõpeb järeldusega HH ja traditsioonilise judaistliku eetikakäsituse seoste kohta. Kolmanda ja neljanda peatüki najal peaks ilmnema, kumb taustsüsteem on Ibn Paqudat enam mõjutanud, kas antiikfilosoofia või judaismile omane eetikakäsitus.

Uurimistööl on ka kaks lisa, millest esimene kajastab skemaatiliselt Aristotelese, Platoni ja Ibn Paquda arusaama hingest. Teises on esile tõstetud need Vana Testamendi ja Talmudi osad, millele Ibn Paquda enim viitab. Magistritöö lõpus on ka saksakeelne lühikokkuvõte uurimusest ja selle tulemusest.

Käesolev uurimus lähtub hüpoteesist, et Ibn Paquda tõepoolest esindas küll tüüpilist judaistlikku eetikat, kus on esindatud nii ratsionaalne kui armastust rõhutav pool, kuid ta läks kaugemale, andes sellele antiikfilosoofia mõjutusel uue rõhuasetuse, mille märksõnadeks on mõistus, intentsioon ning hinge suunatus teispooldusesse.

# 1. Bahja ibn Paquda isik, tema teose ajalooline ning filosoofiline taust. *Hobot ha-Lebabot*

## 1.1 Bahja ibn Paquda isik ja ajalooline taust

Bahja ben Josef Ibn Paquda oli keskaegses Hispaanias Zaragoza linnas elanud juudi mõtleja, keda tuntakse tänu tema peateosele, mille araabiakeelseks pealkirjaks on “Kitab al-Hidaya ila Faraid al-Qulub”, heebrea keelses tõlkes “Sefer Torat Hobot ha-Lebabot”, lühidalt *Hobot ha-Lebabot*<sup>1</sup> (edaspidi lühendina HH).

Ibn Paquda elust ei ole kuigi palju teada, peale selle, et ta elas Hispaanias ja tegutses *daijjani* e kohtunikuna ning omas arvatavasti rabiinlikku väljaõpet. Oletatakse, et ta elas Zaragozas<sup>2</sup> 11. sajandil. Millal täpselt, on võimatu öelda, sest erinevad uurijad dateerivad tema peateose HH erinevalt. I. Broydé väidab, et Ibn Paquda kirjutas selle 1040. a<sup>3</sup>, R. P. Scheindlin dateerib teose ajavahemikku 1050. kuni 1090. a.<sup>4</sup> P. K. Kokovtsovi uuringud 20. saj 20-ndatel aastatel näitasid, et Ibn Paquda kirjutas oma peateose pigem ajavahemikus 1080. kuni 1090.<sup>5</sup> Ka H. Greive asetab teose 1080. a lähedusse.<sup>6</sup> Teose sellist ajastust pooldab ka M. Mansoor<sup>7</sup>. Seega võib uuemate uurimuste kohaselt oletada, et Ibn Paquda kirjutas oma teose 11. saj viimasel kolmandikul Hispaanias.<sup>8</sup>

11. saj Hispaaniat, kus elas ja tegutses ka Ibn Paquda, iseloomustas Umajjaadide dünastia valitsus. 10. saj esimesel poolel taastas ja laiendas Umajjaadide seast pärit ‘Abd al-Rahman III (912–961) Al-Andalusi emiraadis

---

<sup>1</sup> Scheindlin, “Bahye ibn Paquda”, 43.

<sup>2</sup> Simon, Heinrich und Simon, Marie, *Geschichte der jüdischen Philosophie*. München, Verlag C. H. Beck, 1984. 78.

<sup>3</sup> Broydé, Isaac and Kohler, Kaufmann, “Bahja ben Joseph ibn Pakuda.” – *The Jewish Encyclopedia*. Vol 2. Ed in chief Singer, J. New York, London, Funk and Wagnalls Company, 1902. 447.

<sup>4</sup> Scheindlin, “Bahye ibn Paquda”, 43.

<sup>5</sup> Simon und Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, 78.

<sup>6</sup> Greive, Hermann, *Studien zum jüdischen Neoplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Ezra*. Studia Judaica. Bd 7. Berlin, New York, Walter De Gruyter, 1973. 10.

<sup>7</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 1.

<sup>8</sup> Simon und Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, 77.

tugeva keskviimu, mis oli 9. saj-l osalt lagunenu, ja kuulutas end esimeseks Hispaania kaliifiks<sup>1</sup>, rajades sel moel 929. aastal Córdoba kalifaadi.<sup>2</sup> Umaiijaadide kalifaat langes lõplikult 1031. a, mil kalifaat lagunes mitmeteks võistlevateks riikideks (nn *taifa* kuningriigid).<sup>3</sup> Killunenud riigi taasühendasid almoraviidid (1061–1147). Kalifaadi hegemoonia aluseks selle õitseajal olid suuresti majanduslik areng ja kaubandussuhted. Córdoba kalifaat oli pärast Rooma impeeriumi kadumist esimene linlik ja kaubanduslik terviklik majandusüksus, mis Euroopas tekkis. See paistis silma oma organiseerituse, hea majanduse ja suure elanikkonna poolest.<sup>4</sup>

Moslemitest valitsejad olid teiseusuliste suhtes tolerantsemad kui nende läänegootidest eelkäijad.<sup>5</sup> Nii säilitasid kristlikud ja juudi kogukonnad oma religioossed organisatsioonid ja kohtud.<sup>6</sup> Nagu kristlastele, nii pakuti ka juutidele võimalust usku vahetada või säilitada oma religioosne autonoomia.<sup>7</sup> Õiguslikus plaanis koheldi kristlasi ja juute kui raamatureligiooni esindajaid teistest mitte-moslemitest paremini. *Ahl al-dhimma* ehk lepingurahvana oli neil seega teatud vabadusi, kuid neid eristati rangelt õigeusklikust elanike enamusest.

Majanduse kasvust ja võrdlemisi soodsatest elutingimustest lõikasid aga kasu üldiselt kõik ühiskonna grupid. Juudi kogukond kasvas taas kord tänu soodsatele tingimustele (seda ka sisserände tõttu). Just Hispaanias oli juudi kogukond väljaspool kodumaad toona suurim.<sup>8</sup> Siiski ei moodustanud nad oluliselt suuremat osa kogu rahvastikust kui 1%. Eriti arvukas oli juutide osakaal

---

<sup>1</sup> Nicholas, David, *The Evolution of the Medieval World. Society, Government and Thought in Europe 312–1500*. London and New York, Longman, 1993. 108–109.

<sup>2</sup> Brooke, Christopher, *Europe in the Central Middle Ages 962–1154*. London and New York, Longman, 1987. 42.

<sup>3</sup> Nicholas, *The Evolution of the Medieval World*, 276.

<sup>4</sup> Brooke, *Europe in the Central Middle Ages 962–1154*, 42.

<sup>5</sup> Nicholas, *The Evolution of the Medieval World*, 390.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>7</sup> Kassis, Hana E., “Islam: Islam in Spain.” – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 7. Ed in chief Eliade, M. New York, Macmillian Publishing Company, 1986. 342.

<sup>8</sup> Nicholas, *The Evolution of the Medieval World*, 391.

linnades. Üksikuid linnalaadseid asustusi, mille elanikkonna moodustasid esmajoones juudid, võis nimetada juudi linnadeks (nt Lucena).<sup>1</sup>

Koos Hispaania rolli kasvuga islami maailmas kasvas samaaegselt ka Hispaania juutluse juhtiv positsioon juudi maailmas nii islami kui ka kristlikes maades.<sup>2</sup> Hispaania juudi kogukond muutus religiooses ja seaduslikus plaanis sõltumatuks Babüloonia gaonidest.<sup>3</sup> Lisaks sellele elas heebrea keeleteadus läbi oma esimese õitsengu tänu Dunaš ben Labrat'ile (10.saj) ja Menahem ben Saruk'ile (10.saj).<sup>4</sup> Tollaste islami filosoofiliste tööde ja nende mõju levikule Euroopas aitasid oluliselt kaasa just rohked Hispaanias elanud haritud ja keeli oskavad juudid.

Kultuurilises plaanis elas Hispaania juutlus alles nüüd, 11. saj keskel läbi tõelise õitsengu. Näiteks saavutas Lucenas õitsengu kõrgpunkti talmudistlik õpetus seoses sealse kõrgkooli juhi Isaak ben Jakob Alfasiga (10.–11. saj). Lisaks hoogustus araabia eeskujudest ärgitatuna juutide seas nii religioosne kui ka ilmalik poeesia (Šelomo ibn Gabirol ja Moše ibn Esra).<sup>5</sup> Välja kujunes intellektuaalne müstika ning ratsionalistlik filosoofia, mis nüüd mitte üksnes majanduslikest, ühiskondlikest ja poliitilistest, vaid ka interreligioossetest suhetest vastu peegeldus.<sup>6</sup> Kuid almoraviidide võimuletulek 11. saj lõpul kujutas endast lõppu islami sallivale suhtumisele teiseusuliste suhtes. Põhjalikuma ülevaate islami maailmast keskajal annab G. E. v. Grunebaumi teos “Der Islam im Mittelalter.”<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Greive, *Die Juden*, 22.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 24–25.

<sup>3</sup> Gaonideks nimetati Babüloonias asunud Sura ja Pumbedita akadeemiate juhte 7.–11/12. saj. Tänu gaonide tegevusele, kes nägid end Babüloonia talmudistliku ajajärgu õpetlaste legitiimsete järeltulijatena, saavutasid Babüloonia Talmud suurema populaarsuse kui Palestiina Talmud. (Jacobs, Louis, “Geonim.” – *A Concise Companion to the Jewish Religion*. Oxford, Oxford University Press, 1999. 70.)

<sup>4</sup> Greive, *Die Juden*, 24.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>7</sup> Von Grunebaum, Gustav E., *Der Islam im Mittelalter*. Zürich, Stuttgart, Artemis Verlag, 1963.

## 1.2 Filosoofiline taust

Islami maadevallutused tõid islami kultuuriruumi väga palju erisuguseid religioosseid ja intellektuaalseid kogukondi, mille tulemusena seisis islam vastakuti judaismi ja kristluse ning zoroastrismi õpetustega, lisaks veel India ja Kreeka mõttemaailmaga.<sup>1</sup>

Islami klassikalise kultuuri õitseajaks võib pidada just imperialistliku kalifaadi ajastut, mil õpetlastel tekkis võimalus tutvuda antiikaja filosoofilise pärandiga.<sup>2</sup> Islami filosoofia arengus olid keskseks arabiakeelsed tõlked töödest, mis algselt olid kirja pandud kreeka keeles.<sup>3</sup> Araabiakeelsed tõlked Aristotelese, Platoni ja uusplatoonikute teostest aitasid kaasa kreeka filosoofide õpetuste levikule ka juutide ja kristlaste hulgas. See oli kreeka mõtlemise produktiivne assimilatsioon ja samas ka tõsine katse muuta võõrapärane element islami traditsiooni integreeritud osaks. Nüüdsest kasutasid moslemid filosoofilisi kontseptsioone ja argumente Koraani õpetuslike seisukohtade interpreteerimiseks. Nad säilitasid, kommenteerisid, kritiseerisid ja arendasid edasi Platoni, Aristotelese, uusplatoonikute ja teiste õpetusi.<sup>4</sup> Uusplatonismil oli sügav mõju keskaja ja renessansi filosoofiale. Uusplatoonilised teooriad jõudsid islami ja juudi maailma uusplatooniliste tööde väljavõtete arabiakeelsete tõlgete kaudu, kuid seda mitte alati puhtal kujul, nagu võib näha ka judaismis levinud uusplatonismi puhul. Põhjuseks on uusplatooniline jumalakäsitlus, mille järgi Jumal on juutide ja ka kristlaste jaoks maailmast liialt eraldiseisev, palvetele ligipääsmatu ja maa peal toimuva suhtes mitteteadlik ja ka ükskõikne. Sellele ajastule eelnenud filosoofilised arutlused islamis keerlesid peamiselt determineerituse ja inimese tahtevabaduse ümber.

Toonase Hispaania juutluse jaoks oli just islam vahendajaks juudi religioosse mõtteviisi ja kreeka filosoofia vahel. Keskaegset judaistlikku filosoofiat võib kirjeldada kui juudi uskumuste ja praktikate täpsustamist ja

---

<sup>1</sup> Hyman, Arthur and Walsh, James J., *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic and Jewish Tradition*. Indianapolis, Hackett, 1973. 203.

<sup>2</sup> Salumaa, Elmar, *Filosoofia ajalugu II*. EELK Usuteaduse Instituudi Toimetised VI. Tallinn, 1993. 95.

<sup>3</sup> Vernet, Juan, *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*. Zürich, 1984. 89-94.

<sup>4</sup> Hyman and Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, 204–205.

seletamist filosoofiliste kontseptsioonide ja normide abil ja kui judaistliku traditsiooni interpreteerimist.<sup>1</sup> Juudid said oma filosoofia suuresti välistest allikatest ja judaismi filosoofia ajalugu on pigem võõraste ideede – mida transformeeriti ja võeti üle vastavalt judaismile eriomastele nägemisviisidele – eduka absorbeerimise ajalugu. Esimene selline protsess toimus hellenismi ajastul, aga see hääbus ruttu, jätmata judaismile mingit püsivat mõju. Teist ja mõjukamat korda sai see teoks just keskajal. Taas oli tegu kokkupuutega kreeka filosoofiaga, sest judaismi filosoofia taaselavnemine toimus islami kultuuriruumi sees ja oli tänu võlgu islami filosoofiale, mis omakorda tulenes kreeka mõttesüsteemidest. Kogu selle perioodi vältel, 9. kuni 17. sajandini välja, jäi judaismi filosoofia tihedalt seotuks mitte-judaistlike allikatega, millest see pärines.<sup>2</sup>

Judaismi filosoofia taustaks keskajal on toonased mõttevoolud islami maailmas, nimelt sealsed suuremad voolud, millest keskseimaks võib pidada *kalam*'i<sup>3</sup>. Selle ajastu keskseteks probleemideks, mille üle diskuteeriti, olid Jumala ühesus ja Tema õiglus. Oluline oli predestinatsiooni küsimus ja küsimus inimese vabast tahtest ning seega vastutusest oma tegude eest.<sup>4</sup> (Vt selle kohta lähemalt ptk 3.3.) Aktiivne diskussioon haaras ka juudi mõtlejaid, kes olid aga samaaegselt mõjutatud judaismis endas toimunud mõttevoolude ja koolkondade lahknemistest.

Erinevalt kristlusest ei huvita judaismi ja ka islamit mitte niivõrd inimese mõtlemine, kuivõrd tema toimimine, täpsemalt see, kuidas toimida. Seepärast vastaks kristluse “õigele usule” (*ortodoxia*) judaismis ja islamis pigem “õige toimimisviis” (*ortopraxia*) (sellisele eristusele viitab ka M. Mendelssohn). Esmajoones tegelesid õpetlased seaduse interpreteerimisega just õige

---

<sup>1</sup> Hyman and Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, 337.

<sup>2</sup> Guttman, Julius, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. New York, Schocken Books, 1973. 3.

<sup>3</sup> Kalam tähendab kõnet, keelt, ent religioosses mõtlemises tähistab see Jumala sõna või laiemas plaanis kalami teadust ehk islami apologetikat või dogmaatilist teoloogiat. Kalami teadus tegeleb usu artikleid üle argumenteerimisega loogiliste tõestuste abil, mis on ülevõetud kreeka filosoofiast. (Anawati, Georges C., “Kalam.” – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 8. Ed in chief Eliade, M. New York, Macmillian Publishing Company, 1986. 231.)

<sup>4</sup> Simon und Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, 39.

toimimisviisi raamistikus.<sup>1</sup> Läbi keskaja mõjutas filosoofia judaismi vaimset elu. Juudi rahva nende liikmete jaoks, kelle vaimne elu ei piirdunud Piibli ja Talmudi tundmaõppimisega, vaid kes püüdsid intellektuaalse kultuuri universaalse ideaali poole, oli teaduste kuningannaks filosoofia. Filosoofiline teadmine ei olnud üksnes teadmise kõrgeim vorm, millele sekulaarsed teadused olid allutatud, vaid olles ka religioosse teadmise kõrgeim vorm, oli see religioosse seaduse õppimise seisukohalt ülimuslik. Nii olid kõik religioosse kirjanduse valdkonnad (eksegees, religioosne luule, jutlused jm) mõjutatud filosoofiast.<sup>2</sup>

Seega tuleb üldiselt nõustuda R. B. Harrisega, kes leiab, et religioon ei ole kunagi filosoofiast täiesti vaba – religiooni olemuslikeks osadeks on filosoofilised seisukohad ja kontseptsioonid. R. B. Harris väidab aga, et samas on filosoofia ilma religioonita võimalik. Üldiselt see nii ongi, ent erandiks on siin judaistlik filosoofia.<sup>3</sup> Ei ole judaistlikku filosoofiat ilma judaismi tuumaks oleva religioonita või vähemalt sellest religioonist tulenevate mõjutusteta. Nõnda võib ka Ibn Paquda kohta väita, et ta oli lisaks vagaduskirjanduse autoriks olemisele paratamatult ka religioonifilosoof.

Nagu eelpool mainitud, said juudid filosoofia alused küll suures osas väljastpoolt, kuid see filosoofia on alati seotud nii juutide rahvusliku kui ka religioosse kogukonnaga ning seetõttu jääb religioon alati aluseks, millest lähtutakse, isegi kui ta ise refleksiooni objektiks pole. Niisiis on juttu religiooniga tihedalt seotud filosoofiast ja seetõttu ei saa nimetada judaismi seisukohalt filosoofiaks seda, millel puudub side religiooniga.

10.–11. sajandil tekkinud juudi-araabia kultuur tõi esile olulisi ja suurepäraseid saavutusi ja seda loetakse üheks viljakaimaks ning mõjurikkamaks fenomeniks judaismi ajaloos. Judaism kohtus erinevate rünnakutega oma õpetuse vastu ja pidi end kaitsma; oli ilmne, et endised apologetilised argumendid ja meetodid, mis põhinesid Talmudil, ei olnud enam asjakohased. Oli vaja töötada välja valitseva ajastu mõtte- ja väljendusviisidele vastav apologetika. Islamist

---

<sup>1</sup> Simon und Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, 56.

<sup>2</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 53.

<sup>3</sup> Harris, R. B., "Preface" – *Neoplatonism and Jewish Thought*. Vol 7 in *Studies in Neoplatonism*. Ed Goodmann, L. E. Albany, State University of New York Press, 1992. ix.



kerkis esile peamiselt kaks süüdistust judaismile: Piibli kujunemine aegade käigus, mille tõttu selles esitatav ilmutus ei ole enam algne, ja Talmudi antropomorfistlik Jumala-käsitlus. Seega oli judaismi teoloogia sunnitud selle teemaga põhjalikult tegelema.<sup>1</sup>

Kui teoloogia puutus kokku filosoofiaga, oli sellele kahetine reaktsioon. Ühelt poolt katse religiooni ratsionaliseerida, luua monoteismile kindel intellektuaalne ja teaduslik alus. Teiselt poolt, katse kindlustada sügavamat seaduse ja ilmutuse mõistmist, mitte alistuda ilmutusele, vaid see internaliseerida.<sup>2</sup> Ehk ratsionaalne ja müstiline lähenemine: esimene leiab, et lõhet maailma ja Jumala, hinge ja keha vahel saab ületada mõistuse abil, teine väidab, et sellist lõhet polegi, sest pole maailma lahus Jumalast, toetudes sealjuures uusplatoonilisele emanatsiooniõpetusele.<sup>3</sup>

Islami teoloogias püüti tuua tõendeid islami jumalikest algetest ja päritolust ning juudi teoloogia vastas samaga (näiteks J. Halevi oma “Kuzari raamatus”). 10. saj lõpus viis religioonide vaheline rivaliteet võrdleva religioonide uurimiseni, mille tulemusena hakati inimintellekti vaatlema kui ainsat tõelise religiooni allikat. Intellekt tõrjus autoriteedi kui tõelise religiooni kriteeriumi kõrvale.<sup>4</sup> Religioonist endast sai teoreetilise uurimise objekt ja selle manifestatsioonide küllus ja mitmekesisus sai teaduslike kirjelduste ja klassifikatsioonide aluseks. Ainsaks allikaks, millele võis selles tõelise religiooni otsingus toetuda, sai inimintellekt. Religioosse tunnetamise allikaks sai autoriteedi asemel mõistus. Sageli oli selline uusratsionalism religioonivaenulik. Religioonide essentsi nähti olevat nende ühistes eetilistes nõudmistes.<sup>5</sup> Juhul kui see ei olnud religioon ise, mis samasugust suundumust järgis, nagu võib arvata seda olevat judaismi puhul (sellise lähenemise pooldajaks on nt ka L. Gulkowitsch. )

---

<sup>1</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 55–56.

<sup>2</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 29.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, 25

<sup>5</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 60.

Keskajal määras islami taust judaismi filosoofiat algusest lõpuni. Selle raames keskendusid juudi mõtlejad rohkem spetsiifiliselt religioossetele-filosoofilistele probleemidele. Oli ka erandeid (Isaak Israeli, Ibn Gabirol) aga suurem osa juudi õpetlastest kujundas judaismi filosoofilise õigustamise endale peamiseks tegevusalaks, tegeledes metafüüsiliste probleemidega religioonifilosoofilises kontekstis.<sup>1</sup>

Samas tuleb kogu aeg silmas pidada, et igasuguste filosoofiliste arengute taustaks juutide seas jäi ikkagi nende algne jumalakujutus, mis ei ole filosoofiliste spekulatsioonide tulemus, vaid religioosse tunnetuse vahetu tulem.<sup>2</sup> Religioosne tõde on midagi ajalooliselt antut. Erinevate mõttelaadide kujunemise aluseks on uute ideede sisselugemine traditsioonilisse usku, säilitades sealjuures sisu sügavuse ühenduses kontseptsiooni paindumatusena. Sellisena sai judaismist eeskuju ka islamile ja kristlusele.<sup>3</sup> Judaistlik mõtlemine ei ole orienteeritud metafüüsilistele küsimustele. Kujutus Loojast ei jäta võimalust maailma teoreetiliseks interpreteerimiseks.<sup>4</sup>

Esimesed keskaegse judaismi filosoofia kirjutised koostati 10. saj alguses. Kõige varajasemaks võib pidada Isaak Israeli (u 855–955) tööd 9. saj lõpust, aga eelnev filosoofiline areng pidi kindlasti ulatuma tagasi 9. saj algusesse.<sup>5</sup> Israeli oli uusplatoonik, kuid tema nooremad kaasaegsed Saadia ja David al-Moqammes olid *kalami* järgijad. Israeli uusplatonism ei leidnud järgijaid Idas, kus see tekkis, vaid seda jätkasid üksnes Hispaania filosoofid 11. sajandil.<sup>6</sup>

Esimene suurem juudi filosoof islamimaailmas oli Saadia ehk Gaon Saadia ben Joseph al-Fajumi<sup>7</sup> (882/892–942). Samamoodi nagu mutakallimunide liikumises, tunneb ta suuremat huvi tekstis esinevate raskuste filosoofilise lahendamise kui iseseisvate filosoofiliste spekulatsioonide vastu. Ta kujundas

---

<sup>1</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 63.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>7</sup> Malter, Henry, "Philosophy (jewish)." – *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol 9. Ed Hastings, J. New York, T&T. Clark, 1980. 874.

välja nn juudi *kalami* ja tema oluliseks teoseks on “Kitab al-Amanat wal-l’तिकadat” (Usuõpetuste ja uskumuste raamat). Juba tema päevil võttis judaismi filosoofia uusplatoonilise suuna. Selliste teoste mõjul nagu *Aristotelese teoloogia* uurisid juudi uusplatoonikud, kuidas maailm emaneerus Jumalast ja kuidas saaks inimene filosoofiliste spekulatsioonide kaudu taas tema juurde naasta. Ent vastavalt oma religioossetele uskumustele kirjeldasid juudi uusplatoonikud Jumalat pigem eksistentsina, kellel on persooni atribuudid, kes lõi maailma tahteakti varal, kui impersonaalse printsipiina, kes lõi maailma omaenese loomuse hädavajalikkusest.<sup>1</sup> Olulisim juudi uusplatoonik oli Šelomo Ibn Gabirol (u 1022–1051/1070), keda ladinakeelses maailmas tunti ka nimede Avicebrol, Avicebron ja Avencebrol all.<sup>2</sup> Tema teostest väärriks nimetamist “Fons Vitae” (Elu allikas). 11. ja 12. sajand tõid esile kaks juudi filosoofi, kes, olles küll tundmatud välismaailmale, nautisid suurt populaarsust omaenda rahva seas, kuna nende vaated olid vähem tehnilist ja rohkem pietistlikku laadi. Nendeks olid Bahja Ibn Paquda ja Jehuda Halevi (u 1085 –1141), kellest esimest peab H. Malter uusplatoonikuks ja teist aristotelistiks.<sup>3</sup>

12. saj teisel poolel algas Alfarabi, Avicenna (Ibn Sina) ja Avempace (Ibn Bajjah) mõjul judaismi filosoofias aristoteleslik faas. Juudi aristotelism algas Abraham Ibn Daudiga (u 1110–1180/1190), ent saavutas kõrgpunkti Moses Maimonidesega (1135–1204), kellest sai keskaegse judaismi filosoofia suurkuju. Pärast Maimonidest nihkus judaismi filosoofia kese kristlikesse maadesse, uuteks keskusteks said kristlik Hispaania, Lõuna-Prantsusmaa ja Itaalia. Selle arengu tulemusena langes araabia keele oskus juutide seas ja judaismi filosoofia keeleks sai heebrea keel. Juudi filosoofide algselt araabia keeles kirjutatud teosed tõlgiti nüüd heebrea keelde.<sup>4</sup> Tuntumaid toonaseid tõlkijaid oli Šmuel ben Jehuda ibn Tibbon (1150–1232), kelle perekond tõi esile mitmeid silmapaistvaid tõlkijaid.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Hyman and Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, 338.

<sup>2</sup> Malter, “Philosophy (jewish)”, 875.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 875–876.

<sup>4</sup> Hyman and Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, 339.

<sup>5</sup> Vernet, *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*, 189.

### **1.3 Hobot ha-Lebabot koht judaistlikus eetika alases kirjanduses. Hobot ha-Lebabot sisu ja vorm**

Just eelpool kirjeldatud taustsüsteemis kirjutas Ibn Paquda 1080. aasta paiku araabia keeles, kuid heebrea tähtedega oma teose<sup>1</sup>, mille juba aastal 1161 tõlkis heebrea keelde Jehuda ibn Tibbon (1120-1190). See tõlge kuulub üldse vanimate heebreakeelsete tõlgete hulka araabia keelest.<sup>2</sup> Kõigepealt tõlkis Ibn Tibbon üksnes teose esimese peatüki, ülejäänud üheksa tõlkis Josef Kimchi. Hiljem tõlkis ka Ibn Tibbon kogu raamatu ja J. Kimchi esimese peatüki, mille tulemusena hakkas ringlema kaks täielikku tõlkeversiooni, millest levinum oli arvatavasti Ibn Tibboni tõlge. Tänu tõlgete populaarsusele sai HH-st esimesi judaismi trükikunsti üllitisi.<sup>3</sup> Araabiakeelne originaal trükiti esimest korda alles 1912. a, seega sinnamaani levis trükikujul üksnes heebreakeelne tõlge.<sup>4</sup>

Ibn Paqudat peetakse tema teose alusel üldiselt *musar*-kirjanduse<sup>5</sup> klassikuks või koguni selle kirjanduse pioneeriks.<sup>6</sup> HH võtab endas väidetavalt kokku 11. saj paiku tekkinud populaarse ja spetsiifilise vagaduskirjanduse liigi *musar* taotlused. Ibn Paquda ja teised *musar*-kirjanduse esindajad pöörasid tähelepanu indiviidi ja Jumala vahelisele lähedale suhtele, rõhutades esimese alamust ja teise ülevust. Nad leidsid, et sellest suhtest teadlik olemine peaks tugevalt motiveerima inimest arendama isiklikku pühadust, seda eriti armastava suhtumise kaudu teistesse. Vagaduskirjanduse autorid eristasid selgelt hinge ja keha, ent nad ei olnud äärmuslikud dualistid, sest nad uskusid, et Jumal on loonud ka keha ja ühiskondliku elu, ning seetõttu ei saa neid eirata. Sellegipoolest leidsid nad, et suur osa kiusatusi on seotud just inimese materiaalse kehalise küljega. Levinumaid kiusatusest hoidumise vahendeid *musar*'i järgi oli: pidada meeles

---

<sup>1</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 1.

<sup>2</sup> Simon und Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, 78.

<sup>3</sup> Zifroni, A., "Ibn Paquda (Bakoda), Bachja ben Josef ha-dajjan ha-sefaradi." – *Encyclopedia Judaica*. Bd 8. Chefred Klatzkin, J. Berlin, Verlag Eschkola A.-G., 1931, 360.

<sup>4</sup> Guttman, "Bahya Ibn Paquda", 34.

<sup>5</sup> *Musar* tähendab heebrea keeles eetikat, õiget eluviisi, häid kombeid.

<sup>6</sup> Borowitz, Eugene B. and Schwarz, Frances W., *The Jewish Moral Virtues*. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1999. 141.

karistust, mis saab üleastunutele osaks tulevases ilmas. Vagaduskirjanduse esindajad innustasid tegelema igasuguse patukahetsemise ja meelearandusega.<sup>1</sup>

*Musar*-kirjanduse teoste kohta käivat heebreakeelset terminit *sifrut ha-musar* võib defineerida nii laiemas kui ka kitsamas plaanis. Kitsamas plaanis on siia kuuluvad tööd selgesti äratuntavad: iga peatükk nendes raamatutes käsitleb mõnd spetsiifilist religioosset ja teoloogilist teemat: usku Jumala ühesusesse, Jumala usaldamist, aukartust Jumala ees, Jumala armastamist jne. Selliste raamatute klassikalisteks näideteks ongi Ibn Paquda HH ja Moše Hajim Luzzatto “Mesillat Ješarim” 18. sajandist, mille tekst on avaldatud ka eesti keeles “Õigete teeraja” nime all. Laiemas mõttes sisaldab mõiste *musar* ka teisi religioosse kirjanduse žanre nagu heebreakeelne homileetika ja teisi laiemale lugejaskonnale mõeldud religioosseid juhiseid<sup>2</sup>

Judaismi eetilise kirjanduse eesmärk oma kitsamas või ka laiemas mõttes ei ole esmajärjekorras juudist lugeja juhendamine, *kuidas* teatud olukordades käituda. Selliseid praktilisi juhiseid sisaldab *halaka*<sup>3</sup>. Eetilise kirjanduse peamine siht on seletada juutidele, *miks* on vajalik juudi seaduse rangeid nõudeid ja eetilisi eeskirju järgida.<sup>4</sup> Kui kreeka filosoofia hakkas juudi filosoofidele hilisel suurte õpetlaste, nn gaonide perioodil (10. ja 11. saj) mõju avaldama, hakati eetika küsimusi käsitlema spetsiaalses kirjanduses süstemaatiliselt.

Tuleb silmas pidada, et keskaegsetele juudi ratsionalistlikele filosoofidele oli eetika-alaste süstemaatiliste käsituste puhul iseloomulik see, et nad arutlesid sel teemal, justkui olnuks see juudi religioonis ja kultuuris täiesti uus aspekt, nagu oleksid nemad selle teema esimestena avastanud. Teoloogilises plaanis võis see

---

<sup>1</sup> Borowitz, Eugene B., “Judaism: An Overview: Medieval Pietism.” – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 8. Ed in chief Eliade, M. New York, Macmillian Publishing Company, 1986. 138.

<sup>2</sup> Dan, Joseph, “Jewish Thought: Jewish Ethical Literature.” – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 8. Ed in chief Eliade, M. New York, Macmillian Publishing Company, 1986. 82.

<sup>3</sup> *Halaka* on tervlik kogu inimese elu kattev seadusealane süsteem, mille osadeks on rituaale, isiklikku staatust ja perekonda, tsiviilõigust, kriminaalõigust ja mitte-juute puudutavad seadused. Sellise õigusliku poole kõrval seisab *haggada*, mis käsitleb teemasid, mis seadusega/õigusega otseselt ei haaku, nagu judaismi ajalugu, filosoofia, folkloor, meditsiin, astronoomia, vagaduskirjandus jms. (Jacobs, L., “Halaka.” – *A Concise Companion to the Jewish Religion*, 80.)

<sup>4</sup> Dan, “Jewish Thought: Jewish Ethical Literature”, 82.

isegi paika pidada, kuid eetika osas oli tegelikkus hoopis teistsugune.<sup>1</sup> Piibellik, piiblijärgne, talmudistlik ja midrašlik kirjandus sisaldas töid, mis olid pühendatud eetilistele normidele ja detailsetele käitumisjuhistele. Kogu juudi religioosset kirjandust antiikajal läbib küsimus sellest, milline on inimese jaoks õige eluviis, käitumine ja Jumala austamine.<sup>2</sup> Aines eetika-alasteks arutlusteks oli seega alati olemas, kuid tähelepanu väärt on asjaolu, et judaistliku eetika-alase kirjanduse esimene arengustaadium keskajal kujutas endast olulist kõrvalekallet hellenistliku perioodi vastavasisulistest töödest. Piibellik ja piiblijärgne kirjandus sisaldas teoseid, mis olid pühendatud kõlbeliste väärtuste õpetamisele ning talmudistliku perioodi käigus inkorporeeriti eetika-alased teosed homileetiliste midrašide hulka ning eetika-alane kirjandus kui iseseisev žanr kadus. Uusi kontseptsioone ja arusaamu aga ei esitatud süstematiseeritult. See väide põhineb tõdemusel, et varasemast kirjandusest on võimatu leida süstemaatilist seletust, miks peaks juut järgima jumalikke nõudmisi ja kuidas ta peaks end kasvatama neid käskke aktsepteerima ja täitma.<sup>3</sup>

Judaistliku eetika-alase kirjanduse peamine eesmärk on seletada juutidele, miks on vaja järgida juudi seaduse rangeid nõudeid ja moraalinorme. See žanr õpetab religiooniseaduste suhtes kuulekale juudile, kuidas tunda ja korrastada oma tunde ja kavatsusi nii, et ta oleks võimeline koondama kogu oma vaimse jõu Jumala poolt iidsetes allikates väljendatud nõuete täitmisele.<sup>4</sup> J. Dani väitel on juudi eetilisele kirjandusele omane radikaalse innovatsiooni ja konservatiivse traditsionalismi segunemine.<sup>5</sup>

Ibn Paquda HH on esimene raamatu-mahus keskaegne judaistlik teos, mis on pühendatud üksnes eetika teemale. Tema eelkäijad puudutasid seda teemat teiste probleemide raames või mõnes üksikus peatükis. Ibn Paquda töö vastandus osalt tema kaasaegsete halakistlikele töödele – viimased sisaldasid eelkõige religioossele inimesele mõeldud tegevusjuhiste kogumeid, samas kui Ibn Paquda

---

<sup>1</sup> Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, 43.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Dan, "Jewish Thought: Jewish Ethical Literature", 83.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 82–83.

<sup>5</sup> Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, 43.

poolt antud juhised pidasid silmas uskliku sisemist elu.<sup>1</sup> Ibn Paquda püüdis leida täiesti vaimset süsteemi, mis oleks sõltumatu inimese füüsilisest poolest. Ta vastandub Saadiale ja Ibn Gabirolile, pakkudes religioosse elu alusena välja sügavalt religioosse ja spirituaalse eetilise süsteemi<sup>2</sup>. Samas ei ole HH näol tegu juudi eetika kompendiumiga, kus vaadeldaks süstemaatiliselt üksikuid probleeme, vaid see on ülevaatlikumat laadi hingekosutuslik kirjutis, mida võiks kirjeldada juutluse moraaliteoloogiana.<sup>3</sup>

Kui teised juudi mõtlejad tegelesid religiooni materiaalse ja füüsilise küljega, siis Ibn Paquda soovis tutvustada religiooni vaimset poolt, pidades seda olulisimaks ja olemuslikemaks.<sup>4</sup> Ta oli esimene, kes keskendus igapäevasele sisemisele religioossusele, mis peaks olema aluseks välisele käitumisele. Kui Ibn Paquda kaasaegsete mõtlejate püüded ravida vaimset tardumust viisid järga formalismini, siis Ibn Paquda koostas oma individualistliku teoloogia inspireerituna islami pietistidest.<sup>5</sup> (Islami pietismi avalduseks on sufism, mille vanus on üle tuhande aasta ja mis on toonud esile ülesarvamatul hulgal teoseid; terves maailmas on islam levinud eelkõige sufismist mõjustatud kujul.) Ibn Paquda soovis esitada religioosset süsteemi, mis oleks ühtaegu kerge, puhas ja täielikus kooskõlas mõistusega. Ta pöördub oma teosega kõigi juutide poole, ja et nendeni jõuda, tarvitab ta oma ideede edastamiseks süstemaatilist ülesehitust, kasutades levinuimaid arusaamu ja väljendeid, et lugejatel oleks lihtne kirjutatut mõista.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> [http://www.jewishgates.com/file.asp?File\\_ID=211](http://www.jewishgates.com/file.asp?File_ID=211) (06.04.2006)

<sup>2</sup> Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, 23.

<sup>3</sup> Faber, Harald, ““Mache Seinen Willen zu deinen Willen...” Grundzüge jüdischer Ethik.” – *Ethik in den Weltreligionen. Judentum – Christentum – Islam*. Hrg. Zager, W. Neukirchen, Vluyn, Neukirchener Verlag, 2004. 63.

<sup>4</sup> Dan, “Jewish Thought: Jewish Ethical Literature”, 83.

<sup>5</sup> Maïmonide, Obadia et Maïmonide, David., *Deux Traités de Mystique Juive. Le traite du puits le guide du detachment*. Collection „Les Dix Paroles.“ Paris, Verdier, 1987. 18.

<sup>6</sup> Birnbaum, Ruth, “The Role of Reason in Bahya and Maimonides.” – *Shofar*. Vol. 19, No. 2. Winter 2001. 77.

Sellest soovist on mõjutatud ka kogu HH stiil, mida iseloomustab süstemaatilisus, mahlakus ja ilmekus.<sup>1</sup> HH stiili kohta käiva põhjaliku uurimuse autor M. Sister leiab, et Ibn Paquda stiil on musikaalne ja selle aluseks on soov meeolelu luua (nt *Al-azalijju l-ruġūd ad-dā'imu l-ġūd*).<sup>2</sup> Sisteri järgi on Ibn Paqudale eriomane viis, kuidas ta üht või teist teemat lahti seletab. Sissejuhatuses vaatleb Ibn Paquda peateemat – südamete kohustusi – ja jagab sellele lähenemise “väravateks”. Iga “värav” algab omakorda sissejuhatusega, milles tuuakse ära ka vastava “värava” alapeatükkide loetelu. Igas peatükis või alapeatükis kordub sarnane ülesehitus suuremal või väiksemal määral.

Soovi oma lugejaga kontakt saavutada näitab seegi, et Ibn Paquda pöördub otse oma lugeja poole, keda ta kõnetab nt väljendiga “oh mu vend” – araabia keeles *ja ahi*, heebrea keeles אָחִי (*ahi*), mille Ibn Tibbon aga sageli välja toomata jätab.<sup>3</sup> Ibn Paquda stiil on laiahaardeline ja vaheldusrikas: ta kahe- või kolmekordistab sünonüümselt käändsõnu, omadussõnu, kesksõnu, tegusõnu, sõnaühendeid ja lauseid.<sup>4</sup> Tõlkes ei tule see paraku alati hästi välja. Seal, kus originaalis on mitu sünonüümi ühe nimisõna, verbi või omadussõna kohta, on tõlkes vaid üks-kaks vastet.<sup>5</sup> Nt araabiakeelse *ihlās* (eesti k siiras pühendumus, siiras poolehoid, siirus, ustavus) vasteteks toob Ibn Tibbon heebreakeelsed בר הלב (*bar ha-leb*; ‘südame puhtus’), יהוד הלב (*jihud ha-leb*; ‘ühtne süda’), לב שלם (*leb šalem*; ‘täielik, terve, homogeenne süda’), כוונה (*kavvana*; ‘hoiak, kavatsus, intentsioon’), שלם (*šalem*; ‘jagamatu, terviklik’), בר (*bar*; ‘puhas, siiras’), זך (*zak*; ‘puhas, süütu, siiras’), ning kus tõlkes seisab טובה (*toba*; ‘hea’), on selle taga 11 araabiakeelset ekvivalenti.<sup>6</sup> Süntaktilises plaanis järgib Ibn Tibbon araabiakeelset originaali sõnasõnalt, sealjuures on üksikute sõnade ja mõistete tõlkimine täiesti iseseisev ja ei lähtu pahatihti mingist konkreetsest kogu teost läbivast ühtsest

---

<sup>1</sup> Sister, Moses, “Einige Bemerkungen über Bachjas Stil.” – *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. Bd. 81. Berlin, Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, 1937. 86.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, 92.



printsiihist. Ibn Tibbon soovib edasi anda terminite täpset ekvivalenti.<sup>1</sup> Sisterile toetudes võib väite, et pea kõik heebreakeelsed sõnad, mida Ibn Tibbon kasutab, esinevad oma põhitähenduses nii piibellikult kui talmudistlikult kirjanduses. Seega on HH heebreakeelse tõlke sõnavara ja – kasutus sarnane VT ja Talmudi omaga.<sup>2</sup> Kui tõlkes on ehk stiili ja selle ilmekuse osas üht teist kaduma läinud, siis kindlasti ei saa seda väita teose põhimõtete ja struktuuri kohta.

HH on üles ehitatud väga süstemaatiliselt, selles on tähtis osa filosoofilisel ja loogilisel arutelul jumalatõestuse ja jumalapildi kohta, mis kujutavad endast kogu teose mõtte eeldust. HH on teos, mis kõigi oma kümne suure “väravaga” püüab inimese mõtlemisse ja tegutsemisse kaasata mõtlemist Jumala üle, ilma milleta oleks inimese jumalapilt kui hoone ilma vundamendita. Teose enda kohta võiks samuti öelda, et HH vundament on religioonifilosoofiline ja teos ise moraaliteoloogiline või eetika-alane.<sup>3</sup>

HH esimesed kolm peatükki on suunatud metafüüsikale ja psühholoogiale. Esimese peatüki teemaks on Jumala ühesusest. See peatükk kujutab endast 10 alapeatükiga Ibn Paquda teoloogiat, kus autor räägib jumaliku ühesuse tunnustamise vajalikkusest ning toob sellega seoses välja ka oma jumalatõestuse, mis on ühesuse tunnustamise aluseks. Teine peatükk on pühendatud refleksiooni “värava” kirjeldamisele. Nimelt peab Ibn Paquda inimese ülimaks kohustuseks reflekteerida Jumala suursugusust ja headust nagu see avaldub Tema loodus. Kolmas peatükk keskendub Jumala teenimise kohustuse põhjendamisele. Inimese kohus on Jumalat teenida. Sellele ajendab iga heategude vastuvõtja selge mõistus.

Alates neljandast peatükist on rõhk eetikal, sisemise elu korraldamisel.<sup>4</sup> Neljanda peatüki sisuks on Jumala usaldamine. Viies peatükk räägib tegude pühitsemisest Jumalale. Kuues peatükk käsitleb lähemalt alandlikkust Jumala ees. Seitsmenda peatüki sisuks on meelega parandus. Kaheksas peatükk annab ülevaate oma hinge uurimisest Jumala ees. Üheksas peatükk kõneleb sellest maailmast

---

<sup>1</sup> Sister, “Einige Bemerkungen über Bachjas Stil”, 91–92.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>3</sup> Faber, “Mache Seinen Willen zu deinen Willen...”, 64.

<sup>4</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 49.

tagasitõmbumisest ja sellise teguviisi eelistest. Kümnes ja viimane peatükk kirjeldab jagamatut armastust Jumala vastu.

Oma õpetuse printsiibi võtab Ibn Paquda sisuliselt kokku juba omapoolses HH sissejuhatuses, kus ta väidab, et Jumal on oma õpetuse ja seaduse tundmaõppimiseks või teisisõnu religioosse tunnetuse saavutamiseks avanud inimestele kolm väravat, milleks on: 1. Terve inimõistus. 2. Prohvet Moosesele antud õpetus e seaduseõpetus. 3. Esiisade poolt edasi antud traditsioonid, mis on tagasiviidavad prohvetiteni. Seaduseõpetuses sisalduv jaguneb omakorda kaheks: esiteks kohustused, mis on seotud välise tundmisega ja mis on täidetavad kehaga. See on teadus ilmselgest ja nähtavast. Väliseid kohustusi on kahte liiki: 1. Sellised, milleks meid kohustab mõistus, isegi kui seadus neid ei oleks avaldanud. 2. Sellised, mille täitmise aluseks on üksnes kuulekus, mille keelatud või lubatud oleku põhjus on meile teadmata (nagu liha ja piima koos söömise või koos hoidmise keeld). Väliseid kohustusi võib kokku lugeda 613<sup>1</sup>. Teiseks kohustused, mis kätkevad endas sisemiste, salajaste südamekohustuste tundmist. See on teadus varjatust. Südamekohustused tulenevad mõistusest ja neid on võimatu kokku lugeda.<sup>2</sup> Ibn Paquda järgi hõlmab südame kohustusi intellekt. Seadus hõlmab praktilisi kohustusi ja traditsioon teadmist Piibli ajaloolistest osadest.<sup>3</sup> Toetudes nii pühakirjale kui mõistusele kui ka traditsioonidele ütleb Ibn Paquda, et just südamekohustused on kõigi religioossete põhireeglite alus, mille rikkumise puhul pole võimalik, et saaks kehtida ka ükski kehaline kohustus.<sup>4</sup> Nii leiab Ibn Paquda, et südame ja ihuliikmete kohustused peaksid olema kooskõlas, kuid neist kahest on ülimuslik esimene, sest igasuguse karistuse puhul on otsustav see, kas teo sooritamisel oli süda kehaga täielikult üksmeelel. Südamekohustuste täitmata jätmist ei vabanda miski<sup>5</sup>, sest igauks, kelle mõistuse jõud ja tunnetusvõime on

---

<sup>1</sup> VT-s on juudi traditsiooni järgi ära toodud 613 seadust: neist 365 on keelud (päikeseaasta päevade arv) ja 248 käsud (nii palju on inimesel keha osi Mak 23b-24 a kohaselt). 613 ütleb seega, et inimene kõigi oma ihuliikmetega seisab iga päev Jumala ees. Neid seadusi sisaldab *halaka*. (Faber, "Mache Seinen Willen zu deinen Willen...", 40.)

<sup>2</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 10.

<sup>3</sup> Birnbaum, "The Role of Reason in Bahya and Maimonides", 79.

<sup>4</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 5.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 8.

piisavalt tugevad, et selle üle järele mõelda, mida traditsioon on ilmutanud, kuid keda Jumalike käskude ja nende õpetuse uurimise juures takistab laiskus ja kergemeelsus, on kindlasti karistust väärt. See ei kehti aga nende puhul, kelle mõtlemisvõime ja mõistus on piiratud, nagu naised, lapsed ja vaimuvaesed mehed.<sup>1</sup> Kõigi teguviiside aluseks, mis on Jumalale pühendatud, on südame puhtus ja sisemise hoiaku siirus.<sup>2</sup> Südamekohustuste eesmärk ja kasu seisnevad inimese välise ja sisemise võrdses osaluses Jumala teenimisel. Südame hoiak peab olema kooskõlas sõnade ja ihuliikmete hoiakuga.<sup>3</sup>

Kõneledes Jumalast peab olema veendunud, et väljendid Jumala kohta on üksnes pealiskaudsed ja poeetilised kirjeldamise katsed, kuna inimestel on sisemine vajadus Jumalat tunda, kuid Tema on liialt suur ja tunnetamatu.<sup>4</sup> Ent kuigi paljud asjad on isegi mõistusele kättesaamatud, ei tähenda see, et neid pole olemas. Seega on Jumalat tunda võimatu, kuid inimteadmise loomus lubab Jumala olemasolu dedutseerida tema toimimisest, aga välistab igasuguse teadmise Jumalast endast.<sup>5</sup> Sarnaselt Jumala olemasolu dedutseerimise põhimõttele lähtuvalt Tema loodust ja tegudest on kogu HH skeem või plaan on deduktiivne – suunaga üldiselt üksikule. Südamekohustused dedutseeritakse algpremissist, milleks on usk Jumala ühesusesse. “Juurte” juurest ehk täielikust usust Jumalasse suundutakse viimase peatüki teemaks oleva armastuseni Jumala vastu, mis asub samas südame kohustuste hierarhias kõrgemal.<sup>6</sup>

Ibn Paquda alustab teost ratsionaalsete tõestuste toomisega Jumala olemasolu kohta, mille mõistmine on kõige järgneva eelduseks ja lõpetab selle südame kõigi kohustuste summaga – armastusega Jumala vastu. Ta esitab astmelise järjestuse inimese kohustustest Jumala ees, mis suures osas on tähistatud terminitega, mis on sagedased islami müstikas.<sup>7</sup> Jumala kohta käiva uurimuse eesmärk on tõestamise kaudu näidata Jumala olemasolu ja sellega seoses vastata

---

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 12.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>5</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 121.

<sup>6</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 6.

<sup>7</sup> Simon und Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, 81.

küsimustele, kas Jumal on *üks* või on jumalaid mitu, ja mil moel saab rääkida Jumala ühesusest.

Kui Ibn Paquda teose sisu lühidalt kokku võtta, siis võib öelda, et HH järgi on Jumal andnud inimesele mõistuse, mida ta peaks igal võimalusel kasutama selleks, et jõuda arusaamisele transtsendentse Jumala olemasolust ja Tema heategudest. Mõistus saab toetuda traditsioonile, õpetusele ja seadusele, kuid lisaks sellele peab iga inimene, kes selleks suuteline on, iseseisvalt Toora üle ikka ja jälle järele mõtlema, seda pidevalt uurima.

Ibn Paquda arvates jõuab inimene mõistuse abil veendumusele Jumala olemasolus, Tema kõikvõimsuses, selles et Jumal on universumi ja selle osade ning selles eksisteerivate elusolendite looja, kellel ainsana on võim ja autoriteet sündmuste kulgemisse sekkuda. Sellest teadmises tulenevalt tajub inimene oma väiksust ja tähtsusetust Jumala kõrval, kellest ta sõltub nii siin- kui sealpooles maailmas ja kellele ta enesestmõistetavalt allub. Niisugust seesmist teadmist ja sellele vastavat tegutsemist võikski nimetada südame kohustusteks, mis on aluseks edasisele tegutsemisele. Eristades sisemisi ja välimisi kohustusi asetab südame kohustuste eetika ühtlasi eristuse intentsiooni ja teo vahele.<sup>1</sup> Kusjuures intentsioon on olulisem kui tegu. Hoiak ilma teota (nt Jumala usaldamine, millega ei kaasne inimese välist tegu) on väärtuslikum ja püüeldavam kui tegu, mille taga puudub õige intentsioon (väline ja formaalne käsutäitmine).

Südame kohustuste teadvustamisel on keskne roll just mõistusel. Ratsionaalse arutelu käigus, nt teadvustades inimese koosnemist kehast ja hingest ning nende omavahelisest seotusest, tuleb endale selgeks teha, mis ühele või teisele kasuks või kahjuks tuleb. Olles omakorda teadlik sellest, mis inimesele head või halba teeb, saab kahjutoovat vältida ja üldse hoiduda kõigest ülearusast, isegi kui see otseselt kahju ei too. Nii on Ibn Paquda arvates soovitatav mõõdukas askees, sh paastumine ja oma meelte üle kontrolli saavutamine. Südame kohustuste tõeliseks asukohaks on otseses mõttes inimese ja Jumala vahelise suhte sfäär. Ibn Paquda ei vähenda inimestevaheliste suhete tähtsust, kuid sellega seotud moraalinormid tulenevad endastmõistetavalt Jumala ja inimese vahelisest suhtest,

---

<sup>1</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 121.

ja seetõttu jäävad inimeste omavaheliste suhete moraalinormid Ibn Paquda tähelepanu keskmes mõneti väljapoole.

Ibn Paquda kasutab oma arusaamade edasiandmiseks filosoofiast üle võetud argumente, kuid tema teos HH ei ole mõeldud filosoofidele, vaid religioossele juutide kogukonnale, kellele ta püüab näidata Jumala teenimise tõelist rada. Teose soe ja lihtne vagadus oli selle populaarsuse aluseks.<sup>1</sup> Siin ei ole tegemist epistli ega moraaltsemisega, vaid põimunud on religioosne ja kõlbeline tuum ning filosoofiline argumentatsioon. Religiooni mõistetakse kui õpetust kohustustest, mis inimesel Jumala ees on ja mida tuleb mõistuspäraselt selgitada, nii et kõigil oleks võimalus sellest aru saada ja neid kohustusi järgida.<sup>2</sup>

Ibn Paquda ütleb oma eesmärgiks olevat lihtsameelsete ja laiskade usukaaslaste ning religiooniseaduse pärijate õpetamise ja julgustamise neile sobivate tõestuste kaudu, mille selgust ja tõepärasust kinnitab mõistus ja mida võivad eitada üksnes need, kes teenivad silmakirjalikkust ja valelikkust. Eesmärgiks on, et lugeja ise loetu üle järele mõeldes ja seda uurides näeks seda lõpuks oma enda uurimise resultaadina, nii et see sulanduks tema mõtlemisse.<sup>3</sup>

Kuigi J. Guttman väidab, et Ibn Paquda on eelkõige religioosne moralist,<sup>4</sup> ei pruugi sellega nõustuda. Ibn Paqudat ei saa pidada moralistik, kes inimestelt teatud toimimisviisi nõuaks, pigem on tema eesmärgiks, et inimene ise oma mõistuse ja traditsiooni kaasabil jõuaks arusaamisele sellest, kuidas ta peaks toimima. Sest Jumala ja loodu sh inimese üle järele mõeldes jõutakse paratamatult tõdemuseni, et inimene peab Jumalat usaldama, armastama, kartma, austama, teenima, jne, kui ta tahab, et tema hing oleks rahul nii selles kui tulevases ilmas. Ibn Paquda ei ole moralist, tema eesmärk on õpetada seesmist puhastumist, mille puhul kõlbeline täiuslikkus tegude tasandil on osalt tingimuseks, osalt tagajärjeks, kuid mitte konstitueerivaks elemendiks.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 118.

<sup>2</sup> Simon und Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, 79.

<sup>3</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 27.

<sup>4</sup> Guttman, "Bahya Ibn Paquda", 34.

<sup>5</sup> Kasemaa, Kalle, "Õigete teerada", *Usuteaduslik ajakiri* 1/2003 (51), 57.

HH oli keskaegse judaistliku kirjanduse võib-olla enimloetud teos. Seda ei uurinud ja kommenteerinud üksnes õpetlased, vaid seda lugesid eelkõige tavakodanikest juudid, kes nägid raamatus teejuhti religioosse ja kõlbelse edenemise suunas.<sup>1</sup> Kui HH ei jätnud märgatavat jälge oma kaasaja religioonifilosoofilisse kirjandusse, siis seda enam levis ta lihtrahva kõigi kihtide hulgas. Nii oli Ibn Paquda teos erinevalt hilisemast Maimonidese teosest “More Nevuhim” (Õigete teejuht), suunatud kõigile, ja mitte üksnes kitsale väljavalitute grupile.<sup>2</sup> Arvestades seda, kui oluline on ja oli judaismis füüsilistest nõuetest kinnipidamine, oleks Ibn Paquda teos väga kergesti võinud põlu alla sattuda ja seda võinuks pidada hereetiliseks, kuid seda ei juhtunud. Teadaolevalt pole tema teost järeltulevate põlvete poolt isegi kritiseeritud.<sup>3</sup>

Hilisemas kirjanduses nimetatakse Ibn Paqudat hoopis heebreakeelse tiitliga *hasid* (vaga), mis anti üksnes vähestele keskaja suurtele vaimudele (nagu nt Rabi Isaak Pime ja rabi Jehuda Vaga). Isegi kui kogu judaistlik filosoofia 16. sajandil ja hiljem ebasoosingusse satub, arvestatakse siiski HH-ga – sellele toetuvad pea kõik eetika-alal teoseid kirjutanud juudi autorid. Üheks selliseks näiteks on 16. sajandil tegutsenud Safedi rabi Elijahu de Vidase teos “Rešit Hokma” (Tarkuse algus). De Vidas suhtub oma teoses HH autorisse suure lugupidamisega nagu olnuks Ibn Paquda suur kabalist ning tsiteerib teda ohtralt.

Samasugust suhtumist leiab kogu hilisemast kabalistlikust eetilise kirjandusest kuni uusaegsete hassiidlike homileetiliste kirjutisteni välja. Näitena võib nimetada kuulsat juudi kirjanikku Š. J. Agnoni, kes oma esimeses romaanis “Haknasat kalla” (Pruudi naimine), kirjeldab 19. saj juudi ortodoksiat, pannes oma peategelase suhu tsitaate Ibn Paqudalt. Nt:

”וישכע, ונילע ארובה תבוטמ מהינשו הוגו שפנמ רבוהמ מדאהש תובבלה תובח ורפסב דיסחה בתכ”

---

<sup>1</sup> Feldman, Seymour, “Jewish Thought and Philosophy: Premodern History: Bahye ibn Paquda.” – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 8. Ed in chief Eliade, M. New York, Macmillian Publishing Company, 1986. 60.

<sup>2</sup> Birnbaum, “The Role of Reason in Bahya and Maimonides”, 76.

<sup>3</sup> Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, 24.

שהנפש מזויינת ודאי היא מגינה על איברו, ושהרי לא יתכן שתעזוב אותם בעת צרה.<sup>1</sup>

“[nagu] kirjutas vaga oma raamatus *Hobot ha-Lebabot*, et inimene on seotud nii oma hinge kui ka kehaga ning need mõlemad on Looja heatahtlikkus meie vastu. Nüüd, kuna hing on relvastatud ja kaitseb kindlalt inimese ihuliikmeid, siis ei ole võimalik, et ta nad hädas hülgaks.”

Ibn Paqudale oli omane arusaam, et filosoofia ei vii kedagi kõrgemate tõdedeni, kuid see on aluseks, millelt lähtudes tugevdada oma religiooside tõekspidamisi.<sup>2</sup> Arvatakse, et Ibn Paquda võis oma sellise suhtumisega ja oma raamatu ülesehitusega mõjutada ka Maimonidest ja isegi Spinozat.<sup>3</sup> Ta esindas uut lähenemist juudi eetikale, mida võib pidada kõige põhjalikumaks ja mis oli kaugeleulatuvaima mõjuga. Vastupidiselt Ibn Gabirolile, kes otsis eetilise käitumise allikaid inimese füsioloogias, püüdis Ibn Paquda defineerida judaistliku religioosse ja eetilise käitumise süsteemi, mis oleks täiesti vaimne ja sõltumatu ihuliikmetesse puutuvast.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב. כלסיפורים של שמואל יוסף עגנון, כרך ראשון – “הכנסת כלה”, שמואל יוסף, עגנון 12. תשכ”ד.

<sup>2</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 12.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, 25.

## **2. *Hobot ha-Lebabot* eetika ja selle kesksed kategooriad ning mõisted**

### **2.1 *Hobot ha-Lebabot*'is leiduvad kesksed kategooriad ja mõisted**

Lugedes HH-d jääb silma, et on rida mõisteid, millel Ibn Paquda üha peatub ja mida ta rõhutab. Nende mõistete kõrval või kohal on lisaks ka teine tasand, mida võiks nimetada polaarsete dünaamiliste keskmete tasandiks, kus domineerivad vastandlikud kategooriad, mille raames Ibn Paquda näib mõistetega opereerivat. Just need kesksed ja mõisted on aluseks, mis aitavad konkretiseerida Ibn Paquda õpetuse põhituumad ja millest lähtuvalt saab tema eetikakäsituse asetada nii kreeka mõttemaailma kui traditsioonilise judaistliku lähenemise raamistikku, et näha millistes punktides ta ühe või teisega sarnaneb. Sellise lähenemise teeb keerulisemaks see, et mitte kõik mõisted ei mahu konkreetse skaala alla, kuid neil kõigil on koht dünaamilises pingeväljas, mille ühes otsas on väline, tegu, vorm, aine, loodu, ja teises sisemine, hoiak, materia, idee, Looja.

Käesoleva alapeatüki koostamisel on lähtutud HH heebreakeelsest tekstist, kuna teos levis eelkõige ja saavutas oma populaarsuse just heebreakeelsena. Araabiakeelne originaal trükiti esimest korda alles 1912. a – seega sinnamaani levis trükikujul heebreakeelne tõlge.<sup>1</sup> Lisaks kõneleb heebreakeelsele tekstile tuginemise poolt ka see, et see lihtsustab HH-s sisalduvate seisukohtade võrdlemist judaistliku eetikakäsituse ja selle kesksete põhimõtetega. Kuid siiski on käesoleva alapeatüki raames viidatud kohati ka araabiakeelsetele mõistetele, seda selleks, et oleks selge, mis on ühe või teise heebreakeelse mõiste aluseks. Sellistel puhkudel on aluseks võetud M. Sisteri uurimus Ibn Paquda araabiakeelsete eetiliste terminite heebrea keelde tõlkimise kohta.<sup>2</sup> Sellega seoses tasub silmas pidada käesoleva uurimuse ptk-s 1.3 (lk 24) kirjeldatud probleeme seoses Ibn Tibboni HH tõlkega. Seetõttu on alltoodud mõistete puhul lähtutud eelkõige nende sisust, mitte sõnasõnalistest vastetest, ja toodud võimalusel

---

<sup>1</sup> Guttman, “Bahya Ibn Paquda”, 34.

<sup>2</sup> Sister, Moses, “Bachja-Studien. Erste Voruntersuchung. Die ethisch-asketischen Termini in Bachjas “al-Hidāja ‘ilā farā’id al-qulūb” und ihre Übersetzung durch Jehuda ibn-Tibbon.” – *Fünfzigster Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin*. Berlin, 1936.



tsitaatidena ära ka Ibn Paquda enda poolne seletus konkreetse mõiste sisu kohta. Alapeatükis esinevate araabiakeelsete ja heebreakeelsete terminite tähenduste puhul on aluseks A. Even-Šošani heebrea keele seletav sõnaraamat “Ha-Millon he-Hadaš”<sup>1</sup> ja H. Wehri araabia-saksa sõnaraamat “Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch”<sup>2</sup>, millele teksti sees eraldi viited puuduvad. Mõistete puhul on äratoodud nende heebreakeelne kuju, translitereering ning eestikeelne tähendus ning vajadusel on viidatud nende araabiakeelsetele vastetele.

A. Esimesena võib HH-s sisalduvatest keskmetest välja tuua just ratsionaalsuse ja seda takistava konkupistsentsi<sup>3</sup> ehk teisisõnu MÕISTUSE ja TUNGI ning omakorda nende vahel balansseeriva tasakaalustava jõu ÕPETUSE/TRADITSIOONI. Peamised mõisted, mida Ibn Paquda antud kontekstis kasutab, on: חכמה (*hokma*; ‘tarkus, teadmine’); שכל (*šekel*; ‘mõistus, intellekt, aru’); השכל הנציל (*ha-šekel ha-nasil*; ‘terve mõistus’); דרך העין (*derek ha-jien*; ‘spekuleerima, uurima’). Kohe oma teose sissejuhatuse alguses ütleb Ibn Paquda:

“Suurim kingitus, mille Jumal andis inimestele, pärast seda, kui Ta oli nad loonud ja andnud omadused, mis neid eristavad ning nende mõistmist täiustavad, on tarkus, mis on nende hinge elu, nende mõistuse valgus, nende tee Jumala heatahtlikkuse poole ning nende valvur Tema viha eest selles ja tulevases ilmas.”

”והגדולה שבטובות אשר הטיב בהם הבורא לעבדיו המדברים אחרי המציאו אותם על תכונת הכרתן בהן גמורה והבנתם שלמה היא החכמה אשר היא חיי רוחם ונר שכלם והמביאה אותם אל רצון האלהים והמצלת אותם מקצפו בעולם הזה ובעולם הבא.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> הוצאת קרית-ספר בע”מ, ירושלים. המלון החדש, אברהם, אבן-שושן, 1992.

<sup>2</sup> Wehr, Hans, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1985.

<sup>3</sup> Konkupistsents HH kontekstis tähendab mõistuslikule poolele vastanduvat poolt inimeses, mis on suunatud eelkõige kehalisele maailmale ja inimese maisele alalhoiule.

<sup>4</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 1.

Ibn Paquda jaoks jaguneb tarkus kolmeks: ta eristab esiteks looduse ja kehaliste olenditega tegelev tarkuse ehk loodusteaduse, teiseks arvu- ja suurusõpetus, täheteaduse ehk matemaatilise teaduse, mille osadeks on ka astronoomia, aritmeetika, geomeetria ja muusika, ning kolmandaks õpetuse Jumalast ehk teoloogia, mis on ühtlasi kolmest teadusest kõrgeimal astmel.<sup>1</sup> Heinrich ja Marie Simoni järgi vastab selline liigitus osalt Aristoteelse teaduste jaotusele<sup>2</sup> ent Ibn Paquda annab jumalikule teadusele teise sisu kui Aristoteles, nimelt samastab ta selle mõiste (ilmutus)religiooniga, nii et see vastab osalt ka küsimustele, mis on kaugel eemal filosoofilisest problemaatikast ja osalt tegeleb see ka metafüüsiliste probleemidega, aga seda mitte filosoofilise teadmise/tunnetuse saavutamise nimel, vaid selleks, et sel moel ratsionaalselt põhjendada inimese sisemisi kohustusi Jumala suhtes.<sup>3</sup> Ibn Paquda ise ütleb:

“Väravaid, mille Jumal on avanud Tema religiooni ja seaduse tundmiseks on kolm. Esiteks terve mõistus, lisaks Toora raamat, antud Tema prohvetile Moosesele ning meie õnnistatud prohvetite traditsioonid, mis on suuliselt antud edasi meie vagadele tarkadele.”

”והשערים שפתחם  
הבורא לדעת תורתו ודתו הם שלשה,  
האהד מהם, השכל הנציל מכל פגע.  
והב' ספר תורתו הנתונה למשה נביאו.  
והג' הקבלות שקבלנו מקדמוניו שקבלו  
מן הנביאים ע"ה. וכבר הקרים לבארם.”<sup>4</sup>

Mõistus on Ibn Paquda jaoks inimese, kes on loomise kese, unikaalne omadus, mis tagab tema kõrgema, ülimusliku asendi universumis.<sup>5</sup> Ibn Paquda näeb inimõistust kui ülimat tegutsemise määratlejat ja sellele kallutajat ning ta konstitueerib sellega enesemääratlemise võime inimese privileegina. R. Birnbaumi järgi väidavad nii Ibn Paquda kui ka Maimonides, et kõige kõrgem

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 1–2.

<sup>2</sup> Simon und Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, 79.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>4</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 3.

<sup>5</sup> Birnbaum, “The Role of Reason in Bahya and Maimonides”, 81.

Jumala teenimine on intellektuaalne Jumala mõistmine – üksnes selle teadmise vahendusel saab Jumalat teenida kogu oma südamest ja kogu oma hingest. Mõistus on asendamatu ja hädavajalik tee Jumala armastuse juurde.<sup>1</sup> Mõistus on religioosse elu hädavajalik komponent, sest see on aluseks Jumala tundmisele, ilma milleta ei saa olla ka mingit suhet Jumalaga. Veelgi enam – mõistus kuulutab arusaadavat maailma ja juhib sellesse ka hinge.<sup>2</sup> E. Borowitz leiab, et Ibn Paquda ühendas mõistuse religioosse tunnetusega, soovitades otsida tarkust mediteerides Jumala ja inimese loomuse üle.<sup>3</sup>

Ibn Paquda jaoks on mõistuse rakendamine juba Pühakirjas esitatud nõudeks. Jumal andis inimesele kingitusena mõistuse ja avas talle kolm eelpool nimetatud tarkuse väravat (füüsika, matemaatika ja metafüüsika), selleks et ta jõuaks kõige väarikama tarkuseni – Jumala tundmiseni. Seega on igal inimesel kohustus terve mõistuse ja arusaamise kaudu verifitseerida asju ja nähtusi nii loogilise arutlemise kui ka traditsiooni abil. See on kohustus, mille mittetäitmine on Ibn Paquda arvates karistust väärt. Mõistus ei kuulu Ibn Paquda jaoks tahteliste ettekirjutuste klassi, mille täitmine või mitte täitmine sõltub oma suvast. Vastupidi, inimesel on kohustus otsida teadmist.<sup>4</sup> Mõistuse eesmärk või ülesanne on tuua usklik teadmise kaudu Loojale pühendumuslikult lähemale.<sup>5</sup> Mõistus peaks seega aitama muuta pühendumuslikku elu sügavamaks. Mõistuse ülesanne on valgustada ihuliikmete kohustusi nii, et neid läbiks sisemine mõistmine, kuni tõde saab ilmsiks ja vale on välja aetud.<sup>6</sup> Inimese mõistus on kavatsuse ja

---

<sup>1</sup> Birnbaum, “The Role of Reason in Bahya and Maimonides”, 77.

<sup>2</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 19.

<sup>3</sup> Wolf, Arnold J., “On Jewish Ethics.” – *Judaism. A Quarterly Journal of the Jewish Life and Thought*. Issue No 190, Vol 48, No 2., Spring 1999. 242.

<sup>4</sup> Birnbaum, “The Role of Reason in Bahya and Maimonides”, 77.

<sup>5</sup> Vastandina Ibn Paqudale võib siinkohal tuua Maimonidese elitaarse positsiooni, mille kohaselt mõistuse roll ilmneb Jumaliku teadusega tegelemisel, ja selleks ei ole võimalised mitte kõik. (*Ibid.*, 78.) Maimonides on pigem apologetiline, poleemiline ja mitte metoodiline ning süstemaatiline nagu Ibn Paquda.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 80.

tegevuse ülim valitseja, sätestades inimese privileegina enesemääratlemise võime – sellest aga järeldub, et eetika on autonoomne.<sup>1</sup>

Probleemsena võib selles kontekstis tunduda Ibn Paquda seisukoht, mille kohaselt kõigil inimestel ei ole sellist kõrgeleennulist mõtlemisvõimet. Lahenduseks on jällegi tõsiasi, et Ibn Paquda ei tegele ühiskondliku moraalsusega, mis tema jaoks on korrektse religioosse käitumise loomulik tagajärg. Ta jätab eetika aktiivse aspekti puhastumise ja moraalse puhtuse elemendi kasuks kõrvale.<sup>2</sup> Ibn Paquda järgib islami traditsiooni, muutes välise sõltuvaks sisemisest hinge puhtusest ja hinge eesmärgiks, milleks on Jumala teenimise ja õige hoiakuga sooritatud tegude kaudu mõjutada oma saatust tulevases maailmas, mis seisneb ülima valgustuseni jõudmises hinge vabanemise kaudu keha kütkeist.

Rõhutades mõistuse tähtsust, on Ibn Paquda jaoks ka Toora kõige olulisemaks komponendiks just mõistus või intellekt. Ibn Paquda näitab, et on olemas kvalitatiivne sarnasus Jumalike asjade ja sekulaarsete asjade teadmises. Toora on Jumaliku tarkuse subjekt, mis on osa tarkusest tervikuna. Teised tarkuse osad on matemaatika ja füüsika, mille subjekti aineks ei ole Toora vaid maailm. Oluline on siinkohal märkida, et tarkus on siin sünonüümiks teadusele, s.o ratsionaalsele süsteemile.<sup>3</sup> Lisaks sellele, et mõistus on oluline Toora komponent, on see ühtlasi ka inimese hinge kõige olulisem kvaliteet/väärtus. Just mõistuse kaudu on inimene teadlik Jumala olemasolust. Mõistuse kaotusele järgneb kõigi inimlike kvaliteetide kaotus inimeses, millega seoses kaovad kohustused, millega omakorda kaob lootus tasule ja karistusele.<sup>4</sup>

Ibn Paquda, nagu hiljem ka Maimonides, püüdis luua judaismile teaduslikku alust, tuginedes eelkõige järgmistele põhimõtetele:

- a. Inimese täiuslikkus seisneb Jumala intellektuaalses austamises ja teenimises.
- b. Süda on intellekti asupaik.

---

<sup>1</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 48.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 44.

- c. Tungid ja kuri tulenevad materiaalsest substantsist inimeses, mis on vastandiks mõistusele.
- d. Intellekt on eristuv võime, mis juhib inimest Jumala poole, ning inimest karistatakse või tasustatakse vastavalt selle oma võime arendamisele.
- e. Mõistuse jõul tõusevad need vagad ja õiged, kelle Jumal on välja valinud, prohvetluse tasandile.
- f. Kui inimese mõistus aktualiseerub, muutub ta surematuks. Hing naaseb Jumala juurde või teispoolsusesse. (Maimonidese järgi naaseb omandatud intellekt aktiivse intellekti juurde.)
- g. Mõistusest ei piisa, et hoomata Jumala olemust. Kuid tema ainulisuse ja eksisteerimise kujutus on siiski mõistmisele kättesaadav ja südamest tuleva Jumala teenimise eeltingimuseks. Kuigi Jumala olemus jääb tundmatuks, on tema moraalsed teod inimesele esitatud ja neil on eeskujuandev funktsioon inimese toimingutele.<sup>1</sup>

Sellegi poolest ei saa Ibn Paqudat pidada puhtakujuliseks ratsionalistik, kes mõistuse ülimuslikuks seaks. HH mõistusekäsitlus jääb siiski sõltuvaks ja seotuks teose eetilise-religioosse taustaga. Mõistus on usu teenija ja hinge juhendaja intensiivsema pühendumuse suunas.<sup>2</sup> Mõistus ei jõua päris iseseisvalt õige tunnetamiseni, vaid ta vajab abi, mis talle on antud Toora ja traditsiooni näol. Suurimaks mõistuse vaenlaseks ja eksitajaks, mis inimest Jumala austamisest ning teenimisest eemale juhib, on יצר (jeser; 'tung'), täpsemalt kuri tung יצר הרע (jeser ha-ra'; 'kuri tung'). Aluseks araabia keelne mõiste *hawan*, mis tähendab kirge, kalduvust, soovi, tungi, tuju jm (tuleneb sõnast *hawā* – 'langema, kukkuma').

Ibn Paquda järgi on Jumal pannud inimhinge omadused ja tungid, mis kehaliste vajaduste ja ühiskondliku elu rollide täitmist nõuavad (nt inimsoo jätkamine). See maiste naudingute iha on eranditult kõigis olemas. Kuna kehalised naudingud on inimesele kättesaadavad sünnist saadik, siis allutab see kõik teised tungid, mille Jumal hingejõududega ühendas (nagu tung tarkuse kirkastumise järele), ning see pääseb ka mõistuse üle võidule.<sup>3</sup> Võimsaim selline on tung:

<sup>1</sup> Birnbaum, "The Role of Reason in Bahya and Maimonides", 84–85.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>3</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 129.

“Mis püüab sinus kahtlust äratada su tõdemuste suhtes, näidata kord juba selgeks saanut segasena ja eksitada su hinge valelike mõtete ja tõe moonutamisega.”

“יילע קפסל לדתשיש”  
דל ררבתנש המ שבשלו דתותמא  
ולערבב את נפשך במחשבות כזבים.<sup>1</sup>

See tung eksitab inimest seni kuni ta inimesel mõlemas maailmas alla laseb käia ja ta mõlemast olemisest välja juurib. Kirjeldatud tung ei piirdu ühekordse või sajakordse võiduga inimese üle. Kui ta inimest võidab, hukutab ta tema, ja kui inimene võidab tungi, ei kao see, vaid ohustab ning piirab inimest elu lõpuni, et teda allutada.<sup>2</sup> Kahtlused, mida see tung sisendab, on erinevad. Need sunnivad näiteks uskuma, et hing kaob koos kehaga ja ei suuda iseseisvalt eksisteerida ega kesta edasi pärast surma. Samuti püüab see tekitada kahtlusi Jumala olemasolu ja ainulisuse suhtes.<sup>3</sup> Tung püüab inimest meelitada ebajumala teenimisele, ta seab kahtluse alla Jumala teenimise vajaduse, õpetuse ja prohvetid, traditsiooni, seaduse, tasu ja karistuse, ta tahab õhutada laiskust Jumala teenimise suhtes. Kui me ei ava ühtki väravakest kurjale tungile enda sisse, siis saab ta võidetud.<sup>4</sup> Mõistus tuleks suunata niivõrd kui see võimalik on sellele, et hoiduda halbadest kalduvustest ja kurjast tungist, nagu ütleb Ibn Paquda:

“Hoida eelkõige oma lõppeesmärki silme ees, asetada mõistus enda üle kuningaks, tagasihoidlikkus valitsejaks, tarkus juhiks ja tagasitõmbumine usaldusaluseks.”

“ושים השכל לעמוד מרוע  
מנהגך בכחך והקדים הזריזות בעניני  
אחריתך בין עיניך ושים השכל מלכך  
והענוה קצינך והחכמה מנהיגך  
והפרישות ידיך.”<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 257.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 258.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 260.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 264.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 459.

Kuigi Ibn Paquda soovib igasuguste kahtluste korral: „שוב לשכלך“ (“Pöördu oma mõistuse poole”)<sup>1</sup>, ei ole see piisav, sest kui kuri tung on kord inimese mõistuse allutanud, siis eksitab ta inimest ka edaspidi, kui too kahtluste korral mõistuse poole pöördub. Ibn Paquda sõnade kohaselt:

“Nii saab tarkus õnnetuseks ja mõistus allakäigu põhjuseks.”  
ותהיה חכמתך לרעה לך, ושכלך סיבה לאבדך.<sup>2</sup>

Mõistus on ebamaine, päritolult kõrgemast vaimumaailmast pärit olevus, selles materiaalses kehalises maailmas võõras, kelle vastu on kõik, samas kui inimese kirg pärineb sellest maailmast. Seetõttu on mõistusel vaja välist abimeest, et tungile loomalike naudingute järele vastupanu osutada. Ibn Paquda sõnul on:

“Selleks abiliseks on õpetuslaused, milles Jumal prohvetite kaudu on teada andnud, kuidas Teda teenida.”  
”ומן הדין חיה שיחלש ונצטרך לדבר שידחה בו מעליו גובר התאוה ושיחזקהו עליה. והיתה התורה רפואה לחלי כזה מחליי הנפשות ומדוי המדות.”<sup>3</sup>

Ning lisaks väidab ta:

“Toora on see, mis tugevdab ja puhastab mõistust, mis teda mõista üritab. See valgustab inimese teed ja kihutab minema kahtlused, mis valitsevad inimese hinge üle ja takistavad inimesel nägemast asjade tõde ja nende õiget paiknemist.”  
”היא התורה אשר בהשתמש השכל בה יחזיק ויזך ויזהר וידחה מעל האדם חסכלות הגוברת על נפשו המונעת אותו מראות הדברים על אמתתם ומהניחם על מכוניהם.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 260.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 265.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 130.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 131.

Toora on Ibn Paquda jaoks ravim hingehaiguste vastu, mis muu hulgas hoiatab teatud toitude, riietuse, liha, omandiha ja meelenaudinguid suurendavate toimingute eest.<sup>1</sup> Ibn Paquda soovib omakorda kurja tungi ohjeldamiseks:

“Palve, kasinus, annetamine, südamest lähtuv heategevus, et anda võimalus õndsuseks nii selles kui ka tulevas maailmas.”	”והם התפלה והצום והצדקות וגמילות חסדים ולהחיות בהם סימני השכל ולהועיל האדם מעולם הזה ובעולם הבא.” <sup>2</sup>
---	---

Nii mõistus kui ka ilmutatud seadus, mis on mõistuse abiliseks, juhatavad inimesele üht ja sama rada; mõlemad on selleks, et hinge aidata.<sup>3</sup> Ja mida enam olla teadlik ohtudest, mis mõistust varitsevad, mida enam keskenduda pidevale loogilisele arutelule ja oma südamekohustuste internaliseerimisele, mida sagedamini uurida Toorat, seda rohkem on hingel sellest kasu. See on nagu tööriistadega, mis muutuvad kasutamisel tõhusamaks ja käepärasemaks, aga mida vähem neid kasutatakse, seda nõrgemad nad on.<sup>4</sup>

Mõistus ja ilmutus ei ole aga võrdse tähendusega. Mõistuse veendumus on religioosse kindluse aluseks. Mõistus on seega kõrgemale asetatud. Kui Toora käske, eeskirju täidetakse karistuse hirmust, siis mõistuse käsud tulenevad teadmistest ja kohustusest, mille allikaks on äratundmine, et võimatu on Jumalat tema paljude heategude eest vääriliselt tänada.<sup>5</sup> Mõistuse ülimuslikkus tuleneb ka tema loomupärasusest: selle moraalsed mõisted on primordiaalsed, igipõlised (nagu hea armastamine, tänulikkus) mitte nii nagu välised Toora ettekirjutused.<sup>6</sup>

Seaduse väärtus on vaid pedagoogiline.<sup>7</sup> See on antud kui suuna, kohustuse ja distsipliini alus, mida peavad järgima kõik, sõltumata oma vaimsetest

---

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebahot*, 130.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 130.

<sup>3</sup> Greive, *Studien zum jüdischen Neoplatonismus*, 11.

<sup>4</sup> Vrdl aristoteleslik voorusekäsitlus, kus toonitatakse samuti harjutamine vajalikkust. Ptk 3.2.

<sup>5</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 47.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, 48.



võimetest.<sup>1</sup> Eelkõige on Toora toeks neile, kellel jääb puudu võimest tugineda eelkõige mõistusele: Ibn Paquda jaoks on sellisteks inimesteks eelkõige lapsed, naised ja nõrgamõistuslikud.

Igikestev sõda kurja tungi ja mõistuse vahel meenutab mõistuse ja hinge dialoogi HH kolmandas peatükis, kus hing on justnagu kaheks kistud konkupitsentsi ja mõistuse vahel.<sup>2</sup> Märkimisväärne on Ibn Paquda arusaam sellest, mis see kuri tung on. Ta leiab, et kuri tung kuulub samuti mõistuse valdkonda, aga üksnes selle erinevusega, et mõistusele toetumise asemel, tugineb see väärale mõtlemisele. Hinge omadused ei ole iseenesest ei halvad ega head, vaid nad muutuvad üheks neist vastavalt kasutusele. Nii ei ole ka kuri tung seletamatu demonlik element meis endis, vaid mõistmine ise siis, kui see töötab puudulikult.<sup>3</sup>

Kui Maimonides läheneb kurja probleemile filosoofiliselt, siis Ibn Paquda teeb seda moraalsest perspektiivist. Ta leiab, et Jumalik mõistuse kingitus ei õpeta inimest vahet tegema mitte üksnes tõe ja vale vahel, vaid ka hea ja halva vahel.<sup>4</sup> Kurjus on Ibn Paquda kohaselt olemas selleks, et aktiveerida inimese potentsiaali. Jumal tahtis, et inimene oleks vaba, et ta saaks järele katsuda tema moraalset tugevust kurja tungi ületamise kaudu.<sup>5</sup> Kuri tung pole muud kui sofistika – see sarnaneb mõistusega, kuid ainult selle vahega, et selle mõtlemine on puudulik. Arutelu kurjast tungist, moraalse mõistena, on tegelikult arutelu mõistuse piiride üle.<sup>6</sup>

Kuigi R. Birnbaumi sõnul teeb Ibn Paquda laiendatud mõttes seda, mida nõuab Js 54,2. Ta “teeb avaraks” oma Jumalateenimise vaimse telgipaiga, “venitab” mõistmise “kardinaid” ja “pikendab” oma mõistuse “telginööre” ning kinnitab religiooni “vaiad”,<sup>7</sup> jääb Ibn Paquda alati teadlikuks sellest, et

---

<sup>1</sup> Birnbaum, “The Role of Reason in Bahya and Maimonides”, 80.

<sup>2</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 55.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Birnbaum, “The Role of Reason in Bahya and Maimonides”, 81.

<sup>5</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 49.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>7</sup> Birnbaum, “The Role of Reason in Bahya and Maimonides”, 86.

inimmõistusel on piirid. Kuid sellegi poolest on just mõistus see, mis aitab inimesel jõuda arusaamiseni südamekohustuste täitmise vajalikkuses.

**B.** Teiseks tulebki rääkida kategooriast, mille ülene mõiste on KOHUSTUSED ehk üheltpoolt SÜDAMEKOHUSTUSED ja teiselt poolt IHULIIKMETE KOHUSTUSED või KAVVANA ja TEGU, mille täideviimise aluseks on omakorda TAHTEVABADUSE olemasolu.

Nagu juba HH pealkirigi ütleb, on selle teose keskseks teemaks südamekohustused ja nendeni jõudmine. Ibn Paquda jaoks jaguneb kogu õpetus (תורה, *tora*; חכמה, *hokma*) kohustusteks (חובות, *hobot*; araabia keeles *farīda* – ‘religioosne kohustus, Jumala korraldus’): 1. חובות הלבבות (*hobot ha-lebabot*) e ‘südamete kohustusteks, sisemiseks teadmiseks, sisemiseks kuulekuseks’, millele kannustavad inimest head kombad – מוסר (*musar*), araabia keeles *adab* (‘head kombad, hea kasvatus’) – ja seetõttu kasutab Paquda seda mõistet sünonüümina *hobot ha-lebabot*le, lisaks kasutab ta seda teadus tähenduses headest kommetest). 2. חובות האברים (*hobot ha-'ebarim*) e ‘ihuliikmete kohustusteks’, mis on välised kohustused. Sõnasõnalt ütleb Ibn Paquda:

“Religioon on jagatud kahte ossa. Esimene on väline, keha ja selle liikmete kohustuste tundmine ja teadus sellest; teine on sisemine, salajaste südame kohustuste tundmine ja teadus sellest.”

”אך חכמת התורה מתחלקת לשני חלקים. האחד מהם לדעת חובות האברים והיא החכמה הנראית. השני לדעת חבות הלבבות והם המצפונ” והיא החכמה הצפונה.”<sup>1</sup>

Ihuliikmete kohustused hõlmavad rituaalseid ja eetilisi kohustusi, mille kirjutab ette Toora (sabati pidamine, palvetamine, almuseandmine); südamete kohustused seevastu sisaldavad uskumusi (usku Jumala ühesusesse ja olemasolusse) ning suhtumisi või vaimseid hoiakuid (Jumala usaldamine, Tema

---

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 3.

armastamine ja kartmine ning kahetsus).<sup>1</sup> Südamekohustused on intellektuaalsed kohustused, mille kaudu jõutakse Jumala olemasolu ja ühesuse tõelise mõistmiseni. Üksnes selle teadmise kaudu on võimalik Jumalat teenida kogu südamest ja kogu hingest.

Kohustuste puhul on kolm valdkonda: intellekt, seadus, traditsioon omavahel seotud. Südamekohustused on puhtalt intellektuaalsed – mõistus muudab need hädavajalikuks. Välised kohustused ei ole küll mõistuse vastandid, aga nad ei ole mõistuse poolt dikteeritud; nad ei ole niivõrd ilmingimatus kuivõrd obligatoorsed – nende sanktsioneerimine sõltub ilmutuse autoriteedist, mille manifestatsiooniks on religiooniseadus.<sup>2</sup> Kõigil kolmel on oma roll ja tähtsus, kuid lõppeks on nii religiooniseaduse kui traditsiooni valdkonnad hõlmatavad intellekti alla. Välised kohustused on südame kohustusteta ehk mõistuse kohustusteta võimatud. Selle põhjuseks on keha ja hinge lähedane suhe. On võimatu sooritada ühtki välist kohustust või, ihuliikme liigutust ilma mõistuse nõusolekuta. Ideaalne seisund, mida Ibn Paquda nimetab südame terviklikkuseks, õigeks hoiakuks, seisneb mõistuse ja keha täielikus harmoonias.<sup>3</sup>

Kui ihuliikmete kohustuste arv, mida näevad ette seadus ja traditsioon, on piiratud, siis südamekohustused, mida näeb ette mõistus, on arvult piiramatud.<sup>4</sup> R. Birnbaum ütleb: “Südamekohustused on kõigi teiste kohustuste aluseks ja ilma nendeta ei saa õigesti täita ka väliseid ihuliikmete kohustusi.”<sup>5</sup> Kuid oma olemusliku tähenduse poolest kujutavad südamekohustused nagu ka ihuliikmete kohustused endast sisuliselt kindlaks määratud kohustuste kategooriat. Nende kahe kohustuste liigi seotuse kõrval esineb aga puhta sisemuslikkuse sfäär, mis moodustab südamekohustuste omaette ala ja just selles sfääris liiguvad peaasjalikult Ibn Paquda arutlused.<sup>6</sup> Ibn Paquda võtab südamekohustuste olemuse kokku järgnevalt:

---

<sup>1</sup> Vajda, G., “Bahya (Bahye) ben Joseph ibn Paquda.” – *Encyclopedia Judaica*. Vol 4: B. Jerusalem 1971, 106.

<sup>2</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 4.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>4</sup> Birnbaum, “The Role of Reason in Bahya and Maimonides.”, 80.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 122.

“Südamekohustused on nõutud mõistuse poolt, sest nagu me näitasime, koosneb inimene hingest ja ihust – mõlemad on Jumala heldus, mis meile antud. Vastavalt sellele oleme me kohustatud kuuletuma Jumalale nii väliselt kui sisemiselt. Välimist kuulekust väljendavad ihuliikmete kohustused nagu palvetamine, paastumine, almuseandmine, Tema Toora õppimine ja selle teadmise levitamine, lehtoni ehitamise, *lulavi*, *tsitsit* ja *mezuzat* kohustus ja muu neile sarnane, mille täitmine toimub ihuliikmetega.

Sisemine kuulekus aga väljendub südame kohustustes, nagu Jumala ainulisuse tunnustamine kogu südamest, uskumine Temasse ja Tema Toorasse, Temale pidevas allumises ja Tema kartmises, alandlikkuses Tema ees, Tema armastamises ja Tema täielikus usaldamises, allumises Temale ja hoidumises asjadest, mida Ta vihkab. Sisemine kuulekus väljendub kõigi meie tegemiste keskendamises Tema jaoks, mediteerimises Tema helduste üle, kõigis kohustustes, mida täidetakse südame mõtete sisemuse kaudu ilma

”מן השכל שאמרתי, כי כבר נתברר לנו כי האדם מחובר מנפש וגוף ושניהם מטובות הבורא עלינו. האהד נראה והשני איננו נראה. ואנחנו חייבים לעבוד אותו בעבור זה עבודה גלויה ועבודה צפונה. הגלויה חובות האיברים כמו התפלה והצום והצדקה ולמוד תורה ולמדה ועשות סוכה ולולב וציצית ומזוזה ומעקה והדומה להם ממה שיגמר מעשהו על ידי חושי האדם הנראים. אך העבודה הצפונה, היא חובת הלבבות. והיא שניחד האל בלבותינו. ושנאמין בו ובתורתו ושנקבל עבודתו ונירא אותו ונכנע מפניו ונבוש ממנו ונאבהאותו ונבטחו בו ונמסור נפשותינו אליו. ושנפרוש מאשר ישנא. ושיחיד מעשינו לשמו. ושנתבונן בטובותיו. והדומה לזה ממה שיגמר במחשב' הלב ומצפוננו מבלי אברי הגוף הנראי' ממנו.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 6.

välise ihuliikmete tegevuseta.”

Südamekohustused, mis on inimeste otsustavad ülesanded, on üldjoontes järgmised: et me usume, et maailmal on Looja, kes on loonud selle eimiskist (ent Ibn Paquda jätab oma teoses kirjeldamata selle eimiski, millest maailm on loodud<sup>1</sup>), kellele pole sarnast, kelle ühesust me tunnistame, kellele me oma südames oleme teenistusvalmid, kelle imesid ja loomingut vaadeldes peame silmas, et need on tähised Tema olemasolust; et me teda usaldame, andlikult talle allume ja Tema ees aukartust tunneme, sest Tema näeb läbi meie sisemised ja välised teod; et me Tema soosingut taotleme, kogu oma tegevuse Tema nimele pühendame; et me Teda ja Tema järgijaid armastame ja Ta vaenlasi vihkame; ning sellele lisandub kõik muu, mida ei saa väliselt märgata.

Südamekohustustest kinni pidamise kaudu jõutakse kõrgeimate omaduste ja õilsaimate eelisteni.<sup>2</sup> Seetõttu tuleb Ibn Paquda järgi kogu oma hinge tahe pidevalt suunata sellele, mis toob pääste õndsuse ja religioosse hüvangu:

“Need kohustused on meil pidevalt, igal pool ja igal ajal, saates iga tundi, iga minutit, iga olukorda nii kaua, kuni meie mõistus ja meie hing on meiega.”

”כי כל זה אנו חייבין בו תמיד בכל עת. ובכל מקום. ובכל שעה. ובכל רגע. ועל כל ענין, בעוד שכלנו ונשמחנו בנו.”<sup>3</sup>

Just südamekohustustest lähtuv vagadus on inimese vaimne seadumus, samas kui rituaalsete eeskirjade järgimine on sekundaarne.<sup>4</sup> Kuna südamekohustused toetuvad mõistusele, siis on inimene kohustatud neid vaimselt tunnetama ja mõistusega haarama. Ent nende täitmine ei seisa eraldi praktilisest elust, kuigi maine maailm on üksnes ettevalmistus teispoolsuseks, mis peaks olema hinge tõeline eesmärk. Rahuldavaks eluks siinpoolsuses ja eelkõige oma

---

<sup>1</sup> Kaufmann, David, *Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda*. Gesammelte Schriften. Bd II. Frankfurt a. M., Verlag von J. Kauffmann, 1910. 48.

<sup>2</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 458.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>4</sup> Simon und Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, 80.

sealpoolsust puudutava eesmärgi saavutamisel on hädavajalikud just *südamekohustused*. Oluline on südame siiras hoiak neid kohustusi täites nagu ütleb Ibn Paquda:

“Kui su süda on plekita, su hing selitatud ja usk tugev, avaneb sulle nii see kui ka teine maailm, sa näed saladusi ja tunnend osasaamist Jumala ligiolust.”

”אם בזך נפשך ובור לבך וחוזק  
אמונתך ולא תפרד משמחה מתמדת  
בעולמך ובאחריתך לעוצם מה  
שהשקפת עליו וגודל הסוד אשר  
נגלה לך עם העזר המגיע אליו מן  
האלהים ית’.”<sup>1</sup>

See, mida Ibn Paquda ikka ja jälle toonitab on *כוונה* (*kavvana*) – mõiste, millel on mitmeid tähendusi: ‘hoiak, siirus, otsekoheesus, avameelsus, tõemeelsus, tõearmastus, tõepärasus, puhtus, täiuslikkus, siiras meelsus, kavatsus, veendumus, mõttelaad, vaade, mõte, süda’.<sup>2</sup> Algselt tähendas *kavvana* ‘sirgeks, otseks tegema, juhatama, suunama’. Siit edasi sai see tähenduse ‘mõtteid suunama, koondama, midagi selle eesmärgist lähtudes tegema’. Kõik need tähendusnüansid saab mingil määral kokku võtta sõnaga intentsioon. Kuid nagu viitab A. J. Heschel on see eelkõige Jumalale orienteeritud intentsioon, see on Jumala tähelepanemine. *Kavvana* puhul on tegu oma südame suunamisega Jumalale, ja mitte keele või ihuliikmete juhtumisega. See ei ole kaalutletud tegu, vaid tegu, mille mõte seisneb temas endas.<sup>3</sup>

Heebreakeelse *kavvana* aluseks HH-s on araabiakeelsed mõisted *qasd* (‘püüdlus, kavatsus, eesmärk, piisavus’), mis omakorda on tuletatud sõnast *farada* (‘püüdma, kavatsema’ jms), *hālīs* (‘puhas, siiras, ustav, õige’) ja *ihlās* (‘siiras poolehoid, siirus, ustavus’). *Kavvana*’ga seoses esineb HH-s terve rida südamega seotud väljendeid nagu: בר הלב (*bar haleb*; ‘südame puhtus’); זך המצפון (*zak hamispon*; ‘puhas süda, südametunnistus, sisemus’); יחוד הלב (*jihud ha-leb*; ‘ühtne

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 402.

<sup>2</sup> Sister, “Bachja-Studien”, 36.

<sup>3</sup> Heschel, Abraham J., *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*. Neukirchen, Vluyn, Neukirchener Verlag, 1989. 243.

süda') ja לב שלם (*leb šalem*; 'täielik, terve, homogeenne süda') – seda mõistet kasutab Ibn Paquda kõige enam. Kõik loetletud mõisted väljendavad jagamatut, täiuslikku, siirast südant, südame absoluutset puhtust, mõttelaadi ja meelsust, mis on vaba kõigest segavast.<sup>1</sup> Lisaks kasutab Ibn Paquda antud kontekstis sagedasti väljendeid: מדה טובה (*midda toba*) ja די ספוק (*de sipuk*), mis mõlemad tähendavad 'mõõtu, reeglit, loomuomadust'; כונה (*kavvana*), mida kasutatakse ka 'õige mõõdu, mõõdukuse, piisavuse' tähenduses, mis enamasti aga tähendab siiski 'hoiakut, mõttelaadi, intentsiooni, kavatsust, meelsust'. Araabia keeles on nende kolme heebreakeelse väljendi (מדה טובה/די ספוק ning כונה) taga üks sõna (*qasd*), aga Ibn Tibbon eristab tõlkes kahte tähendust: esimesele kahele vastab mõõdukus ja kolmandale meelsus.

*Kavvana* on see, millest sõltuvad voorused. Siin saab oluliseks hoiak, mille mõistus hingeomaduste/võimete osas võtab, mis aga iseeneses ei ole ei halvad ega head.<sup>2</sup> Vaimsed eeskirjad on need, mida järgitakse üksnes südamega, see tähendab ilma igasuguse tuginemiseta kehaliikmetele või meeltele. Üksnes täiesti vaimsetel eeskirjadel on religioosne tähendus ja neid saab vaadelda Jumala teenimisena. Kehalistel tegudel, mis hõlmavad kõiki judaismi nõudeid, ei ole mingit mõju isiku religioossele elule. Füüsilisel teol võib olla tähendus üksnes siis, kui seda saadab vaimne kontsentratsioon ja intentsioon – *kavvana* – ja ka siis sõltub selle teo väärtus vaimsest kavatsusest ja mitte teost endast.<sup>3</sup> Inimene peab teadlikult moraalselt toimima ja Ibn Paquda jaoks on toiming moraalne juhul, kui teo eest ei oodata tasu ka siis, kui seda tehakse täie teadmiseiga, et keegi teine sellest teada ei saa. HH-s seisab selle kohta:

“[Kui sa tahad kindel olla oma teo puhtuses,] teadvusta enesele esiteks, millist tasu sa selle eest ootad ja kellelt sa seda ootad ning teiseks pead sa olema teadlik, et kui sa seda toimingut

”אהד מהם”  
 שתע מה אתה מקוה במעשה ההוא  
 מן הגמול וממי אתה מקוה אותו  
 והשני שתדע מנפשך  
 שאם היית מתיחד ההיית עושה

<sup>1</sup> Sister, “Bachja-Studien”, 39.

<sup>2</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 56.

<sup>3</sup> Dan, “Jewish Thought: Jewish Ethical Literature”, 83.

ka üksi toimetaksid, et sa ka siis seda täpselt samamoodi teeksid.”

המעשה ההוא על הענין ההוא.<sup>1</sup>

Väliselt moraalinormidele vastav toimimine ei tähenda alati, et sellega kaasneks seesmine vaimsus ja äratundmine. Selleks on vaja, et ka südame kavatsus peab välise teoga kokku langema. Kõlvatult toimides tõkestab inimene enda jaoks tee sisemisele täiuslikkusele. Täiusele jõudnu, kelle puhul seesmine ja väline kohustuste täitmine on kooskõlas, toimib üksnes Jumalale meelepärast. HH näol on seega tegu teosega, mis rõhutab vajadust ühendada kohustus täita väliseid ettekirjutusi religioossele eetikale tuginevate südame kohustustega.<sup>2</sup>

Rääkides ihuliikmete kohustustest, leiab Ibn Paquda, et neil on kaalu vaid sel määral, mil määral nad on kooskõlas *kavvana*’ga. Nende tähenduse allikaks on vaimne kavatsus ja mitte tegu iseenesest! Ihuliikmete kohustused hõlmavad kõiki traditsioonilisi korraldusi, käske ning eetilisi, ühiskondlikke ja rituaalseid nõudmisi. Ibn Paquda aga eitab judaismile ainuomase religioosse väärtuse olemasolu peamiste juudi rituaalide sooritamises (palve, sabati pidamine, pühad, ühiskondlikud nõuded nagu heategevus).<sup>3</sup> Need omandavad teatud väärtuse üksnes siis, kui neid saadab vaimne kogemus. Samas ei ole vaimsel kogemusel vaja füüsilist tegu – sel moel on ta isegi täiuslikum, olles puhtal kujul südame kohustus – religioosse elu ülilm osa. Südamekohustused on meelsuse aluseks ka ihuliikmetele, kuna igasugune tegevus saab oma kõlbelise väärtuse alles siis, kui see on südamest saanud määrava kavatsuse. Südame hoiaku aluseks, *kavvana* tingimuseks on aga vabadus ühel või teisel moel, ühe või teise hoiaku kasuks otsustada. Vaba tahte olemasolu eeldamine, on Ibn Paquda eetikakäsituse olemuslikemaid jooni.<sup>4</sup> Suurem osa valikule ja tahtele viitavaid sõnu – בהירה – (*behira*; ‘valik, valikuvõimalus’); רצון (*rason*; ‘soov, tahe’); חפץ (*hapes*; ‘soovima’), mille taga on arabi keelne mõiste *ihtijār* (‘valik, vaba valik, tahtevabadus’) – on HH tekstis mõistetavad just tahtevabaduse ja valikuvõimaluse

---

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 277.

<sup>2</sup> Kasemaa, “Õigete teerada”, 52.

<sup>3</sup> Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, 23–24.

<sup>4</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 28.



tähenduses.<sup>1</sup> Lisaks kasutab Ibn Paquda selles kontekstis sagedasti ka sõnapaari כרה וצדק (*korah vesedek*; 'hädavajalikkus/sundus ja tahtevabadus/õiglus'), millele vastavad araabiakeelsed *habr* ('religioosne autoriteet') ja *'adl* ('õiglus').

Kogu inimese toimimine sõltub Ibn Paquda sõnul kolmest omavahel seotud tegurist, milleks on:

“Esiteks sisemine südamel valik, teiseks kavatsuse ja otsuse kaudu valitu täideviimise kava ning kolmandaks väliste kehaliikmete püüdluste kaudu toimingute teostamine.”

”האחד הבחירה בלבד ומצפוננו והשני רחבש המ תושעל המכסההו הנוכה השעמה רומגל לדתשיש ישילשהו וב רדגלא והאיצויו מיארנה וירבאב המעשה.”<sup>2</sup>

Sealjuures ei ole Jumala teenimist ja Talle vastuhakkamist puudutavate toimingute täideviimise üle otsustamine enam inimese võimuses. Need on sõltuvad inimese võimetest väljaspool seisvatest põhjustest, mis mõnel hetkel end kättesaadavaks teevad ja teisel hetkel jälle kättesaamatud on.<sup>3</sup> Jumalateenistuse toimingud on küll inimese valiku resultaat, kuid ta peab Jumalat paluma, et Ta tema jumalateenimise valikut toetaks, tõrjudes südamest ja silmist maised segajad, ning et Ta tema kehajõude toetaks jumalateenimise toimingute sooritamiseks.<sup>4</sup> Kuigi inimesel on tahte- ja valikuvabadus, sõltub ta oma tegude sooritamises seega Jumala tahtest. Tarkuse ja mõistuse „istutamine“ inimesse on Looja vaba tahte tegu.<sup>5</sup> Inimlik mõtlemine hõlmab seega vabatahtlikku tegu Jumala poolt ja vaba tahet inimese enda poolt.<sup>6</sup> Kuigi inimene ei ole vaba otsustama oma tegude toimepanemise üle, on ta vaba oma kavatsustes ja vahendite valikus. Just selle kavatsuse ja valiku alusel pannakse ta proovile.<sup>7</sup> Terve vaimne elu eeldab siirust ja täiuslikku kooskõla inimese südametunnistuse (teadvuse) ja käitumise vahel.

<sup>1</sup> Sister, “Bachja-Studien”, 45.

<sup>2</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebahot*, 229.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 230.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 232.

<sup>5</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 45.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 51.

Inimese kavatsused peavad ühilduma tema tegudega, võttes eesmärgiks Jumala teenimise. Siinkohal on olulised ka alandlikkus, kahetsus ja enesevaatlus ning askeetlus ja mõõdukus.<sup>1</sup>

Kõik inimese siseelu puudutavad küsimused on täielikult inimese vastutusel. Inimese seesmine elu on side Jumala poolt määratud teo ja inimese vaba teo vahel.<sup>2</sup> Sarnast mõtteviisi esindasid ka islami müstikud, kuid Ibn Paquda arusaam tahtevabadusest erineb nende absoluutse determineerituse põhimõtetest. Pigem kaldub Ibn Paquda psüühilise determinismi poole: inimene on vaba valima kuulekuse või kuuletumatus vahel, kuigi tal puudub vabadus selles osas, mis puudutab tema tegude välist osa.<sup>3</sup> Selle kohta on M. Mansoor tabavalt märkinud: “Eristus ihuliikmete ja südame vahel toob kaasa eristuse, mille kohaselt inimene on vaba südamesse puutuvates asjades, samas kui Jumal sekkub inimese tegude eksternaliseerimisse.”<sup>4</sup> ja “Ka kurjus on vabaduse tunnistus.”<sup>5</sup>

Selline tahtevabadus hoiakute osas asetab rõhu inimese enda osalusele oma saatuses. Kui aga kõik sõltub inimesest, siis võib öelda, et religioon on muutunud internaliseerituks, kohustusi dikteeritakse nüüd pigem seest kui väljast.<sup>6</sup> Välise teo väärtuse määrab ära mõtte puhtus.<sup>7</sup> Lähtuvalt sellest arusaamast ei annagi Ibn Paquda oma teoses usklikele tegevusjuhiseid, ega nimeta tegusid, mida peaks tegema, vaid ta kirjeldab viisi kuidas, s.t millise *kavvana*’ga neid peaks tegema.<sup>8</sup> Tema soov on kirjeldada õige hoiaku olemust. Kuigi Ibn Paquda ei vastanda otseselt südame ja ihuliikmete kohustusi, aimub sellesisest jaotuses ikkagi teatud polaarsus, mis on omane ka Ibn Paquda inimesekäsitusele, kus on omavahelises pinges hing ning keha, mida aga samuti teineteisest ei saa lahutada.

---

<sup>1</sup> [http://www.jewishgates.com/file.asp?File\\_ID=211](http://www.jewishgates.com/file.asp?File_ID=211) (06.04.2006)

<sup>2</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 51.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 5.

C. Kolmandaks suuremaks kategooriate väljaks, kus paiknevad HING ja KEHA, on siinpoolsuse-sealpoolsuse kategooria. Nimelt koosneb inimene Ibn Paquda arvates ihust (גוף; *gup*) ja hingest (נפש, *nepeš*), millest lähtuvad vastandlikud omadused: konkupistsents ja mõistus (שכל, *škel*). Esimese ülesanne on indiviidi ja maise korralduse alahoid, teine aga on suunatud kehalis-maisest elust loobumise ja vabanemise suunas. Inimene ei tohiks keha ja maise hüve ihaluse tõttu unustada oma vaimset olemust ja oma eesmärgi, milledest kõrgeim on isetu jumalaarmastus, mida iseloomustab hinge püüdlemine Jumala poole.<sup>1</sup>

Hingel, kes on siinilmas tegelikult võõras, ning kelle ülesanne on valmistuda siitpoolsusest teispoolsusesse (העולם הבא, *ha-‘olam ha-ba’*) lahkumiseks,<sup>2</sup> on kaks vastandlikku poolt ja seega kaks vastandlikku funktsiooni. Esmalt indiviidi ja sellest lähtuvalt ka maailma korra alahoidmine. See on inimesse sünniga sisse pandud konkupistsents. Teine on sellele vastupidine kvaliteet, mis paneb inimest end maailmast ja ilmalikest ihadest eristama: intellektuaalne kvaliteet (vastandina emotiivsele), mis areneb inimeses pärast teatud ikka jõudmist.<sup>3</sup> (Vt Lisa1.) Ibn Paquda usk surematusesse on seotud hingega: surematu on hing, aga mitte keha. Samas ei alaväärista Ibn Paquda keha osatähtsust. Ka keha on Jumala looming. See on kui maja, milles hing elab ja selleks, et hingel seal hea elada oleks, peab inimene ka oma ihu eest hoolt kandma – vältima kannatusi ja haigusi, õigesti toituma jne.<sup>4</sup>

Hing januneb ühelt poolt Jumala ja teispoolsuse järele ning teisalt on ta konkupistsentsi kütkes. Ibn Paquda üheks eesmärgiks on suunata usklikku oma hinge mõistuse abil toetama:

“Hinge saab tugevdada, harjutades teda moraali ja teadustega, juhatades teda tarkuse lausetega, omistades talle kiidetavaid omadusi.”

”וחזוק הנפש ותקונה  
יהיה בהרגילה במוסרים ובחכמות  
ולנהיגה בדברי חכמה וללמדה  
המרות הטובות ולמנוע אותה

<sup>1</sup> Greive, *Studien zum jüdischen Neoplatonismus*, 11.

<sup>2</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 176.

<sup>3</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 44.

<sup>4</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 176–177.

Mida vabam on hing maistest tungidest, seda enam saab see pühenduda oma tõelisele eesmärgile – püüdlmisele Jumala poole, kelles ta leiab õnne, ja kelle nimel ta eemaldub kõigist välistest seostest.<sup>2</sup> Ibn Paquda toonitab siinkohal andlikkuse tähtsust Jumala ees, mille kaudu saavutatakse tulevase maailma täiuslikkuse; sellest lähtuvalt usub ta, et siinpoolisel maailmal on katsumuse kvaliteet, mille läbi inimene peab end tõestama. Kõlbluse aktiivne aspekt taganeb – küll päriselt kadumata – katartilise aspekti ees. (Judaismis on tavaliselt rõhutatud just vastupidine: nt Talmudi traktaadis “Pirqe ’Abot”<sup>3</sup> toonitatakse tegude ja aktiivsuse olulisust.)

Ibn Paqudale on omane tugev teispooluse rõhutamine. Jumal lõi inimese koos vaimsete olevustega, et tõsta ta oma valgusele lähedaste väljavalitud loodute astmele. Seetõttu on Ta inimese hinge pannud maisesse maailma, kus ta peab saavutama oma eesmärgi – kiskuma maha rumaluse loori, pöörduma kuulekalt Jumala poole ja kandma alistunult selle elu kannatusi.<sup>4</sup> Ibn Paquda väidab koguni:

“Looja eesmärk inimsoo loomisel oli hinge õilistamine selle maailma katsumuste läbi, selleks et hing selgineks ja tõuseks pühade ingelolevuste tasemele.”	”כי חפץ הבורא יתעלה בבריאת מין האדם היה ליסר הנפש ולנסותה בע"הז בעבור שתזדכך ותהיה בתכונת המלאכים הקדושים.” <sup>5</sup>
---	--

Ibn Paquda jaoks ei ole see maailm üksnes eeskoda, nagu seda leiavad paljud rabid, vaid see on kool, kus meid pidevalt proovile pannakse, et me valmistuksime tõeliseks eluks ehk eluks koos Jumalaga teispooluses.<sup>6</sup> Ülim

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 391.

<sup>2</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 122.

<sup>3</sup> “Pirqe ’Abot” on üks populaarsemaid traktaate Mišna 63 raamatust.

<sup>4</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 122.

<sup>5</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 408.

<sup>6</sup> Feldman, “Jewish Thought and Philosophy”, 61.

võimalik tasu seisneb just tulevas maailmas ning see on täiesti vaimne.<sup>1</sup> Lähtuvalt selgepiirilisest siinpoolse ja teispoelse maailma eristamisest, on HH-s hinge ja keha ning vaimu ja meelelisuse vaheline dualistlik pinge suurem kui Talmudis.<sup>2</sup> Inimene peaks Ibn Paquda arvates oma elu tõelist eesmärki nägema ühenduse saavutamises Jumalaga ja valmistuma tulevaseks maailmaks, mille jaoks ta on määratud.<sup>3</sup> Kõik, mis asetseb Jumala ja hinge vahel, on sekundaarne ja ebaoluline. Asjade ja materiaalse maailma olemuse tunnetamine on vajalik üksnes sedavõrd, kuivõrd see aitab tunnetada Jumala tahet.<sup>4</sup> Tulevane maailm ei sõltu üksnes headest tegudest. Heade tegude olemus peitub Jumala armus ja tulevane maailm saab osaks vaid sellele usklikule, kes on Jumalale meelepärane.<sup>5</sup> Siinpoolsuse ja sealpoolsuse eristamisega kaasneb paratamatult ka arusaam nende kahe maailma eraldatusest, distantsist Looja ja loodu vahel ning küsimus, mida ja mil määral on siinse materiaalse maailma najal võimalik öelda Jumala kohta.

**D.** Neljanda kategooriana HH süsteemis võibki vaadelda distantsi Looja ja loodu vahel ehk ÜHE ja paljususe probleemi, ÜHE, ainulise Jumala TUNDMISE võimalikkust. Keskse sõnavara antud teema raames moodustavad sõnad, mis väljendavad ühte, ühesust, ainulisust nagu: יהוד האל (*jihud ha-'el*; 'Jumala ühesus, ainulisus, terviklikkus, jagamatus'); יהוד בלב שלם (*jihud baleb šalem*; 'siiras, hingepõhjast tulev Jumala jagamatuse kinnitamine, nentimine'); אהד ('*ehad*; 'üks'); יהוד (*jihud*; 'ühesus, ainulisus') seoses Jumala üks-olemisega, tema ühesuse, ainulisusega. Araabiakeelne vaste sellele oleks *tauḥīd* ('ühinemine, ühendatus, Jumala ühesus, monoteism'), mis on tuletatud sõnast *wahada* ('üks olema, ainus olema, võrreldamatu olema'); אהדות ('*ahdut*; 'Jumala üks-olemine, ühesus' (see on abstraktsem mõiste kui יהוד)). Aluseks araabiakeelne *wahda* ('ühesus, ainulisus, üksindus'). Lisaks teeb Ibn Paquda eristuse: אהד העובר ('*ehad ha-'ober*; 'mööduv, suhteline üks, ühesus') ja אהד האמת ('*ehad ha-'emet*; 'tõeline

---

<sup>1</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 46.

<sup>2</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 123.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>4</sup> Greive, *Die Juden*, 12.

<sup>5</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 53.

üks'). *Üks* väljendab nii relatiivset kui absoluutset tähendust. Esimene, relatiivne sisaldab nii paljusust kui ka komposiitsust, teine teoreetilist kontseptsiooni number ühest ja Jumala unikaalset aktuaalset olemist.<sup>1</sup>

Uskuda veendunult Jumala ühesust on Ibn Paquda jaoks südame kohustuste kõrgeim printsiip.<sup>2</sup> Ühesuse reaalsuseni tuleb jõuda ratsionaalse juurdlemise kaudu. Usk ei ole täiuslik enne, kui usklik nii hästi praktiseerib kui ka teab tõendite ja näitlikustamise kaudu Jumala ühesust.<sup>3</sup> Ibn Paquda jaoks tähendab ühesuse tunnistamine järgmist:

“Jumala ühesuse sisemine tunnistamine seisneb südame ja keele harmoonias sellesse uskudes, pärast seda, kui Tema olemasolu ja Tema ühesuse tõde on uurimise teel tõestatud.”

”אמר המחבר מגדר יחוד האלהים בלב שלם הוא שיחיו הלב והלשון שוים ביחוד הבורא יתברך אחר אשר יבין בדרכי הראיות ברור מציאותו ואמתת אחדותו מדרך העיון.”<sup>4</sup>

Ibn Paquda pühendab terve peatüki oma teoses just sellele, et loogilise arutelu teel tõestada, et Jumal on olemas, ja et Ta on ainuline, *Üks*. Ibn Paquda käes saab *kalam*'i jumalatõestus teleoloogilise pöörde – maailma olemisest saab teleoloogiline kord, kus üks asi osutab teisele. Ibn Paquda jumalatõestus on seega määratud tema teleoloogilisest vaatenurgast, mis on ühtlasi tema religioosse filosoofia olemuslikke elemente. Oma Jumala ühesuse ja ainulisuse tõestustes järgib ta peamiselt *kalam*'i – ta tõestab kontseptuaalse deduktsiooni teel, et ühesus eelneb ilmtingimatult paljususele, ja et asjade viimseiks allikas peab seega olema absoluutne *üks*.

M. Mansoori väitel on Ibn Paquda juudi religioonifilosoofia ajaloos esimene mõtleja, kes identifitseerib Jumala ühesusega, ning selle läbi tõstab ta ka Jumala olemuse kontseptsioon uuele, müstilisemale kõrgusele.<sup>5</sup> Hing igatseb selle

---

<sup>1</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 129.

<sup>2</sup> Birnbaum, “The Role of Reason in Bahya and Maimonides”, 82.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 34.

<sup>5</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 20.

kõrguse poole, kuid mõistuslikud jõud ei suuda selleni jõuda. Jumala olemuse teadmine on inimesele võimatu, ent võimalik on Jumala olemasolu teadmine, milleni jõutakse Jumala loodut jälgides. Oluliseks sammuks, jõudmaks lähemale teadmisele Jumala kohta, on בהינה (*behina*; ‘uurimine, jälgimine, järelemõtlemine’), araabia keeles *i’tibār* (‘jälgimine, vaatlemine, silmaspidamine, uurimine’). Ibn Paquda järgi tähendab see:

“Vaatlemine seisneb püüdes mõista jumalikku tarkust, nagu see tuleb esile loodus, ning selle vaimses vaagimises vastavalt vaateleja võimetele.”

”הבחינה היא, התבונן סימני חכמת הבורא בברואים ושערם בנפש כפי כח הכרת המבחין.”<sup>1</sup>

Ibn Paquda ütleb, et kuigi see tarkus ilmneb loodus eri moel, on selle allikas ja alge üks – nagu päike, mis on olemuselt üks, aga mille kiirte värvus erineb vastavalt klaasi värvusele, kust need läbi paistavad. Kõrgeim aste, millele inimene võib oma teadmises Jumalast jõuda, on mõistmine, et selline teadmine on võimatu.<sup>2</sup> Jumala tundmine ja usk tema olemasolusse ning ainulisusse on eelduseks südamekohustuste ja nende aluseks oleva õige hoiaku tekkeks, sest:

“Igaüks, kes oma isandat ei tunne, ei saa teda sisemise südamlikkusega ka teenida; andunult teenitakse aga seda, kelle olemust tuntakse ning kellel on võimu meie kasude ja kahjude üle.”

”מפני שכל מי שאינו יודע את אדוניו לא יעבדהו בלבו אבל יעבוד מ ישודע ענינו ויתכן ממנו התועלת והנזק.”<sup>3</sup>

Ibn Paquda toob siinkohal näiteks paganad, kes Jumalat ei tunne. Ent paganatest hullemaks peab ta teesklejaid, kes sooritavad religioosseid tegusid Jumalat tundmata, pidades silmas inimesi, kellest tuleb karta halba või lootä head.

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 89.

<sup>2</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 43.

<sup>3</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 255.

Nii teenivad nad Jumala asemel inimest.<sup>1</sup> Jumala tundmine on seega hädavajalikuks eelduseks südamekohustuste täitmisel, mille üleseks kohustuseks on Jumala armastamine.

**E.** Kõikide südamekohustuste tulem ning summa on ARMASTUS Jumala vastu (אהבת האלהים, '*ahabat ha-'elohim*'), mis Ibn Paquda sõnul on:

“See on hinge igatsus, tema olemuse soov olla liidetud ühte Jumala kõrgeima valgusega.”

”הוא כלות הנפש ונטוטה בעצמה אל הבורא, כדי שתדבק באורו העליון.”<sup>2</sup>

Sõna אהבה ('*ahaba*; 'armastus'), mille aluseks on araabiakeelne *mahabba* ('armastus, poolehoid'), leiab küll HH-s sagedast kasutust, aga eetika terminina on see alati seotud Jumalaga. See on inimese armastus Jumala vastu, mis on ühtlasi kõrgeim vaimse elu tasand – see on eelnevate tasandite süntees, mis aga ei lähe neist kaugemale.<sup>3</sup> Jumala armastamine on vaid eelnevate astmete summa, millele kõige lähemal seisab Jumala kartmine<sup>4</sup> See, mida Ibn Paquda nimetab armastuseks, on pigem numinoosne tunne, millel on nii *tremendum*'i kui ka *fascinosum*'i jooned.<sup>5</sup> Ibn Paquda samastab puhta hirmu Jumala ees puhta armastusega Tema vastu ja pühendumusega. Jumala tahte täitmisest saab tema jaoks armastuse tegu.<sup>6</sup>

Ibn Paquda alustab oma teost Jumala ühesusest ja lõpetab selle hinge ultimateivse ühendusega Jumalaga – Jumala armastamisega. Jumala armastust ei saavutata otsemaid, vaid sellele eelnevad erinevad astmed: alandlikkus, eneseuurimine, mõõdukus jne. Jumala armastamiseni on võimalik jõuda pärast pikaajalist ettevalmistust kahekordse südamepühitsemine, alandlikkuse,

---

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebahot*, 255.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 437.

<sup>3</sup> Vajda, “Bahya (Bahye) ben Joseph ibn Paquda”, 107.

<sup>4</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 65.

<sup>5</sup> Heinemann, *Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen*, 80.

<sup>6</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 9.



arupidamise, vaatlemise kaudu.<sup>1</sup> Armastusele eelneb äärmine aukartus Jumala ees.<sup>2</sup> Armastaja tunnused on Jumala kartus ehk hirm karistuse ja katsumuse ees või aukartus Jumala vastu,<sup>3</sup> ükskõiksus inimeste arvamus suhtes, täielik Jumala tahtele allumine, Jumala kiitus, Jumala nime asjatu mitte kasutamine jne,<sup>4</sup> nagu seisab HH-s:

“Et tal on ükskõik, kas inimesed teda kiidavad või laidavad, kui ta teeb head ja väldib kurja selleks, et Jumalale meelepärane olla, ja et ta on valmis andma oma hinge, keha, vara ja pere Jumala meeleheaks, ning et ta ei kasuta Jumala nime vandumiseks, vande andmiseks ega needmiseks.”

”ומהם שישתוה  
בעיניו אם ישבחוהו בן יאדם או  
יגוהו ברצון הברא יתברך  
שיתנדב בנפשו וגופו  
וממונו ובניו ברצון האל יתברך  
ואל יזכור שם  
הבורא לשוא ולא לשקר ולא בקללה.”<sup>5</sup>

Hing püüdleb südamekohustuste täitmise kaudu selle armastuse ja ühenduse poole, kuna ta loomupäraselt pöördub selle poole, mis on tema sarnane, valgustatud oma tõelise loomuse osas intellekti poolt.<sup>6</sup> Ibn Paquda nägemuses Jumala armastamisest, domineerib intellekt kire üle. Selline kujutus puhtast, kirest vabanenud armastusest sarnaneb küünikute ja stoikute arusaamale, mis omakorda mõjutas kristlikku askeetlust ja islami müstikuid sufisid.<sup>7</sup> Kuigi Ibn Paquda arusaamise kohaselt on Jumala armastus, mis on ühtlasi kogu eetilise enesedistsipliini eesmärgiks, hinge ja tema sügavaima olemuse igatsus looja järele, et selle valgusega ühte sulada,<sup>8</sup> ei samastu Ibn Paquda käsitus armastusest

---

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 443.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 444.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 449.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 450–451.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 450.

<sup>6</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 64.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>8</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 437.

gnostitsistliku müstikaga, kuna ta ei ürita minna kaugemale Jumala tundmisest ega räägi ekstaatilisest ühinemisest Jumalaga.<sup>1</sup>

Teadlikkus kohustusest armastada Jumalat tekib sünnipärasest tungist mõistuses. Selle armastuse täiuslikkuseks on vajalik Jumala arm, aga selle jaoks on olemas loomulik ja filosoofiline ettevalmistus. Armastus Jumala vastu kasvab inimese hinges, kui uskliku süda on taipamise ja arusaamise abil saanud tühjaks armastusest selle maailma vastu ja vabastatud ihadest.<sup>2</sup> Nagu ütleb Ibn Paquda:

“On võimatu, et meie südames tekiks armastus Jumala vastu, kuni seal on esikohal armastus maailma vastu.”

”כי מן הנמנע ממנו  
שתתישב אהבת הבורא בלבינו עם  
התישב אהבת העולם בנו.”<sup>3</sup>

Ja: “Siis ei ole tema kujutlustes kedagi peale Jumala, tema mõtted ei olevikusta kedagi teist, ükski ihuliige ei lase end kellelgi teisel liigutada jne.”

”ולא יעבור על  
רעיוניה זולתו ולא יעלה במחשבתה  
בלעדיו ולא תשלה אבר מאברי  
גופה.”<sup>4</sup>

F. Eelpool kirjeldatud kategooriate ja mõistete raames peatub Ibn Paquda HH “väravate” raames pikemalt veel ka muudel teemadel, mille hulgast on kindlasti vaja ära märkida:

Esiteks עבודת האלהים (*‘abodat ha-’elohim*; ‘Jumala teenimine’), mille kohta Ibn Paquda HH-s ütleb:

“Mis puudutab Jumala austamise olemust, selle eri astmeid, siis kitsamas mõttes on teenimise mõte: selle, kellele on osaks saanud heategu, alandlikkus

”אך גדר העבודה ובאור  
חלקיה ומעלות כל הלק מחלקיה.  
הוא שגדר העבודה כניעת מי שמטיבין  
לו למטיב בטובה שיגמלהו על

<sup>1</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 8.

<sup>2</sup> Vernon, J. Bourke, *History of Ethics*. Vol 1. Graeco-Roman to Early Modern Ethics. Garden City, New York, Doubleday, 1970. 101.

<sup>3</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 437.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 440.

heategija ees ja tema soov Talle tasuda.  
Alistumine tugineb kas hirmule ja  
alandlikkusele või kohusetundest  
austada on alandlikkuse objekti.”

טובתו כפי יכלתו.<sup>1</sup>”

עבודה (*‘aboda*), araabia keeles *tā’a* (‘kuulekus, järgimine, allumine, vaga  
tegu’), spetsiifilises tähenduses on üks südame kohustustest ja üldises tähenduses  
on see nimetuseks kõigi välimiste ja sisemiste kohustuste jaoks, mis inimesel  
Jumala ees on.<sup>2</sup> Ent sageli tähendab see HH kontekstis ka lihtsalt jumalateenistust.

Teiseks oluliseks mõisteks on בטחון (*bithon*; ‘usaldamine’), araabia keeles  
*tawakkul* (‘usaldamine, Jumala usaldamine’), mille tähendus Ibn Paquda jaoks on  
järgmine:

“Usaldamise loomus on meelerahu ja  
inimese usaldav süda, kes toetub oma  
väljavalitu peale täieliku kindlusega, et  
see teda kohtleb moel, mis on talle  
parim ja sobilikuim.”

Ja: “Jumala usaldamine vabastab  
südame seotusest maiste asjadega ja  
juhhib inimest Jumalat teenima nii, et ta  
oma südame ja hingerahu ning  
muretuse poolest on võrreldav sellega,  
kes omab maist edu, ent ületab selle  
kümnekordselt.”

”אך מהות הבטחון היא  
מנוחת נפש הבוטה ושיהיה לבו סמוך  
על מי שבטח עליו שיעשה הטוב  
והנכון לובענין אשר יבטח עליו כפי  
יכלתו ודעת ובמה שמפיק טובתו.”<sup>3</sup>  
”ומהם שהבוטח  
באלהים יביאחו בטחוננו לפנות את  
לבו מעניני העולם וליחד לבבו לעניני  
העבודה ויהיה דומה במנוחת נפשו  
ורחב לבו ומעוט דאגתו לעניני עולמו  
לבעל האלכ”מיא והוא היודע להפך  
הכסף לזהב והנחשת והבדיל לכסף  
על ידי חכמה ומעשה ועוד כי הבוטח  
באלהים יש לו עליו יתרון בעשרה  
דברים.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 132.

<sup>2</sup> Sister, “Bachja-Studien”, 59.

<sup>3</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 196.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 189.

See on usaldamine nii ilmalikus kui ka religioosses suhtes. Ibn Paquda väidab, et kes Jumalat ei usalda, vaid midagi või kedagi muud kui Jumalat, selle jätab Jumal ilma oma hoolest ja jätab ta selle meelevalda, mida või keda ta usaldab.<sup>1</sup> Kui keegi aga toetub oma tarkusele, teravmeelsusele, kehalisele jõule või sihikindlusele, jääb tema püüdlus siiski viljatuks, tema jõud nõrgaks ja mõistus ebapiisavaks, selleks et soovituni jõuda.

Jumala usaldamist ei tohi kuritarvitada, ennast ja oma elu meelega ohtu seades.<sup>2</sup> Jumalat ei tohi proovile panna. Samamoodi ei tohi ohustada ka teise inimese elu ega põhjustada teise inimese surma. Ibn Paquda ütleb, et mida lähemal seisab mõrvatu mõrvarile seda suurem saab olema viimase karistus. Seega on ilma igasuguse kahtluseta just enesetapja väärt enimat karistust.<sup>3</sup> Inimene peab tarvitama kõiki vahendeid, mis aitavad teda säilitada oma tervist, toitu, riietust, elamut ja tavade järgimist ja vältima kõike, mis teda selle juures takistab.<sup>4</sup> Ning kõige selle juures peab ta usaldama oma Loojat.

Kolmandaks tuleb märkida יהוד המעשה לאלהים (*jihud ha-ma'ase le'elohim*; 'kõigi oma tegude Jumalale pühendamise'), mille kohta Ibn Paquda ütleb:

“See tähendab, et igasugune tegevus, nii väline kui sisemine, vastaks kavatsusele tegutseda, kuuletudes Jumalale üksnes Tema pärast, soovides olla meelepärane üksnes Talle ja mitte selleks, et olla meelepärane inimestele.”

”הוא הכונה בנראה  
ובנסתר במעשה עבודת האלהים לשמו  
להגיע אל רצונו בלבד, מבלתי רצון  
הברואים.”<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 187.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 215.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 216.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 217.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 253.

Tegude Jumalale pühendamise seisneb selles, et iga teo, nii salajase kui avaliku puhul, peab valitsema soov see tegu Tema nime auks sooritada, et selle kaudu Tema poolehoidu ära teenida, hoolimata inimeste kiitusest.<sup>1</sup>

Veel üheks oluliseks mõisteks on כניעה (*keni'a*; 'alandlikkus'), araabia keeles *tawādu* ('alandlikkus, tagasihoidlikkus, madalus'), mis Ibn Paquda järgi on:

“See on hinge alandlikkus ja oma tähtsuse väikseks pidamine. See on hinge omadus.”

”הכניעה היא שפלות הנפש ושחותה, ומעוט ערכה אצלה, והיא מדה ממדות הנפש.”<sup>2</sup>

Alandlikkus kui hinge omadus kätkeb endas ka hinge alandumist, alistumist ja enese vähetähtsaks pidamist. Ibn Paquda kirjeldab alandlikkuse saavutamise vahendeid ja meetodeid. Siia alla käivad näiteks oma eksistentsi ja tekkimise, sõnasõnalt järelemõtlemine oma:

“Olemasolu ja alguse juure üle.”

”שורש היותו והתחלתו.”<sup>3</sup>

Võrdluseks võib tuua “Pirque 'Aḇot” III, 1, kus on öeldud:

“Pane tähele kolme asja ja sa ei satu üleastumise kätte. Tea, kust sa oled tulnud ja kuhu sa lähed ning kelle ees sa aru annad ja vastutad.”<sup>4</sup>

”הסתכל בשלשה דברים ואין אתה תאב ויאמ עד הרבע ידיל אב ינפלו דלוה התא ואלו מי אתה עתיד לתן דין וחשבון.”<sup>5</sup>

Lisaks selles elus osaks saavatele katsumustele mõtlemine ja oma nõrkuse ja kaduvuse teadvustamine; loobumine oma soovidest ja maistest asjadest, mida ei

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Leḇaḇot*, 253.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 290.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 297.

<sup>4</sup> *Isad: Talmudi 4. osa, 9. traktaat*. Loomingu raamatukogu 1990, nr 6 (1678), Tallinn, Perioodika. 9.

<sup>5</sup> הוצאת “אמעריקאן דזשוואיש בוק קאמפאני”, ניו-יורק, פרקי אבות. 1921. 27.

ole hauas vaja; Jumala teenimise kohustuse teadvustamine tema helduse tõttu; Jumala kõiketeadmise teadvustamine; prohvetite raamatutes kirjeldatud ülbetele ja uhketele osakssaava karistuse kohta lugemine; arusaamine, et kõik siin ilmas saab kord otsa ja miski maine pole igavene, nii et ei maksa maisele lootma jääda.<sup>1</sup> Kõik nimetatud tegevused loovad eelduse alandlikkuse tekkeks ning neid tuleb seni harjutada, nagu ütleb Ibn Paquda:

“Kuni alandlikkus saab lahutamatuks loomuse osaks.”  
תהיה לו הכניעה טבע דבק.<sup>2</sup> “עד אשר

Kuid alandlikkus eelduseks on lisaks ka uhkuse olemasolu. Alandlikkus on reflektiivne tegevus: see on hinge arupidamine enda üle ja enese madaluse mõistmine. Ka selle teema käsitlemise raames rõhutab Ibn Paquda taas kord teadmise, arutlemise ning enese-teadlikkuse olulisust. Selline teadlikus on nt hädavajalik selleks, et kahetseda või pöörduda.<sup>3</sup>

Järgmiseks mõisteks, millel peatuda ongi תשובה (*tešuba*; ‘meeleparandus’), araabia keeles *tauba* (‘kahetsus, meeleparandus’), mis HH järgi tähendab järgmist:

“Meeleparandus on see, kui inimene on taas kuulekas Jumalale, olles eelnevalt lakanud kuulekas olemast ja patustanud.”  
וְאומר בבאור מהות התשובה שטעם התשובה הוא התקנת האדם לעבודת הבורא יתברך אחר יציאתו ממנה וחטאו בה.<sup>4</sup> “ואומר

Igasuguse kahetsuse aluseks on Ibn Paquda väitel alandlikkus. Inimene on muutliku meelega ja täidab ebapiisavalt oma kohustusi Jumala ees,<sup>5</sup> ent Jumal on andnud talle võimaluse oma eksimust tõdeda ja meeleparanduse kaudu korvata

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 298–300.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 301.

<sup>3</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 59.

<sup>4</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 320.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 318.

kaotust, mille põhjuseks on Jumala teenimise unarusse jätmine.<sup>1</sup> Kahetsus on see, kui inimene, olles Jumala teenimisest eemaldunud, selle juurde naaseb. Jumalateenistuse hülgamise põhjus on kas selle tegematajätmine, mida Jumal on käskinud, või selle tegemine, mida Jumal on keelanud.<sup>2</sup>

Ibn Paquda annab juhised, kuidas meelega paranduseni jõuda. Selleks tuleb teadvustada oma taunitav käitumine – tunda ära oma süü, olla kindel, et teole järgneb paratamatult tagajärg, olla teadlik, et kõik tehtu jääb tallele ja pannakse kirja pattude raamatusse,<sup>3</sup> olla veendunud, et ainus abivahend on kahetsus, pidada silmas Jumala seniseid heategusid, olla kogu südamest ja hingest veendunud, et edaspidi üleastumisest hoidutakse.<sup>4</sup>

Lisaks rõhutab Ibn Paquda eri “väravate” raames üha uuesti (לאלהים) (החשבון עם הנפש) (האדם עם) הנפש (ו) (hešbon ha-nepeš; ‘enesevaatlus, aruandmine enese ees’) olulisust Jumala ees, araabia keeles *al-muhāsabat* (‘arupidamine, südametunnistuse üle aru pidamine’). Ibn Paquda sõnastab selle toimingu tähenduse järgmiselt:

“See on kui inimene oma mõistuse abil mõistab oma maailma ja oma moraali asju nii, et ta suudab eristada, mis on tema kohus ja mis mitte”

”החשבון עם הנפש  
הוא: השתדלות האדם בעניני תורתו  
ועולמו, בינו ובין שכלו, כד ישידע  
בזה, מה שיש לו, ומה שיש עליו  
מן החובות.”<sup>5</sup>

Teisisõnu tähendab see oma moraalsete ja ilmalike suhete asjalikku uurimist mõistusega, et teadvusele saaks selgeks, millised on inimese õigused ja kohustused.<sup>6</sup> Ibn Paquda on veendunud, et:

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebahot*, 319.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 320.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 323.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 324.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 345.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 347.

“Selleks aruteluks on iga inimene kohustatud vastavalt oma mõistuse jõule ja tunnetusele alati, igal hetkel, mil võimalik, ja iga hingetõmbe juures.”

”כי החשבון חייב בו האדם  
כפי כח שכלו ומעלת הכרתו תמיד  
עם כל הרף עין ואם יוכל עם כל  
נשימותיו.”<sup>1</sup>

Enese üle aru pidamist võib näha ühena südame kohustustest, mis suunavad hinge tema eesmärgi, Jumala poole.

Veel üheks abivahendiks materiaalsest maailmast loobumisel on (העולם הזה) (פרישות; ‘askeetlus, tagasitõmbumine sellest ilmast’), mis kätkeb endas erisuguseid astmeid ja tähendusnüansse, nagu viitab Ibn Paquda:

“Askeetlus on mitmetähenduslik – see on hinge võit himude üle ja hoidumine sellest, milleks ollakse võimelised ja millest loobutakse vaid askeetluse kohustuse tõttu.”

”כי הפרישות שם, תחתיו ענינים  
והשם כנוי מגולה, והענין סוד מסותר.  
וכאשר יסירו אדרתו ויתירו חותמו,  
יראה מסותר ענינו, ותגלה מגמתו.”<sup>2</sup>

Tagasitõmbumine on Ibn Paquda arvates nimetus, mis hõlmab mitmeid mõisteid.<sup>3</sup> Üldiselt on see sisemiste kirgede piiramine ja hoidumine millestki, milleks tegelikult oleks võimalus ja meelevald. Mõõdukas on inimene, kes oleks millekski võimeline ja seda siiski ei tee. Tavaline tagasitõmbumus toob kasu kehalisele heaolule ja suhete korrastatusele.<sup>4</sup> Eriline tagasitõmbumus on see, mida nõuab Toora ja mõistus hinge heaolu nimel tulevases maailmas. Ent mitte mingil juhul ei ole mõeldav, et kõik inimesed seda praktiseeriksid, see põhjustaks maailmakorra rikkumist ja viiks elu edasikandmise lõppemisele.<sup>5</sup> Kuid sellegi poolest peaks iga inimene silmas pidama oma hinge eesmärki ja püüdma

<sup>1</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 403.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 407.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, 408.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 409.



võimalusel vältida enda liigset seotust materiaalse maailmaga. Väliste tegude puhul jääb siiski olulisimaks indiviidi kavatsus tema tegude taga.

Käesolevas peatükis kirjeldatud mõisted ja dünaamilised keskmed annavad konkreetsema pildi Ibn Paquda eetikakäsituse tuumast ja teemadest, mis tema jaoks olulisimad on. See on alus, millelt lähtudes on kergem vaadelda, mil määral need tema seisukohad on mõjutatud antiikfilosoofiast ja mil määral judaistlikust eetikakäsitusest.

## **2.2 Hobot ha-Lebabot eetika vaadelduna tänapäevase eetika alase arusaamise taustal**

Alapeatükis 2.1 kirjeldatud HH eetika kesksete mõistete valguses saab Ibn Paquda eetikakäsitusele läheneda ka veidi laiemalt. On selge, et HH-sse kätketud eetika nagu eetika üldse tegeleb toimimisega, täpsemalt küsimusega: kuidas toimida nii, et toimimine oleks kõlbeline ja miks seda üldse teha. Igasugune toimimine eeldab aga toimijat, see tähendab inimest, kes teostab end toimides. Nii peaks igasugune eetika-alane arutus eeldama väiteid inimese kohta. Toimimise tasandi uurimisel lähtutakse olemise tasandilt.<sup>1</sup> Seega küsimus “Mida ma pean tegema?” eeldab küsimust “Kes ma olen?” Nii on iga eetikakäsitluse aluseks konkreetne kujutus inimesest,<sup>2</sup> ja mitte lihtsalt inimesest, vaid inimesest, kes tegutseb teatud kontekstis; inimesest, kelle teod ei ole vaadeldavad isoleerituna, vaid üksnes seoses inimliku eluviisiga.<sup>3</sup> Ibn Paquda puhul on aga inimesepilt otseselt seotud jumalapildiga. Küsimus „Kes ma olen?“ saab vastuse küsimuse „Kes/milline on Jumal, kellesse ma usun?“ kaudu. Antropoloogia on vahetult seotud ja määratletud teoloogiaga. Siin on selgelt tegu religioosse eetikaga, mida iseloomustab vertikaalne või transtsendentne dimensioon, mille aluseks on ilmutuse või jumaliku autoriteedi olemasolu, mida omakorda vajadusel täiendab mõistus.

---

<sup>1</sup> Ruf, Ambrosius K., *Teoloogiline eetika* II. [TÜ Usuteaduskonna õppevahend, käsikiri, koostaja J. Noormägi], Tartu, 1999. 14.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>3</sup> Rendtorff, Trutz, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*. Bd II. Stuttgart, Berlin, Köln, W. Kohlhammer, 1991. 14.

Eetika raames on inimese peamiseks praktiliseks küsimuseks: “Mida ma pean tegema?” Ja tema peamiseks teoreetiliseks küsimuseks on: “Miks ma pean seda tegema?”<sup>1</sup> Ibn Paquda soovib neile küsimustele anda omapoolsed vastused, esitades sealjuures oma teoses eetika süsteemi, mis sarnaneb oma põhiolemuselt, st arusaamas sellest, milles seisneb eetika, tänapäevase arusaamisega eetikast, mille üks olulisemaid põhimõtteid on valikute olemasolu. Just valikuvabadus on üks eetika peamisi väärtusi. Valikute tegemiseks on aga vaja intelligentset järelemõtlemist ja teatud põhjuste adumist – miks valida üks, aga mitte teine.<sup>2</sup> HH läbib mõte seisneb samuti selles, et inimesel on võimalik valida, eeldusel, et ta teab, mille vahel ta valib, ja millised on tema valikute tagajärjed. Teadmise ja teadlik olemisega on seotud vabadus, millega on omakorda seotud vastutus: eetikal puuduks mõte, kui me ei usuks, et meil on vabadus valida eesmärgi ja käituda nii, aga mitte teisiti.<sup>3</sup>

Valiku- ja tahtevabadus on seega üks eetika keskseid põhimõtteid. Lisaks moodustavad eetika sisust suure osa sellele vabadusele tuginev moraalsus ja moraali printsiibid, aga eetika ei piirdu vaid sellega.<sup>4</sup> Eetika (*êthos*) on R. C. Solomoni järgi suhtumiste, uskumuste ja tunnete tuum, mis annab rahvale või grupile koherentsuse ja vitaalsuse.<sup>5</sup> Seda võib eksplitsiitselt väljendada seaduste läbi, aga suur osa *êthos*est asetseb inimeste südames ja mõtetes, kujutades seda, mida nad teineteiselt ootavad ja mida nad endilt ootavad, mis neile meeldib ja mis mitte, mida nad väärtustavad ja põlgavad, loodavad ja kardavad.<sup>6</sup>

Eetika tegeleb suhete vaatlusega inimeste vahel, inimese ja ta ümbruse vahel, inimese ja Jumala vahel. Eetika sisuks on püüd välja selgitada, mis on kõlblus inimestevahelistes suhetes.<sup>7</sup> Ibn Paquda puhul on rõhuasetus inimese ja Jumala vaheliste suhete väljaselgitamise püüdel. Maimonidese hilisem eetika-

---

<sup>1</sup> Novak, David, *Natural Law in Judaism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. 177.

<sup>2</sup> Solomon, Robert C., *Morality and the Good Life. An Introduction to Ethics through Classical Sources*. New York, McGraw-Hill Book Company, 1984. 2.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Lill, Anne, “Saateks.” – Aristoteles, *Nikomachose eetika*. Ilmamaa, Tartu, 1996. 349

alane hoiak on sarnaneb Ibn Paquda omaga: inimese püüdluse, suundumuse eesmärk on teadlikuks saamine, lõppsihiks on sisemine Jumala teenimine. Mida enam inimene, keda juhib mõistus, Jumala olemuse üle järele mõtleb ja tema suurust mõistab, seda enam on temas soovi Jumalale läheneda ja teda austada.<sup>1</sup> Maimonides ja teisedki juudi religioonifilosoofid näevad inimese ülimalt eesmärgina armastust Jumala vastu, mis peaks olema juutluse tõeline vaimsuse tuumaks. Inimesearmastus üksnes kaasneb sellega paratamatult.<sup>2</sup>

Ibn Paquda puhul on kesksel kohal arutelu selle üle, miks ja kuidas elada Jumalale meelepärast, kuidas saavutada südamekohustuste ülim aste – armastus Jumala vastu. Nii nagu eetikas on deskriptiivsus ja preskriptiivsus omavahel seotud – sest inimene ei püüa üksnes end mõista, vaid ta püüab ka hästi elada ja teha seda, mis on õige<sup>3</sup> – nii on need seotud ka Ibn Paqudal. Ta osutab preskriptiivselt sellele, kuidas inimene oma mõistust peaks kasutama, millele tähelepanu pöörama ja samas seletab ta, miks see nii on. Ibn Paquda eetikakäsituse tuum ja moraalsuse mõistmine 11. sajandil langeb ühte W. K. Frankena 20. sajandil sõnastatud arusaamaga moraalsusest: “Moraalsus on enamat kui konformsus reeglite ja printsiipide suhtes, see peaks tuginema nende reeglite ja printsiipide mõttest arusaamisele, ja hõlmama teatud kombel inimeseks olemist, ja mitte üksnes teatud asjade tegemist.”<sup>4</sup>

Kesksed kategooriad eetika sisuks olevatele küsimustele vastamisel on seega tegemine ja olemine. Tegemist kätkev printsiipide moraal ja olemist kätkev iseloomujoonte või ka vooruste moraal ei ole moraalsuse rivaalitsevad liigid, mille vahel valida, vaid ühe ja sama moraalsuse kaks komplementaarset aspekti, nagu väidab Frankena, kes aga siiski on seisukohal, et moraali ideaalid kätkevad endas pigem olemise kui tegemise viise.<sup>5</sup> Tema poolt tõstatatud küsimusele: “Kas tegu saab olla moraalselt hea, kui see ei ole täielikult või kasvõi osaliselt tehtud,

---

<sup>1</sup> Niewöhner, Friedrich, “Einführung.” – Mose ben Maimon, *Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis*. Hamburg, Feliks Meiner Verlag, 1992. IX\*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, XI\*.

<sup>3</sup> Solomon, *Morality and the Good Life*, 6.

<sup>4</sup> Frankena William K., *Ethics*. Foundations of Philosophy Series. Engelwood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall, INC., 1963. 51.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 53–54.

lähitudes soovist või tahtest teha seda, mis on õige, sellepärast see on õige?”<sup>1</sup> vastaks Ibn Paquda kindlasti eitavalt.

Eetikale on iseloomulik see, et püütakse nii mõista kui ka osaleda!<sup>2</sup> Kui normatiivne eetika tegeleb eelkõige spetsiifiliste õige ja vale, hea ja halva kohta käivate küsimustega, ja selle raames püütakse panna paika kindlad reeglid korrektse käitumise jaoks, siis metaeetikas on arutluse all abstraktsemad küsimused, mis on seotud eetiliste kontseptsioonide ning printsiipide tähenduse ja õigustusega (Mis on kurjus? Mis on moraali printsiip? Mida tähendab valetamine?) Kuid praktikas ei saa neid kahte liiki küsimusi üksteisest eristada: normatiivsed teemad sisaldavad raamistikuna implitsiitselt alati teatud kontseptsiooni heast ning metaeetilised teemad on vaakumis ja lahendamatud, kui nad ei viita normatiivsetele teemadele või ei ole nendega suhtes, mille valguses nad saavad üldse tekkida.<sup>3</sup> Nii kätkeb ka Ibn Paquda käsitlus eetikast endas mõlemat poolt.

Kesksed küsimused eetikas nii üldiselt kui ka spetsiifiliselt on seega *miks* ja *kuidas*. Milleks elada? Mis on hea elu? Miks olla hea? Miks ma peaksin? – Milleks olla moraalne? Sageli on tegu mingi printsiibi või tegevuse õigustamisega, selleks et näidata, et selleks on küllaldane põhjus.<sup>4</sup> Moraalsed põhjused on enamasti ühiskondlikud põhjused, sest on ühiskondlikke põhjuseid, mis on ebamoraalsed. Lisaks eeldatakse põhjuste ja õigustuste ankurdamist millessegi enamasse kui sotsiaalsesse vaatlusesse. Sel põhjusel on moraali ja moraali printsiipe sageli püütud juurutada nt Jumala sõnasse või autoriteeti.<sup>5</sup> Esmapilgul teeb seda ka Ibn Paquda, kuid mitte ainult. Sarnaselt Aristotelese ja Kantiga näeb ka Ibn Paquda eetikas ratsionaalset ettevõtmist. Tegude või printsiipi õigustab selle põhjenduste/põhjuste voorus.<sup>6</sup> Kui lähtuda W. K. Frankena moraalsuse astmete jaotusest preratsionaalseks grupimoraalsuseks ja

---

<sup>1</sup> Frankena, *Ethics*, 55.

<sup>2</sup> Solomon, *Morality and the Good Life*, 6.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 11.

personaalseks ratsionaalseks reflekteerivaks moraalsuseks,<sup>1</sup> siis võib väita, et Ibn Paquda esindab selgelt teisenä nimetatud moraalsuse liiki. Jumal on küll Ibn Paquda jaoks kõige alus ja autoriteet, kuid ta ei väida kuskil, et inimene peaks Jumalat armastama, või et Jumal nõuaks inimeselt enda armastamist, usaldamist jt südamekohustusi. Ibn Paquda ütleb, et inimene peab ise oma mõistust kasutades jõudma äratundmisele nende kohustuste olemasolus. Soov ja tahe neid teha peab tulema inimese seest, tema hingest ja südamest. Tegu on kohustuste ja eesmärkide internaliseerimise protsessiga.

Kuid eelnev ei tähenda, et Ibn Paquda eetikakäsitus ei oleks teoloogiline. Kuna teoloogilise eetika eelduseks on usk, on sellisel eetikal oma spetsiifilisus, mis võrreldes filosoofilise moraalipõhjendusega annab talle nii eelise kui ka puuduse. Plussiks on, et usk annab motivatsiooni moraalseks toimimiseks. Puuduseks on, et see motivatsioon on moraalifilosoofia seisukohalt pigem problemaatiline, ent teoloogilises eetikas ollakse seisukohal, et kuigi motivatsioon tuleneb usust, siis moraalit tegelik põhjendus tuleneb sekulaarsest mõistusest ja loomuõigusest.<sup>2</sup>

Ibn Paquda püüab juhtida inimest Jumala ees olevate südame kohustuste täitmise suunas, kuid peab sellist juhtimist ilma teoreetiliste teadmisteta võimatuks. Ei ole õiget suhet Jumalaga ilma Jumala tundmiseta. Pühendunud elu täiustamine eeldab religiooni allikate intellektuaalset taipamist. Iga uskuja on seega kohustatud endale tõestama Jumala olemasolu ja ühesust.<sup>3</sup> Ibn Paquda näeb vajalikuna õigustada teaduslikult seda usku Jumalasse, mis on religioosse elu aluseks, ja arendada Jumala kontseptsiooni just ratsionaalsel pinnal.

Küsimuse “Kas see, kuidas Ibn Paquda eetikale ning selle kesksetele teemadele läheneb ja nendega tegeleb, on pigem mõjutatud antiikfilosoofiast või traditsioonilisest judaistlikust eetikakäsitusest?” vastusele peaks aitama lähemale jõuda ka see, kui vaadelda HH-sse kätkevad eetika seost tänapäevaste

---

<sup>1</sup> Frankena, *Ethics*, 7.

<sup>2</sup> Grotefeld, Stefan, “Rationalität, Vernunft und Moralbegründung. Notizen zur neueren philosophischen Diskussion mit Anmerkungen zur theologischen Problemlage.” – *Ethik, Vernunft und Rationalität – Ethics, Reason and Rationality*. Beiträge zur 33. Jahrestagung der Societas Ethica in Luzern, Schweiz, 1996. Hrg. Bondolfi, A. ... [et al.]. Münster, 1997. 84-85.

<sup>3</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 118–119.

eetikasüsteemidega. Eelkõige deontoloogilise ehk kohustuste-eetika ja areetilise ehk vooruste-eetikaga. Esimene vastaks üldistatult teoloogilistele eetika süsteemidele, sh judaismi eetikale ja teine Aristoteelse eetikale.

Deontoloogilise ehk kohustuste-eetika tähelepanu on keskendunud teole ja vastupidiselt tagajärje-eetikale ehk teleoloogilisele eetikale tuletatakse praktika teooriast deduktsiooni teel.<sup>1</sup> Seda teooriat esindab enamik maailma usunditest, kus usutakse ainujumala olemasolu ja tema poolt antud absoluutseid käskke.<sup>2</sup> Ollakse kindlad, et inimene saab tunnetada ja peab tunnetama. Olulisteks märksõnadeks on kuulekus, kohusetäitmine, vastutus, enesekriitika ja distsipliin. Kui vaadelda Ibn Paquda seisukohti, siis näeme, et ka temal on kesksel kohal sarnased terminid. Ta eeldab inimese teadlikku otsust vaadelda ja kogeda maailma, et leida kinnitust mõistuse poolt tehtud järeldustele ja sellest tulenevatele praktikatele – selline vaatlus ja selle najal teooriast praktika tuletamine on deduktiivne. Keskne ülesanne on tunnetada oma kohustatud olekut Jumala ees.

Deontoloogia puhul räägitakse sageli ka loomuõigusest, mille kohaselt on iga inimene oma mõistust kasutades võimeline jõudma arusaamiseni üldiste eetika printsiipide olemasolust, omamata teadmist Jumalast.<sup>3</sup> Ibn Paquda ütleb samuti, et ainus võimalus nende printsiipide teadvustamiseni jõuda on oma mõistuse kasutamine. Ent mitte ainult. Mõistus üksi on liialt nõrk ja haavatav, seetõttu on talle abiks õpetus – religiooniseadus ja traditsioon ning just teadlik olemine Jumala olemasolust.

Deontoloogiline eetika kaldub olema absolutistlik, ent selle eri koolkondade puhul võib täheldada ka objektivismi võimalikkust. Niisiis, kui rakendada Ibn Paquda eetikakäsituse suhtes deontoloogilist eetikateooriat, tuleks kindlasti täpsustada, millise koolkonna tõekspidamistega ta sarnaneb. Kohustuste-eetikas eristatakse toimingu-deontologismi ja normi-deontologismi. Esimese esindajad – intuitsionistid ja desionistid – näevad iga tegu kui unikaalset

---

<sup>1</sup> Pojman, Louis P., *Ethics: Discovering Right and Wrong*. Belmont, Wadsworth, 2002. 134–135.

<sup>2</sup> Nii ka judaismis, kus arusaamine tegudest sarnaneb deontoloogilisele teo jaotusele: keelatud ja lubatud teod, millest viimase puhul on eristatavad kohustuslikud ja valikulised, mis omakorda jagunevad neutraalseteks ja ülemäärasteks.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 45.

moraalset akti, millelt lähtudes tuleb iga olukorra puhul otsustada, kas tegu on õige või väär, toetudes oma teadvusele või intuitsioonile. Intuitsionistid ütlevad, et igas situatsioonis tuleb konsulteerida intuitsiooni või ilmutusega, et tuvastada, mis on õige. Desisionistid väidavad, et moraalselt õiget otsust ei ole enne, kui me selle valime.<sup>1</sup> Nii ei saa kummagi puhul rääkida moraalikoodeksitest või reeglitest.

Deontoloogilise teooria teiseks koolkonnaks on normi-deontologism, milles aktsepteeritakse moraaliprintsiipe ja nende universaliseeritavust. Selle koolkonna esindajad on kas normi-intuitsionistid, kelle kohaselt moraalinormid on objektiivsed, või normiratsionalistid, kelle jaoks moraalinormid on absoluutsed.<sup>2</sup> Kuna Ibn Paquda puhul on võimalik täheldada konkreetsete ja universaalsete eetikaprintsiipide olemasolu, mis ei erine olenevalt situatsioonist, siis oleks tema eetikakäsitusega sarnaseid jooni õigem otsida just normi-deontoloogiast.

Normiratsionalism väidab, et normid tulenevad inimese mõistusest, mitte väljastpoolt, ning need on absoluutsed ja annavad vastuse igale võimalikule olukorrale. Normi-intuitsionism seevastu on objektivistlik ning moraalinormideni jõutakse intuitsiooni abil. Eetika printsiibid on refleksiooni teel iseenesestmõistetavad. Normi-intuitsionismist rääkides tuleb rääkida ka W. D. Rossi sõnastatud *prima facie* kohustustest, mis ei kujuta endast aktuaalseid kohustusi, kuid võivad nendeks saada.<sup>3</sup> Sel juhul ei ole ükski printsiip teiste suhtes ülimuslik, nagu see on utilitarismi puhul, vaid iga printsiipi tuleb kaaluda ja vajadusel teistele eelistada. Kuigi Ibn Paquda puhul võib paista, et Jumala armastamise printsiip on ülim, on see pigem läbivaks ja teisi printsiipe ühendavaks jooneks. Kui, siis võib nende kõigi suhtes täheldada kohustatud olemise tunnetamise vajalikkuse printsiibi siduvust. Ka sel juhul on ikkagi tegu objektivismi või limiteeritud objektivismiga.<sup>4</sup> Objektiivsed eetikaprintsiibid on sellised, millest kinnipidamine tuleneb inimeste vajadustest (Ibn Paquda puhul hinge vajadusest olla Jumala ligi) ja edendab nende olulisemaid huvisid.

---

<sup>1</sup> Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 135.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 136–137.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 50.

Ibn Paquda mõtteviis ühildub eelpoolnimetatuga. Kasutades kolme väravat – mõistust, seadust ja traditsiooni – jõuab inimene paratamatult eetikaprinsiipide teadvustamiseni, mida Ibn Paquda puhul võiks samastada südame kohustustega. Objektivismile omaselt on eetikaprinsiibid – südamekohustused – universaalsed ja objektiivselt tõeale vastavad, aga neist tulenevad moraalinormid ei ole ilmtingimata eranditud.<sup>1</sup>

Sellistena võib määratleda ka südame kohustusi, mis vähem või rohkem langevad üllataval kombel osalt kokku W. D. Rossi sõnastatud *prima facie* kohustustega, milleks on: 1. Lubadusest kinnipidamine. 2. Truudus. 3. Tänulikkus heategude eest. 4. Heatahtlikkus. 5. Õiglus. 6. Enese parendamine. 7. Pahatahtlikkusest hoidumine.<sup>2</sup> Kõik need esinevad ka seoses Ibn Paquda poolt nimetatud südamekohustuste ja nende sisuga. Nagu selle teooria tuntuim esindaja W. D. Ross, nii leiab ka Ibn Paquda, et mõnede inimestele on see tunnetus kättesaadavam kui teistele ja seega peaks nende arvamusega arvestama.

Näib, nagu võiks sellega piirdudagi ja öelda, et meie mõistes ja vastavalt tänapäevasele arusaamisele eetikast esindas Ibn Paquda normi-deontologismi, täpsemalt normi-intuitsionismi. Kuid Ibn Paquda eetikasüsteem ei võimalda meil sellega piirduda, jätmata tähelepanuta südame kohustustele eriomase sisemise kavatsuse ülimuslikkuse väliste tegude suhtes. See annab põhjuse pöörata tähelepanu ka võimalikule sarnasusele vooruste-eetikaga.

Vooruste-eetika jaoks ei ole otsustamisel ja hindamisel niivõrd oluline tegu, kuivõrd tegutseja iseloom ja siit ka teo iseloom. Vooruste-eetikas tähtsustatakse seega tegutseja iseloomu.<sup>3</sup> Sellise veendumuse kohaselt pole oluline mitte üksnes teha moraalset tegu, vaid omada ka vajalikku meelelaadi, motivatsiooni ja emotsiooni. Kui standardse deontilise vaate kohaselt on moraalil olemuslikuks tuumaks tegutsemisjuhisteks olevad printsiibid, siis vooruste-eetika esindajad ütlevad, et eetika printsiibid või kohustused tulenevad voorustest. Voorused on iseloomu kiiduväärsed tunnused, mis treenitud hoiakuna avalduvad

---

<sup>1</sup> Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 43.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 160.



harjumuslikus toimimises.<sup>1</sup> Tuleb küsida, kas Ibn Paquda puhul on võimalik rääkida voorustest ja kui, siis kuidas need suhestuvad südame kohustustega.

Sama, mida vooruste-eetikas, näib hindavat ka Ibn Paquda, kelle jaoks välisel teol puudub tähtsus, kui sellele ei vasta tegutseja meelsus. Kui see meelsus pole vastavuses eetika printsiipidega, ei saa ka teod neile vastata. Mõnikord tuleneb printsiibist – südamekohustusest – voorus (nt heatahtlikkus kaasloodu suhtes tuleneb Jumala olemasolu teadvustamisest ja sellest tulenevast aukartusest ning alandlikkusest) ja mõnikord voorusest printsiip (teadvustades oma üldist tänulikkust teiste inimeste ees, peab seda enam teadvustama tänulikkust Jumala suhtes ja see peab viima alandlikkusele, mis on omakorda südamekohustus).

Inimestel on üks *vocatio* (kutsumus), aga erinevad eluviisid, rakendused. Näiteks võib tuua Ibn Paquda nimetatud kohustuse maailmast tagasi tõmbuda ehk askeetluse, mida võib vaadelda üleüldise soovitava printsiibina, ent sellest tulenevad normid ei ole kõigile samad. Ibn Paquda arvates ei ole mõeldav, et range tagasitõmbumine oleks kõigile kohustuslik. Nii rakendub see printsiip erinevalt vagade, pereinimeste ja üksikute puhul.

HH sisalduva eetikakäsituse seoste kohta tänapäevaste eetikasüsteemidega, võib seega öelda, et Ibn Paquda eetikakäsituse puhul ei saa rakendada üksnes deontoloogilist või üksnes vooruste-eetika teooriat. Ibn Paquda puhul näivad küll domineerivat deontoloogilise eetika süsteemile omased vaated, kuid nende kõrval on oma kindel osa ka mõningatel vooruste-eetikas esinevatel arusaamadest. Kuigi nende kahe vaateviisi omavahelist suhet ei saa Ibn Paquda puhul veel vaadelda täielikult komplementaarsena, on siin võrdlemisi kindlalt võimalik täheldada sarnasust korrespondentsiteooriaga, mille kohaselt on sisuka teooria jaoks vaja nii deontoloogilise kui ka vooruste-eetika komponente. Selle teooria kohaselt ei ole esmatähtsad ei voorused ega printsiibid, vaid nende vastastikune üksteise täiendamine.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 164.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 169.

Nii võib viia vourused ja printsiibid omavahel vastavusse, kus esimesed tuletatakse viimastest.<sup>1</sup> Selline tuletus oleks aga reduktsionistlik ja seega puuduks siin tegelik üksteise täiendamine, ent see on siiski üks võimalik lahendus. Samas tuleb silmas pidada, et vourused ei ole üksnes instrumentaalsed, vaid neil on samuti konstitueeriv tähendus selle jaoks, mida nimetatakse moraalseks eluks.<sup>2</sup> Korrespondentsiteooria seisukohast on oluline näha, et printsiipide rakendamiseks on vaja iseloomu, ja et vourused on need, mis annavad printsiipidele väljundi efektiivses moraalses toimimises.<sup>3</sup>

Deontoloogilise ja vouruste-eeitika seostamise ehk korrespondentsiteooria võimalikkusest Ibn Paquda puhul annab tunnistust ka alljärgnev mõttekäik. Südamekohustused on objektiivsed moraaliprintsiibid, mille suhtes inimene tänu oma teatud võimetele (mõistus, mille asukohaks on süda) selgusele jõuab. Konkreetset moraalinormid aga, mis ütlevad, kuidas tegutseda, ei ole siiski inimese enda looming ega ole ka väljastpoolt peale sunnitud.

Ibn Paquda ei ütle, et inimene peaks tuimalt alluma seadusele, mille Jumal on ilmutanud, vaid ta peab vaatluse, refleksiooni ja järelemõtlemise teel jõudma ise äratundmisele oma südame kohustuste täitmiseks kohustavast olekust. Need, kellel puudub selleks vastav võime (arenenud mõistus) nagu lapsed, naised ja nõrgamõistuslikud, peaksid tuginema nende sõnadele, kellel on see võime. Kõlvatus seisneb selles, kui keegi, kellel on mõistus, seda oma laiskuse ja loiduse tõttu ei kasuta ega püüa jõuda arusaamisele oma kohusest usaldada Jumalat, Talle alluda ja Teda armastada. Teisisõnu on see kohustuste ja tegudele suunatud eeitika segunemine vouruste- ja motiivikeskse eeitikaga. Taas kord ilmnevad need poolused, mille vahel Ibn Paquda balansseerib – judaism, mida eeitika süsteemide raames peetakse pigem deontoloogiliseks ja antiikfilosoofia, mille mõjukaimaks

---

<sup>1</sup> Nt. vourus ← printsiip (*prima facie*): õelusest hoidumine – kohustus mitte kahjustada; ausus – kohustus rääkida tõtt; kohusetundlikkus – kohustus olla oma kohustuse suhtes tundlik; heatahtlikkus – kohustus olla heatahtlik; õiglane – kohustus olla õiglane; ustavus – kohustus olla lojaalne või truu; armastav – kohustus teha seda, mis soodustab teise heaolu. (Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 160.)

<sup>2</sup> *Ibid.*, 175.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 177.

esindajaks eetikas on kindlasti Aristoteles ja tema vooruste-eetika, millele lisanduvad veel motiivile orienteeritud eetika ja agapismi jooned.

Ibn Paquda soovib inimest suunata teenima Jumalat kogu südamega nii, et keha ja mõistuse kohustused oleksid tasakaalus ja võrdsed.<sup>1</sup> Ibn Paquda eetilises teoorias on motiiv/intentsioon tähtsam kui tegu. Üldises plaanis kätkeb selline arusaam ohtu, sest välistele tegudele saab hinnanguid anda, aga puudub mõõdupuu kavatsuste ja meelsuse/hoiaku hindamise jaoks.<sup>2</sup> Ibn Paquda puhul on see oht pigem näiline kui tõeline, sest Ibn Paquda eetika ei ole ühiskondliku eetika teooria, ega ka inimestevaheliste suhete uurimine, vaid eriomane hinnangutest vaba personaalne iga üksiku eetika tema suhetes iseenda ja Jumalaga.<sup>3</sup> Ning kes veel peale Jumala oleks uskliku jaoks pädev hindama tema hoiaku siirust. Lisaks pole motiivile orienteeritud eetika sugugi nii umbmäärane või hägus, kui esmapilgul paista võib. See rõhutab teadvust, teadmist ja mõistmist, mis on spetsiifilisemad kui pelgalt kavatsus.<sup>4</sup> Ibn Paquda süsteemis on moraalse tegevuse siht aksiomaatiline – selle eesmärgi saavutamine on kindlasti ratsionaalne ja seda saab dedutseerida primaarsetest aksioomidest.<sup>5</sup>

Ibn Paquda jaoks on südamekohustused obligatoorsed, lähtudes nii ilmutusest kui ka mõistusest, kusjuures ilmutusel on vaid ajaline eelnevus mõistuse ettekirjutuste eel.<sup>6</sup> Piibilil ja religiooniseadusel on hariduslik ja poliitiline väärtus, mis seisneb selles, et autoritatiivsed seadused hoiavad ära kaose, mõjutades inimesi tegutsema ja pannes neid korrektselt käituma, kuni neil endil veel ei ole võimet intellektuaalselt jõuda korrektse käitumise äratundmiseni. Uskliku kõrgeim seisund saabub aga ikkagi alles siis, kui ta suudab mõistust kasutades oma usku õigustada.<sup>7</sup>

Ibn Paquda järgi ei saa olla õiget suhet Jumalasse, kui puudub teadmine Jumala kohta; ei saa olla kohustuste täielikku täitmist, kui puudub arusaamine

---

<sup>1</sup> Birnbaum, "The Role of Reason in Bahya and Maimonides", 81.

<sup>2</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 5.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>7</sup> *Ibid.*

nende põhjuse ja olemuse kohta. Siit saab ka filosoofiline teadmine kõrgema positsiooni kui talmudistlik õpetatus, mis tegeleb vaid väliste kohustuste üksikasjadega.<sup>1</sup> Ibn Paquda arvates tuleb välispidisest (seadus) pöörduda sissepoole, oma võimetes olevast võimete taha jäävani, konkreetsest abstraktse poole. Samas leiab ta, et on palju neid, kes selleks suutelised pole, madalal vaimse arengu astmel olijale on tavad ja harjumused oma mehaanilisusega olulised.

Jumalasse süüvimine ei ole aga teoreetiline tunnetus, mis on aluseks Jumala-teadvusele (teadlik olemisele Jumalast). See on end kõigist välistest sidemetest vabastanud hinge suunatus Jumalale, kelles ta näeb oma ainsat päästet/õnne.<sup>2</sup> See tasand, mis puudutab vaid puhtalt südamekohustusi, on inimese suhe Jumalasse. Ibn Paquda eesmärk on põhjendada õiget meelsust Jumala suhtes, tekitada õige sisemine hingeseisund ja tema sõnastatud südame kohustuste püüdlus on seda religioosset meelestust igas aspektis ja suunas kirjeldada. Kõlbluse tähendust inimese seepidises osas ei alahinnata, kuid see on üksnes õige religioosse põhihoiaku tagajärg ja jääb seetõttu siiski teatud määral perifeerseks.<sup>3</sup>

Arutelu Jumala üle, Jumala tegude ja loomuomaduste kogemus, teoreetilised teadmised Jumala kohta on hädavajalikud. Sellest teadmisest ärkab esiteks tänutunne Jumala vastu, mis on aluseks igale moraalsele kohustusele; teiseks saab siit alguse usaldav allumine Jumalale, mis on aluseks heade tegude tegemisele nende enda ja Jumala pärast. Teadlikkus oma distantseeritusest Jumalast täidab inimese alandlikkusega. Kõik kohustused päädivad armastuses Jumala vastu, mis väljendab ühtlasi täielikku vagadust, viib ükskõiksusele kogu välise omandi suhtes – eluni, mille tõeline sisu seisneb ühenduses Jumalaga ja on ettevalmistuseks tulevasele elule.<sup>4</sup>

Armastuse oluline roll HH-s ärgitab küsima, kas Ibn Paquda eetikakäsitusel on ühiseid jooni ka agapismiga. Religioosse ja ilmaliku kirjanduse uurimine näitab, et on olemas erisuguseid armastuse definitsioone, mis tuginevad: 1. vastuvõtja või objekti loomusele – elus, eluta, inimlik, Jumalik, mees, naine

---

<sup>1</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 119.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Guttman, “Bahya Ibn Paquda”, 34.

jne; 2. tundmuse, idee või suhtumise liigile, mis kogemust motiveerib; 3. kogemuse enda emotsionaalsele, esteetilisele või moraalsele kvaliteedile; 4. emotsionaalsele, moraalsele ja vaimsele mõjule kõigi armastuse suhtesse kaasatute suhtes.<sup>1</sup> Armastuse liigituse aluseks on kogemuse emotsionaalne, moraalne ja vaimne kvaliteet. Armastuse moraalse kvaliteediga, mida J. B. Long nimetab *philiaks*<sup>2</sup>, seostub ka jumalik armastus, mis manifesteerub kui ennastandev/pakkuv arm, mida tähistavad sõnad: kreekakeelne *agape*, ladinakeelne *caritas*, sanskritikeelsed *karuna* (budismis) ja *prema* (hinduismis), araabiakeelne *rahman*<sup>3</sup>, heebreakeelne *hesed*<sup>4</sup>.

Kui kristluses väljendab *agape* pigem Jumala armastust inimeste vastu, siis judaismis vastab sellele *hesed*. Ent judaismis ja eriti HH-s on Jumala armastusest inimese vastu olulisem inimese armastus Jumala vastu – mille tähistamiseks kasutatakse sõna '*ahaba*'. Armastus eetika tuumana on kesksel kohal agapismis, armastuse eetikas, mis esineb eelkõige juudi-kristlikes ringkondades. Selles on vaid üks peamine eetiline imperatiiv – see on armastada –, kõik teised on sellest tuletatud.<sup>5</sup> W. K. Frankena leiab, et võib olla tuleks agapismi vaadelda kolmanda normatiivse teooriana deontoloogia ja teleoloogia kõrval. Sel juhul võib see esineda kahel kujul: teo-agapism (me ei tohiks apelleerida reeglitele; lähtumine olukorrast, küsimine, mis oleks antud situatsioonis kõige armastavam tegu; siit ka teine nimetus vastavale suunale – antinomialism või situatsioonism) ja reegli-agapism (me ei peaks küsima, milline tegu oleks kõige armastavam, vaid tuleks kindlaks teha, millised reeglid kehastavad seda enim ja seejärel järgida neid reegleid teatud olukordades) Mõlema suuna aluseks on kindla emotsiooni

---

<sup>1</sup> Long, J. Bruce, "Love." – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 9. Ed in chief Eliade, M. New York, Macmillian Publishing Company, 1986. 31.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Rahman* tähendab araabia keeles Armulist, see on üks Jumala 99-st nimest. Selle aluseks on sõna *rahama* – 'arm, halastus, kõikehõlmav jumalik hoolekanne loodu eest'. (Esposito, John L., "Rahama." – *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford, Oxford University Press, 2003. 259.)

<sup>4</sup> *Hesed* tähendab heebrea keeles 'leebus, heldus, arm, armastus, soosing, heasoovlikus. Sageli räägitakse Jumala *hesed*'ist inimeste suhtes.

<sup>5</sup> Frankena, *Ethics*, 42.

tundmine (armastus) Jumala ja kaasinimese vastu ja selle väljendamine tegudes või tegutsemise reeglites.<sup>1</sup>

Isegi kui Ibn Paquda rõhutab Jumala armastamist, ei saa teda pidada agapismi esindajaks. Kui, siis võiks see olla mööndustega ahavism<sup>2</sup>. Armastus ei ole Ibn Paquda jaoks kõige alus ja lähe, vaid eesmärk, milleni jõutakse, olles eelnevalt läbinud teised südamekohustuste “väravad”. Inimese eesmärk ei ole oma armastuse väljendamine, vaid hinge püüdlemine Jumala poole. Armastav suhtumine loodusse on selle tulemus. '*Ahaba*, inimlik armastus Jumala vastu on kõigi südamekohustuste summa, olemise viis ja ühtlasi ka õige hoiak

Lähtudes tänapäevastest eetika kategooriatest võib väita, et Ibn Paquda eetikakäsitlus sisaldab nii deontoloogilise kui ka vioruse-eetika komponente võrdlemisi sarnasel määral. Tegu on tänapäevases mõttes seega eelkõige korrespondentsiteooriaga eetikas. Ibn Paquda kaasaja kontekstis on aga olulisem küsimus, millises vahekorras olid HH-s antiigist ja judaismist pärit ideed. Ent küsimusele: “Kas korrespondentsiteooria rakendatavus Ibn Paquda eetikakäsitusele viitab ühtlasi ka sellele, et sarnast vastavust ja vastastikmõju võiks eeldada ka Ibn Paquda teose allikate, s.o antiikfilosoofia ja judaismi omavahelise suhte kohta?” saab vastata alles pärast seda, kui HH kesksete ideede seoseid on vaadeldud mõlema allika taustal.

---

<sup>1</sup> Frankena, *Ethics*, 43–44.

<sup>2</sup> Ahavismiks võiks nimetada judaistlikku vastet kristlusepõhisele agapismile. Kui agapismi keskne mõiste on armastus kui *agape*, siis ahavismi aluseks on heebreakeelne mõiste '*ahaba* kui eelkõige inimese armastus Jumala vastu. Seega peaks ahavismis kõigi moraali puudutavate otsuste lähtekohaks olema armastus Jumala vastu.

### 3. *Hobot ha-Lebabot* eetiliste kategooriate ja mõistete seotus mittejudaistlike allikatega: antiikfilosoofia ja antiikfilosoofiast mõjutatud islami filosoofiliste koolkondadega

Käesolev peatükk ei taotle süüvimist Platoni ja Aristotelese filosoofiasse. See oleks väljaspool käesoleva töö mahtu ja konteksti. Ent nende filosoofide mainimine on vajalik, kuna Ibn Paquda mõtteviisis leidub sarnasusi nende omadega. Nii on välja toodud vaid jooned, mis on olulised, et näha, mil määral on Ibn Paquda tinglikult ühelt või teiselt üle võtnud. Tinglikult sellepärast, et Ibn Paquda allikateks olid keskaegses islami maailmas ringelnud antiikfilosoofide teoste tõlked, mis ei ole alati tagasiviidavad autoritele, kellele need omistati. Nii võis leida pseudo-Aristotelese ja pseudo-Platoni töid. Arvatavasti tugines Ibn Paquda üldisele mõtteviisile, mis oli hellenistlikest mõjudest kantud ning seetõttu on õigustatud anda lühike ülevaade Platoni ja Aristotelese eetika-alastest arusaamadest ja sellest, mil määral Ibn Paquda arusaam nendega kattub. On ju Ibn Paquda uurijaid, kes paigutavad ta koguni uusplatoonikute alla, ja on neid, kes arvavad, et teda on suuresti mõjutanud aristoteleslik õpetus.

Kindlasti ei saa siinkohal kõrvale vaadata asjaolust, et antiikfilosoofia jõudis nii juutide kui moslemiteni mugandunud kujul. See, mis nendeni jõudis, oli antiikse filosoofia klassika-järgne vorm (nii näiteks levisid Aristotelese uusplatoonilised tõlgendused ja Plotinose *Enneadide* IV–VI osa peeti Aristotelese teoloogiaks).<sup>1</sup> Seega olulisem on vaadelda Ibn Paquda seotust üldise kreeka filosoofias levinud mõttemaailmaga, kui püüda leida üksikasjalisi vasteid.

Sel määral, mil Ibn Paquda ideed on aristoteleslikud, platonistlikud või uusplatoonilised, erinevad need traditsioonilistest judaistlikest ideedest!<sup>2</sup> Kui nähtub, et tuginemine antiigi mõtlejatele ei piirdu üksikute kohtadega, vaid läbib kogu teose õhustikku, mida võib sellest siis järeldada?

Ibn Paqudale oli omane arusaam, et filosoofia ei vii kedagi kõrgemate tõdedeni, kuid see on aluseks, millelt lähtudes tugevdada oma religioosseid

---

<sup>1</sup> Schubert, Kurt, "Jüdische Philosophie im mittelalterlichen Spanien." – *Spharadim – Spaniolen. Die Juden in Spanien – die Sephardische Diaspora. Studia Judaica Austriaca*. Bd. XIII. Hrg Heimann-Jellinek, F. und Schubert, K. Eisenstadt, 1992. 45

<sup>2</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 16.

tõekspidamisi<sup>1</sup> – seega ei saa tema puhul otsida süvafilosoofiat või filosoofilisi arutelusid, mille eesmärgiks on arutelu ise, vaid see on üksnes aluseks. Ibn Paquda kasutas olemasolevaid filosoofilisi arutlusi vahendina oma mõtete edasiandmiseks. I. Heinemann viitab antiigi olulisusele judaismi arengus. Ta väidab, et Vana Testament ei räägi, miks peaks midagi tegema, ei küsi, miks Jumal maailma ja inimese lõi, vaid üksnes postuleerib, et see nii on.<sup>2</sup> Heinemann arvab, et just Ibn Gabiroli ja Ibn Paquda näol on kõige ilmsem, mil moel hellenistlikud õpetused judaismi sulandusid.<sup>3</sup> Küsimuseks saab, kui suur on Ibn Paquda eetika süsteemi tuumale kreeka filosoofia panus, mis ei piirdunud üksnes Platoni, uusplatonismi või Aristoteelse filosoofiaga, vaid mis hõlmas ka näiteks Galenost<sup>4</sup> ja Eukleidest<sup>5</sup>.

Siinkohal tuleb osana kreeka filosoofia mõjust silmas pidada ka neid antiigist pärit ideid, mida mugandasid islami filosoofid. Kuid, mis puudutab lähemalt HH eetikat ja selle sarnasust nende filosoofiliste õpetustega või erinevust nendest, siis tekib küsimus (seda eriti Aristoteelse suhtes), kas Ibn Paquda on lisaks filosoofilistele ideedele võtnud üle ka eetika põhiprintsiibid või on tema loodud süsteem tekkinud iseseisvalt paralleelsena varasematele, olles näide sellest, kuidas ühed ja samad lähtealused ilmnevad eri taustsüsteemidest pärit mõttevooludes.

---

<sup>1</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 12.

<sup>2</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 30.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>4</sup> Galenos, kellele Bahja ka ise viitab, on mõjutanud Bahja teleoloogilisust, mõtet, et universum on tähenduslik ja kõik selles osutab mingile eesmärgile, otstarbele. M.Mansoor<sup>17</sup> Mõistus on ainult üks tarkuse alussambaid, üks loova tarkuse avaldumisvormi. Mõistuse otstarve seisneb selles, et suunata inimest looduse jälgimisele ja hindamisele. (Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 17.)

<sup>5</sup> Bahja matemaatiline ja deduktiivne lähenemine maailma loomise küsimustes on laenatud Eukleideselt. See mõjutab aga kogu teose struktuuri. Bahja HH on sisemiste kohustuste metodoloogia ning see metodoloogia sarnaneb Eukleidese geomeetrilise meetodiga. See tähendab deduktiivse meetodi rakendamist Bahja poolt vaimsetele teemadele. (*Ibid.*, 18.)



### 3.1 Seos platonismi ja uusplatonismiga

Ibn Paquda jumalatõestus, Jumala samastamine *Ühega*, mõistuse osatähtsuse toonitamine ning teispoolsusele orienteeritus annavad aluse uurimaks, milline võis olla platonismi ja uusplatonismi mõju neile seisukohtadele.

Platon rõhutab, et mõistmaks, milles seisneb õige elu/hüve, on vajalikud teadmised. Teadmine aga peab olema mõistusjärane ja loogiline. Omades õiget teadmist, suudab inimene edaspidi ka õigesti käituda.<sup>1</sup> Ibn Paquda rõhutab samuti igal võimalikul juhul mõistuse rolli religioonis, südamekohustuste täitmisel ja hinge eesmärgi saavutamisel. Aga filosoofiline spekulatsioon iseenesest ei ole Ibn Paquda eesmärgiks – tema rõhutab religioosse elu sügavdamise ja internaliseerimise vajadust.<sup>2</sup> Sellegipoolest on mõistuse rõhutamises Ibn Paquda poolt midagi platonistlikku, eriti ilmne on see HH kolmandas peatükis, mille sisuks on Jumala teenimine, ning kus on ära toodud hinge ja mõistuse vaheline dialoog.<sup>3</sup> Siin on jälgi platonistlikust hinge languse õpetusest, kuigi üldiselt üritab Ibn Paquda mütoloogiat vältida ja asendada see psühholoogiaga. Selles dialoogis sarnaneb mõistus pigem individuaalsema puhta mõistmisega (*nous*) kui praktilise mõistusega, arusaamisega (*phronêsis*).

Platon, seoses teadmise rolli rõhutamisega, on väärtusobjektivist, kelle arvates on võimalik teada, mis on õige ja hea, ülekohtus ja ebaõiglus aga tuleneb teadmatusest.<sup>4</sup> Platoni teoses *Meno* ütleb Sokrates, et nii kaua kui sa ei tea, mis voorus on, ei saa sa seda püüelda.<sup>5</sup> Idee heast toimib kui kõrgeim norm, mis põhjendab ideede normatiivsust. Hea tunnetamine on võrreldav Jumala tunnetamisega. Ent ideede aprioorne tunnetamine eeldab hinge surematust. Asjade tundmaõppimine on üksnes nende meeldetuletamine. Aprioorse ideede tunnetamise eelduseks on hinge preeksistents.<sup>6</sup> Kui hing on preeksistentne, peab ta

---

<sup>1</sup> Laanemäe Aare, *Eetika alused*. Tallinn, Tallinna Tehnikaülikooli kirjastus, 2000. 64.

<sup>2</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 19.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Saarinen Esa, *Filosoofia ajalugu tipult tipule, Sokratesest Marxini*. Tallinn, Avita, 2002. 38.

<sup>5</sup> Burnyeat, Myles F., “Aristotle on Learning to Be Good.” – *Aristotle’s Ethics. Critical Essays*. Ed Sherman, N. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman&Littlefield Publishers, INC., 1999. 205.

<sup>6</sup> Rohls, Jan, *Geschichte der Ethik*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1991.53.

olema ka posteksistentne, mis omakorda tähendab seda, et surm ei vabasta inimest tema moraalsest vastutusest. Hing elab pärast surma edasi ja saab teispoolsuses tasu vastavalt oma elule kehas.<sup>1</sup>

Tulenevalt oma ideede-õpetusest eristab Platon ka vooruste puhul vooruse idee ja vooruslikud asjad, mis kumbki kuuluvad erinevatele tasanditele. Selline jaotus eeldab kahe maailma teooriat, kus ühel pool on kokkupandud, muutuvate ja nähtavate üksikasjade herakleitosliku saamise/tekkimise maailm ja teisel lihtsate, muutumatute ja nähtamatute ideede parmenidesliku olemise maailm.<sup>2</sup> Sellele vastavalt tegeleb nähtava maailmaga arvamine (*doxa*) ja nähtamatu maailmaga mõtlemine (*noēsis*). Kõigi asjade ja ideede ühine printsiip on hea printsiip.<sup>3</sup>

Selline kahetine jaotus puudutab ka inimest. Inimene on kahe erineva entiteedi kooslus: materiaalne keha ja vaimne hing, millest esimene kuulub siia ja teine teise maailma.<sup>4</sup> Platoni suhtumine on äärmuslikult dualistlik ja sellest tulenevalt on tema eetika askeetlik. Keha on hinge haud ja segab ideede tunnetamist. Seega peab hing end kehast puhastama, et oma kehatu algolukorra juurde naasta. Hing võib otsustada kas meeltemaailma või ideedemaailma kasuks. Elamise viis sõltub elu või maailma valikust kui inimliku vabaduse põhiaktist, mis on vastu võetud enne hinge sisenemist aega ja tingitusse/paratamatusesse.<sup>5</sup>

Kui judaistlik-kristlik religioon usub erinevalt platonistlikust hinge surematuse usust ka keha ülestõusmisesse ning taeva ja põrgu olemasolusse, siis Ibn Paquda usub sarnaselt platonistlike vaadetega, et hing on surematu, ja samal ajal on tal selge ettekujutus sellest, et hing saab oma maiste ettevõtmiste eest teispoolsuses tasu või karistuse.

Platoni õpetuse järgi on hinge esemelise maailmaga seotud elemendid tahe ja himu, mida hoiab vaos ja juhib mõistus, mis on ideede maailma kuuluv hinge

---

<sup>1</sup> Schimmel, Solomon, *The Seven Deadly Sins. Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Nature*. New York, The Free Press, 1992. 241.

<sup>2</sup> Rohls, *Geschichte der Ethik*, 51.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>4</sup> Salumaa, Elmar, *Filosoofia ajalugu* I. EELK Usuteaduse Instituudi Toimetised V. Tallinn, 1992.

<sup>5</sup> Rohls, *Geschichte der Ethik*, 54.

osa.<sup>1</sup> Inimeses on sageli vastakaid tahtmisi, mida Platon põhjendab kahe elemendi olemasoluga, milledeks on himu ja mõistus. Lisaks neile on olemas ka kolmas element – vaim, mis tavaliselt on konflikti korral mõistuse poolel.<sup>2</sup> Platon kirjeldab hinge sellest lähtuvalt kui kaarikut, mille ees on hele hobune – vaim – ja tume hobune – himu –, kaarikujuhiks on aga mõistus, kes pingutab selle nimel, et kaarik teel püsiks, samal ajal kui kumbki hobune seda ise suunda püüab vedada.<sup>3</sup> Hinge mõistuslikud ja tahtelised omadused mõjutavad keha ja panevad selle liikuma. Hinge eesmärk on vabaneda maisest ja suunduda ideede maailma. Platoni jaoks saab inimene sellele ise kaasa aidata. Sarnaselt võiks ka Ibn Paquda arusaama mõistuse ja hinge suhtest sõnastada nii, et mõistus on kui kutsar kaarikul, milleks on hing ja mida veavad konkupistsents ning teispoosusele suunatud mõistuslik pool. Hing on just see kaarik, millega sõita armastuse teel Jumala kui eesmärgi (*telos*) poole.

Ibn Paquda arusaam hingest on Platoni omaga sarnane. Ka tema jaoks on hing kahe suure omaduse mõju all, milleks on teispoosusele suunatud mõistus ja siinpoosusele suunatud konkupistsents. Samuti on Ibn Paquda järgi hinge eesmärgiks just teispoosus ja võimalikult minimaalne seotus kehalise maailmaga. Ent, kui Platon soovib filosoofi jaoks valguse vahetuks nägemiseks suures osas matemaatilist-intellektuaalset treeningut, siis Ibn Paquda poolt usklikule soovitud, mõistmaks valgust kaudselt, on moraalne treening. Samas rõhutab Ibn Paquda alati tuge, mida intellektuaalne pool eetilisele annab.<sup>4</sup>

Ibn Paquda erineb platonistlikust vaateviisist ka selle poolest, et ta ei mõista hinge puhastamist intellektuaalse protsessina, sellisena, mis kannab hinge vaimsesse maailma, vaid tema jaoks on see pigem religioosne protsess, milles hing mõistuse toel ärkab intentsionaalseks Jumala austamiseks!<sup>5</sup> Ning kui hilisem uusplatonism on suunatud hinge vabastamisele selleks, et see saaks müstiliselt ühineda Jumalaga, või et see saaks spekulatiivse teadmise vaimsest maailmast,

---

<sup>1</sup> SalumaaI, *Filosoofia ajalugu I*, 70.

<sup>2</sup> Haberman, David L. and Stevenson, Leslie, *Ten Theories of Human Nature*. Oxford, Oxford University Press, 1998. 98.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>4</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 20.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 23.

siis otsib Ibn Paquda pigem hingele vabadust, mis tagaks sünda Jumala austamise südamega.<sup>1</sup>

Ibn Paquda hinge ja keha käsitus sarnaneb osaliselt Platoni omaga, ent vastavalt oma VT traditsiooni poolt kujundatud taustale ei ole see nii radikaalselt dualistlik. Kui Ibn Paquda ka rõhutab mõistuse ja teadmise olulist rolli, ei kohta me tema puhul väidet, et kes kord teab, käitubki edaspidi õieti. Vastupidi, inimene peab ikka jälle oma teadmisi kontrollima ja nende üle järele mõtlema ning püüdma Toora ja traditsiooni abil teha kõik, et kuri tung ei suudaks tema mõistust eksitada.<sup>2</sup>

Samuti erineb Platoni ja Ibn Paquda armastuse mõistmine. Platoni jaoks on armastus vahendaja jumaliku ja inimliku vahel, milles kõik asjad on omavahel seotud.<sup>3</sup> Armastus (kui *eros*) on kirglik püüe maksimaliseerida inimliku elu võimaluste elluviimist – tung säilitada kehalik olemasolu, füüsiline tervis, maine heaolu, surematus isikliku hea tundmise läbi.<sup>4</sup> Ibn Paquda jaoks on armastus aga hinge igatsus, tema olemuse soov olla liidetud ühte Jumala kõrgeima valgusega. See on kirgedest ja selle maailma külge klammerdumisest vaba armastus, mille üle domineerib mõistus. Idee sellisest puhtast, kirgedest vabast armastusest sarnaneb pigem küünikute ja stoikute arusaamaga, mis omakorda mõjutas kristlikku askeetlust ja islami müstikuid sufisid.<sup>5</sup> Sarnasused platonistlike arusaamadega on pigem formaalsed, mitte olemuslikud. M. Mansoor näeb olulisima lahkkelina seda, et Ibn Paquda räägib Jumala ühesusest, ainulisusest, aga Platon kõneleb matemaatilisest ühesusest.<sup>6</sup>

Seosed Ibn Paquda ja Platoni seisukohtade vahel on tinglikumad kui seosed Ibn Paquda ja uusplatooniliste vaadete vahel. Ent samas ei maksa ka neid üle tähtsustada. Kuigi on varasemaid autoreid, kes nimetavad Ibn Paqodat uusplatoonikuks, ei saa sellega täielikult nõustuda. Lahknevused uusplatoonilistest ideedest HH-s on siiski ilmselged. Nii näiteks ei ole Ibn Paquda

---

<sup>1</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 31.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>3</sup> Long, “Love”, 36.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 9.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 20.

puhul seoses hellenismiaegse uusplatonismi inimesekäsitlelusega võimalik täheldada niivõrd äärmuslikku keha-hinge dualismi ja keha taunimist kui uusplatoonikute puhul (nagu Philon ja Plotinos). Kuid see on ikkagi tunduvalt radikaalsem kui judaismis üldiselt tavaks. Tema suhtumine askeesi kattub osaliselt nt Philoni omaga, kelle arvates tavainimene peaks elama mõistusega reguleeritud elu, kuid tõeliselt kõlbeline elu on tugevalt askeetlikku laadi.<sup>1</sup>

M. Mansoori väitel mõjutab Ibn Paqudat uusplatoonikutest eelkõige just Plotinos, kes ühendas dünaamilise panteismi ja monoteismi. Ibn Paquda võttis üle need mõtted, milles mõistusel on keskne roll.<sup>2</sup> Plotinose seisukohtades võib leida mõneti sarnaseid mõtteid HH-s sisalduvaga. Näiteks on Plotinose järgi inimeses ainuväärtuslik igavene hing, keha on mööduv paratamatus, vangla.<sup>3</sup> Ülim õnn seisneb (taas)ühinemises oma olemasolu algallikaga, milleni jõudmiseks peab hing suutma vabaneda ning lahti ütelda kõigest välisest ja pöörduma üksnes oma sisemusse, sest üksnes sealtkaudu saab ta ühineda Jumalaga.<sup>4</sup> Ekstaasiga tipneva jumalikustava tunnetuse eelduseks on askees, mis vabastab hinge välisest ja võimaldab tal ühineda oma allikaga. Plotinose õpetuse kohaselt ei peaks inimese hing hoidma kinni empiirilisest maailmast ega laskma end selle kaudu määratleda, vaid ta peaks ühenduses vaimuga orienteeruma Heale. Tõeline voorus pole mitte praktiline, vaid dianoeetiline teooria voorus. Ekstaas juhib hinge Hea juurde ja seega ka armastusse kerkimisse. Eetiline protsess on seega Plotinose silmis religioosne katarsise protsess.<sup>5</sup>

Võrrelduna aga lähemalt Plotinose ja teiste uusplatoonikutega, kes räägivad religioosest eesmärgist kui hinge individuaalsest ühinemisest jumaliku *Logos'*ega (*Logos* kui Jumala meeles olevate ideede täpne projektsioon), käsitleb Ibn Paquda Jumalat isikulise Loojana, kes on loodu on kokku seadnud ja kellest kõik lähtub (sarnaselt Plotinose emanatsiooniteooriaga), kuid kellega hing ei saa ühte sulada, vaid üksnes viibida Tema lähedal. Lisaks puudub Ibn Paquda hinge ja

---

<sup>1</sup> Salumaa, *Filosoofia ajalugu* I, 219–220.

<sup>2</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 19.

<sup>3</sup> Salumaa, *Filosoofia ajalugu* I, 243.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 237.

<sup>5</sup> Rohls, *Geschichte der Ethik*, 104–105.

Jumala suhte käsitlestest uusplatonismile omane ekstaatiline element. Selline ühtesulamine ei saa olla võimalik, väidab Ibn Paquda, sest Jumal on Looja ja hing loodu ning nende vahel valitseb ületamatu lõhe. Ibn Paquda näeb seega hinge ülima püüdlusena ja võimalusena soovi olla Jumalale ligidal, Tema juures, aga mitte Jumalas. Ibn Paquda hinge-käsitluse spetsiifilisuse määrab ära see, et Ibn Paquda huvi objektiks on eelkõige inimene ja tema hing suhtes Jumalaga.<sup>1</sup> Kui tema seisukohtade askeetlik joon lähendab teda uusplatonismile, siis uusplatonismist eraldab teda just hinge ja Jumala suhtele erilise tähenduse andmine. Hinge religioosne side Jumalaga on Ibn Paquda puhul täiesti teistsugune kui uusplatonismis. Religioossed põhikategooriad on siin usaldus, alandlikkus ja armastus.<sup>2</sup>

Samas ei olnud Ibn Paquda immuunne emanatsiooniteooria vormi mõju suhtes, mille see omandas Plotinose õpetuses.<sup>3</sup> Kuigi Ibn Paquda esindas uusplatoonilise värvinguga Jumala ühesuse kontseptsiooni, kus Jumal on absoluut, mis jääb teispoole mõistust, mis loogiliselt eelneb kõigile asjadele, samuti nagu number ühe abstraktne ühesus eelneb kõigile teistele numbritele<sup>4</sup>, ei püüdnud ta ületada lõhet Jumala ja mõistuse vahel, kasutades selleks askeetlikku kontemplatsiooni.<sup>5</sup> Uusplatonismist eristab Ibn Paqudat lisaks spetsiifilisele askeetliku ideaali piiritlemisele tähendus, mis askeesil tema jaoks on. Eesmärgiks pole teoreetiline maailmatunnetus ega müstilises ekstaasis Jumalaga ühinemine, vaid eelkõige on askees mõeldud selleks, et hinge koondada hardaks Jumala austamiseks. Uusplatonismi võib mõista kui püüet luua vahendav lüli intelligibiilse ja tajutava vahel, Jumala ja maailma vahel, ainususe ja paljususe vahel.<sup>6</sup> Ka Ibn Paquda üritab ületada lõhet Jumala ja maailma vahel, unitaarsuse ja pluraalsuse vahel, aga mitte uusplatoonilisel moel. Ta mõistab maailma kui tegude seeriat, mis on suunatud ühe lõpu poole, ja nagu on olemas vaid üks lõpp või tagajärg, nii on olemas ka vaid üks tõde, kuid see tõde ilmub erikujulisena

---

<sup>1</sup> Greive, *Studien zum jüdischen Neoplatonismus*, 10.

<sup>2</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 124.

<sup>3</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 19.

<sup>4</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 119–120.

<sup>5</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 8.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 18.

filosoofile ja usklikule. Olles küll tänu oma eklektilisusele osalt uusplatonismist mõjutatud (eelkõige just vormilisest küljest), ei võta Ibn Paquda täielikult üle selle peamist õpetust – emanatsiooniõpetust.<sup>1</sup> Oluliseks põhjuseks on siin kindlasti see, et jumalik tegu pole emanatsiooni õpetuse raames enam kunagi otsene. See on aga vastuolus piibelliku õpetusega sellest, et loomine hõlmab Jumala vaba tahet, ega ole hädavajalik.<sup>2</sup>

Ibn Paqudat on sageli nimetatud uusplatoonikuks, seda just tema hinge-käsituse tõttu. Tema mõtteviis kattub küll osalt uusplatoonilisega, kuid sealt puudub viimasele omane emanatsioonipõhimõte ja idee hinge ühtesulamisest jumalusega. Ibn Paquda näeb hinge ülimalt püüdlusena soovi olla oma Jumalale ligidal, Tema juures, aga mitte Jumalas. Siin on tunda VT-likku eristust loodu ja Looja vahel.

Ehkki Ibn Paquda kasutab küll platonistlike ideid, ei ole ta ei platonist ega uusplatoonik. Suurim ühine joon on intellekti toonitamine. Ibn Paquda teos on suunatud neile, kes usuvad algprintsipi – Jumala ühesust. Tema soov on valgustada teed Jumala juurde neile, kelle jaoks see esimene printsip on ilmselge. Südame kohustuste süstemaatiline käsitlus eetikateadusena reedab uusplatonismi mõju: eetikat ja intellekti ei nähta kahe põhjalikult erineva kategooriana. Moraalset tegevust mõistetakse osana intellektuaalsest tegevusest.<sup>3</sup> Lisaks ilmneb uusplatoonikute mõju Ibn Paquda ideedele just tema vastandlike keskmete põhises mõtlemises ja just teispoolse maailma, ideede maailma rõhutamises. Nii nagu judaismis kaldutakse rõhutama siinpoolsust, ei nõua ka Ibn Paquda täielikku materiaalsest ilmast loobumist ja oma keha eiramist. Kuid siiski väidab ta, et mida ükskõiksem on inimene materiaalse maailma hüvede suhtes, seda kergem on tal Jumalat kogu südamest armastada, ja seega täita südamekohustusi.

Vaatamata neile sarnasustele väidab M. Mansoor, et Ibn Paqudat ei saa mingil juhul pidada kasvõi tagasihoidlikult uusplatoonikuks.<sup>4</sup> Ka J. Guttman

---

<sup>1</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 19.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 19.

leiab, et nii Ibn Paquda kui ka Ibn Gabirol<sup>1</sup> tuginesid samadele uusplatoonilistele allikatele, kuid seal juures polnud Ibn Paquda uusplatoonik nagu Ibn Gabirol, vaid järgis pigem aristoteleslikku teoloogiat. Võrdluseks tasub siinkohal ära märkida D. Neumarki seisukoht, kes ei pea ühtegi juudi keskaegset filosoofi uusplatoonikuks, vaid jagab nad Aristotelese füüsika ja tema metafüüsika järgijateks.<sup>2</sup> Esimene oleks nn Saadia grupp, kuhu kuuluvad Israeli, Saadia, al-Mukammatz, Ben-Mazilah ja Ibn Paquda. Teise Ibn Gabirol'i gruppi kuuluksid Moses ibn Esra, J. Halevi, Ibn Daud ja Maimonides.<sup>3</sup>

### ***3.2 Seos aristotelismiga***

D. Neumarki viide Ibn Paqudale kui aristotelesliku füüsika esindajale ühelt poolt ja vooruste-eetikale sarnased printsiibid HH-s teiselt poolt, annavad aluse vaadelda lähemalt ka Aristotelese mõju Ibn Paquada vaadetele. Kui räägitakse aristotelismi mõjust Ibn Paqudale, kirjeldatakse enamasti Aristotelese mõju Ibn Paquada teaduse, füüsika jms käsituse puhul, aga mitte eetika sisulise külje puhul. Ühelt poolt on see kindlasti õigustatud, eriti, kui pidada silmas HH esimesi peatükke, ent teisalt annab HH sisalduv implitsiitne vooruste-eetika pigem põhjust otsida seoseid eelkõige just Aristotelese eetikakäsitusega. Siinkohal tasub aga silmas pidada, et kui Ibn Paquda ka viitab Aristotelesele, siis selle aluseks on ikkagi pseudo-kirjutised. Ibn Paquda ajas ja kultuuriruumis oli aristotelism ebapuhas, sisaldades nt platonistlikku emanatsiooni-ideed (sageli omistati Aristotelesele teoseid, mille autoriteks olid tegelikult uusplatoonikud). Niisiis Aristoteles, keda tundis Ibn Paquda, omas platonistlikku värvingut, mis Aristotelese enda puhul puudub. Seega “tõelise” Aristotelese mõju Ibn Paqudale on ilmselt arvatust väiksem.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Ibn Paquda ja Ibn Gabirol'i vastastikuse mõju suhtes esindavad erinevad autorid erinevaid seisukohti. Nt leiab A. S. Yahuda, et Bahja ja Ibn Gabirol laenasid oma ideed ühistest allikates, samal ajal kui Kaufmann väidab, et Ibn Gabirol võis olla mõjuataud pigem Bahjast. (Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 34.)

<sup>2</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 17.



Sellegipoolest räägitakse aristotelismi mõjust HH-le. M. Mansoori sõnul ilmneb see näiteks selles, et HH-s leiduva teaduste jagamise skeemi ning loogilise arutlemise nõude on Ibn Paquda üle võtnud Aristoteleselt. Kohati väärtustab Ibn Paquda ratsionaalset uurimist (vrld Aristotelese arusaam loogilisest arutelust) nii kõrgelt, et ta väidab, et täiuslikem ja väärikaim uskumise kategooria tähendab Jumala ühesuse tõe teadmisele jõudmist ratsionaalse uurimise meetodi abil.<sup>1</sup> Aristotelese ratsionalistlik lähenemine on see, mis aitab ka Ibn Paqudal kaitsta formaalset ja ratsionaalset judaismi idealismi irratsionalismi ja müstitsismi eest.<sup>2</sup> Samas väidab M. Mansoor, et Ibn Paquda vagaduse kirjeldus on läbinisti müstiline – selle viimane staadium kujutab endast niivõrd intiimset suhet Jumala ja inimese vahel, et inimene ei juhi ennast enam ise, vaid teda juhib Jumal. Vaimsure intensiivsus on nii suur, et isegi inimese kognitiivseid funktsioone täidab Jumal. Selline mõte on selgelt omane islami kirjandusele, nt al-Makki<sup>3</sup> “Qut al-qulub-le” (Südamete toit).<sup>4</sup>

Selgelt aristoteleslik on aga Ibn Paquda füüsika, mida siiski ei saa väita tema metafüüsika kohta tervikuna. Eelkõige viitab Ibn Paquda Aristotelesele kui “filosoofile” oma teose filosoofilisemas osas, osas Jumala ühesusest. Ta võtab Aristoteleselt üle neli looduse elementi, vormi ja mateeria eristamise. Aga kui Aristoteles räägib maailma loomisest ajas, siis Ibn Paquda, tuginedes judaistlikule jumalapildile, seda teha ei saa – ta peab tõestama loomise *ex nihilo*, mille käigus ta jõuab muuhulgas ka selleni, et ajalisel peab mateeria vormile eelnema.<sup>5</sup> Nii nagu arutluses maailma loomisest on näha Aristotelese mõjusid, nii on need ilmsed ka Ibn Paquda Jumala olemasolu tõestuses. Kuigi sageli esineb seal, kus Ibn Paquda tugineb Aristotelese arusaamadele, probleeme ja vasturääkivusi, ei ole need aga käesoleva töö rõhuasetusest lähtuvalt määrava tähtsusega, kuna need puudutavad jumalatõestuse filosoofilist ning vormilist külge, mitte eetilise hoiaku tuuma.

---

<sup>1</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 15.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>3</sup> Abu Talib al-Makki (surn. 996) mõjutas eelkõige al-Ghazalit. (lähemalt vt Schimmel, A., *Mystische Dimensionen des Islam*. Köln, Diederichs, 1985.)

<sup>4</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 32.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 12–13.

Mis puudutab Aristotelese eetikat, siis võib öelda, et kui Platon tegeleb väga palju teispoelse ideede-sfääriga, siis Aristotelese huvi objektiks on empiiriline teadmine.<sup>1</sup> Teadmine eeldab tema jaoks teadmisi olemasolevate asjade põhjustest, aga põhjus on iseenesest vastus küsimusele “Miks?”<sup>2</sup> Ibn Paquda arutlusviis sarnaneb implitsiitselt samasugusele mõttekäigule. Et südamekohustuste täitmiseni jõuda, tuleb enne teada nende kohustuste põhjust. Põhjus on aga Jumalas, viisis, kuidas Ta on loonud inimese ja maailma. Eetika uurimisobjektiks Aristotelesel on praksis: tegevused, mille eesmärk ei ole väljaspool neid endid, vaid see seisneb tegevuses endas. Küsimus ülimast eesmärgist on identne küsimusega ülimast heast ja see ülim hea/eesmärk/otstarve on Aristotelese jaoks õnn (*eudaimonia*).<sup>3</sup> *Eudaimonia* seisneb inimesele eriomases tegevuses. Teiste sõnadega seisneb õnn parimas võimalikus mõistuse rakenduses, parimas võimalikus mõistuse aktualiseerimises.<sup>4</sup> Ka voorus/loomutäius (*aretê*) ei ole muud kui mõistuse seisund.<sup>5</sup> Eetiline loomutäius seisneb himustamise võime või soovi suunamises mõistusele. Voorus on dispositsioon, mille inimene harjumuse kaudu omandab. Eetiline voorus sünnib harjutamise ja seega kasvatuses kaudu. Aristotelese vooruse-mõistmine ei ole identne hea tundmisega nagu see oli Platonil.<sup>6</sup> Oluline on inimese seadmus (*hexis*), dispositsioon, mis eristub tunnetest ja tundmisest. Seadmus on omandatud ja mitte loodusest kaasaantud või kaasasündinud omadus. Seadmus kujunemine kordamise, õppimise kaudu.<sup>7</sup> Ibn Paquda arusaamine *kavvana*’st on sarnane – see tuleb omandada. Õige hoiak vajab pidevalt toetamist. Mõistus peab üha uuesti ja uuesti jõudma teadmisele ja Jumala tundmisele, mis on südamekohustuste aluseks. Ei piisa sellest, kui üks kord on selgusele jõutud. Väär mõtlemine eksitab inimest kogu aeg ja seetõttu tuleb alata oma teadmisi värskendada.

---

<sup>1</sup> Saarinen, *Filosoofia ajalugu tipult tipule, Sokratesest Marxini*, 44.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 50–51.

<sup>3</sup> Rohls, *Geschichte der Ethik*, 65.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 68–69.

<sup>7</sup> Lill, “Saateks”, 363.

Ibn Paquda ei kasuta küll mõistet, mida võiks võrdsustada voorusega, aga sisuliselt on võimalik voorustena vaadelda HH-s käsitletud südame kohustusi (usaldust, refleksiooni, jne), mis nagu Aristoteelse voorusedki sõltuvad hoiakust või suhtumisest, mille mõistus hinge omaduste suhtes võtab, mis iseeneses ei ole ei head ega halvad.<sup>1</sup>

Moraalne kohtumõistmine hoiakute üle või neile hinnangu andmine, eeldab tegevuse ja tegevuse taga peituvat intentsiooni vabatahtlikkust.<sup>2</sup> Toimimine on eetiline sel juhul, kui on võimalik valida; kui ollakse teadlikud sellest, mida tehakse; kui toiming valitakse selle enda pärast ja mitte vahendina muu tegevuse jaoks.<sup>3</sup> Voorused ei ole tunded – inimeste üle ei otsustata, lähtudes nende emotsioonidest. Voorused sisaldavad valikut!<sup>4</sup> Inimene saab kõlbeliseks, toimides kõlbeliselt, ja ta ei saa toimida kõlbeliselt, ilma et ta juba oleks kõlbeline. On tegusid, mis tekitavad kõlbelisust ja tegusid, mis seda manifesteerivad.<sup>5</sup> Seal, kus kesksel kohal õnnelikkuse alusena on õnnelikkus ja voorus, ei ole moraalne hinnang esiplaanil.<sup>6</sup> Olulised on eetiline loomutäius ja vastutus oma tegude eest, sest hinnata saab vaid vabalt valitud tegusid. Tegevuse valik, praktilise mõistuse kasutamine järgneb aga omakorda eelnevale kaalutlemisele.<sup>7</sup> Ei ole praktilist mõistust (*phronêsis*) ilma eetilise vooruseta ja vastupidi.<sup>8</sup>

Inimese puhul on Aristoteelse arvates hüveks hinge võime tegutseda just lähtuvalt loomutäiusest. Loomutäius on hästi tegutsemise alus. Hea inimene ei ole see, kes üksnes käitub teatud kindlal moel, vaid kes käitub sel teatud moel kindlast iseloomust tulenevalt.<sup>9</sup> Loomutäius on seadmus, mis eeldab valikut,

---

<sup>1</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 56.

<sup>2</sup> Rohls, *Geschichte der Ethik*, 70.

<sup>3</sup> Lill, "Saateks", 362.

<sup>4</sup> Hardie, William F. R., *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, Clarendon Press, 1968. 95.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>7</sup> Lill, "Saateks", 374.

<sup>8</sup> Wolf, Ursula, *Aristotle's "Nikomachische Ethik"*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.184.

<sup>9</sup> Kosman, Louis A., "Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics." – *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. Ed Sherman, N. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman&Littlefield Publishers, INC., 1999. 261.

eelisotsustust (*proairesis*), mis peab olema vahepealne äärmuste vahel (*mesotês*) ja milleni jõutakse loogilise arutelu (*logos*) abil, tehes otsuse nagu mõistlik inimene. Märksõnadeks siin on seega valik, vahepealsus, loogiline arutelu, mõistlikkus.<sup>1</sup> Ibn Paquda puhul on väline tegu ehk otsustuse lõpptulemus ja väljund vähem tähtis kui arutelu ja intentsioon. Ent sarnaselt Aristotelesega leiab Ibn Paquda, et tegevusmotiivid on inimeses endas.<sup>2</sup> Aristotelese jaoks seisneb inimeseks olemine eelkõige mõtlemisvõime (*dianoia*) ja mõistuse (*nous*) kasutamises, mille tulemuseks on loogiline arutelu (*logos*), mis oma korda on aluseks teadmisele (*epistêmê*). Sellest lähtuvalt peaks inimene olema teadlik inimene (*epistêmon*), kes püüdleb õige eesmärgi poole! Juhuslikult, ilma plaanita tegutsev inimene ei toimi Aristotelese arvates teadlikult.<sup>3</sup> Sarnaselt näeb ka Ibn Paquda inimese kohustuseks olevat talle Jumala poolt kingitud mõistuse kasutamise ning tema arvates on inimesed, kes küll loogiliseks aruteluks võimelised on, aga sellega ei tegele, karistust väärt. Nii Ibn Paquda kui Aristoteles on seisukohal, et igaüks, kes selleks võimeline on peab ise oma mõistust kasutades jõudma selleni, et südamekohustused/voorused saaksid tema loomuse/iseloomu osaks.

Kui Platoni jaoks eksisteeris üldine loomutäiuse mõiste ja küsimus: “Mis on hüve?”, siis Aristoteles leidis, et inimeste ja nende käitumise erinevus tingib selle, et kõigi jaoks, kõigiks juhtudeks ei saa olla ühiseid reegleid.<sup>4</sup> St üldist loomutäiuse mõistet ei eksisteeri ja sellest lähtuvalt saab peamiseks küsimuseks: “Kuidas hüvet praktiliselt saavutada?” Tegutsemine näitab, milline inimene ollakse, sest tegevuse lähtealus on inimeses endas.<sup>5</sup>

Seega võib öelda, et Platoni jaoks lähtub inimese tegevus inimesest võõrutatud objektiivsest normist, mis eksisteerib ideena. Aristotelese eetika on aga suunatud individuaalsele elule, isiklikule püüdlemisele,<sup>6</sup> kus voores, hea

---

<sup>1</sup> Lill, “Saateks”, 362.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 363.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 366.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 359.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 360.

<sup>6</sup> Wolf, *Aristotle's “Nikomachische Ethik”*, 53.

iseloomuomadus ja mõõdukus tekivad harjumuse läbi.<sup>1</sup> Kuid selline isiklik püüdlemine toimub ja on Aristotelese järgi võimalik siiski eelkõige ühiskondlikus kontekstis. Kuna inimene on ühiskondlik olend, siis on selline õnnelik elu võimalik üksnes ühiskonna siseselt.<sup>2</sup> Voorus ei saa ilmnedagi isoleeritud indiviidis.<sup>3</sup> Ka Ibn Paquda jaoks on inimene ühiskondlik või poliitiline inimene, kuid oma raamatus räägib ta ikkagi pigem indiviidi hinge puhtusest ja hinge igatsusest. Rõhuasetus on individuaalsel hinge püüdlusel. Ühiskondlik aspekt on sellega kaasnev paratamatus. Ibn Paquda mõte seisneb selles, et kui inimene suudab õige *kavvana*'ga täita oma südame kohustusi, siis kaasneb sellega automaatselt ka moraalselt korrektne käitumine tema ühiskondlikus elus. Samas rõhutab Ibn Paquda võimalusel sellest sotsiaalsest elust tagasitõmbumise vajalikkust. Ta leiab, et igasugune võimalus üleastumiseks saab tekkida soodsamalt seal, kus on rohkem kui üks inimene koos. Ibn Paquda toonitab mõlemal juhul – nii askeetluse kui ka ühiskondlikus elus osalemise puhul – mõõdukuse silmaspidamise vajalikkust, nõnda nagu ka Aristotelese järgi on moraalselt hea kahe ekstreemsusse kalduva toimimisviisi vahepealne kesktee. Selleks on vaja aga otsustada, milles kesktee seisneb ja õige otsuse saab ära tunda üksnes praktilise mõistuse abil.<sup>4</sup> Ibn Paquda jaoks:

“Õpetus on kesktee mõistuse ja meelte vahel.”

”בסדר אמצעי בין השכל העולמים והיא התורה.”<sup>5</sup>

Kuldse kesktee printsiip Ibn Paquda jaoks seisneb välises osaluses maailmasiseses elus ja töös, seesmiselt kõigest välisest distantseerunud olles. Vaga inimene peab elu maailmas võtma kui enesele antud ülesannet, seesmiselt aga sellest vabaks jääma ja oma tegelikku eesmärki nägema hinge osaduses

---

<sup>1</sup> Wolf, *Aristotle's "Nikomachische Ethik"*, 67.

<sup>2</sup> Rohls, *Geschichte der Ethik*, 73.

<sup>3</sup> Laanemäe, *Eetika alused*, 66.

<sup>4</sup> Rohls, *Geschichte der Ethik*, 70–71.

<sup>5</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 135.

Jumalaga ja ettevalmistustes teispooleks, mille jaoks ta ju tegelikult loodud on. (See aga on lähedus uusplatonismile).<sup>1</sup>

Selles teispoolele suunatuses ja siinpoolele ning teispoolele vastandamises kajastub ka Ibn Paquda hinge ja keha käsitus, mis sarnaneb küll Platoni omale, ent mis vastavalt VT traditsioonilisele taustale ei ole nii kardinaalselt dualistlik ja on seega lähemal Aristoteelse käsitlusele, mis on vähem dualistlik. Nagu Platon, nii eristab ka Aristoteles keha kui materiat ja hinge kui selle materia vormi.<sup>2</sup> Hing on kehast sõltumatu, ent keha juurde kuuluvana liigutab, elustab ja varustab ta seda jõuga.<sup>3</sup> Ibn Paquda nõustub Aristoteelsega, et ei saa olla personaalset surematust, kuna keha sureb, ja et selle asemel eksisteerib teatud vaimne surematust. Aristoteles räägib surematust hingest ja selle naasmisest oma allika juurde – aktiivse mõistuse juurde; Ibn Paquda räägib samuti hinge naasmisest oma allika juurde, kuid see allikas on Jumal.<sup>4</sup>

Hing jaguneb Aristoteelse väitel ratsionaalseks – loogiliselt arutlevaks – ja irratsionaalseks – loogiliselt mittearutlevaks osaks.<sup>5</sup> Neile osadele vastavad hinge omadused: mõistus ja püüdlus, mis võib juhinduda mõistusest.<sup>6</sup> Esimese loomutäius on filosoofiline tarkus (*sophia*), teise loomutäius on mõistlikkus (*phronêsis*) (vt ka Lisa 1). *Phronêsis* ei suurenda meie võimet hästi toimida. Ta meenutab meile eristust üksnes (väliselt) õiglase tegutsemise ja õiglase isiku vahel. See, kes teeb õiglase teo üksnes sellepärast, et see on ette kirjutatud, seda aga sellisena tema enda pärast soovimata, ei ole õiglane isik. Õiglane on see, kes teeb õiglase teo lähtuvalt mingist kindlast hoiakust – ehk see, kes tegutseb lähtuvalt vastavast valikust või õigluse enda pärast.<sup>7</sup>

Ilmneb, et Aristoteelse ideede mõju Ibn Paquda eetikakäsitusele on mõjukam pigem eetika kui füüsika osas. Selgelt on märgatavad Aristoteelse areetilise eetikaga sarnased põhimõtted, mille kohaselt pole oluline mitte üksnes

---

<sup>1</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 124.

<sup>2</sup> Schimmel, *The Seven Deadly Sins*, 241.

<sup>3</sup> Salumaa, *Filosoofia ajalugu I*, 121.

<sup>4</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 15–16.

<sup>5</sup> Aristoteles, *Nikomachose Eetika*. Tartu, Ilmamaa, 1996. 28.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 239.

<sup>7</sup> Bahja ibn Paquda, *Hobot ha-Lebabot*, 156.

teha moraalset tegu, vaid omada ka vajalikku meelelaadi, motivatsiooni ja emotsiooni. Paraku on raskem kindlaks teha, kuivõrd need põhimõtted Ibn Paquda õpetuses tekkisid Aristotelese mõjul. Võib oletada, et Ibn Paquda võis nende seisukohtadega puutuda kokku Aristotelesele omandatud uusplatoonikute teostest või islami filosoofidelt, kelle õpetuses olid aristotelism ja uusplatonism kokku sulanud. Samas ei ole ka välistatud, et Ibn Paquda, minnes kaasa oma ajast vaimuga – ratsionalismi ja individualiseerumise suundumustega – ning arengutega rabiinlikus judaismis, kus *kavvana* leidis üha enam rõhutamist, jõudis iseseisvalt HH-s sisalduva “vooruste-eetikani.”

### 3.3 Seos islamiga

Mis puudutab antiigi mõjusid läbi islami, siis Ibn Paquda puhul võib sarnasusi täheldada eelkõige *kalam*'i mu'taziliitide ja Puhtuse Vendadega. M. Mansoor nimelt väidab, et Ibn Paquda ratsionalismi mõjutasid just Puhtuse Vennad, kes uskusid, et inimese intellekt on puhta religiooni allikas. Ning samuti ei jäänud ta puutumata *kalam*'ist, mis sai alguse mu'taziliitide ratsionalistlikust koolkonnast. Kuigi Ibn Paquda ei kirjutanud oma raamatut filosoofidele, vaid tavalistele usklikele, jättes oma kirjutise väljapoole spekulatiivsete kirjutiste ringi, ei suuda ta põgeneda oma *Zeitgeist*'i eest, asetades pigem mõistuse kui autoriteedi tõelise religiooni mõõdupuuks.<sup>1</sup>

Oma osa selles on kindlasti *kalam*'il, mis tegeleb usu artiklite üle argumenteerimisega loogiliste tõestuste abil. Selle allikateks on Koraan, kogukonna konsensus, *hadith*<sup>2</sup>, mõistus, kristlus, kreeka filosoofia, manilus. *Kalam*'iga tegelejaid nimetati *mutakallimun*'ideks.<sup>3</sup> Nad kasutasid valdavalt hellenistliku päritoluga filosoofilisi argumente, et seletada pühakirja ja lahendada raskusi, mida põhjustasid tekstide ilmsed vastuolud. Nad võtsid vajaduse korral üle nii platonistlikke, aristoteleslikke, uusplatoonilisi, stoitsistlikke kui ka epikuurlikke kujutlusi ja selle tulemusena oli nende filosoofilistel vaadatel

---

<sup>1</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 39.

<sup>2</sup> Muhammedi sõnade ja tegude korpus, mis on oma olulisuselt Koraani kõrval teisel kohal.

<sup>3</sup> Anawati, “Kalam”, 231.

eklektiline iseloom.<sup>1</sup> Peamiselt kujunes islami filosoofia ikkagi platonistlik-uusplatoonilise ja aristotelesliku traditsiooni raames. Kuna sageli saadi teavet Platoni ideede kohta läbi uusplatoonilise prisma, siis ei tehtud ranget eristust ka nende kahe vahel. Samuti oli aristotelism läbi põimunud uusplatoonilise õpetusega.

*Mutakallimun*'ide liikumisel on kaks suuremat koolkonda: Mu'tazila ja Aš'arija. (Vastupidiselt mu'taziliitidele ei leidnud aš'ariidid enestele juutide seast poolehoidjaid.<sup>2</sup>) Mu'taziliitide liikumine sai alguse u 8. saj, kui Basras ja Bagdadis kogunesid grupid, kes arutlesid võimaluste üle, mil moel kreeka filosoofia võiks olla abiks religiooni puudutavate teatud probleemide lahendamisel. Liikumise õpetuses on kesksel kohal viis teemat: 1. Jumala transtsendentsus ja sellest tulenevalt igasuguste antropomorfismide vältimine. Jumala atribuutide olemasolu ei eitatud, kuid neid peeti identseteks Jumala essentsiga. Usuti personaalsesse Jumal-Loojasse.<sup>3</sup> Jumala ühesust puudutavaid arutelusid iseloomustas katse näidata, kuidas saab Jumal olla üks ja siiski kirjeldatav erinevate omaduste kaudu. 2. Jumala õiglus. Jumala õigluse osas üritati näidata, et on võimalik ütelda, et Jumal on kõikvõimas ja samas saab inimtaht vaadelda vabana.<sup>4</sup> Inimesed teevad nii head kui kurja, sest nad on saanud Jumalalt võime vabalt tegutseda. See omakorda paneb neile vastutuse oma tegude eest. 3. Tootus ja ähvardus, tasu ja karistus, mille raames tegeletakse uskliku, üleastunu ja uskmatu saatusega. 4. Usu ja ebaususe suhe. 5. Hea poole püüdlamine.<sup>5</sup> Lisaks olid mu'taziliidid tuntud maailma loomise tõestuste poolest, mille eest nad olid tegelikult tänu võlgu varasematele kristlikele uusplatoonikutele.<sup>6</sup> Mu'taziliidid nägid patusena vaid seda uskliku või uskmatut, kelle patt tugineb tema vabale tahtele, ja et Jumal saab patuks pidada vaid seda halba, mida inimene vabatahtlikult toime paneb. Ja see on ka Jumaliku õigluse ülesanne, et ta karistaks üksnes neid, kes oma vabast tahtest Tema käsu vastu on

---

<sup>1</sup> Hyman and Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, 205.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 206.

<sup>3</sup> Anawati, "Kalam", 235.

<sup>4</sup> Hyman and Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, 205.

<sup>5</sup> Anawati, "Kalam", 236.

<sup>6</sup> Nagel, Tilman, *Geschichte der islamischen Theologie*, München, 1994, 211.



astunud. Ihuliikmete ja südame kohustuste eristamine, mis on HH aluseks, on mu‘taziliitlikku päritolu (nt on sellest kirjutanud Abu Talib al-Makki, 10. saj). Eriti oluline oli see islami askeetlikus kirjanduses, kus hinge seesmine andumine Jumalale oli välise käskude täitmise osas ülimuslik. Sama sisu kohtab teises vormis ka Iisraeli prohvetite sõnumi tuumana, ka Talmud toetab seda ideed.<sup>1</sup>

Ibn Paquda laenab *kalam*’i mõtteid lisaks südame ja ihuliikmete kohustuste eristamisele ka Jumala ühesusest ja maailma loomisest ajas rääkides. Oma teose esimeses pooles, kus Ibn Paquda üritab anda religioonile filosoofilist alust, kasutab ta *kalam*’i argumentatsiooni meetodit. Teose eetika alastes osades toetub ta pigem juudi asketismile ja antiikfilosoofiale.<sup>2</sup> Selle antiikfilosoofia, eriti uusplatooniliste ideede edasikandjateks ja arendajateks olid islamis Puhtuse Vennad (araabia keeles *Ikhwan al-Safa*), kelleks nimetati Hispaanias viljeletud filosoofiale ja sealsetele filosoofidele mõju avaldanud religioosse-poliitilise vagadusliikumise esindajaid. Liikumine tekkis 10. saj teisel poolel Basras, kuid levis sealt kiiresti väljapoole, sh ka Hispaaniasse. Liikumise eesmärgiks näis olevat teaduse populariseerimine ja püüd näidata, et teadus ei pea kuuluma üksnes uskmatuse juurde. Samas populariseeriti ka vagadust. Lisaks polemiseeriti nii mu‘taziliitide kui ka *mutakallimun*’idega.<sup>3</sup> Puhtuse Vennad on “Rasa’il Ikhwan al-Safa” nimelise entsüklopeedia autorite koondnimetus.<sup>4</sup> Nende poolt koostatud entsüklopeedia sai peagi Hispaania juutide õpetuslikuks allikaks.<sup>5</sup> Entsüklopeedia allikaks on suures osas kreeka filosoofia, ent selles esineb ka zoroastrismi, maniluse ning budismi mõjutusi. Teos on täis paraboole, allegooriaid ja näitelugusid, mistõttu hooletumale lugejale võib asja sügavam sisu jääda kättesaamatuks.<sup>6</sup>

Selle entsüklopeedia filosoofiline süsteem kujutab endast mõistuse ja ilmutuse sünteesi, mille taustaks on nägemus kosmosest kui ühendatud

---

<sup>1</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 121

<sup>2</sup> Mansoor *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 26.

<sup>3</sup> Kaufmann, *Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda*, 14.

<sup>4</sup> Poonawala, Ismail K., “Ikhwan al-Safa.” – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 7. Ed in chief Eliade, M. New York, Macmillian Publishing Company, 1986. 92.

<sup>5</sup> Kaufmann, *Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda*, 15.

<sup>6</sup> Poonawala, “Ikhwan al-Safa”, 93.

orgaanilisest tervikust.<sup>1</sup> Jumalat nähakse transtsendentse ja tunnetamatuna, kõigi asjade põhjusena, unikaalsena, mistõttu ei saa talle ka atribuute omistada. Olemise hierarhia saab alguse emanatsioonist, kus esimesena eraldub Jumalast intellekt, teiseks eraldub intellektist hing ning kolmandaks eraldub hingest esmane mateeria.<sup>2</sup> Puhtuse Vendade inimesekäsitlus nägi inimest koosnevat kehast ja hingest. Keha on materias ja vormist koosnev substants, kehaline aine.<sup>3</sup> Hinge substantsidel on Jumala juures koht, neil on Jumalaga tihe seos, mida kehalistel substantsidel ei ole. Inimene oli nende arvates nagu väike maailm, mikrokosmos<sup>4</sup>, mille struktuur ja ülesehituse otstarbekus sarnanes universumi omaga.

Kui küsitavaks jääb konkreetse antiikajale omase uusplatonismi mõju Ibn Paqudale, siis vähem küsitav on, et Puhtuse Vennad olid uusplatoonikud, ja et nad mõjutasid Ibn Paquda t. Arvatavasti on just nemad need “filosoofid”, kellele Ibn Paquda ise viitab.<sup>5</sup> Nii nagu Puhtuse Vendade entsüklopeedia sisaldab aristoteleslikku füüsikat ja uusplatoonilist metafüüsikat, nii kombineerib ka Ibn Paquda Aristotelese füüsika ja uusplatoonilise metafüüsika, kuigi ta kasutab seda metafüüsikat reservatsiooni ja modifikatsioonidega. Mõlemal juhul on Aristotelese füüsika “võltsitud”,<sup>6</sup> ning see võib olla põhjuseks, miks Ibn Paquda eirab Aristotelese füüsika metafüüsilisi implikatsioone.

A. S. Yahuda väidab oma sissejuhatuses HH araabiakeelsele standardväljaandele, et oma kaasaegseist juudi filosoofidest laenas arabia filosoofidelt enim just Ibn Paquda, kes võttis üle nende probleemiasetuse ja vaatles seda judaistlikust seisukohast.<sup>7</sup> Ta laenas kõik ideed, mida sai judaistliku kirjanduse najal kinnitada. Tema teose pealkirigi viitab islami, eelkõige

---

<sup>1</sup> Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, 215–216.

<sup>2</sup> Poonawala, “Ikhwan al-Safa”, 94.

<sup>3</sup> Dieterici, Friedrich, *Die Anthropologie der Araber im zehnten Jahrhundert nach Chr.* Leipzig, J. C. Heinrichs'sche Buchhandlung, 1871. 21.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>5</sup> Mansoor *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 24.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Mansoor *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 30.

sufide<sup>1</sup> mõjule, sest paljud neist kasutasid sõna *qulub* ('südamed') oma teoste pealkirjades ja eristasid südame ja ihuliikmete kohustusi. Ja ka Ibn Paquda terminoloogia, stiil ja keel viitavad mitmeti sufide mõjule. Ibn Paquda raamatu plaan vastab Al-Makki teose "Qut al-qulub" pühendumuse astmete klassifikatsioonile. Mõlema mõtleja jaoks on armastus pühendumuse kõrgeimaks astmeks. Kuid Ibn Paquda ei laena siin nagu ka antiikfilosoofia puhul pimedalt ja valimatult. Ta nõustub al-Makkiga, et Jumala armastuse intensiivsuse määrab motivatsioon, st mida puhtam armastus, seda ükskõiksem ta välise suhtes on, kuid seal, kus al-Makki rõhutab Jumala armastust inimese vastu, rõhutab Ibn Paquda inimese armastust Jumala vastu.<sup>2</sup>

Kui üldiselt on kindel, et HH-s leidub mõjutusi islami autoritelt ja koolkondadelt (isegi kui Ibn Paquda väldib neile otsest viitamist), siis tänapäevani vaieldakse selle üle, milline oli Ibn Paquda ja temaga samasse ajastusse jäänud islami uusplatooniku al-Ghazali vastastikune seos. D. Rosin, W. Bacher, I. Goldziher ja A. S. Yahuda on selle poolt, et al-Ghazali mõjutas Ibn Paquda t, aga P. K. Kokovtsov, D. Kaufmann leiavad, et mõlemad autorid võisid lähtuda ühisest allikast, nt Galenus.<sup>3</sup> Arvestades al-Ghazali (1058/59–1111) ja Ibn Paquda enam-vähem üheaegsust, on nende vahekord äärmiselt intrigeeriv küsimus – mis nõuab muidugi al-Ghazali tohutu hulga tekstide läbitöötamist (samas üldine seisukoht on, et al-Ghazali kirjutas oma peateose "Ihjä' 'ulūm ad-dīn" (Religiooniteaduste elustamine) pärast aastat 1095, seega Ibn Paquda HH-st veidi hiljem, juhul kui HH dateering aastasse 1080 paika peab).

### 3.4 Järeldus

D. Kaufmann väidab, et 19. saj lõpuni peeti Ibn Paquda peamisteks allikateks just Aristotelest ja *kalam*'i, kuid tegelikkuses on nende mõju arvatust väiksem, ja et

---

<sup>1</sup> 8. saj kujunema hakanud ja 11. saj püsistunud islami askeetlik ja spiritualistlik suund, mis lähtus Koraani vaimsest tõlgendamisest, rõhutas meditatsiooni ning oli tuntud oma rahvaliku ja avatud usumõistmise poolest. (Esposito, J. L., "Sufism." – *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford, Oxford University Press, 2003. 302.)

<sup>2</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 30.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 33–36.

Ibn Paquda küll viitab korduvalt Aristotelesele, aga tegelikult on need mõtted pärit pseudoaristoteleslikest teostest.<sup>1</sup> Kuid käesoleva peatüki alusel võib siiski väita, et mittejudaistlike allikate mõju HH-s on ilmne. Eriti selgelt tuleb see esile Ibn Paquda hingekäsituses, teispoolsuse õhutamises, mõistuse rolli toonitamises ja sisemise hoiaku tähtsustamises.

HH spetsiifiline religioosne värving annab alust otsida sarnasusi uusplatonismiga, kuigi mitte selle kitsamas mõttes. Sarnaseid religioosseid tendentse ilmnes ka islami askeetlikus kirjanduses, mille mõju Ibn Paqudale on hakatud viimasel ajal rõhutama. Ibn Paqudat võib seega üksnes kitsendusega pidada uusplatoonikuks.<sup>2</sup> Teda huvitas pigem uusplatonismi religioosne külg ja mitte niivõrd selle metafüüsiline pool.<sup>3</sup> Kuid tuntuima juudi uusplatooniku Ibn Gabiroli jaoks olid metafüüsika ja religioon võrdse tähtsusega.

Ibn Paquda argumendid on sulam *kalam*'i (HH hoiak, teaduse lähemale toomine rahvale, Jumala tõestuse elemendid, teaduste jaotus jm), Aristotelese (vorm-mateeria, mõõdukuse või kesktee põhimõte, hoiaku rõhutamine tegude taga, vooruste saamine iseloomu osaks harjutamise kaudu) ja Platoni (hingekäsitluse osa, hinge ja keha duaalsus, hinge kuulumine väljapoole materiaalist maailma) seisukohtadest üle võetud elementidest.<sup>4</sup> HH sisaldab *kalam*'i ja uusplatonismi mõjusid filosoofilisel küljel ja islami müstika koolkonna sufismi mõjusid religioosel küljel ning Aristotelese mõjutusi eetikas ja ka Piibli ja Talmudi pärandit.<sup>5</sup>

Mitte-juudi mõttevoolude mõju Ibn Paquda suhtumisele religiooni on eriti ilmne teoreetiliste teadmiste hindamisel religioosse elu eelnõudena. Samas esindab näiteks L. Gulkowitsch seisukohta, et judaismi puhul on ratsionalistlik lähenemine läbivaks tunnuseks. Siiski võib Ibn Paquda puhul esile tõsta mõistuse rolli eksplitsiitset rõhutamist, samal ajal kui judaismis üldiselt on pigem Jumala

---

<sup>1</sup> Kaufmann, *Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda*, 25.

<sup>2</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, 118.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>4</sup> Feldman, "Jewish Thought and Philosophy", 60.

<sup>5</sup> *Ibid.*

ilmutatud seadus ja selle täitmine see, mida rõhutatakse. Ibn Paquda jaoks on Tooral mõistusega võrreldes teisejärguline positsioon.

Nagu eelpool öeldud, on erinevaid seisukohti selle osas, kas Ibn Paquda oli uusplatoonik või pigem aristotelesliku filosoofia esindaja. Ent käesoleva uurimuse seisukohast ei ole see küsimus esmane. Olulisem on, kuivõrd tema teoses antiigi mõju tuntav on. Ibn Paquda oli juut, ent tema teos eristub varasemast eetika-alasest kirjandusest just oma süstemaatilisuse ja lähenemise poolest. Tema hingekäsitluses võib näha selgeid seoseid kreeka mõtlemisega ning samuti mõistuse rolli tähtsustamist, rääkimata sisemise hoiaku rõhutamisest. Ibn Paquda oli praktilise eetika esindaja nagu Aristoteleski. Kuid kummagi puhul ei tähendanud praktilisuse rõhutamine tegudega piirdumist. Vastupidi, nii nagu Aristoteles, rõhutab ka Ibn Paquda sisemisi kohustusi ja meelsust nende taga. Ibn Paquda jaoks seisneb see meelsus terviklikus südames.

Aristotelesest lähtunud antiikaja erinevad eetikateooriad ei ole vahendiks, mis aitavad teha õigeid otsuseid ja valida õiget käitumisviisi: pigem on need arutlused, mis aitavad mõista eetikapõhimõtete aluseid ja neid eri suundades arendada.<sup>1</sup> Sarnaselt on ka HH aluseks, mis annab eeldused ja suunised iseseisvaks arutlemiseks, mis omakorda on aluseks sellele, et südamekohustused muutuvad tõepoolest internaliseeritud arusaamiseks sellest, milleks inimene on Jumala ees kohustatud ja miks see nii on.

---

<sup>1</sup> Lill, "Saateks", 351.

#### 4. *Hobot ha-Lebabot* eetiliste kategooriate ja mõistete seotus judaistliku eetikaga

Raske on rääkida mingi kindla religiooni eetikast, käesoleva uurimuse raames judaismi eetikast, kuna juutlust *an sich* pole üldse olemas. Juutlus on alati olnud jagatud erinevateks religioosseteks suundadeks ja vooludeks. Kõigil neil on oma eripärad, mis puudutab eluviisi, jumalateenistuse korda, vaimsust ja õiguslikku poolt.<sup>1</sup> Lisanduvad veel regionaalsed ja lokaalsed eripärad liturgias ja elukorralduse detailides, millest just viimane on seotud ka eetikaga.<sup>2</sup>

Võiks öelda, et juudi ajaloo on ainus kindel ja konstantne selle heterogeensus ja variatsioonide rikkus (seda tulenevalt erinevatest taustsituatsioonidest) ning nii ei ole ka judaistlik eetika üheselt homogeenne. Ent vaatamata kogu oma mitmepalgelisusele, lähtuvad kõik voolud judaismis ühelt aluselt, milleks on Toora, õpetus. Juutluses on T. Harviaise järgi läbi ajaloo keskendunud kolmele põhiküsimusele: 1. Usk Jumalasse. 2. Usk Jumala ilmutusse, mis on antud Iisraelile Toora kujul. 3. Usk juutidesse kui rahvasse, kes elab kuuletudes Jumalale ja Tema antud Toorale.<sup>3</sup> Eri aegadel on need küsimused leidnud erinevaid tõlgendusi, kuid Toora kui alus, millele toetutakse, ja millest lähtutakse, püsib muutumatuna.

Seega, kui tahta välja selgitada judaistliku eetika mõjude osakaalu Ibn Paquda teoses, siis saab seda teha eelkõige lähtuvalt heebrea piiblisest kätketud eetika-alaste arusaamade ja nende arengute taustal rabiinlikus ajaloo. Käesolev uurimuse raames tuleb kõrvale jätta Ibn Paquda seisukohtade kõrvutamine hilisemate judaistlike eetikakäsitustega, nagu järgnenud sajanditel esile kerkinud tuntud juudi eetikute ja filosoofide F. Rosenzweigi ja A. J. Hescheli seisukohad, sest antud uurimuse seisukohast on oluline välja selgitada see, kas Ibn Paquda, kes oli esimene süstemaatilise eetikakäsituse koostaja judaismis, jätkas oma

---

<sup>1</sup> Faber, "Mache Seinen Willen zu deinen Willen...", 21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>3</sup> Harviainen, Tapani, "Järelsõna." – *Isad: Talmudi 4. osa, 9. traktaat*. Loomingu raamatukogu 1990, nr 6 (1678), Tallinn, Perioodika. 34.

esivanemate traditsiooni või tõi antiikfilosoofia põhimõtete juurutamise kaudu judaistlikusse eetikasse uusi tuuli.

Tulles VT ja sellele vahetult järgnenud eetika juurde judaismis, tuleb esmalt mainida, et VT väldib eksplitsiitselt selliseid abstraktseid väljendeid nagu eetika, voores, ideaalid jne. See on kindlasti seotud VT heebrea keele – kui lihtsate põlluharijate keele – konkreetsusega. Abstraktmõisted tulid kasutusele hiljem, osalt teiste keelte eeskujul, osalt tõkelaenudena; selliste mõistete moodustamine jätkub tänapäevani, näiteks võib tuua sõna נורמליות (*normalijjut*; ‘normaalsus’) kasutusele võtmise (mõistet kasutas esimest korda A. Even-Šošān oma sõnaraamatus “Ha-millon he-hadaš”<sup>1</sup>). Eetikale kõige lähemal seisavad mõisted *musar* – ‘moraal, distsipliin, õpetus’, ja nooremas heebrea keeles *derek* – ‘tee, rada, eluviis’. Vaatamata konkreetsete eetika-alaste mõistete puudumisele, on VT implitsiitselt vägagi seotud eetika ja sellest tulenevate küsimustega. VT raamatud ise näevad oma sõnumis panust toimuvasse ja kestvasse sündmusesse, mis räägib Jumala iseloomust ja tahtest kui alusest, millelt vastata küsimustele: “Milline peaks inimene olema?” ja “Mida peaks inimene tegema?”<sup>2</sup>

VT ja sellest tulenevalt ka judaismi eetikakäsitus on oma olemuselt teoloogiline ja teistlik. Kõlbelisuse üle järelemõtlemise esiplaanil seisab teistlik põhjendus – judaistlik maailmavaade on ilma oma jumalakujutluseta mõeldamatu. Judaismis on kõlblust alati vaadeldud jumaliku seaduse väljendusena ja sellest seadusest kinni pidamisena,<sup>3</sup> ent moraalinormid ei ole normid mitte seetõttu, et nad on kirja pandud, vaid kuna nad on normid, on nad kirja pandud. Nii asetub inimese vaba veendumus normide ja nende täitmise osas, mis ei tugine autoriteedile ja seadusandlikule aktile, kõrgemale autoriteedi järgimisest.<sup>4</sup>

Pühakirjas kui Jumala seaduses võib reegel küll printsiibi suhtes ülene olla. Printsiip seostatakse reegluga *a posteriori* ja see toimib pigem tagantjärele

---

<sup>1</sup> אבן-שושן, 839.

<sup>2</sup> Kaiser, Walter C., Jr, *Toward Old Testament Ethics*. Michigan, Zondervan Publishing House, 1991. 2–3.

<sup>3</sup> Lazarus, Moritz, *Die Ethik des Judenthums*. Bd I. Frankfurt a.M., Verlag von J. Kauffmann, 1898. 85.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 92.

seletusena (*ratio cognoscendi*) kui ammendava põhjuse või alusena.<sup>1</sup> Aga rabiinlikus kui inimlikus seaduses on printsiip reegli suhtes ülimuslik – me teame enne põhjust, milleks reegel on algselt välja töötatud (*ratio essendi*). Reegel on tuletatud printsiibist ehk sellest, mida see taotleb.<sup>2</sup>

Kui eetikat defineerida *prima facie* kui reeglite süsteemi, mis hõlmab inimestevahelisi suhteid, siis judaistlik eetika oleks identne judaismi religiooniseadusega – *halaka*'ga. Täpsemalt formuleerituna on juudi eetika teoloogilise eetikana osa reeglite süsteemist, mis katab ka suhteid inimeste ja Jumala vahel. Inimeste vahelisi suhteid puudutav eetika on *halaka* integraalne osa: siia kuuluvad nt sabati reeglid, toitumisreeglid, ja palvetamine, mis omakorda puudutab Jumala ja inimese suhteid.<sup>3</sup> Just *halaka* tähtsustamise tõttu peetakse juudi eetikat sageli normatiivseks. Kuid on selge, et reeglitest üksi ei piisa, sageli on vaja nende rakendamiseks aru saada, mis on reeglite eesmärk – mis on need põhjused, miks need reeglid on üleüldse välja töötatud või sätestatud.<sup>4</sup> Samas hakkab kohe silma, et VT pigem postuleerib selle, kuidas käituda, kui et põhjendab, miks see nii on. Siin puuduvad arutelud selle üle, kas, ja mil moel Jumal olemas on. See on pigem juba aksiom, millest lähtutakse. Inimese asi on seda uskuda.<sup>5</sup> VT sisaldab viiteid Jumala omadustele, aga mitte jumalatõestust.

Ibn Paquda nõuab, et inimene jõuaks Jumala olemasolusse ja ainulisusse uskumiseni ning sellele usule tuginevate südame kohustuste kui moraali printsiipide järgimiseni loogilise arutelu ja spekulatsiooni teel. Selleks on oluline Jumala loodut ja Tema tegusid vaadelda, sest kuigi Jumal ei ole looduseaduste subjekt, on nii tema kui looduseadused subjektiks mõistusele ja mõistust omakorda kajastab looduse reeglipärasus.<sup>6</sup> Ka VT ei tunne konkreetsete normide

---

<sup>1</sup> Novak, *Natural Law in Judaism*, 74.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>5</sup> Hayoun, *Maimonides, Arzt und Philosoph im Mittelalter*, 178.

<sup>6</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 15.



tuletamist etteantud looduseadusest.<sup>1</sup> H. D. Preuss väidab, et VT-s ei argumenteerita selgelt kuskil loomuõiguse mõtlemisest lähtuvalt.<sup>2</sup> Ka Ibn Paquda looduse vaatlemise nõue ei ole seotud loomuõigusega. Eelduseks on ikkagi Jumal ja mõistus, mis, olles küll hädavajalik loodu vaatlemisel ja selle alusel spekulatsioonil, aitab vaid tõestada, miks kohustusi tuleks järgida ja kuidas või millise meelsusega. Ent mõistusest üksi ei piisa, kuna inimeses paiknev kuri tung võib seda eksitada ning seetõttu peab mõistus alati Toorast ja traditsioonist tuge otsima. Ibn Paquda formuleeritu sarnaneb põhimõttega, mille on sõnastanud D. Novak: “Jumala poolt antud korraldusi täidetakse, kuna need on andnud Jumal – see on põhjus. Et aga vastata küsimusele: „Miks kuuletuda Jumalale?“, tuleb enne küsida, kes Jumal on.”<sup>3</sup>

Esmane allikas, mille alusel on võimalik Jumala kohta üht teist öelda on nii VT kui Ibn Paquda jaoks loodu. Inimene saab Loojat austada üksnes siis, kui ta Tema loodut silmas peab – niisugune arusaam on piibellik ja piiblijärgses traditsioonis kindlalt juurdunud.<sup>4</sup> VT-s sisalduv tarkusõpetus dedutseerib korra loodu empiirilisest jälgimisest. Looduse sh inimese ja tema toimimise vaatlemine annab mudeli, mille alusel on võimalik ühiskondliku elu toimimisviisi tuletada põhjus-tagajärg skeemist lähtudes. Ent nagu loodus, nii sisaldab ka inimeste maailm saladusi, mis on tunnetusele kättesaamatud (Õp 30,18 jj). Olles looduse vaatlemisest tuletanud selles esineva korra struktuurid, saab inimene anda toimimisele suuna, mis vastab tema poolt kogetule.<sup>5</sup> Ka Ibn Paquda puhul on see üks enim rõhutatud faktoreid, sest, kust mujalt saaks inimene aimu muidu tunnetamatu Jumala ja Tema tarkuse, ettehooldes jm kohta. Paralleelselt sellega on inimene kohustatud vaatlema ennast kui loodut. Kuid üleskutset enda üle järele

---

<sup>1</sup> Stendebach Franz J., *Wege der Menschen. Versuche zu einer Anthropologie des Alten Testaments*. Die Reihe Ethik–Gesellschaft–Wirtschaft. Frankfurt am Main, London, IKO–Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2001. 49.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>3</sup> Novak, *Natural Law in Judaism*, 65.

<sup>4</sup> Vetter, Dieter, “Das Ethos des Judentums.” – *Das Ethos der Weltreligionen*. Hrsg von Houry, A. T. Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1993. 119.

<sup>5</sup> Otto, Eckart, *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Stuttgart, Berlin, Köln, W. Kohlhammer, 1994. 154.

mõelda ei saa täielikult võrdsustada kreeka filosoofiast pärit imperatiiviga: "Tunne iseennast", sest HH taustaks on ikkagi judaistlik kujutus sellest, et inimest tuntakse ja tema mõtted nähakse läbi Jumala poolt ja selles seisneb inimese olemus.<sup>1</sup> Kui lähtuda inimese jumalanäolisusest (seda kas või piiratud kujul), siis tuleb eeldada, et inimene küll tunneb Jumalat, ent empiirilisel suudab ta üksnes teatud määral tunnetada Jumala tegusid ja neid Temaga seostada, aga mitte mingil juhul ei suuda ta tunda Jumala mõtteid ja kavatsusi.<sup>2</sup>

Lähtuvalt loodu vaatlemise ja tundma õppimise põhimõttest ühendab judaistlikke õpetusi läbi aegade nõue, et inimene peab oma loomulikku keskkonda ja oma keha kui Jumala loomingut austama. Seega peab inimene oma keha eest vajalikult hoolitsema ega tohi oma jõudu ja tervist ebatervisliku toidu, ülemäärase söömise ja naudingumürkide pideva tarbimisega rikkuda.<sup>3</sup> Siin järgib Ibn Paquda ilmselgelt just judaistlikku traditsiooni, ja mitte antiikfilosoofias sageli esinevat kehavaenulikku hoiakut, pidades õigeks oma keha eest hädavajaliku hoole kandmise ning taunides keha kurnamist või tahtlikku vigastamist. Ibn Paquda soovib küll askeesi, kuid tunnistab samal ajal, et see ei ole ühiskondlike kohustuste või vaimu ning mõistuse piiratuse tõttu kõigile kättesaadav. Inimene on Jumalalt saanud oma olemasolu ja juhtnöörid elamiseks.<sup>4</sup> Ii 18,18 järgi algavad kõik teed hea suunas algavad halvast ärapöördumisega.<sup>5</sup> Ent kuna paljuski on negatiivne seotud maiste ihade ja soovidega, on maailmast ja materiaalsusest tagasitõmbumine üks võimalus halvast ära pöörduda. Ibn Paquda annab nõu selliseks eluviisiks ka ühiskondliku elu tingimustes ehk selleks, kuidas ka materiaalse elu tingimustes olla võimalikult vähe seotud maise ja võimalikult rohkem suunata oma hing südamekohustuste täitmisele.

Kui Ibn Paquda rõhutab keha eest hoolekandmist, kuna ta näeb seda osana Jumala loomingust, siis judaismis ei taunita keha lisaks ka seetõttu, et puudub

---

<sup>1</sup> Ben-Chorin, Schalom, *Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo*. Tübinger Vorlesungen. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1979. 234.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 235.

<sup>3</sup> Vetter, "Das Ethos des Judentums", 120.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 122.

selge eristus hinge ja keha vahel.<sup>1</sup> Ibn Paquda jällegi peab oluliseks askeetlikkust ja teispoolsusele suunatust ehk püüdu vabaneda seotusest materiaalse ja kehalise maailmaga just tulenevalt oma hingeäsitusest, mille puhul on ilmsed antiikfilosoofia mõjutused. Samas ei lasku Ibn Paquda äärmusesse, vaid rõhutab mõõdukust ja seda, et täielik askees on jõukohane vaid vähestele ja ta leiab, et see on ka õige, sest vastasel juhul katkeks inimsugu. Keskteeks mõistuse ja tungide vahel ning mõõdukuse indikaatoriks on Ibn Paquda väitel Toora, õpetus, mille poole tuleb kahtluste korral pöörduda.

Tooras, millele Ibn Paquda järgi peab mõistus toetuma, sisalduv eetikakäsitus hõlmab eluviisi, mille kiidab heaks ja kirjutab ette Jumala leping Iisraeli rahvaga. Selles lepingus esitatud nõudmisi ei vaadelda isolatsioonis olevatena, vaid nõudmiste, tegude ja loomuomadustena, mida Jumal inimestelt ootab. Selline eetika ja teoloogia vaheline tihe side konstitueerib ühe iseloomuliku omaduse Piibli enda hoiakus. Sellele vastavalt määratleb kõlbelise see, missugune Jumal on oma loomult, ja mida Ta oma ilmutusega soovib näidata:<sup>2</sup> inimese elu ülesandena nimetatakse VT-s suutlikkust teha seda, mida Jumal nõuab (Dtn 30,15.19).<sup>3</sup> Selles võib osalt näha küll inimese vabadust, mis hõlmab kombelist otsustust, kuid selle vabaduse taustaks on alati inimese ettemääratus, mis tuleneb Jumala kõiketeadmisesest.<sup>4</sup>

Kontrastina filosoofilisele eetikale, mis kaldub olema enam abstraktne ja inimesekeskne, ei ole VT moraalsust kunagi vaadeldud lahus selle religioonist või teoloogiast, millega see parajasti seotud oli. VT ei saa arutleda religiooni üle lahus moraalsusest või usu üle, mis ei seostu õige iseloomu ja eluga. Seega: uskmatud on moraalitud ja moraalitud on uskmatud. Mitte kusagil ei jäta VT näitamata, et inimese loomus on moraalne. Ja samavõrd kui nimetatud asjaolu eeldab VT ka teistlikku reaalsust. Teistlik on eetiline ja *vice versa*. Need kaks on kõikjal tihedalt

---

<sup>1</sup> Hing (נֶפֶשׁ; *nefeš*) tähendab otseseslt õhku, hingeõhku, hingust. Judaismis on hing see, mis kehalise olendi (loom, inimene) elavaks teeb; Ühtlasi tähistab hing ka individuaalset elu, mis väljendub hingamises.

<sup>2</sup> Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 3.

<sup>3</sup> Vetter, *Das Ethos der Weltreligione*, 124.

<sup>4</sup> Ben-Chorin, *Jüdischer Glaube*, 43.

seotud.<sup>1</sup> Eetiline ja religioosne elu kuuluvad vahetult kokku.<sup>2</sup> Juudi jaoks on usuõpetus kombeõpetus ja vastupidi, nagu väidab H. Cohen.<sup>3</sup> Lisaks ütleb ta, et judaismis kuuluvad kokku ka eetika ja religioonifilosoofia.<sup>4</sup> Ta leiab, et judaismi olemus on judaismi filosoofia, ja ilma filosoofiata ei ole võimalik seda olemust tabada.<sup>5</sup> Sellist arusaama kinnitab osalt ka Ibn Paquda. Eetika eelduseks on nii teoloogia kui filosoofiline arutus Jumala olemuse üle (eelkõige Tema samastamine *ühega*). Et põhjendada, *miks ja kuidas*, näitab ta enne, *kas ja kes/mis*. Ibn Paquda järgi on inimese ja maailma ning nende toimimise aluseks üheselt Jumal. Olles esmalt ratsionaalselt selgeks teinud Jumala olemasolu ja sellest tuleneva, saab asuda inimese ja tema tegude juurde, samal ajal kogu aeg Jumalaga seonduvat silmas pidades.

Juutluses on läbivaks hoiakuks, et puudub vahe argise ja usulise vahel, püha ja profaanse vahel. Küsimus selle kohta, mil viisil kohtuprotsessi läbi viia, ning kuidas ja kuhu tuleb käimlad ehitada, kuulub juutluses ja ka islamis samamoodi usu valdkonda nagu küsimus palvetest või puhkepäevade pühitsemisest.<sup>6</sup> Inimese kogu elu mõte ja siht on läbivalt Jumala tahte teostamine. Jumala tahte kohta, mis on käitumisnormide aluseks, on Talmudi traktaadis "Pirqe 'Abot" II, 4 öeldud järgmist:

"Tee Tema tahe oma tahteks, et Tema teeks sinu tahte oma tahteks."<sup>7</sup>

”עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו.”<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 4.

<sup>2</sup> Vetter, "Das Ethos des Judentums", 127.

<sup>3</sup> Cohen, Hermann, *Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange*. Schriften der "Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums". Berlin, Adolf Alkalay & Sohn, 1940. 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>6</sup> Harviainen, "Järelsõna", 35.

<sup>7</sup> *Isad*, 7.

<sup>8</sup> פרקי אבות, 15.

Ent selleks, et tahet täita, tuleb enne selgusele jõuda, milles see tahe seisneb. Mis puutub Jumala tahte teostamisse, siis erinevalt kristlastest usuvad juudid, et inimene on võimeline ohjeldama oma kalduvust kurja teha, ja nii on tal võimalus Jumala käske ning tahet täita omaenese jõududega, mitte üksnes *solī deo gratia*. Ibn Paquda arvamus läheb sellest seisukohast veidi lahku. Inimesel on küll vabadus oma hoiaku ja kavatsuse ehk *kavvana* osas ning otsustamise suhtes, ent kui otsus on tehtud, sõltub selle elluviimine siiski ainult Jumalast. Selles suhtes sarnaneb Ibn Paquda mõtteviis islamis esinevaga: kõike saab teha siiski üksnes Jumala tahtel.

F. J. Stendebachi kohaselt on Ps 119,66 ülim mõte saada aru Jumala tahtest, mis ei ole staatiline, muutumatu, vaid mis ajalooliste inimeste poolt saadakse ajaloos teada nende küsimuste ja probleemide kaudu. Õige ja hädavajalik ei ole kogu aeg needsamad.<sup>1</sup> Ehk teisisõnu on Jumala tahte tundmiseks vaja teada ja tunda ka oma Jumalat. Kui T. Harviainen leidis, et judaismis on kesksed: 1. usk Jumalasse; 2. usk Jumala ilmutusse, mis on antud Iisraelile Toora kujul; 3. usk juutidesse kui rahvasse, kes elab kuuletudes Jumalale ja Tema antud Toorale; siis E. B. Borowitz ja F. W. Schwarz leiavad, et kolm kesksel teemat judaismis on Jumala armastamine, kartmine ja tundmine – *jad'at ha-'el* või ka *da'at 'elohim*.<sup>2</sup> See on teadmine, mille aluseks pole järelemõtlemine, vaid kogemus, st isiklik kohtumine. VT jaoks on sellise teadmise kandjaks süda kui inimese isiksuse kese.<sup>3</sup> Juutidele on omane psühholoogiline mõistmine, sisseelamine asja ja püüd sel moel tegelikkust kogeda; seega ei küsita objektiivses mõttes tõese kohta, vaid subjektiivselt kindla kohta.<sup>4</sup> Jumala tundmine ja selle teadmise valguses elamine on VT läbiv ja oluline teema.<sup>5</sup> Nii ei ole VT kohaselt (juba jahvistlikus pattulangemise loos Gen 3) õnnestunud elu võimalik, kui

---

<sup>1</sup> Stendebach, *Wege der Menschen*, 53.

<sup>2</sup> Borowitz, Eugene B. and Schwarz, Frances W., *The Jewish Moral Virtues*. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1999. 293.

<sup>3</sup> Stendebach, *Wege der Menschen*, 54.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>5</sup> Wright, Christopher J. H., *Old Testament Ethics for the People of the God*. Leicester, InterVarsity Press, 2004. 36.

puudub *da'at 'elohim*.<sup>1</sup> (Heebreakeelne verb יָדָא, *jada* ' ei tähenda lihtsalt teadmist, vaid see kätkeb endas ka Jumala tunnustamist, austamist, armastamist ja sellest lähtuvalt Talle kuuletumist .<sup>2</sup>) Nt Hos 2,21 j on öeldud:

21. Ja ma kihlan su enesele igaveseks ajaks;  
ja kihlan su enesele õiguse (*sedaka*) läbi ja kohtu (*mišpat*) läbi  
ja helduse (*hesed*) läbi ja halastuse (*rahamim*) läbi,  
22. ja kihlan su enesele ustavuse läbi,  
ja sa tunned Issandat (*da'at Jahve*).

Kui VT-s on tegu teadmise, mis eelkõige tugineb kogemusele (nt *exodus*'e kogemus ja sellest tulenev), siis Ibn Paqudal on pigem mõistust Jumala tundmise jaoks esikohal, ent see ei tähenda, et kogemus samuti oluline poleks. Osalt on see just Jumala heategude kogemus, millest lähtudes saab mõistus hakata nt Jumala heatahtlikkuse ja inimese tänulik olemise kohustuse üle järele mõtlema. Sellises mõtteviisis on näha pigem paralleele sefaradi juutide vanasõnaga, mis ütleb: “Me ei suuda Jumalat näha, aga me võime temast aimu saada mõtlemise kaudu.”<sup>3</sup> Just oma mõistuse funktsioneerimise alusel teame, et Jumal on *Üks*, ainuline, ühene.<sup>4</sup>

Jumala tundmisega seoses tuleb aga alati silmas pidada, et viimseni on Jumalat võimatu tunda ka siis, kui kogu hingest tema loodut silmas pidada ja selle üle mõtiskleda. Selle põhjuseks on Jumala kui looja transtsendentsus ning loodu immanentsus. See on inimese ja Jumala suhte üks määravaimaid tunnuseid. See on fundamentaalne ontoloogiline eristus Jumal-looja ja ülejäänud loodu vahel. (See on judaistliku monoteismi põhiprintsiipi, vastandudes monismile, kus kõik on üks ja panteismile, kus kõik on Jumal).<sup>5</sup> VT-s on läbivaks mõtteks inimese ja Jumala suhte puhul üheaegne lähedus ja distantseeritus – ühelt poolt side, mis Looja ja loodu vahel valitseb ning Looja tegutsemise loodus, teisalt distants nende

---

<sup>1</sup> Köhler, Josef, *Einsamkeit und gelingendes Leben: eine biblisch-moraltheologische Auseinandersetzung*. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2002. 117.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>3</sup> Borowitz and Schwarz, *The Jewish Moral Virtues*, 298.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 299.

<sup>5</sup> Wright, *Old Testament Ethics for the People of the God*, 109.

vahel.<sup>1</sup> Sellise arusaamaga Looja ja loodu vahelisest distantsist, haakub ka maailma jagamine siinpoolsuseks ja teispoolsuseks. H. Cohen leiab koguni, et Jumala transtsendentsus on sügavaim kinnitus inimliku kõlbelisuse immanentsile!<sup>2</sup> Inimene saab olla kõlbeline seega siinpoolsuses. Siit tuleneb osalt ka kindlasti judaismile omane tegude rõhutamine eeldusena teispoelsele tasule. F. Baumgärtel leiab, et VT vagadus on siinpoolsuse keskne!<sup>3</sup> Siinpoolsus on see koht, kus inimesele on antud võimalus end teispoolsuseks ette valmistada.<sup>4</sup> Nii ütleb ka nt “Pirqe ’Abot” IV 16:

“See maailm sarnaneb eeskambriga  
tulevase maailma ees. Valmista end  
eeskambris ette, et siseneda pidusaali.”<sup>5</sup>

”העולם הזה דומה לפרוודור  
בפני העולם הבא.ה תקן  
עצמך בפרוודור כדי שתכנם  
לטרקלין.”<sup>6</sup>

Siinpoolsus kätkeb endas ühtlasi ka aktiivsuse ja tegude poolsust.<sup>7</sup> Peamine, mida selles maailmas inimene teha saab, tuginedes Jumala tundmisele, on püüda Talle sarnaneda, Teda ja Tema tegusid reflekteerida. Juudi eetika aluseks on ülesanne lasta Jumalal selles maailmas kohalviibivaks muutuda, et see maailm saaks paremaks, inimlikumaks, valgemaks.<sup>8</sup>

Siinkohal ilmneb Ibn Paquda üks suuremaid erinevusi judaistlikust mõtteviisist. Tema rõhuasetus on teispoolsusel. Hinge eesmärk on jõuda tagasi oma *valguse* juurde, tema lähedusse. Siinpoolsuses sooritatud teod on tühised, kui nende taga puudub *kavvana*, mille aluseks on hinge teadlikus oma kuulumisest teie ilma, teadlikkus sellest, et hing on materiaalses maailmas üksnes võõras,

<sup>1</sup> Stendebach, *Wege der Menschen*, 12.

<sup>2</sup> Cohen, *Ethik und Religionsphilosophie*, 15 .

<sup>3</sup> Baumgärtel, Friedrich, *Die Eigenart dr alttestamentlichen Frömmigkeit*. Verlag Friedrich Bahn in Schwerin, 1932. 13.

<sup>4</sup> Faber, “Mache Seinen Willen zu deinen Willen...”, 58.

<sup>5</sup> *Isad*, 15.

<sup>6</sup> פרקי אבות, 59.

<sup>7</sup> Faber, “Mache Seinen Willen zu deinen Willen...”, 58.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 66.

rändaja, kes kogub proviantu oma teekonnal, mille siht on seal pool. Siingi võib taas täheldada antiikfilosoofia mõjusid. Eelkõige uusplatonismi emanatsiooni õpetuse sugemete segunemist Ibn Paquda seisukohtadega.

Selline arusaam maailmast kujutab endast judaistliku maailmavaate olemuslikku osa. Just maailmavaade ja sellega seotud jumalakujutus on see, millele VT eetika rajaneb.<sup>1</sup> Samamoodi tugineb ka laiem judaistlik eetika juutide maailmavaatele. Maailmavaade on siinkohal mõistetud kui kogum eeldusi, millest inimene või kultuur lähtub kui vastustest mitmetele fundamentaalsetele küsimustele, millega inimesed kõikjal silmitsi seisavad. Nende hulgas on järgmised küsimused: maailma loomus, päritolu, tulevik; mida tähendab olla inimene; kuidas, kui üldse, inimene erineb teistest elusolenditest.<sup>2</sup> VT vastused neile küsimustele on üldjoontes, et maailm on osa ainsa elava Jumala heast loomingust ning inimesed on loodud Jumala näo järgi suhteks Jumala ja üksteisega. See judaistlik maailmavaade väljendub uskumustes, narratiivides ja Jumala teenimises. Sarnaselt lähtuvad ka Ibn Paquda teoloogia, filosoofia ja eetikakäsituse tema maailmavaatest, kus on omavahel põimunud antiikfilosoofia, islami ja judaismi seisukohad.

Ibn Paquda pühendab suure osa oma teosest sellele, et näidata, milline see Jumal on, kelle ees inimene on kohustatud südame kohustusteks. Samamoodi on ka VT jaoks oluline selle Jumala identiteet ja iseloom, kes end juudi rahvale ajaloos ilmutas.<sup>3</sup> See, kuidas toimitakse, sõltub nii siis kui praegu sellest, mida või keda kummardatakse. Juutide jaoks oli ja on nende eetiline käitumine defineeritud oma Jumala identiteediga.<sup>4</sup> Sama võib üksüheselt pidada ka Ibn Paquda eetikakäsituse aluseks. Jumala olemus, kuivõrd see on Tema tegude ja loodu kaudu hoomatav, on aluseks, millelt lähtub vajadus täita südamekohustusi, mis omakorda aitavad hingel jõuda teispoolsusse. Judaismi kese, ja ka HH kese, on selle jumalaidee: ilma selleta kaotab ta oma keskme ja oma kõlbluse aluse.<sup>5</sup> Just

---

<sup>1</sup> Wright, *Old Testament Ethics for the People of the God*, 17.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 17–18.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Cohen, *Ethik und Religionsphilosophie*, 4.



nimelt jumalakujutus on see, mille välistamatuks korreelaadiks on inimese kõlbelisus.<sup>1</sup> Kõlbelisuse põhjus on seega küll Jumalas,<sup>2</sup> kuid tuginedes F. Böckle sõnadele: “Kõlbluse teadvustamise ontoloogiline alus ei ole abstraktne, umbisikuline olend, vaid konkreetne, äravahetamatu inimene,”<sup>3</sup> võib väita, et Ibn Paquda jaoks on samuti just inimene see, kes Jumalast teadlik olemise kaudu saab teadlikuks ka oma kohustustest Jumala. Seega on Jumala tundmise aluseks loodu. Loodu on see, mis Loojat ja ühtlasi ka Tema tahet reflekteerib.

Selle refleksiooni aluseks saab olla vaid selle Jumala identiteet, kes on piibelliku ilmutuse elav Jumal. Ilmutus eeldab Jumala initsiatiivi armu ja andestuse ning lunastuse osas. See saab oma sisu Jumala sõnadest, mis Ta on ilmutanud Iisraeli kultuurilises kontekstis. Selle raamiks on Jumala eesmärgid, seda kujundab Jumala iseloom ja selle motivatsiooniks on inimeste isiklik Jumala kogemus.<sup>4</sup> VT moraalse õpetuse lähtekohaks on see, et Jumal tegutseb esimesena ja kutsub rahvast vastama. Eetika on seega vastamise ja tänutunde väljenduseks isiklikus suhtes, mitte pime kuulekus reeglite suhtes või ajatute printsiipide külge klammerdumine.<sup>5</sup>

Juudi eetika on vastuse eetika – Jumal kõnetab inimest, kes võib kuuletuda või sellest keelduda.<sup>6</sup> Eetiline kuulekus on vastus Jumala armule, mitte selle saavutamise vahend. Laiemas ühiskondlikus plaanis kujutab Iisraeli vastus Jumalale, nende tegude matkimist, mis Jumal on Iisraeli suhtes teinud.<sup>7</sup> Moraalsust, eetilise refleksiooni subjekti või ainek, saab seega iseloomustada kui vastuste viise: seda, kuidas me peaksime vastama nõuetele, mis esitatakse meile siin maailmas, kus me elame.<sup>8</sup>

Ka Ibn Paquda on seisukohal, et religioosse tunnetuse võimaldajaks on Jumala initsiatiiv ehk Jumal kõnetab esimesena – sest Jumal on inimesele

---

<sup>1</sup> Cohen, *Ethik und Religionsphilosophie*, 14.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>3</sup> Stendebach, *Wege der Menschen*, 50.

<sup>4</sup> Wright, *Old Testament Ethics for the People of the God*, 46.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>6</sup> Faber, “Mache Seinen Willen zu deinen Willen...”, 57.

<sup>7</sup> Wright, *Old Testament Ethics for the People of the God*, 28.

<sup>8</sup> Novak, David, *Jewish Social Ethics*. New York, Oxford University Press, 1992. 7.

mõistmiseks avanud kolm “väravat”: mõistuse, Toora ja prohvetite poolt antud ning esivanemate poolt edasiantud traditsiooni. Inimese osa on neid “väravaid” kasutada ja vastata, ja mitte läbirääkimisi pidada.<sup>1</sup> Juutide vastuse kuju, eetilise käitumise substants ja kvaliteet, peaks olema just Jumala loomuse refleksioon! See, milline Jumal on, tuletatakse tema tegudest. Tunda Jumalat tähendab teha õigust ja olla õiglane, samas tähendab see ka selle tegemist, mis on Jumalale meelepärane. Teisisõnu peitub siin VT eetikale omane *imitatio Dei*<sup>2</sup> printsiip, mis on leidnud kajastamist juudi filosoofide ja õpetlaste poolt (nt Ibn Zaddik, Maimonides, S. Formstecher), ja mis Lev 19,2//11,44 j; 20,7.26; 21,8 kohaselt on vagaduse tuumaks.

Eksitav oleks piirduda sellega, et mõista siinkohal *imitatio* all vaid imiteerimist, jäljendamist – tegu ei saa kunagi olla kõigi Jumala tegude järeleaimamisega, sest on tegusid, milleni inimene ei küündi.<sup>3</sup> (VT *imitatio Dei*’d ei saa näha sarnaselt Jeesuse jäljendamise mõttega UT-st – Jeesus sai lihaks ja tegutses seeläbi enam inimlikumalt, tema inimlikud teod on inimesele kättesaadavad.) Et vältida *imitatio Dei* valesti mõistmist Jumala tegude kopeerimisena, on parem kasutada mõistet Jumala loomuse kajastamine.<sup>4</sup> Sellise refleksiooni aluseks on arusaam, et Jumala käsud ei ole autonoomsed või meelevaldsed ehk suvalised. Nad on seotud Jumala loomuse või väärtustega või Jumala tahtega. Järgida Jumala käsk, tähendab kajastada Jumala loomust inimlikus elus. Seadusekuulekus ja Jumala loomuse kajastamine on teineteise väljendused.<sup>5</sup> Rõhk on sellistel voorustel nagu ustavus, lahkus, töökus, kaastunne, sotsiaalne õiglus, heldus, erapooletus, ausus, väarikus.<sup>6</sup> Oluliseks motivatsiooniks eetiliselt elada on tegelik isiklik kogemus Jumala headusest ja õnnistusest.

Jumala üle reflekteerimisega seoses tuleb nimetada ka arusaama inimese jumalanäolisusest. Jumalanäolisus on inimese loomise dimensioon (adverbiaalne, mitte adjektiivne: mitte omadus, vaid see, kuidas Jumal inimese lõi) See pole see,

---

<sup>1</sup> Wright, *Old Testament Ethics for the People of the God*, 45.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 41.

mida omatakse, vaid pigem see mis ollakse. Olla inimene tähendab olla Jumala näoline. See pole boonus, vaid see on see, mis inimene on.<sup>1</sup> Paljud teoloogid on inimese jumalanäolisuse samastanud mõistusega: Jumal on makrokosmose ratsionaalne jõud, inimene mikrokosmose oma.<sup>2</sup> Samas õigustab selline lähenemine nende alavääristamist või inimeseks mitte pidamist, kes ei vasta mõistuslikkuse kriteeriumitele. Novak leiab, et jumalanäolisust saaks vaadelda ka kui inimlikku võimet suhteks Jumalaga, mille aluseks on ilmutus.<sup>3</sup>

Ent jumalanäolisusest keskemaks kategooriaks, mis seostub judaismile tüüpilise *imitatio Dei*'ga, on pühadus. A. J. Heschel, üks meie aja silmapaistvamaid juudi eetikuid, on väitnud, et Piibel ei nõua Jumala tahtmisele allumist, vaid selle tegemist, mis ta on – püha olemist.<sup>4</sup> Pühaks olemine on Jumalaga olemise viis, olemine Jumala sarnaselt.<sup>5</sup> VT ülistab Jumala lõputut kaastunnet, heldust, ligiolu ja tarkuse ning võimu tegusid, kuid VT eetika jaoks on olulisim Tema pühadus. Pühadus väljendab üheaegselt Jumala teistsugusust ja Tema moraalset loomust. Jumala ja inimkonna vahel on moraalne ja ontoloogiline lünk. Jumal on looja ja inimkond on loodu.<sup>6</sup> VT-s pretendeerib pühadus, tuginedes pühaduse seadusele Lev 18–20, inimese elu tervikule.

Religioossed objektid ja materiaalsed asjad on kõik potentsiaalselt pühad, kuivõrd nad on ühenduses püha Jumalaga.<sup>7</sup> Pühadus on omadus, mis kirjeldab Jumala loomust kogu selle täiuses; see hõlmab Jumala ainulaadsuse, ühesuse, millega ei suuda konkureerida ükski idee ega väärtus. Olles surelikest täiesti teistsugune, on Ta siiski nende surelike keskel. Just pühaduse atribuudis on ühendatud nii transtsendentsus kui immanentsus.<sup>8</sup> Siin on see lähedus, mis alati saadab distantsi Looja ja loodu vahel ja mida võib W. C. Kaiseri järgi võib leida kolmel tasandil: 1. Otsesed eksplitsiitsed väljendid Lev 18–20. 2. Pühaduse

---

<sup>1</sup> Wright, *Old Testament Ethics for the People of the God*, 119.

<sup>2</sup> Novak, *Natural Law in Judaism*, 168.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>4</sup> Faber, "Mache Seinen Willen zu deinen Willen...", 48.

<sup>5</sup> Wright, *Old Testament Ethics for the People of the God*, 287.

<sup>6</sup> Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 6.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 16.

defineerimine mõistena, mis on praktiliselt ekvivalentne Jumaluse endaga ja standardiks vaimselt moraalse ja eetilise osas. 3. Isiku, tegude ja Jumala tahte normatiivsus, mille jaoks on heaks, õiglaseks, õigeks ja sobivaks standardiks kõigile see, mille saab kokku võtta ühe sõnaga – pühadus.<sup>1</sup> M. Lazarus nimetab kogu kombelisuse eesmärgina just elu pühadust. Selles kontekstis aga ei tähenda pühadus midagi muud kui inimkonna täielikku kõlbelisustamist. See tähendab tõsist ja sügavat ellusuhtumist,<sup>2</sup> mis eetilise valdkonnana algab Jumala kartusest, nagu ütlevad Õp 1,7; 9,10; 15,33.<sup>3</sup> Tarkus viib jumalakartuse kui eesmärgi ja piirini, samas viitab ta üle selle Jumala palumisele jumalateenistusel, kus jumalakartus oma genuinse väljenduse leiab.<sup>4</sup>

Ibn Paquda küll mainib jumalakartuse olulisust ja selle lähedust Jumala armastamisele, ent ta ei maini ei pühaduse kategooriat, jumalanäolisust ega ka otseselt *imitatio Dei*'d. Kuid ta kajastab seda, kuidas inimene, olles kogenud Jumala heategusid, osutab ise sellest ajendatult head ka oma ligimesele. Sellegi poolest pole rõhk HH niivõrd Jumala loomuse kajastamisel kui võrd püüdlusel Tema loomuse osas selgusele jõuda ja sellest lähtuvalt tunda oma väiksust ja tühisust tema ees, mis omakorda ajendab inimest Jumalat teenima, austama, usaldama, kartma ja armastama. Inimene peab küll püüdma Jumalat mõistusega tunda, aga sellest ei tulene Tema kajastamine ja sellest lähtuv kõlbelisus, vaid Jumala üle mõlgutamise leiab tuge südamekohustuste täitmine, millega kaasneb ühiskondlik kõlblus. Eesmärk ei ole inimese pühaks olemine ja siinpoolne elu, vaid eemärgiks on, et hing jõuaks Jumala juurde. Seega on rõhuasetus täiesti erinev judaistlikust. Süda ja *kavvana* on tähtsamad kui välised teod

On uurijaid nagu W. C. Kaiser, kes on seisukohal, et VT-s toonitatakse samuti südame tähtsust, et VT tekst keskendub pigem üksikisiku südame kavatsusele kui ilmsele teole endale. Kui inimesed näevad pigem välist, siis Issand vaatab südant (1Sm 16,7). Samas on neid, kes sellist seisukohta ei poolda. Näiteks B. D. Eerdmans on veendunud, et VT-s tegeletakse üksnes teo enda, mitte

---

<sup>1</sup> Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 19.

<sup>2</sup> Lazarus, *Die Ethik des Judenthums*. Bd I., 187.

<sup>3</sup> Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 21.

<sup>4</sup> Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, 157.

inimese sisemiste mõtetega. W. C. Kaiser seevastu leiab, et südame sisemiste motiivide tähtsustamine VT eetikakäsituse osana on äärmiselt oluline sellele teemale adekvaatse hinnangu andmiseks ning UT ja VT eetikakäsituste suhte väärtustamiseks.<sup>1</sup> VT eetikakäsitusse ei sobi pietism, mis sageli rõhutab südant ja meelsust, alahinnates samal ajal kõlbelise toimimise olulisust, ega ka ühiskondlik aktiivsus, mis asetab rõhu reeglitele ja kogukondlikule elukorraldusele, jättes sageli tähelepanuta inimese südame ja meelsuse prioriteedi. Mõlemal peab olema oma osa,<sup>2</sup> sest VT tekstid keskenduvad nii meele kui südame seisundile, samuti ka tegudele.<sup>3</sup>

Kuigi judaismi on sageli süüdistatud liiges legalismis ja seda on sageli nimetatud seaduse religiooniks, on selle keskne nõue Jumala armastamine – *'ahabat ha-'el*.<sup>4</sup> Halaka seaduslikku poolt leevendab armastuse ja kannatlikkuse vaimsus, mille tuumaks on Dtn 6,5 ja Lev 19,18.<sup>5</sup> Judaism rõhutab inimese armastust Jumala vastu ning on enam huvitatud eetikast ja inimese käitumisest, samal ajal kui kristlus rõhutab Jumala armastust inimese vastu, pannes rõhu teoloogiale.<sup>6</sup> See ei tähenda, et judaismis puuduks ligimese armastamise aspekti rõhutamine, kuid sellegi poolest on esikohal Jumala armastusega Iisraeli vastu korrelatsioonis olev Iisraeli armastus Jumala vastu. See on kohustus, mis kuulub hommikuse ja õhtuse õnnistuse juurde.<sup>7</sup> H. Cohen on selle kohta öelnud: “Jumala armastus Iisraeli vastu on algupärane ja Iisraeli armastus Jumala vastu on retsiprookne. Jumal armastab inimest, mislābi inimene armastab kaasinimest. Armastust kogetakse seda armastust väljendavate nõuete (*'edot*) täitmise läbi.”<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 7–8.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 315.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>4</sup> Borowitz and Schwarz, *The Jewish Moral Virtues*, 316.

<sup>5</sup> Üldiselt tõlgitakse Lev 19, 18: “Ära tasu kätte ja ära pea viha oma rahva laste vastu, vaid armasta oma ligimest nagu iseennast! Mina olen Issand!” Sõnasõnalt seisab seal aga “..., vaid armasta oma ligimest [sest ta on] nagu sina!” See tähendab, et ligimene on eksistentsi poolest, inimesena “nagu sina”. See on viide sellele, et kõik inimesed on võrdsed.

<sup>6</sup> Vernon, *History of Ethics*, 97.

<sup>7</sup> Deutsch, Gotthard, “Love (jewish).” – *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol 8. Ed Hastings, J. New York, T&T. Clark, 1980. 176.

<sup>8</sup> Borowitz and Schwarz, *The Jewish Moral Virtues*, 317.

Judaismi religioosne ideaal on õppida Jumalat armastama kõikvõimsa ja kõikehaarava kirega.<sup>1</sup> L. E. Goodman sõnastab selle nii: “Pühakirja eetika on positiivne, see on armastuse eetika, ligimesearmastuse eetika ning konkreetsete kohustuste ja keeldude eetika, mis muudavad selle armastuse efektiivseks.”<sup>2</sup>

On autoreid nagu H. Faber, kes väidavad, et juutlus on oma olemuselt eelkõige just armastuse religioon: Jumala armastuse ja inimese armastuse religioon.<sup>3</sup> F. Rosenzweig väidab, et suhtlus algab imperatiivides – nõuetes teiselt inimeselt minule. Peamine nõue on armastuse nõue. Üksnes armastaja saab nõuda armastust. Armastatud olemise kogemus võimaldab ja nõuab teiste armastamist. Armastus võimaldab ja nõuab armastamist. Armastus tegutseb pimedalt – juhitamatusena kavatsuste või ettenägelikkuse poolt.<sup>4</sup> Armastus nõuab vastastikuseid seoseid ja enesemääratlust, mida elu pakub. Armastus funktsioneerib, pakkudes armastust maailma, mis on elav, süsteem. Armastus ise näib eitavat igasugust stabiilsust, kestvust ja struktuuri, aga ta sõltub maailma kui teda vastuvõtva süsteemi stabiilsusest.<sup>5</sup> Ibn Paquda kirjeldatud armastuse lähem vaatlus näitab, et Ibn Paqudale on armastus Jumala vastu käsitletav kui intellektuaalne valgustus – sellel puudub kirglikkus. Sellega ei seostu rõõm Jumala ligiolekust ega valu lahusolekust. Inimese aukartus säilitab austava distantse tema ja ta armastuse objekti vahel.<sup>6</sup> Armastus on kõigi südamekohustuste lõppaste.

Kuid vastandina uurijatele, kes peavad juutlust armastuse religiooniks on neid, kes nimetavad seda teo religiooniks. Näiteks eristas Moses Mendelssohn ortodoksia ja ortopraksia, leides, et esimene väljendab kristlikku vagadust, mis tugineb õigele usutunnistusele või dogmale; juudi vagadust annab edasi pigem mõiste ortopraksia – õige toimimine. Toimimise aluseks on aga Jumala ilmutatud

---

<sup>1</sup> Borowitz and Schwarz, *The Jewish Moral Virtues*, 318.

<sup>2</sup> Goodman, Lenn, E., *Judaism, Human Rights, and Human Values*. New York, Oxford University Press, 1998. 27.

<sup>3</sup> Faber, “Mache Seinen Willen zu deinen Willen...”, 66.

<sup>4</sup> Gibbs, Robert, *Why Ethics? Signs of Responsibilities*. Princeton, Princeton University Press, 2000. 160.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 164.

<sup>6</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 8.



kellel iganes tarkust rohkem kui  
tegusid, selle tarkus ei jää püsima.”<sup>1</sup>

וישעמם הברמ ותמכחש  
אין חכמתו מתקימת.”<sup>2</sup>

VT järgi on religiooniseadus see, mis on elu aluseks ja paljude vagade juutide jaoks on Toora ja selles ilmutatud seadus kogu elu aluseks ja üksnes sellel on siduv tähtsus. Ibn Paquda jaoks oli sellel eelkõige pedagoogiline väärtus ja mõistuse toe roll. Õpetus on südamekohustuste vahendajaks neile, kes ise ei ole suutelised neis oma mõistuse abil selgusele jõudma (naised, lapsed, nõrgamõistuslikud). Tooras sisalduvate ihuliikmetele suunatud kohustuste puhul on Ibn Paquda jaoks oluline nende intentsioon ja nende kõrval on palju olulisemad südame kohustused.

Ka judaismis on jõutud arusaamisele, et seadus ei ole alati ammendav – sageli on sinna juurde vaja jutustust, narratiivi, millest oleks näha, kuidas see on üle või omaks võetud.<sup>3</sup> Halaka kõrval seisab alati ka *haggada*<sup>4</sup>. Ja pealegi ei ole seadused (mida VT-s on 613) oma kaalult võrdsed. Kõigi teiste seaduste ülesed on Dtn 10,12j; Dtn 6,4-5, mille kohaselt olulisimaks seaduseks on armastada oma Jumalat, ja Lev 19,18, mis kujutab endast käsku armastada oma ligimest. Seega ei välista teo religioon ja armastuse religioon üksteist, need võivad koguni sulandunud olla – võib ju näiteks öelda, et judaism on teoreligioon, mille tuumaks on armastuse tegu. Aga mitte ainult tegu. Juudi eetika pöördub üha ja aina südame poole – Piibel peab selle all silmas inimese sisimat olemust. 20. sajandi tuntuim juudi etik A. J. Heschel ütleb: Jumal nõuab südant!<sup>5</sup> Tarkus antakse Jumala poolt südamesse, mis hõlmab endas inimese intellekti ja emotsionaalsuse.

---

<sup>1</sup> *Isad*, 11.

<sup>2</sup> פרקי אבות, 33.

<sup>3</sup> Wright, *Old Testament Ethics for the People of the God*, 47.

<sup>4</sup> *Haggada* (heebrea k 'jutustus') on jutustav, mitteseadusandlik osa juudi kirjanduses, mis sisaldab jutustusi, rahvatarkusi, legende jne.

<sup>5</sup> Faber, "Mache Seinen Willen zu deinen Willen...", 64.



Kõik see toetab argumenti, et VT eetikakäsituse jaoks algab kuulekus inimese südames<sup>1</sup>, kes kuuleb Jumala nõudmisi. Sarnaselt algab ka Ibn Paquda jaoks kuulekus selle südames, kes lisaks õpetusele ka mõistuse abil ise jõuab südames äratundmisele oma kohusest Jumala ees. Süda on sügavaim olemus, inimese tuum (Õp 15,11) ja seega katsub Jumal järgi just südant, sest inimese kavatsused on sinna paigutatud ja teada üksnes Jumalale ja inimesele endale. Süda on tarkuse, mõistmise ja tahte asupaik. Kõlbeline kindlameelsus algab siis, kui inimene pühendab oma südame Jumalale (Ii 11,13), sest just sinna võib kuri tung esmalt end sisse seada (Jr 17,9).<sup>2</sup> Sõnade õigsuse või vääruse üle ei saa otsustada üksnes nende situatsioonikohasuse põhjal, vaid neis väljundi leidnud meeletatuse alusel.<sup>3</sup> Meelestatus peab toetuma muuhulgas ka inimintellekti ja emotsionaalsust hõlmavale mõistusele, mille asukohaks on Jumal seadnud südame. Õpetuse ja mõistuse abil ammutab inimene traditsioonist teadmisi, mis puuduvad tema südames ja saavad tema sügavamana “mina” osaks nii, et ta sellest lähtuvalt suudab edaspidi kõhklemata teenida ja usaldada Jumalat.<sup>4</sup> Juba vanemas tarkuskirjanduses viidatakse sellele, et Jumala usaldamine viib kaugemale kui väliste hüvede usaldamine. Asjade jumalikustamine või Jumala asjastamine ei sobi kokku Jumala ühesusega. Jumala ühesuse teoloogia sobib eetikaga, mis hoidub *êthos*'e funktsionaliseerimisest empiirilise kaudu, orienteerides toimimise üksnes heale kui kohustusele vastavale, aga mitte isikliku õnnelikkuse püüdlusele. Inimene saab vabaks. See vabadus on põhjendatud Jumala vabadusega.<sup>5</sup>

Seega on väär on arvata, et juutlus nõuab vaid välist seaduste, reeglite, tseremooniade järgimist, sest kogu tegemise mõte, religioonikäskude täitmise mõte seisneb selles, et muuta hinge<sup>6</sup> – teod on tühised, kui puudub *kavvana*. Judaism ei

---

<sup>1</sup> Süda (לב; *leb*) on judaismis elu hoidjana kogu elujõu asukoht ja printsiip füüsilises plaanis. Lisaks on see ka vaimse-hingelise elu keskus: tunnete, afektide ja sisemiste meeleliigutuse/tundeliigutuse asukoht; tahte ja otsustuste asukoht; teadmise asukoht; kombelise elu kese.

<sup>2</sup> Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 313–314.

<sup>3</sup> Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, 157.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 164.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>6</sup> Faber, “Mache Seinen Willen zu deinen Willen...”, 65.

ülista välist tegutsemist, kui selle taga puudub sisemine kavatsus ja mehhaaniline kuulekus ei ole mingi tõeline tooravagadus. Oluline on süda, kõikide käskude eesmärk ja allikas on armastus.<sup>1</sup> Kuid selline suhtumine on pigem pikaajalisemate arengute tulemus ning VT ja traditsiooniline judaism on kinni tegudes. Ütleb ju sefaradi juutide vanasõnagi, et tegudeta armastus pole armastus.<sup>2</sup> Samas kui Ibn Paquda seisukoha võiks panna lausesse: armastuseta teod pole teod. Asi ei ole armastuse teos, vaid armastuses kui südame kohustuste summas, mis ei kujuta endast välist tegu vaid sisemist hoiakut. Nagu korduvalt toonitatud on see HH-s käsitletud *kavvana* vahetult seotud vabadusega.

Judaismi õpetuse fundamentaalsete aluste hulka läbi judaismi arengute kuulub samuti püsivalt arusaam inimese tahtevabadusest. Selle arusaama kohaselt on Jumal andnud igäihele vaba tahte ja ühtlasi ka kohustuse oma tegude eest vastutada. See omakorda ajendab inimest pidevalt hindama seda, mida ta teeb ja seda vajadusel muutma.<sup>3</sup> Ka Jumala armastus ütleb inimestele, mis ta on; õiglus, mida kajastavad käsunõuded, ütleb, kes ta olema peaks. Mõlemad koos – armastus ja õiglus – moodustavad üheainsa Jumala ilmutuse. Jumal jagab ennast, ei jää tummaks, Tema tahe ei ole mingi põhjendamatu müsteerium, Tema kõlbeline tahe on tunnetatav. Inimene, olles sellest teadlik, võib vabalt otsustada, kas ta tahab seda järgida või mitte. Inimene võib valida oma maailma.<sup>4</sup> Vaga või pühendunud alandlikkus Jumala ees ei muuda inimese käitumist vähem tema enda omaks. Kui Goodmani järgi jääb judaismi seisukohalt inimesele vastutus oma tegude kulgemise ja tagajärgede eest, samas kui ta võib oma otsustamise allutada Jumalale või Jumala seadusele,<sup>5</sup> siis Ibn Paquda väidab just vastupidist – et inimene on vaba otsustama, aga tal puudub voli selle täideviimise osas, mida ta kord juba on kavatsenud. Sellegi poolest tähendab nii judaismis üldiselt kui ka konkreetselt HH-s tõeliselt kõlbeline olla ilma välise surveta, võõra käsuta, kasu saamise lootuseta, üksnes oma olemuse või loomuse tõttu tunnetada ja mõista, mis

---

<sup>1</sup> Faber, “Mache Seinen Willen zu deinen Willen...”, 62.

<sup>2</sup> Borowitz and Schwarz, *The Jewish Moral Virtues*, 319.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>4</sup> Faber, “Mache Seinen Willen zu deinen Willen...”, 26.

<sup>5</sup> Goodman, *Judaism, Human Rights, and Human Values*, 20.

on kõlbeline. Iga inimese personaalne kõlbelisuse põhjendus väljendub kohusetundes Jumala ees. Kõlbeline on kavatsus ja tahe kohustuse järgi elada, ning teiste eesmärkide täitmine selle kõrvalt ei ole kõlbeline, kusjuures kohusetunde vastu tegutsemine on hoopiski taunitav.<sup>1</sup> Oluline on vastutus ja arupidamine enese üle ning teadlik olemine oma vigadest. Judaistliku arusaama kohaselt ei ole keegi täiuslik – inimene peab õppima elama oma ebatäiususega. Vahend selleks on pöördumine, meeleparandus (*tešuba*), mis eeldab eneseteadvust, -teadlikkust, tunnistamist, et ollakse toiminud valesti ning Jumala usaldamine.<sup>2</sup>

Inimesed on vabad kuuletuma ja seega oma valiku eest vastutavad; nad võivad otsustada ja peavad seda tegema.<sup>3</sup> Inimene on vaba valima Jumalale kuuletumise, Temasse uskumise, Tema armastamise ning sõnakuulmatuse, uskmatus vahel.<sup>4</sup> Kui kreeka mõtlemine asetab otsustamise ja valikute tegemise puhul suurema rõhu intellektile, meie võimele saavutada teoreetilise ja moraalse tõe kohta ratsionaalne teadmine, siis VT eeldab maksimaalset kuulekust Jumalale, aga mitte oma intellekti kasutamist, et ise asjade üle otsustada.<sup>5</sup> Ka Ibn Paquda puhul on Jumalale kuuletumine välistamatu, ent kuulekust võib veelgi süvendada, kui ise mõistuse abil jõutakse veendumusele kui tähtis on kuulekuse kohustus, mis on tihedalt ühendatud personaalse teadmise ja Jumalast. Nii on ka vagadus mõistetav individualiseeritud jumalasuhte praktikana. Vagadus tähendab, et inimene võtab vastutuse elu ja Jumalat puudutavas valdkonnas enda peale. Siit tulenebki vagaduse individuaalne iseloom, sest olles kättesaadav kõikjal, mitte üksnes seoses religioosse institutsiooniga, saab vagadusest mõtestatud religioosne praktika iga inimese elu kontekstis.<sup>6</sup> Vaga elu eesmärgiks on muuta objektiivne käsk subjektiivseks vajaduseks. Nii judaismi eetikakäsituse kui ka Ibn Paquda

---

<sup>1</sup> Lazarus, *Die Ethik des Judenthums*. Bd I., 115–116.

<sup>2</sup> Borowitz and Schwarz, *The Jewish Moral Virtues*, 264-265

<sup>3</sup> Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 5.

<sup>4</sup> Haberman and Stevenson, *Ten Theories of Human Nature*, 75.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>6</sup> Rendtorff, *Ethik*. 61.

teooria kohaselt eksisteerib maailmas objektiivne tunnetus, mille inimene peab muutma endale tunnetatavaks ja taibatavaks.<sup>1</sup>

Kuid Ibn Paquda eesmärk siinkohal on, et inimesed ise jõuaksid oma mõistust kasutades äratundmisele südame kohustuste täitmise vajalikkusest. Ibn Paquda räägib üksikindiviidist, konkreetsest inimhingest ja selle kohustustest konkreetse personaalse Jumala ees. Indiviidi vastutus VT-s hõlmab vastutust ka teiste Iisraeli rahva esindajate eest. VT eetika on ühiskondlik. See ei ole üksnes moraalne õpetuse kogum, mis võimaldaks üksikul eraldi võetuna elada Jumala ees õiget elu. (Samas ei saa eitada, et VT on sügavalt huvitatud indiviidi moraalsest valikutest ja käitumisest.) Niisiis on käsud suunatud üksikisikule kui kogukonna liikmele. Oluline on kogu ühiskonna vaimne tervis.<sup>2</sup> Jumala pöördumine Iisraeli poole nõuab Iisraeli pöördumist kaasinimese poole.<sup>3</sup> Heebrea piibli eetiliste normide ühisnimetaja on inimestevaheline solidaarsus.<sup>4</sup> F. J. Stendebach väidab koguni, et kõik üksiknormid on solidaarsuse põhinormi konkretiseeringud, nende rakendused kindlas ajaloolises situatsioonis.<sup>5</sup>

R. M. Greeni järgi on judaismi mureks alati olnud hoiakult sissepoole suunatud juudi rahva kaitsmine.<sup>6</sup> Judaism on vägagi kogukonna keskne, valitseb arusaam, et ükski inimene ei seisa üksi ja pole tugevam kogukonnast. Igäühe toimimine mõjutab igäüht.<sup>7</sup> Judaismi puhul on tegu partikulaarse universalismiga. See on partikulaarne, kuna ollakse väga oma rahva kesksed; ja universaalne, sest selle rahva seas arvestatakse kõigi inimrühmadega. Kuigi B. Gerhardsoon väidab, et Lev 19,18 ei ole universaalne inimese armastus, vaid pigem vastutus oma kaasmaalase-iisraellase eest,<sup>8</sup> toonitab samal ajal hulk eksegeete, et armastada

---

<sup>1</sup> Lazarus, Moritz, *Die Ethik des Judenthums*. Bd II. Frankfurt a.M., Verlag von J. Kauffmann, 1911. 6.

<sup>2</sup> Wright, *Old Testament Ethics for the People of the God*, 51.

<sup>3</sup> Stendebach, *Wege der Menschen*, 30.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>6</sup> Green, Ronald M., "Christian ethics: a jewish perspective." – *The Cambridge Companion to Christian Ethics*. Ed Gill, R. Cambridge, Cambridge University Press, 2001. 142.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 144.

<sup>8</sup> Gerhardsoon, Birger, *The Ethics of The Bible*. London, Darton, Longman and Todd, 1982. 21.

tuleb oma kaaslast (ka võõrast, kes iisraellase juures/kaitse all elab), sest „ta on nagu sina“ (nagu sõnasõnalt seisab heebreakeelses tekstis). St väide on eksistentsiaalne: kaaslane on eksistentsi poolest, inimesena “nagu sina”. Inimene on vaba kõlbeline persoon, kellelt nõutakse õiget tegu ja õiglust. Ent see isik ei seisa lahus teistest inimestest, ta on osa tervikust.<sup>1</sup> Seega saab kindlalt väita, et judaismi eetika on ühiskondlik eetika.<sup>2</sup> Ka individuaalne eetika VT-s, mis on suunatud üksikisikule, on sageli kogukonna poolt kujundatud. See, kuidas kogukond end mõistab, määrab ära ka selle, mis on aktsepteeritud üksikisiku käitumises. Jumal ootab teatud ühiskonda – järelikult, et see ühiskond saaks selline olla, peab üksikisik omakorda olema selline.<sup>3</sup>

Samas ei asenda selline kogukonnale orienteeritud eetika üksiku vastutust. Ka indiviidil on kohustus elada Jumala ees õige elu. Igaüks vastutab Jumala ees oma kaasinimese eest.<sup>4</sup> Lisaks vertikaalsele eetilise vastuse tasandile on oluline ka horisontaalne.<sup>5</sup> Ibn Paqudal on horisontaalne tasand automaatne tulem sellest, et toimib vertikaalne suhe. Judaismile omaselt usub ka Ibn Paquda, et Jumal on loonud ühiskondliku suhte, mida ei tohi lõhkuda, et inimsoo jätkamine on osa inimese ülesandest siin ma peal ning see on vaieldamatult sotsiaalne tegevus. Ibn Paquda toob sageli näiteid inimestevahelistest ja ühiskondlikest suhetest, et nende põhjal näidata Jumala tarkust ja korrastavat meelt ning anda põhjust veel suuremaks Jumala teenimise valmiduseks. Kuid rõhuasetus jääb siiski iga üksiku inimese pöördumisega Jumala poole. Võib oletada, et Ibn Paquda puhul on tegu judaismile omase ühiskondliku eetika individualiseerimisega ja välise kohuse täitmise asemele asetub internaliseeritud teadlikkus kohustatud olekust Jumala ees.

---

<sup>1</sup> Baeck, Leo, *Soziale Ethik im Judentum*. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1914. 14.

<sup>2</sup> Gerhardsoon, *The Ethics of The Bible*, 17.

<sup>3</sup> Wright, *Old Testament Ethics for the People of the God*, 364.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 365.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 45.

#### 4.1 Järeldus

Käesoleva peatüki alusel võib nõustuda Gulkowitschiga, kes leidis, et Ibn Paquda lõi oma teosega aluse spetsiifiliselt judaistlikule eetikale, mis oli ka vähemalt 20. saj alguseni rabiinluse tuumaks. Kohustused Jumala ees ja suhe kaasinimestesse tuletatakse Jumala omadustest ja inimese suhtest Jumalasse.<sup>1</sup> Ibn Paquda jumalakujutus on küll valdavalt judaistlik, kuid sellele on lisandunud uusplatoonilise *ühe* värving ning põhjalik käsitlus hinge olemusest, eesmärgist ja seotusest Jumalaga. Keskkel kohal nii jumalakujutuse tekkimisel kui ka hinge eesmärgi silmaspidamisel on mõistus, mida Ibn Paquda järgi pidevalt rakendada tuleb. Kogu religioosne elu, kõik dogmad ja Jumalateenimine nõuab pidevat üle vaatamist ning uurimist.

M. Mansoorile toetudes võib väita, et Ibn Paquda jääb truuks traditsioonilisele judaistlikule religioonile, kuid üritab selle tähendust sügavamaks muuta.<sup>2</sup> Iseenesest vastab selline püüdlus üldisele arengule judaismis. Rabid nagu ka prohvetid enne neid mõistsid kõlblust kui religioossetest seadustest kinnipidamist, mis aga ei ole muutumatult ja jäigalt fikseeritud. Inimlik ja progressiivne mõtlemine pehmenab või õõnestab iganenud usulisi kombeid. Aastate jooksul vormisid rabid käskudest tulenevad piirangud sobivaks kogukonna teisenenud kõlbliste hoiakutega.<sup>3</sup> Muutuste käigus saadi teadlikuks riskist kalduda seaduste täitmisel pealiskaudsusesse ja mehaanilisusesse. Siit ka rabide vajadus rõhutada seaduse täitmist südamest – s.o südame *kavvana* nõue. Aja vältel nõuded küll lihtsustusid, kuid muutusid samas sügavamaks ja individuaalsemaks.<sup>4</sup> Seda võib kirjeldada kui individualiseerumise protsessi, kus välise käskude täitmise kõrval saab järjest olulisemaks nõuetest kinnipidamine ka üksikisiku sisemuses, südames. Varasem religioosne käsitlus oli väga tihedalt seotud rahva ja rahvusega, ent rahva lagunemine poliitilise entiteedina tõi selgemini päevakorraile indiviidi ja tema käekäiguga seotud probleemid. Antiikse

---

<sup>1</sup> Gulkowitsch Lazar, *Rationale und Mystische Elemente in der Jüdischen Lehre*. Tartu Ülikooli Juuditeaduse Seminari ettekanded 1. Tartu, 1935. 17.

<sup>2</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 62.

<sup>3</sup> Green, "Christian ethics: a jewish perspective", 139–140.

<sup>4</sup> Gerhardsoon, *The Ethics of The Bible*, 26–27.

Iisraeli moraalne mõtlemine ei olnud staatiline. See muutus vastavalt oludele seoses nende jumalapildiga ja Jumala tegude kogemusele siinpoolsuses.<sup>1</sup>

HH on selgelt suunatud individuaalse hinge taasühinemisele oma Loojaga. Oluline on iga üksiku inimese võimalikult iseseisev mõistuse kasutamisele tuginev arutelu loodu ja Looja üle, mille alusel tekib temas äratundmine südame kohustuste täitmise vajalikkuses. Oluline aspekt on siinkohal see, et südamekohustused on sisemised – nendele on iseloomulik *kavvana* nõue, õige intentsiooni olemasolu. Inimene on vaba otsustamaks oma hoiakute üle, vaba oma intentsioonis. Selline tahtevabadus on judaismi üks alustugesid, kuid vaatamata inimese osatähtsuse rõhutamisele ja tema vabadusele otsustada, jääb judaism siiski seaduse religiooniks, kus kõlbelse elu aluseks on alati religiooniseadusega kooskõlaline mõtlemine ja selle poole püüdlemine<sup>2</sup>. Mõistuse roll on siin teisejärguline. Judaism on küll ratsionaalne, ent Ibn Paquda ratsionaalsus on tugevam. Seda mõjutab tema ajastule omane arengusuund ning kindlasti antiikfilosoofiat pärinev hinge käsitus, kus mõistusel on väga oluline roll. Tooral on üksnes teisene, pedagoogiline roll.

Sisemise puhtuse primaarsus ja seadusele allumise välise kuulekuse tähtsuse teisesus, mida Ibn Paquda rõhutab, ei ole juudi traditsioonis uued – see mõte ilmneb nt VT prohvetiraamatutes. Ibn Paquda HH kannab seda prohvetite meelsuse eetikast edasi oma aja mõttemudeleis.<sup>3</sup> Kuid sellegipoolest ei ole tema viis neid mõtteid väljendada judaistlik, sest ta asendab eristuse intentsiooni ja teo vahel eristusega kahesuguste kohustuste vahel. Lisaks eemaldub Ibn Paquda arutluskäik inimestevaheliste suhete vaatlusest ja keskendub inimese ja Jumala vahelisele suhtele.<sup>4</sup> On tõsi, et Ibn Paquda ei ignoreeri ühiskondliku eetika tähendust täielikult, kuid ta vaatlleb seda kui korrektse religioosse käitumise loomulikku tulemit. Ibn Paquda lükkab eetika aktiivse elemendi tahaplaanile, et teha ruumi puhtuse elemendile. Tema duaalsus keha ja mõistuse, spirituaalse ja

---

<sup>1</sup> Carroll, M. Daniel, "An Introduction to the Ethics of John Rogerson" – Rogerson, John, *Theory and Practice in Old Testament Ethics*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 405. London, New York, T&T Clark Publishers, Ltd., 2005. 4.

<sup>2</sup> Vrdl Tennmann, E., "G. Teichmüllers Philosophie des Christentums" Tartu 1931, 9.

<sup>3</sup> Heinemann, *Die Lehre von der Zweckbestimmung*, 96.

<sup>4</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 31.

sensuaalse vahel on tugevam kui Talmudis.<sup>1</sup> VT-s ja Talmudis ei eristata judaismis keha ja hinge sel moel nagu seda tegid antiikfilosoofid või Ibn Paquda. Hing ja ihu on üksteisega tihedalt seotud. Ibn Paqudal on aga keha ja hinge eristamine üks tema õpetuse aluseid, mille üle ta arutleb.

Loogiline arutelu Ibn Paquda teoses, selle arutelu printsiibid on selgelt mõjutatud islamis levinud filosoofilistest tõekspidamistest, mis omakorda tuginesid antiikfilosoofiale. Kui traditsioonilises judaismis lähtub mõtlemine üldiselt konkreetsest nähtusest ja kulgeb üksikult üldisele, siis Ibn Paquda järgib vastupidist skeemi, mis on omane süstemaatilisele mõtlemisele alates Aristotelesest kuni Hegelini.<sup>2</sup> Ibn Paquda avatust uutele ideedele ja printsiipidele võiks tõlgendada ka üldise judaismile omase avatusega. Sest judaismi filosoofia ajalugu on alati olnud pigem võõraste ideede – mida kujundati ümber ja võeti üle vastavalt judaismile eriomasele maailmavaatele ja jumalakujutlusele – eduka absorbeerimise ajalugu. Esimene selline protsess toimus hellenismi ajastul, aga see kadus ruttu, jätmata mingit püsivat mõju judaismile. Teist ja mõjukamat korda sai see teoks keskajal. Taas oli tegu kokkupuutega kreeka filosoofiaga, sest judaismi filosoofia taaselavnemine toimus islami kultuuriruumi sees ja oli tänu võlgu just islami filosoofiale, mis omakorda tulenes kreeka mõttesüsteemidest. Kogu selle perioodi vältel, 9. kuni 17. sajandini välja, jäi judaismi filosoofia tihedalt seotuks mitte-judaistlike allikatega, millest see pärines. Siin on varjul judaismile omane kohanemisvõime, kus minnakse kaasa uute mõttevooludega, loobumata samas oma tuumideedest.

Et mingi religioosne nägemus või vaade oleks tähenduslik, kõnekas ja mõistetav igas ajas, tuleb see edasi anda tolle hetke “keeles”. Juudi mõtlejad on oma religiooni kirjeldamisel ja edasiandmisel kasutanud väga suures osas uusplatonismi/antiigi “keelt”. See “keel” on vast enim mõjutanud judaismi mõtteloo kujunemist, ning seda eriti ühel judaismi mõtteloo viljakaimal perioodil – keskajal. Suurem osa toonastest mõtlejaist kas toetasid uusplatoonilisi ideid või vastandusid nendele. Väljakutseks sai judaismi religioosse tuuma ühildamine filosoofiliste – eelkõige just uusplatooniliste – vaadetega. Seejuures oli ajendiks

---

<sup>1</sup> Mansoor, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, 31.

<sup>2</sup> Ben-Chorin, *Jüdischer Glaube*, 21.



soov ja vajadus oma religiooni kaitsmiseks ja tugevdamiseks kasutada filosoofilisi kategooriaid ja mõttekäike. (Sama tegid aga ka kristlased ja moslemid.)

Samas Ibn Paquda teos ei ole mingil juhul suunatud oma religiooni kaitsmisele või filosoofilisele õigustamisele teiste religioonide ees. See on suunatud usklikele juutidele sooviga näidata neile, milles seisneb tegelikult Jumala teenimise olemus ja mõte. Ibn Paquda ei kasuta siinkohal antiigi "keelt", vaid viitab pigem igal võimalusel judaistlikele allikatele. Ent tema õpetuse sisus on antiigi mõjud palju tugevamad kui vormis. Kui üldiselt väljendusid mittejudaistlike allikate mõjud eelkõige judaismi filosoofias, siis Ibn Paqudal väljendub see eelkõige tema eetikas. Kuigi HH-s on teoloogia, filosoofia ja eetika teineteisest lahutamatud, võib siiski väita, et teoloogilises plaanis jääb Ibn Paquda truuks oma judaistlikule taustale ja selle jumalakujutlusele, filosoofilises plaanis lähtub ta aga oma ajastu vaimust lähtuvalt antiikfilosoofiast ja eriti selle mugandustest *kalam*'is ning Puhtuse Vendade juures. See omakorda annab kindla värvingu tema jumalamõistmisele. Kõige selgem on aristotelesliku areetilise eetika mõju Ibn Paquda eetikakäsitusele ning tema hinge mõistmisele ja arusaamale siin- ja teispoolsest. Ibn Paquda toonitab seega arengut, mis toonast judaismi iseloomustas. Kus usule, mille alus on vankumatu, antakse uus rõhuasetus. Väliste tegude asemel sisemise *kavvana* rõhutamine. Ning ühtlasi ka mõistuse rolli toonitamine, mis osalt tuleneb antiikfilosoofia mõjutustest, teisalt aga on judaismile ka üldises plaanis omane, kui tugineda L. Gulkowitschile. Mingil juhul pole siin tegu pimedate seadusekuulekusega. Pigem on läbiv soov defineerida defineerimatut, püüda seletada seletamatut ja kombata mõistuse ja mõistusega haaratava piire, kaldumata samas liigsesse ratsionalismi. Kuid nii mõistuse rõhutamine kui ka hoiaku tähtsustamine puhul, mis mõlemad esinevad ka judaistlikus eetikakäsituses, pöörab Ibn Paquda neile rohkem tähelepanu kui Tooras ja Talmudis üldiselt tavaks, esitades süstemaatiliselt oma hinge ja kohustuste käsituse, mille puhul on ilmsed antiikfilosoofia mõjud.

## Kokkuvõte

Käesoleva magistritöö “Bahja ibn Paquda eetika antiiksel ja judaistlikul taustal” eesmärk on uurida, kas Bahja ibn Paquda teose “Sefer Torat Hobot ha-Leḥabot” puhul saab rääkida tüüpiliselt judaistlikust seisukohast eetikas, st kas Ibn Paquda jätkas oma eetikas vanatestamentlikku ja rabiinliku arusaama või andis ta antiikfilosoofiast lähtudes judaistlikule eetikakäsitusele uue ilme.

Küsimuse tekkealuseks oli Ibn Paquda peateose eripäraga – see on kirjutatud keskaegses islami maailmas, selles ilmnevad nii islami müstika ja filosoofia (*kalam*, Puhtuse Vennad, sufism) kui ka antiikse Kreeka mõtlejate mõjutused (Platon, uusplatonism, Aristoteles) ning samas on see suunatud usklitele juutidele ja teoses esineb palju viiteid judaistlikele allikatele (Talmud, Toora, midrašid). Sellest lähtuvalt tekib aegumatu sisu ja vormi küsimus. Kas on teose ideed judaistlikud – mitte judaistlikus formuleeringus, nagu väidab Guttman – või vastupidi? Seisukohti selles osas, millisel puhul ja mil määral on Ibn Paquda olnud mõjutatud antiikfilosoofia esindajate ideedest, on erinevaid. Suurem osa uurijaid (teiste hulgas ka G. Vajda ja J. Guttman) leiab, et Ibn Paquda raamatu struktuur, definitsioonid, aforismid ja illustreerivad näited on laenatud islami autoritelt, kuid sellele vaatamata jääb teos olemuslikult judaistlikuks. Väidetavalt on teose ideed judaistlikud – esitatud seega mittejudaistlikus formuleeringus. Ibn Paquda leidis filosoofilistes kirjutistes vaid kinnitust oma judaistlikule religioossusele ja ta võis südame rahu ühendada piibellikud ja talmudistlikud seisukohad islami õpetustega. Samas leidub autoreid (nt J. Dan), kes leiavad, et Ibn Paquda eristub oma judaistlikust taustast, pakkudes midagi täiesti uut ja et tema eetikakäsitlust võib pidada juudi eetilis-filosoofilises kirjanduses kõige radikaalsemaks ja revolutsioonilisemaks. Ta küll kasutab juudi allikaid, kuid seda üksnes oma ideedele kinnituse leidmiseks.

Käesoleva uurimistöo aluseks oli hüpotees, et Ibn Paquda tõepoolest esindas küll tüüpilist judaistlikku eetikat, kus on esindatud nii ratsionaalne kui armastust rõhutav pool, kuid läks sellest kaugemale, andes sellele antiikfilosoofia mõjutusel uue rõhuasetuse. Esimene samm selleks, et uurida püstitatud hüpoteesi paikapidavust, on püüda mõista, mil moel oli üldse võimalik antiikfilosoofia

imbumine Ibn Paquda teosesse, ja vaadelda HH-d tema aja- ja mõtteloolise raamistiku taustal, kirjeldada selle sisu ja vormi eripärasid ning püüda “kaardistada” teose asukoht judaismi eetika-alase *musar*-kirjanduse maastikul. Käesoleva uurimistöo esimese peatüki põhjal, kus olid vaatluse all just need küsimused, on võimalik väita, et suures osas vastas antiikfilosoofia kasutamine tollasel Pürenee poolsaarel valitsenud *Zeitgeist*’ile. See tähendas, et nii islami kui juudi filosoofid ja õpetlased võtsid kreeka filosoofide teoste arabiakeelsete tõlgete kaudu üle antiikfilosoofiale omased arutluskäigud ja põhimõtted, selleks et õigustada oma religiooni. Tulemuseks oli mõistuse rolli ülimuslikuks muutumine autoriteedi ees ja erinevate filosoofiliste koolkondade segunemine (nt Aristotelesele omistati uusplatoonikute teoseid jne). Lisaks nähtub, et Ibn Paquda teos eristub varasemast judaistlikust eetika-alasest kirjandusest ühelt poolt just oma süstemaatilisuse ja lähenemise poolest. Ning teiselt poolt oma rõhuasetuse poolest, kus Ibn Paquda toonitab seesmiste südamekohustuste ülimuslikkust väliste ihuliikmete kohustuste ees, mõistuse rolli oma kohustustes selgusele jõudmisel, teispoolsust kui hinge tõelist eesmärki ning *kavvana*’d. Kuid sellisest üldisest HH sisu kirjeldamisest ei piisa, et seda selle alusel kõrvutada antiikfilosoofia ja traditsioonilise judaistliku eetikaga. Vajalik on välja tuua need HH-s esinevad kesksed mõisted ja dünaamilised keskmed, millele HH rajaneb ja mille alusel on võimalik kirjeldada Ibn Paquda eetikakäsituse olemuslikke jooni.

Sellisteks mõisteteks ja keskmeteks, mis HH-s üha uuesti ja uuesti esile kerkivad, osutusid teise peatüki esimese alapeatüki põhjal: ratsionaalsuse ja seda takistava konkupistsentsi kategooria ehk mõistuse ja tungi ning omakorda nende vahel balansseeriva tasakaalustava jõu, Toora kategooria, mis näitab ilmekalt kuivõrd kesksel kohal on Ibn Paquda õpetuses mõistus ja sellele tuginev loogiline arutelu, millest lähtuvalt peab iga inimene jõudma selgusele oma kohustustes Jumala ees; kohustused ehk üheltpoolt südamekohustused ja teiselt poolt ihuliikmete kohustused või *kavvana* ja tegu, mille täideviimise aluseks on omakorda tahtevabaduse olemasolu; hing ja keha ning siinpoolsus ja sealpoolsus; Jumala tundmine ja Tema ühesus; armastus Jumala vastu; Jumala teenimine, Tema usaldamine, oma tegude Talle pühendamine, alandlikkus Tema ees;

meeleparandus; oma hinge üle aru pidamine jms. Nende mõistete välja selgitamisega sai loodud alus, millelt edasises uurimuses lähtuda.

Küsimustele, milline osa Ibn Paquda eetikakäsituse tuumast – mida eelpool kirjeldatud kategooriad endas kätkevad – ühtib antiikfilosoofia ja milline traditsioonilise judaistliku eetikaga, vastuse leidmisel on oluline osa ka uurimuse teise peatüki teisel alapeatükil, kus Ibn Paquda eetikakäsitus on asetatud tänapäevaste eetikateooriate valgusesse, kuna need teooriad on vahetult seotud nii teoloogilise, antud juhul judaistliku eetikaga, mida võib vaadelda deontoloogilise eetika alla kuuluvana, ja antiigist pärit eetika-teooriaga, milleks on vooruste-eetika. HH vaatlemine sellise nurga alt näitab, et Ibn Paquda seisukohtades on nii deontoloogilisele kui ka vooruste-eetikale omaseid jooni.

Täpsemalt segunevad HH-s ühelt poolt normi-deontologismi alla kuuluva normi-intuitionsismi jooned, kus valitsevaks seisukohaks on, et käitumise moraalne õigsus tuleneb motiivist ning moraaliprintsiibid on objektiivsed. Ja teiselt poolt vooruste-eetika jooned, mis on keskendunud toimija iseloomule ja kalduvustele, ning kus ei nähta eetika tuumana tegemist, vaid olemist. Kuna Ibn Paquda puhul on olemas mõlemale vastavaid põhimõtteid, võiks HH-d tänapäevaste eetika-teooriate raames kirjeldada komplementaarsuse eetikana, kus tunnistatakse nii reeglite/kohustuste kui ka vooruste/iseloomu olulisust. Kuid sellegi poolest on käesoleva uurimuse kontekstis olulisem HH seos vooruste-eetikaga, mida võib käsitada viitena antiikfilosoofia mõjule, ning mis annab Ibn Paquda teosele selle eriomase värvingu. Paraku on raskem kindlaks teha, kuivõrd vooruste-eetika põhimõtted Ibn Paquda õpetuses tekkisid Aristotelese mõjul. Võib oletada, et Ibn Paquda võis nende seisukohtadega kokku puutuda Aristotelesele omistatud uusplatoonikute teostes või islami filosoofidelt, kelle õpetuses olid aristotelism ja uusplatonism kokku sulanud. Samas ei ole ka välistatud, et Ibn Paquda, minnes kaasa oma ajastu vaimuga – ratsionalismi ja individualiseerumise suundumustega – ning arengutega rabiinlikus judaismis, kus *kavvana* leidis üha enam rõhutamist, jõudis iseseisvalt HH-s sisalduva “vooruste-eetikani.”

Täpsem ülevaade HH põhimõtete ja antiikfilosoofia esindajate (ja ka kreeka filosoofiast mõjutatud islami mõttevoolude *kalam*'i ja Puhtuse Vendade) vaheliste seoste, aga ka erinevuste kohta sisaldub uurimuse kolmandas peatükis,

mille põhjal võib väita, et mittejudaistlike allikate mõju HH-s on ilmne. Seda nii HH filosoofilisemas osas, kus püütakse loogilise arutelu teel tõestada Jumala olemasolu ja ainulisust, kui ka hinge käsituses, teispoolsuse rõhutamises, mõistuse rolli toonitamises ja seesmise hoiaku tähtsustamises. Uusplatoonikute ja Platoni mõjud on kõige ilmsemad teispoolsuse tähtsustamises ja keha ning hinge duaalsuse toonitamises ning Jumala samastamises *Ühega*, ent samas ei võta ta omaks äärmuslikku asketismi pooldamist ega käsitust hinge ekstaatilisest ühtesulamisest oma allikaga. Kolmanda peatüki esimese alapeatüki alusel võib väita, et Ibn Paqudat ei saa pidada uusplatoonikuks. Pigem ilmneb tema seisukohtade sarnasus Aristoteelse omadele, mis leiavad käsitlemist kolmanda peatüki teises alapeatükis, mille põhjal saab öelda, et Aristoteelse ideede mõju Ibn Paqudale on täheldatav pigem eetika kui füüsika osas. Selgelt on märgatavad Aristoteelse areetilise eetikaga sarnased põhimõtted, mille kohaselt pole oluline mitte üksnes teha moraalset tegu, vaid omada ka vajalikku meelelaadi, olla teatud tüüpi inimene. Sama nõuab ka Ibn Paquda. Ning lisaks toonitavad mõlemad mõtlejad harjutamise rolli õige hoiaku saavutamiseks ja säilitamiseks ning mõistuse osatähtsust. Peamiseks allikaks, mille kaudu antiikfilosoofia ideed Ibn Paqudani jõudsid, oli islami filosoofia – eelkõige *kalam* ja Puhtuse Vennad. Ibn Paquda laenab *kalam*'i mõtteid lisaks südame ja ihuliikmete kohustuste eristamisele ka rääkides Jumala ühesusest ja maailma loomisest ajas, samuti Puhtuse Vendade arusaama hingest ja askeetlusest. Kolmanda peatüki valguses võib öelda, et mittejudaistlike allikate mõju HH-s on silmatorkav, kuid Ibn Paquda ise viitab neile eksplitsiitselt väga harva. Pigem toob ta kõikjal, kus võimalik, oma ideedele kinnitusi judaistlikest allikatest.

HH vaatlemine seoses judaistliku eetikakäsitusega neljandas peatükis annab alust väita, et Ibn Paquda jääb truuks traditsioonilisele judaistlikule religioonile, kuid üritab selle tähendust sügavamaks muuta. Sarnaselt judaistliku arusaamaga on Ibn Paquda eetikakäsituse aluseks jumalakujutus, mille aluseks on, et Jumal on ainuline looja, kes inimest kõnetab. Inimese kohustus on jõuda Jumala tegude ja tarkuse nägemisega loodus Jumala tundmiseni. Kui judaistlikus eetikas on peamiseks Jumala tahte ja seega seaduste allikaks Toora, siis Ibn Paquda toonitab mõistuse rolli iseseisva mõtlemise kaudu jumalatundmiseni

jõudmisel. Tooral on tema jaoks üksnes mõistust toetav ja pedagoogiline väärtus, et ka need, kelle mõistus ei ole piisavalt tugev, jõuaksid teadmisele Jumalast.

Ja selle tundmise taustal peab inimene Jumala loomust reflekteerima. Üheks selliseks Jumala loomuse osaks on judaismi õpetuse järgi, et Ta inimest armastab, mistõttu inimene ka Jumalat ja oma ligimest armastama peab. Samas, kui judaistlik eetika on alati tugevalt ühiskondlik – selles mõjutab iga indiviid kogukonda ja kogukond indiviidi –, siis Ibn Paquda puhul on tema eetika ühiskondlik aspekt üksnes individuaalse kuulekuse ja südamekohustuste täitmise automaatne tagajärg. Ibn Paquda jaoks on oluline inimese suhe Jumalaga ja tema hoiak, millega ta täidab oma kohustusi Looja ees. Samas ei ole alust väita, et judaismile *kavvana* idee võõras oleks.

Väär on arvata, et juutlus nõuab vaid välist seaduste, reeglite, tseremooniate järgimist, sest kogu tegemise mõte, religioonikäskude täitmise mõte seisneb selles, et muuta hinge – teod on tühised, kui puudub *kavvana*. Judaism ei ülista välist tegutsemist, kui selle taga puudub sisemine kavatsus, ja mehhaaniline kuulekus ei ole mingi tõeline tooravagadus. Oluline on süda, kõikide käskude eesmärk ja allikas on armastus. Kuid selline suhtumine on pigem pikaajalisemate arengute tulemus ning VT ja traditsiooniline judaism on kinni tegudes. Osalt võib ka Ibn Paqudat näha sellise arengu verstepostina.

Ent lisaks tegude olulisusele toonitatakse judaismis ka tahtevabadust. Nii jääb judaismi seisukohalt inimesele vastutus oma tegude kulgemise ja tagajärgede eest, samas kui ta võib oma otsustamise allutada Jumalale või Jumala seadusele. Ka Ibn Paquda jaoks on tahtevabaduse idee olemuslik, kuid selle sisu erineb traditsioonilisest judaistlikust käsitusest ja sarnaneb pigem islamis levinud ideedega. Nimelt väidab Ibn Paquda, et inimene on vaba otsustama, aga tal puudub voli selle täideviimise osas, mida ta kord juba on kavatsenud. Silmatorkavaks erinevuseks judaismi kesketest põhimõtetest HH puhul on ka see, et Ibn Paquda ei käsitle ei Messiaga seonduvat, inimese jumalanäolisust ega pühaduse teemat, mis on A. J. Hescheli väitel juutide elu üheks keskseks nõudeks. Lisaks sellele erineb Ibn Paquda oma judaistlikust taustast selle poolest, et ta rõhutab peasjalikult teispooluse olulisust ega pea väliseid tegusid ning siinpoolust oluliseks. Võttes küll osa materiaalsest elust, peaks inimene suunama

oma hinge sisemiste südamekohustuste täitmisele ja loobuma maisest niivõrd, kui see on võimalik. Kui Ibn Paquda askeetluse-käsituses võib siiski näha judaismile omast keha kui loodu austamist ning äärmuste vältimise nõuet.

Kokkuvõtvalt võiks öelda, et nõustuda tuleb nii nende autoritega, kes leiavad, et Ibn Paquda on truu oma judaistlikule taustale (lähtealuseks on üks ja seesama Jumala mõistmine; püüd Jumala olemusele mõistust kasutades veidi enam jälile jõuda; Jumala armastamise ülimuslikkus) kui ka nendega, kes väidavad, et Ibn Paquda oli paljuski innovaatiline, seades sisemise meelsuse kõrgemale välisest teost ja rõhutas iga üksiku püüdlust oma eesmärgi, so teispoolsuse poole. Ta jäi truuks oma judaistlikule taustale ja selle jumalakujutlusele. Ent seda eelkõige teoloogilises plaanis, selles, mis puudutab tema usu alustugesid ja jumalakujutlust. Filosoofilisemas plaanis lähtub ta aga oma ajastu vaimust tulenevalt antiikfilosoofiast ja eriti selle mugandustest *kalam*'is ning Puhtuse Vendade juures. See omakorda annab kindla värvingu tema jumalamõistmisele. Ent kõige selgem on väline mõju, eelkõige aristotelesliku vooruste-eesetika näol, Ibn Paquda eetikakäsitusele ning tema hinge mõistmisele ja arusaamale siin- ja teispoolsusest. Ibn Paquda toonitab seega arengut, mis toonast judaismi iseloomustas, kus usule, mille alus on vankumatu, antakse uus rõhuasetus. Väliste tegude asemel saab oluliseks sisemise *kavvana* rõhutamine. Ja isegi kui hilisemad juudi autorid, kes eetika teemaga tegelesid, võivad jätta mulje, et Ibn Paquda mõju ei olnud püsiv, või et selline rõhuasetus taandus peagi traditsioonilisema ees (näiteks võib siinkohal tuua M. H. Luzzatto, kes oli oma hoiakult traditsionalist, rõhutades välise käsitäitmise ja tegude olulisust), siis võib sellegipoolest väita, et see nii ei olnud. Esiteks, kuna HH osutus ääretult populaarseks ja respektiteerituks, nii et seda kasutatakse ja loetakse ka tänapäeval. Ning teiseks, kuna on tuntud juudi autoreid (nagu A. J. Heschel, E. de Vidas), kelle tõekspidamised sarnanevad eelkõige just HH-sse kätketutega.

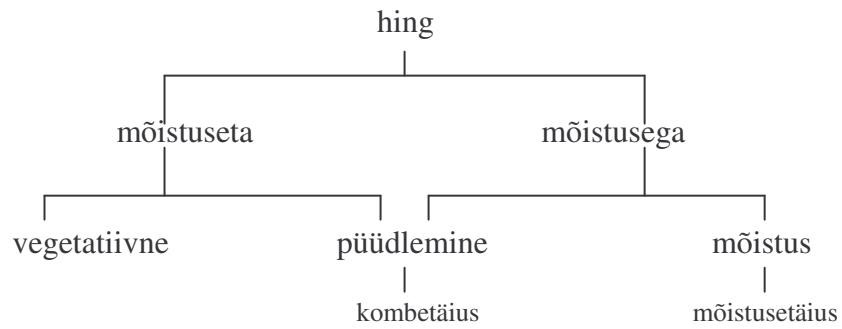
Ibn Paquda puhul on tegu judaismile omase ühiskondliku eetika individualiseerumisega ja välise kohuse täitmise asemele asetub internaliseeritud teadlikkus kohustatud-olekust Jumala ees. Ibn Paquda annab objektiivse vaatenurga judaismist, sellise, mis ei ole piiratud judaistlike allikatega. Võiks öelda, et Ibn Paquda vaatleb judaismi väljastpoolt. Ibn Paquda eetikakäsitus jääb

judaistlikuks, ent mitte ainult. Islamist laenatud teose struktuur ja stiilivõtted ning antiikfilosoofia mõjud Ibn Paquda hinge-käsitusele, teispoolsuse tähtsustamisele ja hoiaku rõhutamisele annavad Ibn Paquda esindatud judaismile teisenenud kuju, mida iseloomustab mõistuse rõhutamine ning kohustuste internaliseerimine ning individualiseerumine. Kuigi on näha, kuidas antiikfilosoofia mõjutas Ibn Paquda seisukohti, andis Ibn Paquda judaistlik taust kindlasti oma värvingu ka antiikfilosoofiale, mida ta kasutas. Ta lõi oma teoses uue eetika-alase antiikfilosoofia ja judaismi koosluse.

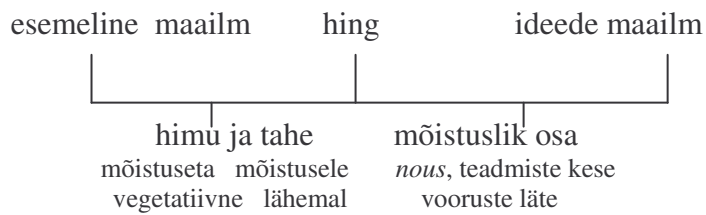
Käesoleva magistritöö sissejuhatuses tõstatatud küsimusele: “Kas selle olulise teose puhul saab rääkida tüüpiliselt judaistlikust seisukohast eetikas, kas Bahja ibn Paquda jätkas vanatestamentlikku ja rabiinliku arusaama või andis ta judaismi eetikale täiesti uue ilme?”, võiks seega vastata, et uurimuse käigus leidis küll kinnitust hüpotees, et Ibn Paquda tõepoolest esindas tüüpilist judaistlikku eetikat, kus on esindatud nii ratsionaalne kui armastust rõhutav pool, kuid läks sellest kaugemale, andes sellele antiikfilosoofia mõjutusel uue rõhuasetuse, mille märksõnadeks on mõistus, intentsioon ning hinge suunatus teispoolsusesse. Kuid siinjuures on oluline silmas pidada seda, et traditsioonilisele judaistlikule eetikale vastab HH just tänu oma jumalakujutlusele ehk teoloogilisele alusele, ent sedavõrd, kuivõrd ta sellest erineb, vastab ta pigem antiikfilosoofia tõekspidamistele. See puudutab eelkõige just Ibn Paquda hinge-käsitust, mis omakorda kujutab endast jumalatõestuse kõrval kogu HH süsteemi üht alustala. Oluline on hinge püüdlus teispoolsuse järele ning tema *kavvana*, meelsus.



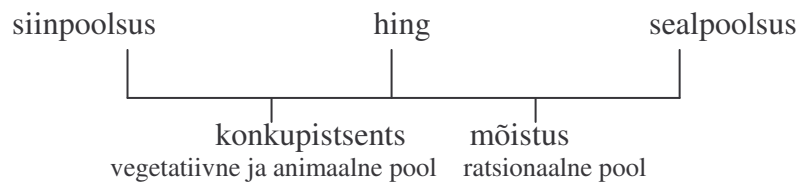
Lisa 1  
Aristotelese hingekäsitus<sup>1</sup>:



Platoni hingekäsitus:



Ibn Paquda hingekäsitus:



<sup>1</sup> Wolf, Aristotle's "Nikomachische Ethik", 46.

## Lisa 2

Kuna Ibn Paquda väldib HH-s otsest viitamist mittejudaistlikele allikatele, siis saab eraldi välja tuua üksnes tema viited judaistlikele allikatele, mis näitlikustavad Ibn Paqudale omast judaismi.VT raamatutele viitamise sageduse alusel on võimalik näha, millise hoiakuga teoseid Ibn Paquda eelistas ja vastavalt sellele ka seda, kuhu ta asetas enda jaoks rõhud judaistlikus traditsioonis. Loetelu aluseks on M. Mansoori HH tõlke lõpus olev indeks VT raamatutele viitamise kohta HH-s. Käesolevas lisas on VT raamatud ära toodud nendele viitamise sageduse alusel ning iga raamatu puhul on esile tõstetud need konkreetset kirjakohti, millele Ibn Paquda vastava VT osa enim viitab. Loetelus on piiratud üksnes nende VT raamatutega, millele HH-s viidatakse rohkem kui kümnel korral. Lisaks on välja toodud ka Talmudi osad, millele Ibn Paquda viitab.

### **Vana Testament:**

#### **Psalmid – 316 korda**

59 korda Ps 119, mille raames omakorda kõige rohkem, 6 korda Ps 119,60:

Ma tõttan aega viitmata  
pidama sinu käske.

7 korda Ps 8,44:

Kui ma näen su taevast,  
su sõrmede tööd,  
kuud ja tähti,  
mis sa oled rajanud.

7 korda Ps 31,20:

Kui suur on sinu headus,  
mille sa oled tallele pannud neile,  
kes sind kardavad,  
ja oled osutanud neile,  
kes sinu juures pelgupaika otsivad  
inimlaste nähes.

#### **Õpetussõnad – 168 korda**

4 korda Õp 22,17:

Pööra kõrv ja kuule tarkade sõnu  
ja pangu su süda tähele minu tundmist.

### **Jesaja – 121 korda**

5 korda Js 5,12:

Kandleid ja naablid, trummid ja viled  
ja vein on nende joominguil,  
aga Issanda tegusid nad ei märka  
ja tema kätetööd nad ei näe.

5 korda Js 64,3:

Ükski kõrv ei ole kuulnud,  
ükski silm ei ole näinud  
muud Jumalat peale sinu,  
kes tema ootajale  
seesugust võiks teha.

### **Deuteronomium – 104 korda**

6 korda Dtn 4,39:

Siis tea täna ja talleta oma südames, et Issand on Jumal ülal taevas ja all maa peal,  
teist ei ole!

6 korda Dtn 6,5:

Armasta Issandat, oma Jumalat, kõigest oma südamest ja kõigest oma hingest ja  
kõigest oma väest!

6 korda Dtn 32,6:

Kas te nõnda tasute Issandale,  
rumal ja tarkuseta rahvas?  
Eks ta ole su isa, sinu looja?  
Tema on sind teinud ja valmistanud.

### **Iiob – 74 korda**

3 korda Ii 10,10:

Eks sa ole mind valanud nagu piima  
ja lasknud kalgendada juustu sarnaselt?

3 korda Ii 32,8:

Tõesti, inimeste sees olev vaim,  
Kõigevägevama hingeõhk annab neile arukuse.

### **Koguja – 70 korda**

4 korda Kg 3,11:

Kõik on ta omal ajal hästi teinud; ta on nende südamesse pannud ka igaviku,  
ometi ilma et inimene mõistaks Jumala tehtud tööd algusest lõpuni.

### **Jeremija – 65 korda**

3 korda Jr 9,23:

Vaid kes kiitleb, kiidelgu sellest,  
et ta on arukas ja tunneb mind,  
et mina olen Issand, kes teeb head,  
õigust ja õiglust maal.  
Sest seesugused asjad on mu meele järgi,  
ütleb Issand.

3 korda Jr 17,7:

Aga õnnistatud on mees,  
kes loodab Issanda peale,  
kelle lootuseks on Issand.

3 korda Jr 17,10:

Mina, Issand, uurin südant,  
katsun läbi neerud,  
et anda igäihele tema tee kohaselt,  
tema tegude vilja mööda.

3 korda Jr 17,11:

Nagu põldpüü, kes haub,  
mida ta ei ole munenud,  
on see, kes kogub ülekohtuselt rikkust;

pooles eas peab ta selle jätma  
ja rumalana lõpetab ta oma elu.

### **Genesis – 39 korda**

3 korda Gen 8,21:

Ja Issand tundis meeldivat lõhna ja Issand mõtles oma südames: “Ma ei nea enam  
maad inimese pärast, sest inimese südame mõtlemised on kurjad ta lapsepõlvest  
peale; ma ei hävita ka enam kõike, mis elab, nõnda nagu ma olen teinud.”

### **Leviticus – 28 korda**

5 korda Lev 19,18:

Ära tasu kätte ja ära pea viha oma rahva laste vastu, vaid armasta oma ligimest  
nagu iseennast! Mina olen Issand!

### **Exodus – 27 korda**

3 korda Ex 20,7:

Sa ei tohi Issanda, oma Jumala nime asjata suhu võtta, sest Issand ei jäta seda  
nuhtlemata, kes tema nime asjata suhu võtab

### **Malakia – 23 korda**

3 korda MI 3,19:

Sest vaata, päev tuleb,  
põlev nagu ahi,  
ja kõik ülbed ja kõik,  
kes pattu teevad,  
on nagu kõrred.  
Ja see päev, mis tuleb,  
põletab nad ära,  
ütleb vägede Issand,  
ega jäta neile ei juurt ega oksa.

### **Esimene Saamueli raamat – 19 korda**

3 korda 1.Sm 14,6:

Ja Joonatan ütles poisile, oma sõjariistade kandjale: “Tule, lähme nende ümberlõikamatute valvemeeskonna juurde, vahest teeb Issand midagi meie heaks, sest pole midagi, mis keelaks Issandat aitamast palju või pisku läbi!”

### **Numeri – 18 korda**

3 korda Num 15,39:

Need tutid olgu teile selleks, et te neid vaadates meenutaksite kõiki Issanda käske ja täidaksite neid ega käiks ringi oma südame- ja silmahimude järgi, mis ahvatlevad teid truudusetusele.

### **Esimene Kuningate raamat – 17 korda**

Siin ei viita Ibn Paquda ühelegi kirjakohtale rohkem kui üks kord.

### **Hesekiel – 17 korda**

2 korda Hs 3,9:

Teemandi sarnaseks, ränikivist kõvemaks teen ma su lauba. Ära karda neid ja ära kohku nende ees – nad on ju vastupanija sugu!

2 korda Hs 43,10:

Sina, inimesepoeg, jutusta Iisraeli soole sellest kojast, et nad häbeneksid oma süütegusid; ja nad mõõtku seda eeskujuga.

### **Hoosea – 12 korda**

2 korda Ho 11,1:

Kui Iisrael oli noor,  
siis ma armastasin teda  
ja kutsusin oma poja  
Egiptusest.

2 korda Ho 11,3:

mina õpetasin Efraimi käima,  
võtsin nad oma kätele,  
aga nad ei mõistnud,  
et ma tahtsin neid terveks teha.

2 korda Ho 14,10:

Kes on tark, mõistku seda;  
kes on arukas, võtku teatavaks;  
sest Issanda teed on õiged:  
õiged käivad nende peal,  
aga üleastujad komistavad.

### **Teine Ajaraamat – 11 korda**

2 korda 2.Aj 7,14:

Ja kui siis minu rahvas, kellele on pandud minu nimi, alandab ennast ja nad palvetavad ja otsivad minu palet ning pöörduvad kurjadelt teedelt, siis ma kuulen taevast ja annan andeks nende patu ning säästan nende maa.

2 korda 2.Aj 15,3:

Kaua aega ei olnud Iisraelil tõsist, Jumalat õpetavat preestrit ega Seadust.

2 korda 2.Aj 17,6:

Issanda teedel olles oli ta süda julge ja peale selle kõrvaldas ta Juudast veel ohvrikunkad ja viljakustulbad.

### **Taaniel – 11 korda**

4 korda Tn 12,3:

Siis paistavad mõistlikud nagu taevalaotuse hiilgus, ja need, kes saadavad paljusid õiguse teele, otsekui tähed ikka ja igavesti.

### **Babüloonia Talmud:**

Abot – 50 korda

Berakot – 12 korda

Joma – 8 korda

Šabbat – 7 korda

Ta'anit – 6 korda

Erubin – 4 korda

Megilla – 4 korda

Sanhedrin – 4 korda

Sota – 3 korda

Baba Batra – 3 korda

Aboda Zara – 3 korda

Nedarim – 2 korda

Baba Metsi'a – 2 korda

Arakin – 2 korda

Ühel korral leiavad HH-s viitamist: Sukka, Roš ha-Šana, Hagiga, Jebamot, Gittin,  
Qiddušin, Hullin

**Jeruusalemma Talmud:**

Berakot – 2 korda

**Midrašid:**

Berešit Rabba – ühel korral



## KASUTATUD KIRJANDUS

ANAWATI, Georges C., “Kalam.” – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 8. Ed in chief Eliade, M. New York, Macmillian Publishing Company, 1986. 231–242.

ARISTOTELES, *Nikomachose Eetika*. Tartu, Ilmamaa, 1996.

BAHJA IBN PAQUDA, *Hobot ha-Lebabot. Lehrbuch der Herzenpflichten*. Ed Stern. M. E. Wien, Verlag von U. Klopff sen. und Alex. Eurich, 1856.

BAUMGÄRTEL, Friedrich, *Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit*. Verlag Friedrich Bahn in Schwerin, 1932.

BAECK, Leo, *Soziale Ethik im Judentum*. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1914.

BEN-CHORIN, Schalom, *Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. Tübinger Vorlesungen*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1979.

BIRNBAUM, Ruth, “The Role of Reason in Bahya and Maimonides.” – *Shofar*. Vol. 19, No. 2. Winter 2001. 76–86.

BOROWITZ, Eugene B., “Judaism: An Overview: Medieval Pietism.” – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 8. 138–139.

BOROWITZ, Eugene B. and SCHWARZ, Frances W., *The Jewish Moral Virtues*. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1999.

BROOKE, Christopher, *Europe in the Central Middle Ages 962–1154*. London and New York, Longman, 1987.

BROYDÉ, Isaac and KOHLER, Kaufmann, “Bahya ben Joseph ibn Pakuda.” – *The Jewish Encyclopedia*. Vol 2. Ed in chief Singer, J. New York, London, Funk and Wagnalls Company, 1902. 447–454.

BURNYEAT, Myles F., “Aristotle on Learning to Be Good.” – *Aristotle’s Ethics. Critical Essays*. Ed Sherman, N. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman&Littlefield Publishers, INC., 1999. 205–231.

CAROLL, M. Daniel, “An Introduction to the Ethics of John Rogerson” – Rogerson, John, *Theory and Practice in Old Testament Ethics*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 405. London, New York, T&T Clark Publishers, Ltd., 2005. 1–13.

COHEN, Hermann, *Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange*. Schriften der “Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums”. Berlin, Adolf Alkalay & Sohn, 1940.

DAN, Joseph, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*. Seattle, London, University of Washington Press, 1986.

DAN, Joseph, "Jewish Thought: Jewish Ethical Literature." – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 8. 82–87.

DEUTSCH, Gotthard, "Love (jewish)." – *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol 8. Ed Hastings, J. New York, T&T. Clark, 1980. 173-176.

DIETERICI, Friedrich, *Die Anthropologie der Araber im zehnten Jahrhundert nach Chr.* Leipzig, J. C. Heinrichs`sche Buchhandlung, 1871.

ESPOSITO, John L., *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

FELDMAN, Seymour, "Jewish Thought and Philosophy: Premodern History: Bahye ibn Paquda." – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 8. 60–61.

FABER, Harald, "“Mache Seinen Willen zu deinen Willen...” *Grundzüge jüdischer Ethik*." – *Ethik in den Weltreligionen. Judentum – Christentum – Islam*. Hrg. Zager, W. Neukirchen, Vluyn, Neukirchener Verlag, 2004. 21–69.

FRANKENA, William K., *Ethics*. Foundations of Philosophy Series. Englewood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall, INC., 1963.

GERHARDSOON, Birger, *The Ethics of The Bible*. London, Darton, Longman and Todd, 1982.

GIBBS, Robert, *Why Ethics? Signs of Responsibilities*. Princenton, Princenton University Press, 2000.

GOODMAN, Lenn, E., *Judaism, Human Rights, and Human Values*. New York, Oxford University Press, 1998.

GREEN, Ronald M., "Christian ethics: a jewish perspective." – *The Cambridge Companion to Christian Ethics*. Ed Gill, R. Cambridge, Cambridge University Press, 2001. 124–144.

GREIVE, Hermann, *Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im Mittelalterlichen und Neuzeitlichen Europa*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

GREIVE, Hermann, *Studien zum jüdischen Neoplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Ezra*. Studia Judaica. Bd 7. Berlin, New York, Walter De Gruyter, 1973.

GROTEFELD, Stefan, "Rationalität, Vernunft und Moralbegründung. Notizen zur neueren philosophischen Diskussion mit Anmerkungen zur theologischen

Problemlage.” – *Ethik, Vernunft und Rationalität – Ethics, Reason and Rationality*. Beiträge zur 33. Jahrestagung der Societas Ethica in Luzern, Schweiz, 1996. Hrg. Bondolfi, A. ... [et al.]. Münster, 1997. 55–89.

Von GRUNEBAUM, Gustav E., *Der Islam im Mittelalter*. Zürich, Stuttgart, Artemis Verlag, 1963.

GULKOWITSCH, Lazar, *Rationale und Mystische Elemente in der Jüdischen Lehre*. Tartu Ülikooli Juuditeaduse Seminari ettekanded 1. Tartu, 1935.

GUTTMANN, Julius, “Bahya Ibn Paquda.” – *The Universal Jewish Encyclopedia*. Vol 2. New York, 1948. 34–35.

GUTTMANN, Julius, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. New York, Schocken Books, 1973.

HABERMAN, David L., STEVENSON, Leslie, *Ten Theories of Human Nature*. Oxford, Oxford University Press, 1998.

HARDIE, William F. R., *Aristotle’s Ethical Theory*. Oxford, Clarendon Press, 1968.

HARRIS, R. Baine, “Preface” – *Neoplatonism and Jewish Thought*. Vol 7 in *Studies in Neoplatonism*. Ed Goodmann, L. E. Albany, State University of New York Press, 1992. ix–xiii.

HARVIAINEN, Tapani, “Järelsõna.” – *Isad: Talmudi 4. osa, 9. traktaat*. Loomingu raamatukogu 1990, nr 6 (1678), Tallinn, Periodika. 33–41.

HAYOUN, Maurice-Ruben, *Maimonides, Arzt und Philosoph im Mittelalter. Eine Biographie*. München, C. H. Beck, 1994.

HEINEMANN, Isaak, *Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-römischen Altertum und im jüdischen Mittelalter*. Breslau, M. und H. Marcus, 1926.

HESCHEL, Abraham J., *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*. Neukirchen, Vluyn, Neukirchener Verlag, 1989.

HYMAN, Arthur and WALSH, James J., *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic and Jewish Tradition*. Indianapolis, Hackett, 1973.

*Isad: Talmudi 4. osa, 9. traktaat*. Loomingu raamatukogu 1990, nr 6 (1678), Tallinn, Periodika.

JACOBS, Louis, *A Concise Companion to the Jewish Religion*. Oxford, Oxford University Press, 1999.

KAISER, Walter C., Jr, *Toward Old Testament Ethics*. Michigan, Zondervan Publishing House, 1991.

KASEMAA, Kalle, "Õigete teerada." – *Usuteaduslik ajakiri* 1/2003 (51). 45–61.

KASSIS, Hana E., "Islam: Islam in Spain." – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 7. 336–344.

KAUFMANN, David, *Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda*. Gesammelte Schriften. Bd II. Frankfurt a.M., Verlag von J. Kauffmann, 1910.

KOSMAN, Louis A., "Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics." – *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. 261–277.

KÖHLER, Josef, *Einsamkeit und gelingendes Leben: eine biblisch-moraltheologische Auseinandersetzung*. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2002.

LAANEMÄE, Aare, *Eetika alused*. Tallinn, Tallinna Tehnikaülikooli kirjastus, 2000.

LAZARUS, Moritz, *Die Ethik des Judenthums*. Bd I. Frankfurt a.M., Verlag von J. Kauffmann, 1898.

LAZARUS, Moritz, *Die Ethik des Judenthums*. Bd II. Frankfurt a.M., Verlag von J. Kauffmann, 1911.

LILL, Anne, "Saateks." – Aristoteles, *Nikomachose eetika*. Ilmamaa, Tartu, 1996. 347–388.

LONG, J. Bruce, "Love." – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 9. 31–40.

MAÏMONIDE, Obadia et MAÏMONIDE, David., *Deux Traités de Mystique Juive. Le traite du puits le guide du detachment*. Collection „Les Dix Paroles.“ Paris, Verdier, 1987.

MALTER, Henry, "Philosophy (jewish)." – *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol 9. 873–877.

MANSOOR, Menahem, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*. London, Routledge and Kegan Paul, 1973.

NAGEL, Tilman, *Geschichte der islamischen Theologie: von Mohammed bis zur Gegenwart*. München, Beck, 1994.

NICHOLAS, David, *The Evolution of the Medieval World. Society, Government and Thought in Europe 312–1500*. London and New York, Longman, 1993.

NIEWÖHNER, Friedrich, "Einführung." – Mose ben Maimon, *Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis*. Hamburg, Feliks Meiner Verlag, 1992. VII\*–XV\*.

NOVAK, David, *Jewish Social Ethics*. New York, Oxford University Press, 1992.

NOVAK, David, *Natural Law in Judaism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

OTTO, Eckart, *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Stuttgart, Berlin, Köln, W. Kohlhammer, 1994.

POJMAN, Louis P., *Ethics: Discovering Right and Wrong*. Belmont, Wadsworth, 2002.

POONAWALA, Ismail K., "Ikhwan al-Safa." – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 7. 92.

RENDTORFF, Trutz, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*. Bd II. Stuttgart, Berlin, Köln, W. Kohlhammer, 1991.

ROHLS, Jan, *Geschichte der Ethik*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1991.

RUF, Ambrosius K., *Teoloogiline eetika II*. [TÜ Usuteaduskonna õppevahend, käsikiri, koostaja J. Noormägi], Tartu, 1999.

SAARINEN, Esa, *Filosoofia ajalugu tipult tipule, Sokratesest Marxini*. Tallinn, Avita, 2002.

SALUMAA, Elmar, *Filosoofia ajalugu I*. EELK Usuteaduse Instituudi Toimetised V. Tallinn, 1992.

SALUMAA, Elmar, *Filosoofia ajalugu II*. EELK Usuteaduse Instituudi Toimetised VI. Tallinn, 1993.

SCHEINDLIN, Raymond P., "Bahye ibn Paquda." – *The Encyclopedia of Religion*. Vol 2. 42–44.

SCHIMMEL, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam*. Köln, Diederichs, 1985.

SCHIMMEL, Solomon, *The Seven Deadly Sins. Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Nature*. New York, The Free Press, 1992.

SCHUBERT, Kurt, "Jüdische Philosophie im mittelalterlichen Spanien." – *Spharadim – Spaniolen. Die Juden in Spanien – die Sephardische Diaspora. Studia Judaica Austriaca*. Bd. XIII. Hrg Heimann-Jellinek, F. und Schubert, K. Eisenstadt, 1992. 45–53.

SIMON, Heinrich und SIMON, Marie, *Geschichte der jüdischen Philosophie*. München, Verlag C. H. Beck, 1984.

SISTER, Moses, “Bachja-Studien. Erste Voruntersuchung. Die ethisch-asketischen Termini in Bachjas “al-Hidāja ‘ilā farā’id al-qulūb” und ihre Übersetzung durch Jehuda ibn-Tibbon.” – *Fünzigster Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin*. Berlin, 1936. 34–75.

SISTER, Moses, “Einige Bemerkungen über Bachjas Stil.” – *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. Bd. 81. Berlin, Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, 1937. 86–93.

SOLOMON, Robert C., *Morality and the Good Life. An Introduction to Ethics through Classical Sources*. New York, McGraw-Hill Book Company, 1984.

STENDEBACH, Franz J., *Wege der Menschen. Versuche zu einer Anthropologie des Alten Testaments*. Die Reihe Ethik–Gesellschaft–Wirtschaft. Frankfurt am Main, London, IKO–Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2001.

TENNMANN, Eduard, *G. Teichmüllers Philosophie des Christentums*. Tartu, 1931.

ZIFRONI, A., “Ibn Paquda (Bakoda), Bachja ben Josef ha-dajjan ha-sefaradi.” – *Encyclopedia Judaica*. Bd 8. Chefred Klatzkin, J. Berlin, Verlag Eschkola A.-G., 1931. 358–368.

VAJDA, Georges, “Bahya (Bahye) ben Joseph ibn Paquda.” – *Encyclopedia Judaica*. Vol 4: B, Jerusalem, 1971. 105–108.

VERNET, Juan, *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*. Zürich, Artemis Verlag, 1984.

VERNON, J. Bourke, *History of Ethics*, Vol 1, Graeco-Roman to Early Modern Ethics. Garden City, New York, Doubleday, 1970.

VETTER, Dieter, “Das Ethos des Judentums.” – *Das Ethos der Weltreligionen*. Hrsg von Khoury, A. T. Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1993. 119–124.

WEHR, Hans, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1985.

WOLF, Arnold J., “On Jewish Ethics.” – *Judaism. A Quarterly Journal of the Jewish Life and Thought*. Issue No 190, Vol 48, No 2., Spring 1999. 242–247.

WOLF, Ursula, *Aristotle’s “Nikomachische Ethik”*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

WRIGHT, Christopher J. H., *Old Testament Ethics for the People of the God*.  
Leicester, Inter-Varsity Press, 2004.

1992, הוצאת קרית־ספר בע"מ, ירושלים. המלון החדש, אברהם, אבן־שושן

ותל־אביב. כלסיפורים של שמואל יוסף עגנון, כרך ראשון – "הכנס תכלה", שמואל יוסף, עגנון  
תשכ"ד, הוצאת שוקן, ירושלים.

1921, הוצאת "אמריקאן דזשואיש בוק קאמפאני", ניו־יורק, פרקי אבות

[http://www.jewishgates.com/file.asp?File\\_ID=211](http://www.jewishgates.com/file.asp?File_ID=211) (06.04.2006)

## ZUSAMMENFASSUNG

### **Bahja ibn Paqudas Ethik im Hintergrund der Antike und Judaismus**

Das Thema dieser Magisterarbeit ist das Verhältnis der griechischen Philosophie (und dessen islamischen Formen) und der traditionellen jüdischen Ethik-Befassung in dem Ethik-Befassung des jüdischen Denkers Bahja ibn Paquda, der im 11. Jh. in Spanien gelebt hat. Ibn Paqudas Ethik-Befassung ist in seinem im Original auf Arabisch geschriebenen Hauptwerk "Kitab al-Hidaja ila Faraid al-Qulub" (Lehrbuch der Herzenspflichten) enthalten, das aber seine Popularität erst in seiner hebräischen Übersetzung unter dem Namen ספר תורת חובות הלבבות (*Sefer Torat Hobot ha-Lebabot*) erreichte.<sup>1</sup>

In der Untersuchung betrachtet man Bahjas Ethik-Befassung in Rahmen der antiken Philosophie (vor allem Anhang des Neoplatonismus, Aristotelismus und der Anpassungen der griechischen Philosophie in Islam) und der traditionellen jüdischen Ethik-Befassung um herauszufinden ob man die Ethik-Befassung Bahjas als typisch jüdischen (in Übereinstimmungs-Seiendes mit alttestamentlichen und rabbinischen Tradition) bezeichnen kann oder hat die griechische Philosophie sie dermaßen beeinflusst, dass die jüdische Ethik-Befassung in HH eine neue Form bekommt.

Der Ausgangspunkt für die Untersuchung ist erstens die Eigenart des HH, in dem es gemäß des Zeitgeistes verschiedene Denkweisen miteinander verflochten sind, in dem Philosophie neben der Theologie eine sehr wichtige Rolle spielt und das trotzdem für die einfachen gläubigen und nicht für Philosophen gedacht ist. Durch seinem Stil und systematischen Struktur wurde HH unter den Juden sehr populär und es ist wichtig zu wissen, ob die Ideen die sich durch HH verbreiteten im Einklang mit traditioneller jüdischer Ethik-Befassung waren oder deutliche nichtjüdische Züge zeigten. Zweiter Ausgangspunkt der Untersuchung ist, dass die Meinungen darüber, wie das Verhältnis zwischen die zwei genannten Gedankenwelten war, auseinander gehen. Es gibt Forscher, wie G. Vajda und J. Guttmann, die meinen, dass Ibn Paquda seines jüdischen Hintergrunds treu geblieben ist und die nichtjüdische Quellen nur

---

<sup>1</sup> *Lehrbuch der Herzenspflichten* wird ferner als HH bezeichnet.



als Illustrationen dienten. Aber es gibt auch Forscher, wie J. Dan und M. Mansoor, die der umgekehrten Meinung sind und behaupten, dass Bahjas Ethik-Befassung als die revolutionärste und radikalste in der jüdischen ethischen Literatur zu bezeichnen sei – Ibn Paquda benutze seine jüdische Quellen nur um seine eigene Ideen zu befestigen.

Um ein bisschen mehr Klarheit in diese Fragen zu schaffen ist diese Magisterarbeit in vier Kapiteln geteilt, durch die man eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der griechischen Philosophie und der traditionellen jüdischen Ethik-Befassung in HH zu finden versucht. Das erste Kapitel gibt den Überblick über die Zeitalter- und Philosophiebezogene Hintergründe der HH um zu verstehen, was hinter der Verflechtung der Zwei Gedankenwelten in HH steht. Außerdem wird in diesem Kapitel näher der Inhalt, der Form und die Stellung der HH in der jüdischen *Musar*-Literatur erläutert. Anhang des ersten Kapitels kann man sagen, dass HH den damaligen Zeitgeist entspricht, in dem der Vernunft die wichtigste Rolle spielte. Aber auch, dass HH sich von der früheren *Musar*-Literatur durch seinen systematischen Aufbau und durch die andersartige Betonung unterscheidet. Ibn Paquda betont die Wichtigkeit der Erfüllung der Herzenspflichten, der inneren Pflichten des Menschen vor Gott, zu denen er durch die Hilfe des Verstandes gelangt. Am wichtigsten ist die Gesinnung, *kavvana*, mit der man die Pflichten (sowohl innere Herzenspflichten als auch äußere Pflichten der Glieder) erfüllt. Das Ziel der Pflichtenerfüllung ist die Gottesnähe der Seele in Jenseits, wo sie hingehört.

Das zweite Kapitel konzentriert sich auf den Kern der Ethik-Befassung von Bahja, indem deren Grundbegriffe und Mittelpunkte herausgebracht worden sind, anhang denen man Bahjas Ethik-Befassung mit den Standpunkten der griechischen Philosophie und jüdischer Ethik vergleichen kann. Um diesen Vergleich zu erleichtern und von einem anderen Perspektive zu betrachten, wird Bahjas Ethik-Befassung in den zweiten Kapitel auch in Rahmen der modernen Ethik-Theorien untersucht, wo die Tugendethik der griechischen Philosophie und die Pflichtethik (deontologische Ethik) der jüdischen Ethik entspricht. Diese Untersuchung zeigt, dass die Ethik-Befassung Bahjas die Züge von beiden in sich trägt und man könnte es eher in Rahmen der Korrespondenz-Theorie betrachten.

Trotzdem sind die Merkmale der aristotelischen Tugend-Ethik in HH deutlich und fast überwiegend vorhanden.

Im Dritten Kapitel und dessen Unterteilen wird Bahjas Ethik-Befassung in Rahmen der griechischen Philosophie betrachtet. Genauer im Vergleich mit Platon, Neoplatonismus, Aristoteles und islamischer Formen (*kalam*, Lautere Brüder) der antiken Philosophie. Dieser Kapitel zeigt, dass Bahjas Auffassung der Seele, des Dies- und Jenseits, des Verstandes und der Einheit Gottes stark von der griechischen Philosophie beeinflusst war. Und vor allem zeigen sich gemeinsame Züge mit aristotelischer Tugendethik, in der auch die Gesinnung, der Charakter, der Vernunft und das Üben die zentrale Rolle spielen. Das vierte Kapitel, in dem das Verhältnis der Ethik-Befassung Ibn Paqudas und der jüdischen Ethik untersucht wird, zeigt aber, dass Ibn Paquda trotz Unterschiede seiner jüdischen Herkunft treu geblieben ist. Vor allem zeigt es sich in seinem Gottesverständnis und in der Vermeidung der Extremen. Aber für ihn stehen die Religionsgesetze, soziale Ethik und die Einhaltung der Tora nicht auf dem ersten Platz. Sondern, er betont die Herzenspflichten jeder einzelnen, die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die Funktion der Tora, Gesetzen und Tradition ist den Verstand zu unterstützen und denjenigen den Weg zu Herzenspflichten zu weisen, deren Verstand nicht ausreichend dafür ist.

Im Laufe der Untersuchung hat es sich herausgestellt, dass die Hypothese – dass es sich in der Ethik-Befassung von Bahja ibn Paquda um eine typisch jüdische Ethik-Befassung handelt die aber durch deutliche Merkmale des Einflusses der griechischen Philosophie gekennzeichnet ist – sich bestätigt hat. In diesem Zusammenhang ist aber wichtig zu betonen, dass der Einfluss der jüdischen Ethik sich vor allem in dem Gottesverständnis (u. a. wie erfährt man den Willen Gottes, was kann man aus den Eigenschaften Gottes für das menschliche Handeln schließen usw.) offenbart, während der Einfluss der griechischen Philosophie in Bahjas Seelen-Befassung, Gesinnungsbetonung, Vernunftorientiertheit deutlich wird. Das heißt, dass HH, theologisch betrachtet typisch jüdisch ist, aber philosophisch und ethisch betrachtet vorwiegend nichtjüdische Einflüsse aufzeigt. Durch diese nichtjüdische Wirkung bekommt die Ethik in HH eine einzigartige Färbung und die jüdische Ethik eine neue Betonung,

die nicht auf die äußere Pflichterfüllung orientiert ist, sondern auf die Zielstrebung der Seele des einzelnen mit Hilfe des Verstandes und Herzenspflichten. Somit ist HH ein wichtiges Zeichen für den Prozess der Internalisierung und der Individualisierung der Pflichterfüllung gegenüber Gott.