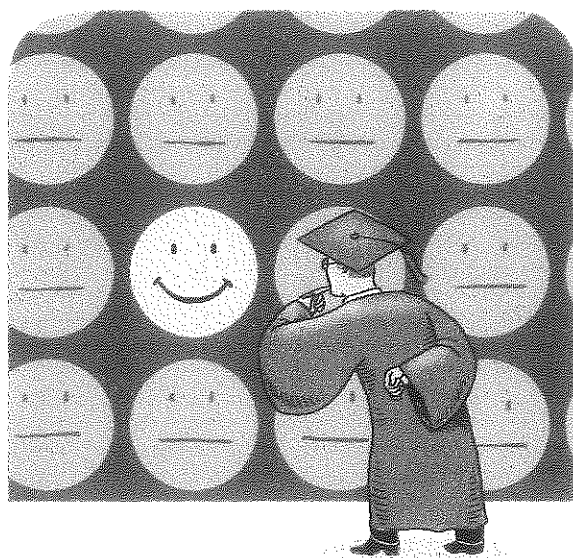


ספר המדע
The Book of Madda #2
הל' דעות

כסלו תשע"ז



YESHIVA UNIVERSITY
TORAH MITZION
KOLLEL OF CHICAGO



2

י' גם אני.
ז מנין ת"ל
למה נאמר
יון ששומע
וחם. למד
'מור ושמר
מא האמר
ה בשביל
זכל מקום
לכל בשרו
אומר תתן
זלם הבא.
[נדרים טז]
זם לשמן.
'וכלי חול
ר' העולם
זבא:

גירסת הגר"א

ע ללכת בכל דרכיו. אלו דרכי הקב"ה
שנאמר ה' ה' אל רחום וחנון
ארך אפים ורב חסד ואמת נוצר חסד
לאלפים נושא עון ופשע והטאה ונקמה.
ואומר כל אשר יקרא בשם ה' ימלט.
וכי האין אפשר לו לאדם ליקרא בשמו
של הקב"ה אלא מה המקום נקרא רחום
וחנון אף אהה הוי רחום וחנון ועשה
מתנת חנם לכל. מה הקב"ה נקרא צדיק
שנא צדיק ה' בכל דרכיו וחסידי בכל
מעשיו אף אהה הוי צדיק. הקב"ה נקרא
חסיד שנא וחסיד בכל מעשיו אף אהה
הוי חסיד לכך נאמר כל אשר יקרא
בשם ה' ימלט ואומר כל הנקרא בשמי
ולכבודי בראתיו יצאתיו אף עשיתיו
ואומר כל פעל ה' למענהו; ולדבקה בו.
וכי האין אפשר לו לאדם לעלות במרום
ולדבוק בו והלא כבר נאמר כי ה' אלהיך
אש אוכלה הוא ואומר כורסיה שביביב
דגור וגלגלהי גור דליק. אלא הדבק
בחכמים ובתלמידים ומעלה אני עליך
כאלו עליה למרום ונטלתה ולא שעליה
ונטלת בשלום אלא אפילו כאלו עשית
מלחמה ונטלתה וכח"א עליה למרום
עבית שבי לקחת מתנות באדם. דורשי רשומות
אומרים רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם
למור הגדה שמתוך כך אתה
מכיר

מכיר

עמק הנביא

ואומר כל אשר בו. משום דיש לפרש בכל דרכיו היינו דרכים
ומלות שנתן ה' לעשות ולילך בהם, ונקראו
דרכיו כמו חקיו ומשפטיו לישראל ע"י רבם פ' משפטים, ולא דרכיו
ומדותיו ית'. מצינו ראי' ובי היאך בו. מפרש יקרא בשם ה'
שיקראו לו בשם אשר ה' יכונה בשם הזה כדאיתא ברבא
למה נקרא מלך הכבוד שחולק מכבודו לכ"י כו' הני נקרא
אלקים כו'; מה הוא צדיק כו'. ללא תימא דרכיו אינו אלא
י"ג מדות שנאמר כבו הודיעני נא את דרכיך. לכן הוסיף
דכ"ה בכל מדותיו ית'. וממנו נקט על השאר כ"ה כפי
כחו. החכם רה"י בחי רוח חן י"ב י"ט: אף אהה הוי צדיק.
שלא לעשות עול לחזירו בדרך ועשית הישר והטוב אף
לפנינו משורת הדין: אף אהה הוי חסיד. להסתפק עם הצדיות
עוד יוסף, ע"י צ"מ ד' פ"ג ח' בעבודת דרכיה, דיש מעלות
ע"ג מעלות בלפנינו משורת הדין: ואומר כל הנקרא בו.
מוסיף עוד, שלא תאמר מנצבת לצבו לריך להחבוב דרכי
ה' אצל לה נלמדה ע"י. אצל לה כן הוה, אלא ע"י כן
נצרא שיקרא בשם ה', דכתיב כל הנקרא בשמי היינו שכולך
בדרכיו, לכבודי בראתיו שגראו לה לכבוד ה'. וכתוב צריחה
יורה עשי כבוד אחר חלילות המדות ממנו ית': ואומר
כל בו. והוסיף שגם חלילות מדות האלו שנובג ה' את
עולמו כהן, הכל בשביל האדם שיתעבג כהן, וע"י מש"כ
הרמב"ן ז"ל פ' שילוח הקן. ומפרש כל פעל ה', פעולות פוזרות
שצרא הקצ"ה בעולמו, למענהו בשביל האדם שיתעבג כהן. וקאי
חלועיל מיני גול אל ה' מעשיך ויכונו מהשפוטך, דכלה כל
שיראו קדוש ה' אז שיעשה משפטו בהם, ויחסיפו חכבב ויראה.

ע"י מש"כ צפי ראה פסקה ח'. פועל ה' למען האדם, לכן
בדלתי יכוון ה' מהשפוטיו. וגם רשע צרה לנורך האדם ליום
רעה: וכי היאך אפשר בו. חפ"י שיהא היותר גדול במעלות
ח' אפשר לכנוס במעלה זו: ואומר כורסיה שביביב דגור כו'.
שלא תאמר שיוצא למעלות החיות הנושאות כסא הכבוד כביכול,
וכרי הם כחילו מדובקים בו ית', חיל כרסיה, וגם זה ח"א להגיע
עד שם: אלא הדבק בחכמים כו'. שיהיה להם מנכסיו ויהחזקו
בם, כמבואר בכתובות ד' ק"ח צ': באילו עליה למרום כו'. פ"י
ולדצקה זו שיהא כחילו נטל תורה מהי כמשה שנטל תורה מיד
לוד, כענין ש'אמר צעירובין ד' י"ח ב' חפ"י דומה למשה רבינו
שקיבל תורה מבר סיני, וע"י רש"י שם. וע"י יתרו רבב פ'
כ"ה כביכול שני טפחים כו': ולא עוד אלא אפי' בו. שיכול
להגיע גם לזה המדרגה שיהא חושב כחילו ה' יכול לעשות
מלחמה עם המלאכים וליעלה, כמו משה דכתיב ב' עליות למרום
שבית שבי כו'. לשון שבי משמע שנטל במלחמה עמכם. וברכה
יתרו שם דריש עליות נהפלות נחששת עם המלאכים כו' ע"פ.
והנה עד מדרגת משה רבינו יכול אדם לעלות במעשיו הטובים.
וע"י לשון הרמב"ם ה' דעות פ"ו ח"ב, דורשי רשומות אמרו
כו': דורשי רשומות. קשרים וסתומי בגלגלים צתורה. רש"י
צרכות ד' כ"ד ח': דורשי רשומות אמרו כו'. מפרשי לדבקה
בו שיכיר את הקצ"ה כביכול, כחילו נדבק בו וקרא חליו ית"ש.
ומכיר בזה את דרכיו ית"ש. והטעם לזה שיכיר את הקצ"ה
ממנו שילמד הגדה. כדאיתא בנחמה טוב תכלים כי לא יכונו
אל פעולות ה' אלו דרכי הגדה, שכלומה הגדה מבין מעשה
צדאשית ומעשה מרכבה, וזהו פעולות ה'. וזהו כוון הרמב"ם

יק פיסקא

ועמל כ"כ
רואה לידע
ב' מאושר.
" שמדוקדק
תן לראשון
דת המגד
למד חורה
ם בימינה
יס: עשה
" ס"ב ח',
ח וכדומה,
לענין ל"ח
ח"א לחול
ר': ודבר
ורה, כגון
לכתבאות,
לח' בפ"ט
ריס שם:
ה פריזים
י. ולעולם
ז מעשה

הלכות דעות

יש בכללן אחת עשרה מצוות המש מצוות עשה ושש מצוות לא תעשה

זהו הוא פרטן

- (א) להדמות בדרכיו. (ב) להתבונן ביוצרותיו. (ג) לאהוב את רעים. (ד) לאהוב את הגרים.
 - (ה) שלא לשנוא אחים. (ו) להוכיח. (ז) שלא להלבין פנים. (ח) שלא לענות אמללים.
 - (ט) שלא להלוק רכיל. (י) שלא לנקום. (יא) שלא לנטור.
- וביאור כל המצוות האלו בפרקים אלו :

פרק ראשון

כסף משנה

לחם משנה

הלכות דעות בעזרת אל למושעות

פרק ראשון ד לפיכך צו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד וכו'. נפרק קמח דטוטה דף ה' :

ואם כעס יכעס כעס מעט בכמה שנים. ויש אדם שהוא גבה לב ביותר. ויש שהוא שפל רוח עד מאד. ויש שהוא בעל תאוה לא חשבע נפשו מהלוק בחאותה. ויש שהוא טהור גוף ביותר לא יתאוה אפילו לדברים מעטים שהגוף צריך להם : ויש בעל נפש רחבה שלא חשבע נפשו מכל ממון העולם, מענין שני אוהב כסף לא ישבע כסף. ויש מקצר שדין אפילו דבר מעט שלא יספק לו ולא ירדוף להשיג כל צרכו : ויש שהוא מסגף עצמו כרעב וקובץ על ידו ואינו אוכל פרוטה משלו אלא בצער גדול. ויש שהוא מאבד כל ממון בידו לדעתו. ועל דרכים אלו שאר כל הרעות. כגון מהולל ואונן, וכילי ושוע, ואכזרי ורחמן, ורך לבב ואמיץ לב. וכל כיצא בהן : ב ויש בין כל דעה ודעה הרחוקה ממנה בקצה האחר דעות בינוניות זו רחוקה מזו. וכל הדעות יש מהן דעות שהן לאדם מתחלת ברייתו לפי טבע גופו. ויש מהן דעות שטבעו של אדם זה מכונן ועתיד לקבל אותם במהרה יתר משאר הדעות. ויש מהן שאינן לאדם מתחלת ברייתו אלא למד אותן מאחרים, או שנפנה להן מעצמו לפי מחשבה שעלתה בלבו, או ששמע שזו הדעה טובה לו ובה ראוי לילך והנהיג עצמו בה עד שנקבעה : ג שני קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה ואין ראוי לו לאדם ללכת בהן ולא ללמדן לעצמו. ואם מצא טבעו נטה לאחת מהן או מוכן לאחת מהן או שכבר למד אחת מהן ונהג בה יחזיר עצמו למוטב וילך בדרך הטובים, והיא הדרך הישרה : ד הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל דעות שיש לאדם. והיא הדעה שהיא רחוקה משני הקצוות רחוק שונה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו. ולפיכך צו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומשער אותן ומכוון אותן בדרך האמצעית כדי שיהא שלם : כיצור לא יהיה

מגדל עז

אמל כוואה ואל וגם ומה גנובה היא חסם מאשר ודעו זל ועס דרך פראט ביעט אלהים כל הטט אורמותיו בעולם. סוף הגדת גטות הכוס פקד נלשון דטוטה (ה) :

מ"א א-ד. דעות הרבה יש לכל אחד כו' עד לא לזו ולא לזו. כל זה מדברי חכמי המוסר אשר לקחוהו מדברי ר"ל ומשלים שהן מפורשות במלמד אשר אין להם סוף : ולפיכך צו חכמים הראשונים עד שלם. על חכמי המוסר

מקורות וציטוטים

ה"א. דעות הרבה יש ע"י נקמת מו ה' ויהושעמי נרכות פ"ט ה"ב וצמיר"ל פכ"א פ"ב כספ שקין וכו' קן אין דעותיהם שנין. וע"י גיטין ז א כספ שקס דעות וכו', מר"א ח"ב פ"ח. ובעל נפש רחבה אבות פ"ח מ"ד וע"ש נפיהימ"ש לקמן פ"ב ה"א. שלא חשבע נפשו ע"י תמיד לב נ ומר"ב ח"ג פ"ב. אורחב כסף קהלת ה ט. מסגף עצמו כרעב ע"י פקחים טה א שמוטו חכמי עליו מנופה, וע"י הקדמת פיהימ"ש לאבות פ"ד. וקובץ על ידו עדה"כ במשלו יג יא. מהולל עדה"כ נקהלת ב ב לשחוק אמרתי מהולל. ואונן ע"י לקמן פ"ב ה"א. וכילי ושוע ישיעם לג ז :

ה"ב. מתחלת ברייתו וכו' ויש מהן דעות וכו', ע"י שגם קנו א היא מן דבמי נשבת וכו', ויבנות עט א שגמה סימנים וכו' רחמנים ביישנים וכו', וירדו קידותן ד א ובלה לב נ מנשו על פניהם אביו וכו', וע"י ה"ל משנה פ"ח ה"ז ובלתי"מ ט. מכונן ועתיד לקבל ע"י הקד' פיהימ"ש לאבות פ"ח. אלא למד אותן ע"י סוטה כ"א מ"ד הרבה כהנים הרעים עושין (עבודה"מ), ע"י לקמן רפ"ו :

ה"ג. שני קצוות וכו', עלתי"מ לקמן ס"ח. ואם מצא טבעו וכו', ע"י לקמן פ"ב ה"ב. וילך בדרך הטובים עדה"כ במשלו ב כ :

ה"ד. הדרך הישרה היא מדה בינונית אבות רפ"ב ליוזמי דרך ישרה ע"י"ש

סרפי המצוות

(א) להדמות בדרכיו סה"מ מ"ע ט, פמ"ג ע"ש, ה' היותן מי פריא, לקמן פ"א ה"א-ו וסוף ה"ל ענינים :

(ב) להתבונן ביוצרותיו סה"מ מ"ע ט, פמ"ג ע"ש ט, היותן מי חלה, לקמן פ"ו ה"ב :

(ג) לאהוב את רעים סה"מ מ"ע ט, פמ"ג ע"ש ט, היותן מי רמג, לקמן פ"ו ה"ג :

(ד) לאהוב את הגרים סה"מ מ"ע ט, פמ"ג ע"ש ג, היותן מי חלה, לקמן פ"ו ה"ד :

(ה) שלא לשנוא אחים סה"מ מ"ע ט, פמ"ג ע"ש ט, היותן מי חלה, לקמן פ"ו ה"ה :

(ו) להוכיח סה"מ מ"ע ט, פמ"ג ע"ש יא, היותן מי חלה, לקמן פ"ו ה"ו :

(ז) שלא להלבין פנים סה"מ מ"ע ט, פמ"ג ע"ש ט, היותן מי רמג, לקמן פ"ו ה"ה :

(ח) שלא לענות אמללים סה"מ מ"ע ט, פמ"ג ע"ש ט, היותן מי חלה, לקמן פ"ו ה"ה :

(ט) שלא להלוק רכיל סה"מ מ"ע ט, פמ"ג ע"ש ט, היותן מי חלה, לקמן פ"ו ה"ה :

שגו"י נרפתאות
 ה"א. שפל רוח עדי מאד
 כ"ה נבמה"י ונדפסתי ספרד.
 בשאר דפוסים ב"יודא
 [ולתן ע"ה כ"ה על
 הנקבות].
 טהור גוף ביותר כ"ה
 נבמה"י ונדפס ספרד.
 נבמה לטופט לב טהור
 מאד. ע"ע צילקוט ע"ה.
 ויש מקצרי כ"ה כמעט
 נכל כמה"י ונדפס ספרד.
 נדפס ספרד אחר פקצרי
 ארבי"ו ב"יודא. נשאר
 דפוסים פקצרי נמשו.
 טה"ב. עד שנקבעה כ"ה
 כמעט נכל כה"ה. בקי
 נוגה ובלמה דפ"ו
 שנקבעה בה. בקנת כה"י
 ונשאר דפוסים שנקבעה
 בלבד.
 ה"ד. שיהא שלם כ"ה
 נבמה"י ונדפס נוגה ונדפסתי
 ספרד. בשאר דפוסים שלם
 בגופו.

ו כך למדו פירוש מצוה זו מה
 הוא גקרא חנוך וכו'
 פרק שני ג ועוד אמרו שכל
 המגביהו כפר בעיקר
 וכו' ועוד אמרו בשמחא מאן

כך למדו בפירוש מצוה זו, מה הוא גקרא
 חנוך אף אתה היה חנוך. מה הוא גקרא רחום
 אף אתה היה רחום. מה הוא גקרא קדוש אף
 אתה היה קדוש : ועל דרך זו קראו
 הנביאים לאל בכל אותן הכנורין, אך אפים

דאית ביה גסות הרוח ואפילו
 מקצתה. גריס טוטה עלה [ד'
 ועל] ה' : וכן הכעט מרה
 רעה וכו' ואם רצה להטיל אימה
 וכו'. ערק ר' אליעזר דלורג (קס):

שנינו נוסחא אורז
 פה"ו, ולהדמות כ"ס
 כמ"י הנוסחא כמ"י וכו'
 ננו ובגמרא כמ"י וכו'
 ספרדי. ננו כמ"י
 ולהדמות בהן. ננו
 ספרדי אחד ולהדמות לו
 בה'. ננו לטוקס
 ולהדמות אליו.
 ה"ג הכעט ויקה ל"ס
 ננו וכו' וכו' וכו' וכו'.
 ננו לטוקס מרה.

ורב חסד, צדיק וישר, תמים גבור וחזק, וכיוצא בהן, להודיע שאלו דרכים טובים וישרים הם וחיוב אדם
 להנהיג עצמו בהן ולהדמות כפי כוחו : ץ וכיצד יגדיל אדם עצמו בדעות אלו עד שיקבעו בו, יעשה
 וישנה וישלש במעשים שעושה על פי הדעות האמצעיות ויחזור בהן חמדי עד שיהיו מעשיהן קלים עליו
 ולא יהיה בהם טורח ויקבעו הדעות כנפשו : ולפי שהשמות האלו שנקרא בהן היוצרי הן הדרך הבינונית
 שאנו חייבין ללכת בה נקראת דרך זו דרך י"י. והיא שלמרה אברהם אבינו לבניו שני כי ידעתינו למען
 אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמו דרך י"י לעשות צדקה ומשפט : והנהלך בדרך זו מביא
 טובה וברכה לעצמו שני למען הביא י"י על אברהם את אשר דבר עליו :

פרק שני

א חולי הגוף טועמים המר מתוך והמתוק מר. ויש מן החולים ומתאבה מי שמתאבה ומתאב למאכלות שאינן
 ראויין לאכילה בגון העפר והפחם, ושונא המאכלות הטובים בגון הפח והבשר, הכל לפי רוב
 החולי. כך בני אדם שנפשותיהם חולות מאויים, ואוהבים הרעות הרעות ושונאים הדרך הטובה ומתעצלים
 ללכת בה והיא כבדה עליהן למאד לפי חלים. וכן ישעיהו אומר באנשים הללו, הוי האומרים לרע טוב
 ולטוב רע שמים חשך לאור ואור לחשך שמים מר למתוק ומתוק למר. ועליהם נאמר העוזבים ארחות
 יושר ללכת בדרכי חשך : ומה היא תקנת חולי נפשות. ילכו אצל החכמים שהם רופאי הנפשות וירפאו
 חלים בדעות שמלמדן אותם עד שיחזירום לדרך הטובה. והמכירים בדעות הרעות שלהם ואינם הולכים
 אצל החכמים לרפא אותם עליהם אמר שלמה ומוסר אוילים בוו : ך וכיצד היא רפאותם. מי שהוא
 בעל חמה אומרים לו להנהיג עצמו שאם הוכה וקולל לא ירגיש כלל וילך בדרך זו זמן מרובה עד
 שתיעקר החמה מלבו. ואם היה גבה לב ינהיג עצמו בכיוון הרבה וישב למטה מן הכל וילכש בלוי
 סתכות המבזין את לוכשיהן, וכיוצא בדברים אלו, עד שיעקר גובה הלב ממנו ויחזור לדרך האמצעית
 שהיא הדרך הטובה. ולכשיחזור לדרך האמצעית ילך בה כל ימיו : ועל קו זה יעשה כשאר כל הרעות.
 אם היה רחוק לקצה האחד ירחיק עצמו לקצה השני וינהוג בו זמן מרובה עד שיחזור לדרך הטובה והיא
 מדה בינונית שבכל דעה רדעה : ג ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בכינונית אלא יתרחק עד
 הקצה האחר. והוא גובה הלב. שאין הדרך הטובה שיהיה האדם עניו בלבד אלא שיהיה שפל רוח ותהיה
 רוחו נמוכה למאד. ולפיכך נאמר במשה רבינו עניו מאד ולא נאמר עניו בלבד. [א] ולפיכך צוה חכמים
 מאד מאד הוי שפל רוח. ועוד אמרו שכל המגביהו לכו כפר בעיקר שני ורם לבבך ושכחת את י"י אלהיך.
 ועוד אמרו בשמחא דאית ביה גסות הרוח ואפילו [א] מקצתה : וכן הכעט דעה רעה היא עד למאד
 וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר. וילמד עצמו שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס
 עליו. וכן אם רצה להטיל [א] אימה על בניו ובני ביתו, או על הציבור אם היה פרנס, ורצה לכעוס עליהם

הגהות במימוניה

[א] בלבוש דר' נמן (רס"ז) פי' סייג לעוה ירלח טעם : [א] ללא
 כרז חייב צד לשיי דלמור רב ה"ח לריך שיהא צו חסד תענוטה בשמיעות
 ורז הוטל גריס דרז יתקע דלמור ומעטרי ליה כסאקאה לשיבלתה
 וללא כרזא דלמור בשמחא ליהא ציה בשמחא ליהא אלא כרז

מגדל עז

החיוב אדם להנהיג בו עד סוף הדרך, הוא לשון ספרי (ט' עקב) :
 מ"ב א-ב. חולי הגוף כי עד שבכל דעה חזקה. כל ההנהגות האלו
 מוקטנות מדברי רז"ל :
 ג. ויש דעות שאסור בו עד עניו מאד. זה נפדעס ערק קמא דקוטה (ה).
 בלחזה וגם ר"ס מקולי מנלו צלואן בגלות ליה מניין ס"ד וסופי אשר נגלו אליו
 פלטיס פלגס הילול ותמה על ר"מ ז"ל שלא מנלו. ואני רואה שהמירי לאן לנאסור
 ולא לא כלנו נחשפון הלאון לני אומר העטם לפי שהדבר מסור לנן, וכן ייטו

מקורות וציטוטים

ה"ו. כך למדו וכו', ספרי פי' עקב או נכס"ט ס"ט היה קדוש ע"י סוף הלי
 טו"ל, נכס"ט ט"א אף אתה היה חנוך, וע"י פי הנמחה. הכנורין וכו' וכי"ב ע"י
 יסוד"ט פ"ו ה"ה. אך אפים רוב חסד כי משא לר. צדיק וישר האונו לג. ד.
 תמים לוינו ל ד ממש דעות. גבור עקב י. ח. חזק ימיהו נ. לה. ולהדמות ע'
 עמב קלג ז הוי דומה לו, וע"י פ"ב מה"ל מגילה ה"ז וסוף ה"ל ענדים :
 ה"ה. יעשה וישנה וישלש ע"י טוטה פ"ג מ"ו והכל לפי רוב טעמיה ובמיהמ"ט
 טס. וע"ש נחקק לטבת פ"ד. דרך י"י ע"י ה"ל ע"ו פ"א ה"א וק"ש פ"א ה"ד
 ומ"ז מ"ה ספ"ד. שני כי ידעתינו וכו' למען הביא וכל י"י ע'
 ה"ה. חולי הגוף וכו', ע"י הקד' פיהמ"ט לטבת פ"ג. הוי האומרים וכו',
 טעמי ה. ה. העוזבים ארחות יושר משלי ז. י. לכו אצל החכמים ע"י יד'
 מעטת פ"א ה"א שלמה בני ר' מניה (ענוד"ט). רופאי הנפשות ע"ד
 הכתוב בשלי יע יס ולשון מעטת מרפא. והמכירים וכו' אמר שלמה ומרסר וכו'.

what a virtuous character is, apart from its general principle that the middle way is the best. Thus, given the imitation of nature as the only ideal, Aristotle has no choice but to fill out the specific details of the good life for man by appealing to the norms of society and to the judgment of the man of practical wisdom. Nature gives us only the form, i.e., the mean but not the content. It does not, and cannot teach us what the rule of the mean is in concrete cases of human action or human character development.

In striking contrast, Maimonides works here fully inside the Jewish tradition. He readily adopts the outer form of the mean as his theoretical base and principle of explanation, but the specific contents of the good life are defined not by way of nature but by way of the imitation of God. Now, viewed as metaphysically ultimate, Maimonides' God is not truly knowable, except by way of negative attributes; however, Maimonides does permit us knowledge of God through the attributes of action. We can know Him indirectly through his works in the world, and in this way we can speak meaningfully of *imitatio Dei* as the human ideal. This is why Maimonides is so careful to formulate the commandment as *le-hiddamoth bi-derak'kaw*, since strictly speaking we can imitate his ways only, but not his nature. The God who is represented as Creator, who continues in some manner to make his presence felt in history as well as in nature, is a being whom man can meaningfully hold before himself as an ideal to follow.

As in the case of Aristotle's prescription for the imitation of nature, the general rule is insufficient as a guide to man. It must be made specific and concrete. For Maimonides this is achieved simply enough. The commandments of the Torah are, in fact, according to his view, the specification of ideal behavior in accordance with the rule of the mean, and this is what is meant when we are told to imitate the ways of God. The structure of his argument is clear and unambiguous, though it has often been ignored or misunderstood. First he gives us the theoretical principle which is generally known and acknowledged. Good action and good states of character are those which follow the middle way. So far we are in accord with all men who follow the way of scientific knowledge. Next we face the question of what it means specifically to act in accordance with the mean, and here Maimonides answers, unlike Aristotle (for whom such an answer would have been meaningless), that we should imitate God. Finally, he faces the question of what divine behavior is like, so that we can have a concrete model for imitation; and he answers that it is the rule of the Torah that is the divine paradigm and therefore also the concretization of the

middle way. Maimonides is absolutely consistent in his adherence to this principle that the rule of the Torah is in actual fact the rule of the mean, that is, whatever the Torah commands is the middle way. There is no external standard which measures the commandments in order to determine whether they accord with the mean. This is impossible, precisely because the only standard we have is that given by the commandments. In *Shemonah Peraqim* he writes that "The Law did not lay down its prohibitions, or enjoin its commandments, except for just this purpose, namely, that by its disciplinary effects we may persistently maintain the proper distance from either extreme."⁴⁴ He goes on to stress that since "the Law of the Lord is perfect", (Ps. 19:9) it is its injunctions and prohibitions alone that give us the proper standard. To impose upon ourselves ascetic practices or disciplines of self-denial that go beyond what the Torah commands is vice and not virtue.

The same principle is set forth in *H. De'ot*⁴⁵ and receives full expression in the *Guide*, where he argues that the Mosaic Law is absolutely perfect, the ideal and exact embodiment of true measure, the middle way in all regards. Thus, every law which deviates from it suffers from the fact that it moves away from the mean toward one of the extremes. "For when a thing is as perfect as it is possible to be within its species, it is impossible that within that species there should be found another thing that does not fall short of that perfection either because of excess or deficiency.... Things are similar with regard to this Law, as is clear from its equilibrium. For it says: 'Just statutes and judgments' (Deut. 4:8); now you know that the meaning of 'just' is equilibrated. For these are manners of worship in which there is no burden and excess...nor a deficiency.... When we shall speak in this treatise about the reasons accounting for the commandments, their equilibrium and wisdom will be made clear to you insofar as this is necessary. For this reason it is said with reference to them: 'The Law of the Lord is perfect'. "⁴⁶ For the Aristotelian reliance on *nomos* as interpreted and applied by the *phronimos*, Maimonides has substituted the law of the Torah. The divine origin of this Law guarantees its perfection as a standard of behavior. All others fall short. Only the Torah "is called by us divine Law, whereas the other political regimens—such as the *nomoi* of the Greeks and the ravings of the Sabians and of others are due, as I have explained several times, to the action of groups of rulers who were not prophets."⁴⁷ The Torah alone, according to Maimonides, can give us the true standard of the mean.

There is, however, more to be considered. We recall that the main interest in ethics is the development of virtuous states of character, not merely the performance of virtuous actions. The latter are derived from the former and are significant especially as outer evidences of a stable moral character. The passages we cited make the Torah the standard of the mean in action, but it is obvious that Maimonides must also provide for the Torah as the standard of the mean with respect to states of character. This is, in fact, precisely what he does in *H. De'oth*. The ideal of *imitatio Dei* is concerned primarily with states of character, and these are dispositions which are described as generally in accordance with the middle way. "We are commanded to follow these middle ways which are the paths that are good and right, as is written, 'And you shall walk in His ways.' (*Deut.* 28:9). Thus have they taught with respect to this *miswah*: Just as He is called *hannun* (gracious), so shall you be *hannun*, just as He is called *rahum* (merciful), so shall you be *rahum*."⁴⁸

In the case of states of character Maimonides does not simply make a rule that the Torah standard specifies the mean in every case, but rather that whatever standard the Torah sets is the standard that we are obligated to use as our norm, even in those cases where it clearly deviates from the mean toward one of the extremes. Thus, in the very discussion in which he takes the mean as the ideal Torah model of virtuous states of character, Maimonides proceeds to rule that "there are certain states of character with respect to which it is forbidden for a man to pursue the middle way."⁴⁹ Pride and anger are dispositions which should be avoided completely, as we have been specifically commanded. Aristotle also spoke of actions and passions for which the mean is an inappropriate rule. They are those, as he puts it, whose very names imply evil.⁵⁰ The problems which this passage has posed for the commentators are familiar, and this is not the place to review them. What is significant for our purposes is the fact that here again Maimonides has a different ground on which he rests his cases of deviation from the mean. Not the name itself, or some other self-evident ground, but the commandments of the Torah determine which are the cases in which we are required to abandon the mean. We know that there can be no proper moderation with respect to pride and anger, simply because we are so taught by various biblical verses and the explicit rulings of the rabbis.

With this background we can also appreciate the difference between the medical analogy which is used by Maimonides and that of Aristotle. On the surface both seem very similar, yet the foundations on which they rest

differ very significantly. In his various ethical writings Maimonides, like Aristotle, recommends that those who are in need of moral guidance seek out physicians of the soul. Moral decay is viewed by him as a sickness of the soul, and those who treat it do so on the analogy of the therapy of the physicians of the sick body. So far all is similar to Aristotle. Yet here, too, we find very important differences that result from the basically distinct foundations on which the doctrine of the mean rests in each case.⁵¹

Both Aristotle and Maimonides require the physician of the soul to be one who knows how to take account of individual circumstances and to advise in accordance with those circumstances. Both require their physicians of the soul to have a sound understanding of human psychology, otherwise they will be incompetent to give guidance. Both agree on the practical rule that the morally sick soul is to be treated by being directed toward the extreme opposite of his present state; and both agree that the aim should be to arrive at a stable state of character determined by the mean. Both consider the true physician of the soul to be a wise man. For Aristotle, he is the *phronimos*, the man of practical wisdom, and for Maimonides he is the *hakham*, the model Jewish scholar-teacher-man of piety. He advises that the proper way for sick souls to be healed is to "go to the *hakhamim*, who are the healers of souls, and they will cure the illness by teaching them to achieve the proper states of character, thereby bringing them back to the virtuous way."⁵² Despite all these similarities, the differences are of crucial importance. While Aristotle's *phronimos* has only shifting conventional standards to guide him, Maimonides' *hakham* has the fixed discipline of the Torah as his standard. Of course, he must take account of the special condition of each individual and must tailor his particular advice to fit the special needs and circumstances in which he finds himself. Nevertheless, he is bound not by a conventional *nomos* but by a fixed law, by commandments, and by principles which are held to be divine and thus unchanging. The divine-human ideal is set, and to be virtuous a man must direct himself to that ideal. Maimonides is fully aware of the variations and diversity of human temperament and of social conditions. Nevertheless, his physician of the soul carries out his function by adhering rigorously to the fixed Law. He only varies his advice for each individual in order to move that individual closer to the one common ideal. Aristotle's mean, even when viewed as a principle of nature, always reflects something of the attitudes and values of the particular society in which it is invoked as the principle of moral virtue. Maimonides' mean permits no such variation,

Virtue Ethics

First published Fri Jul 18, 2003; substantive revision Thu Dec 8, 2016

Virtue ethics is currently one of three major approaches in normative ethics. It may, initially, be identified as the one that emphasizes the virtues, or moral character, in contrast to the approach that emphasizes duties or rules (deontology) or that emphasizes the consequences of actions (consequentialism). Suppose it is obvious that someone in need should be helped. A utilitarian will point to the fact that the consequences of doing so will maximize well-being, a deontologist to the fact that, in doing so the agent will be acting in accordance with a moral rule such as “Do unto others as you would be done by” and a virtue ethicist to the fact that helping the person would be charitable or benevolent.

This is not to say that only virtue ethicists attend to virtues, any more than it is to say that only consequentialists attend to consequences or only deontologists to rules. Each of the above-mentioned approaches can make room for virtues, consequences, *and* rules. Indeed, any plausible normative ethical theory will have something to say about all three. What distinguishes virtue ethics from consequentialism or deontology is the centrality of virtue within the theory (Watson 1990; Kawall 2009). Whereas consequentialists will define virtues as traits that yield good consequences and deontologists will define them as traits possessed by those who reliably fulfil their duties, virtue ethicists will resist the attempt to define virtues in terms of some other concept that is taken to be more fundamental. Rather, virtues and vices will be foundational for virtue ethical theories and other normative notions will be grounded in them.

Walter S. Wurzburger, 82, Rabbi and Philosopher

Goldman. Art

New York Times (1923–Current file); Apr 18, 2002, ProQuest Historical Newspapers: The New York Times
pg. A25

Walter S. Wurzburger, 82, Rabbi and Philosopher

By **ARI GOLDMAN**

Walter S. Wurzburger, an Orthodox rabbi who was a leader in theological dialogue with thinkers in other branches of Judaism and with Christians, died on Tuesday at Lenox Hill Hospital in Manhattan. He was 82 and lived in Lawrence, N.Y.

Rabbi Wurzburger, trained as both a rabbi and a philosopher, also taught philosophy at Yeshiva University from 1967 until last month, when he had to stop teaching because of heart problems, according to his son, Myron. He was also the longtime editor of a quarterly Orthodox intellectual journal, *Tradition*.

Orthodox Judaism is divided into different camps, with traditional elements who remove themselves from contemporary society and others who engage the larger world. Rabbi Wurzburger was unapologetically in the modern Orthodox camp.

Orthodox Judaism, he once said, is

not an “obsolete relic.” While he said that he had great reverence for scholarship of the ultra-Orthodox, he made it clear that Orthodox Judaism must step down from its “spiritual ivory tower” and become “conversant with modern culture.”

He was president of the Rabbinical Council of America, a major Orthodox group, as well as of the Synagogue Council of America, now defunct, an organization that embraced the three major Jewish branches: Orthodox, Conservative and Reform. He was also a member of the major Jewish group that is in continuing dialogue with the Vatican, the International Jewish Committee on Inter-religious Consultations.

Rabbi Wurzburger was born in Munich in 1920 and fled to the United States in 1938, shortly after Kristallnacht, the sweeping attacks against Jews in Germany incited by the Nazis. He got a bachelor’s degree at

Yeshiva University, was ordained there and got a master’s and a doctorate in philosophy from Harvard.

He took his first pulpit, in the Boston area, in 1944, and later held posts in Canada and on Long Island. He retired from Congregation Shaaray Tefila in Lawrence in 1994.

Rabbi Wurzburger edited *Tradition* from 1962 to 1988. He was a co-editor with Rabbi Norman Lamm, now president of Yeshiva University, of “A Treasury of Tradition” (Hebrew Publishing, 1967). He also wrote “Ethics of Responsibility: Pluralistic Approaches to Covenantal Ethics” (Jewish Publication Society, 1994) and a book about belief, “God is Proof Enough.” (Devora Publishing, 2000)

Rabbi Wurzburger is survived by his wife of 55 years, Naomi; three sons, Dr. Benjamin of Jerusalem, Myron of Hewlett, N.Y., and Joshua of Manhattan; and one grandchild.

cultivation of the "middle road" which Hermann Cohen³ characterized as an outright concession to Aristotle, was viewed not merely as a dictate of prudential ethics but as the fulfillment of the Biblical commandment "Thou shalt walk in His ways."⁴

In view of Maimonides's penchant for systematic arrangement, it is highly revealing that the section dealing with the cultivation of virtues is located in *Sefer Mada*, The Book of Knowledge, the first of the fourteen books comprising the *Mishneh Torah*, rather than in parts of the Code which treat interpersonal or social obligations. This in itself indicates that Maimonides looked upon virtue not simply as an instrumental value conducive to ethical conduct, but as an independent and intrinsic value to be pursued for its own sake. Even more noteworthy is the fact that, although Maimonides considered the commandment "Love thy neighbor as thyself" as the underlying principle of all norms governing relations "between man and his fellow man,"⁵ there is no mention at all of this commandment until the sixth of the seven chapters that comprise his *Hilkebot Deot* is reached. The first five chapters revolve exclusively around the commandment "thou shalt walk in His ways," which is defined as the obligation to cultivate the divine moral attributes (the ways of God) according to one's ability.

The commandment "Love thy neighbor" is introduced only in that section of *Hilkebot Deot* which deals with various factors which impact upon the formation of dispositions and character traits. After describing the power of environmental influences, Chapter 7 addresses itself to the requirement to select proper role models. It is only at this point that reference is made to various commandments, starting with "Love thy neighbor as thyself," which mandate rules of conduct in the realm of interpersonal relationships. Special attention should be focused on the fact that Maimonides' interpretation here sharply diverges from that offered in *Hilkebot Avot* ⁶ where "I love thy

³ Hermann Cohen, "Charakteristik der Ethik Maimunis," *Judische Schriften* 3 (1924): 221-229. See also Shimon Ravidowicz, "Perek be-torat ba-musar la-rambam," in *Sefer hayovel li-kevud Mordechai Menachem Kaplan*, 1953, 236. See also my article "The Maimonidean Matrix of Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Two-Tiered Ethics," in *Through the Sound of Many Voices*, edited by Jonathan V. Plaut, 178-180, 1982 (page 161 in this volume).

⁴ Deuteronomy 28:9.

⁵ *Commentary to the Mishnah*, Peah 1:1.

⁶ *Hilkebot Avot* 14:1. While I disagree with many of the conclusions, I have benefited from Shalom Rosenberg's "Ve-halakhta hi-Derachai" in *Mifbar Ma'amin be-*

neighbor as thyself" is cited as the source of the obligation to perform acts of benevolence. In *Hilkebot Deot*, on the other hand, the commandment is interpreted as an aspect of virtue-ethics, i.e., the obligation to experience love towards fellow Israelites and to manifest this disposition in our conduct.

This formulation as well as the placement of "I love thy neighbor as thyself" together with the other commandments listed in chapters 7 and 8 of *Hilkebot Deot* suggests that, merely as a secondary consideration. *Hilkebot Deot* is a treatise on personal morality rather than social ethics. It addresses itself primarily to the ethico-religious task of striving to emulate divine moral attributes. The commandments included in this section of the Code are viewed not as ordinances useful to society but as instrumentalities helpful in engendering virtuous dispositions within agents. The commandments discussed here can fulfill this paradigmatic function because human conduct, even more than surroundings or role models, exert a profound impact upon the formation of character.

The belief that conduct molds attitudes and dispositions is a cornerstone of the Maimonidean ethics. It comes to the fore already in many of his earliest writings. In his *Commentary on the Mishnah* there is considerable emphasis upon the notion that as the result of frequent repetition in the performance of a mitzvah, our character is refined and ennobled.⁷ He similarly points in the first chapter of *Hilkebot Deot*⁸ that morally desirable dispositions can only be acquired by practice. It is through disciplining oneself to act in the proper manner that one ultimately becomes conditioned to appropriate moral virtues, rendering moral conduct completely natural and effortless. Obviously, this opinion echoes the Aristotelian doctrine that virtue is acquired by acting in accordance with the requirements of virtue.

To be sure, Maimonides is by no means unique among Jewish thinkers in attributing such efficacy to the performance of a mitzvah. A considerable number of medieval Jewish thinkers refer to the Midrashic statement that the mitzvot were given *letzarf et ha-beriot*⁹ and interpret it in a manner that it

Filosophiyyah Kelalit (i-i) vebudi, edited by Halamish and Kascher, 72-91. Some of his solutions were anticipated in my article "Darkhei Shalom," *Geshor* (1977-1978): 80-86 (page 55 in this volume).

⁷ *Commentary to the Mishnah*, Avot 3:17.

⁸ *Hilkebot Deot*, 1:11.

⁹ I.e.v. Rabbah, 13:3 and Genesis Rabbah, 44:1.



The New York Times <http://nyti.ms/1N24qBz>

EDUCATION LIFE

How to Be Emotionally Intelligent

By DANIEL GOLEMAN APRIL 7, 2015

What makes a great leader? Knowledge, smarts and vision, to be sure. To that, Daniel Goleman, author of “Leadership: The Power of Emotional Intelligence,” would add the ability to identify and monitor emotions — your own and others’ — and to manage relationships. Qualities associated with such “emotional intelligence” distinguish the best leaders in the corporate world, according to Mr. Goleman, a former New York Times science reporter, a psychologist and co-director of a consortium at Rutgers University to foster research on the role emotional intelligence plays in excellence. He shares his short list of the competencies.

1. SELF-AWARENESS

Realistic self-confidence: You understand your own strengths and limitations; you operate from competence and know when to rely on someone else on the team.

Emotional insight: You understand your feelings. Being aware of what makes you angry, for instance, can help you manage that anger.

2. SELF-MANAGEMENT

Resilience: You stay calm under pressure and recover quickly from upsets. You don’t brood or panic. In a crisis, people look to the leader for reassurance; if the leader is calm, they can be, too.



Emotional balance: You keep any distressful feelings in check — instead of blowing up at people, you let them know what's wrong and what the solution is.

Self-motivation: You keep moving toward distant goals despite setbacks.

3. EMPATHY

Cognitive and emotional empathy: Because you understand other perspectives, you can put things in ways colleagues comprehend. And you welcome their questions, just to be sure. Cognitive empathy, along with reading another person's feelings accurately, makes for effective communication.

Good listening: You pay full attention to the other person and take time to understand what they are saying, without talking over them or hijacking the agenda.

4. RELATIONSHIP SKILLS

Compelling communication: You put your points in persuasive, clear ways so that people are motivated as well as clear about expectations.

Team playing: People feel relaxed working with you. One sign: They laugh easily around you.

A version of this article appears in print on April 12, 2015, on Page ED17 of Education Life with the headline: Leadership Checklist.

Alasdair MacIntyre

friends as friends, so too we are to love strangers as strangers, to love them because and not in spite of their being strangers. And Sacks, by emphasizing this as the injunction of Torah, was able to define a subtle and constructive approach to those great and destructive divisions that constitute so much of our politics, including those divisions that afflict the State of Israel. 'We encounter God in the face of a stranger,'⁹ and we therefore have to ask about strangers, even strangers with whom we are bitterly quarrelling, what we have to learn from them. Sacks quotes from the remarkable tribute that he paid to Isaiah Berlin at his funeral, when he retold the story related by Rabbi Shimon of the quarrel between the angels as to whether God should or should not create human beings. What those angels who advised against this creation feared was that human beings would pervert truth into falsehood. God's response was to create a human world in which 'truth on earth cannot be what it is in heaven' and human beings are to 'live by a different standard of truth, one that is human and thus conscious of its limitations. Truth on the ground is multiple, partial ... Each person, culture and language has part of it; none has it all.'¹⁰

Sacks took it that this rabbinic theological view of truth was the same as that taken by Berlin when he wrote that 'It is a terrible and dangerous arrogance to believe that you alone are right: have a magical eye that sees the truth: and that others cannot be right if they disagree,'¹¹ and went on to attack the belief 'that there is one and only one true answer to the central questions which have agonized mankind'. But it is important that, had Berlin been pressed to defend his view, his arguments would have been entirely historical and philosophical, not theological. And since truth is not one thing in theology and another in history and philosophy, Sacks's defence of this theological view presupposes that Berlin's philosophical account, or something very like it, could also be sustained as the truth about truth in the arenas of philosophical enquiry and debate. So some of the commitments of Sacks the theologian and rabbinic teacher turn out to be also commitments of a moral philoso-

9. *Ibid.*, 59.

10. *Ibid.*, 63-4; the story comes from *Genesis Rabbah* 8.5.

11. Isaiah Berlin, *Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 2002.), 345.

pher. And they direct our attention to another and crucial dimension of the relationship between Torah and moral philosophy.

If it is right to live as Torah requires, then it is wrong to live as a utilitarian does and wrong to live as a Kantian does. Hence, those who aspire to live as Torah requires presuppose by doing so that the arguments of utilitarians and Kantians fail, and fail as philosophical arguments. Their claim to moral truth is incompatible with the claims of Torah. It follows that educated students of Torah should not be indifferent to the outcomes of the debates of moral philosophers, since they have a large stake in those outcomes. How then are those who acknowledge both the authority of the precepts of Torah and their own inescapable commitments within moral philosophy, with regard to some of the very same precepts, to reconcile their unconditional allegiance to those precepts with their recognition that, as moral philosophers, they have to remain open to the unpredictable outcomes of further argument? This is of course not only a problem for educated and devout Jews. Educated and devout Christians and Muslims confront versions of the same problem. And there are of course well-known proposals for avoiding or resolving it. But it was Sacks's achievement to approach this problem in a new way by asking new questions.

The questions to which Sacks provided answers – and I have in mind here principally, but not only, his essays in *The Dignity of Difference* – are 'What kind of person do I need to become if I am to live and act constructively with these two at first sight incompatible sets of attitudes?', 'What virtues are indispensable?', 'Of what vices should I most beware?'. The catalogue of needed virtues includes responsibility, compassion, and a readiness both to forgive and to ask for forgiveness from others. Only with these virtues will we be able to listen to and speak constructively with those others with whom we are at odds, whether philosophically, theologically, politically, or morally. And only with these same virtues will we be able to sustain the openness to truth required of the moral philosopher. Yet the demands that those virtues make upon us, whatever our standpoint, are categorical and unconditional. Philosophical openness and unconditional commitment have to be understood not as incompatible, but as each requiring the other.

In describing what is involved in the exercise of the relevant vir-

12

tues, Sacks has identified for us an ethics that is at once not just consistent with the precepts of Torah, but derivable from them, and yet is also an ethics that we contemporary practitioners of moral philosophy need, if our debates are not to be in the end barren. So, after all, there are some precepts and virtues to which moral philosophers need to give unconditional allegiance, not as conclusions of their arguments, but as prerequisites for fruitful, rather than sterile, controversy and enquiry.

v

It is because Sacks has recognized this that he has been able to integrate in his speaking and writing both rabbinic fidelity to Torah and an acknowledgement – more often implicit than explicit – of what is philosophically at stake in taking the stands that he does. This is why he has put so many of us in his debt. On a number of substantive issues I remain in serious disagreement with Sacks. But this has not prevented me from learning from him even on those issues, because the conversations that he initiates and sustains are themselves exercises in the practice of the virtues that he praises.