

GUBA ÁGOSTON

Bevezetés

A szerző klasszika-filológus, a BTK Moravcsik Gyula Intézet munkatársa.

¹A számos idegen nyelvű mellett már magyarul is több rövidebb-hosszabb összefoglaló olvasható Philónról, például Buzási Gábor (bevezető és jegyzetek) – Horváth Judit (ford.): „Júda és Támár története alexandriai Philón értelmezésében”. Ókor, 19 (2020/2), 86–99.; Guba Ágoston: *Bevezetés (Alexandriai Philón: Az óriásokról)*. Ókor, 15 (2016/2), 76–79.; Kenneth Schenck: *Bevezetés Philón életéhez és írásaihoz*. (Ford. Szabó Miklós Xavér.) L’Harmattan Budapest, 2010; Somos Róbert: *Alexandriai teológia*. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2001, 19–47.

²A felosztásnál a következő tanulmányt követtem:

James R. Roysce:
The Works of Philo.

In: Adam Kamesar (szerk.): *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 32–64.

³*De praemiis et poenis* 1–2.

⁴Adam Kamesar: *Biblical Interpretation in Philo*. In: uő (szerk.): *The Cambridge Companion to Philo*.

A hellénisztikus kori zsidó irodalom és filozófia kiemelkedő alakja volt alexandriai Philón, aki a bibliaértelmezés allegorikus módszerével jelentős hatást gyakorolt az egyházatyákra.¹ Életéről nagyon keveset tudunk: Kr. e. 15 körül születhetett Alexandria egyik vezető zsidó családjában. Tanúja volt a Kr. u. 38-ban kezdődő alexandriai zsidóüldözésnek, amely miatt *In Flaccum* című művében hevesen támadta Egyiptom akkori római helytartóját, Aulus Avilius Flaccust (akit 39-ben le is váltottak). Befolyásosságát mutatja, hogy Kr. u. 40-ben a vezetője volt annak a zsidó küldöttségnek, amely azzal a kéréssel fordult Caligulához, hogy biztosítsa az alexandriai zsidók veszélybe került jogait és mentse föl őket a vallásukkal összeférhetetlen császárkultusz alól — ezt mi is olvashatjuk a *Legatio ad Caium* című jelentésében.

Ha nem is az összes, mégis számos műve fennmaradt Philónnak, a legtöbb az eredeti görög nyelven, egyesek viszont örmény vagy latin fordításban. A kutatás különböző csoportokba osztja őket:² ezek közé tartozik a *Genesishez* és az *Exodus*hoz írt kérdések és feleletek, a történeti és apologetikus művek (mint a fent említett *In Flaccum* és *Legatio*), illetve az önálló filozófiai értekezések. A philóni szövegtörzset legnagyobb részét azonban két csoport teszi ki. Az egyik a Törvény kifejtése, amely a Tóra különböző részeit adja elő irodalmi igényességgel parafrázálva és értelmezve azokat (ide tartozik *A világ teremtéséről Mózes szerint*, továbbá a pátriárka-életrajzok és a *Mózes élete* is). A másik főcsoport a Törvény allegorikus magyarázata, amely kommentárszerűen kíséri végig Mózes könyveit.

A két jelentősebb csoport közötti különbségek több fontos dologra is rámutatnak, de elsősorban arra, hogy Philón hogyan viszonyul a Tórában található elbeszélésekhez, parancsokhoz. Bár a philóni allegorézis nagyban merít Homérosz korábbi allegorikus interpretációiból, Philón elutasítaná Mózes öt könyve és a homéroszi epikus költemények közötti párhuzamot. Ahogy maga írja, Mózes írásainak három típusa van: a teremtésről szóló, a történeti és a törvényhozói³ — vagyis amelyeknek a témája teljesen konkrétnek tekinthető. A Tóra könyvei műfajilag tehát nem az arisztotelészi értelemben vett utánzásokon alapulnak, hanem a didaktikus célú írásokkal mutatnak rokonságot (melyek tárgya lehet erkölcsi és természetfilozófiai is), így szinte mindig van szó szerinti jelentésük is.⁴ Ezt a didaktikus karaktert igyekeznek kidomborítani a Törvény kifejtéséhez tartozó művek, ennek megfelelően nem jellemző rájuk az allegória (még ha fel-felbukkan is bennük). Az allegorikus kommentárok kiindulópontja ettől eltér. A Tórának már a szó szerinti

Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 74–76. A „szinte” az utolsó mondatban nem töltelék-szó. Bár Philón szerint a Biblia nem tartalmaz mítoszokat – így nem illik hozzá a görög allegória egyik fő célja, a „mítoszok gyógyítása” (*therapeia mūthón*) –, egyes esetekben mégis megjegyzi, hogy a passzus szó szerinti jelentés abszurd, ezért csak allegorikusan érthető (például Éva Ádám oldalbordájából történő teremtésénél, *Legum allegoriae*, II, 19–20); ez utóbbihoz lásd Adam Kamesar: i. m. 78.

⁵*De fuga et inventione* 54, *Legum allegoriae* III, 147.

⁶Adam Kamesar: i. m. 77–85.

⁷*De vita Mosis* II, 38–40.

Philón szinte bizonyosan nem tudott héberül; az, hogy egy-egy héber névnel helyesen adja meg a görög fordítását, könnyen magyarázható a korban elterjedt személynévárakkal (*onomasztikon*), amelyek közölhették a nevek jelentését görögül.

⁸Lásd Roysce: i. m. 44. Az álmoknak a *De somniis*-ben található beosztásáról és ennek az antik álomelméletekhez fűződő viszonyáról lásd Sofia Torallas Tovar: *Philo of Alexandria's Dream Classification*.

Archiv für Religionsgeschichte, 15 (2014), 67–82.

⁹Ezt a gondolatot szöveghelyeket is felvonnatva

jelentése is tanít minket, de mivel isteni ihletettségű, ezért nincs benne egy felesleges szó sem,⁵ minden egyes része hasznos számkra: ahhoz pedig, hogy fel lehessen tární Mózes könyveinek a több szinten megnyilvánuló tanítását, az allegorikus módszer szükséges.⁶ A két nagyobb csoport ezáltal az exoterikus, illetve az ezoterikus karakterük szerint is megoszlik: míg a Törvény kifejtéséhez tartozó művek egy szélesebb, akár pogány közönséghez is szóltak, addig az allegorikus törvényt magyarázatok a Tórában elmélyülni kívánó és megfelelő filozófiai képzettséggel rendelkező keveseknek íródtak.

Philón olvasásánál fontos tudni, hogy számára a Szentírást az Ószövetség kb. Kr. e. 3. és 2. század között készült görög fordítása, a *Septuaginta* jelentette, vagyis a „hetvenes fordítás”. A Philónnál és az Ariszteasz-levélben is olvasható történet szerint a jeruzsálemi főpap által küldött hetven (más változat szerint: hetvenkettő) fordító egymástól külön ugyanazt a fordítást készítette el. Philón azonban nem egy tökéletes fordítást lát a *Septuagintában*, mely így mégiscsak másodlagos lenne az eredeti szöveghez képest, hanem a héber Biblia tökéletes mását, amely azzal egyenértékű: az ihletett fordítók ugyanis nemcsak minden egyes héber szót ugyanazzal a megfelelő görög szóval adták vissza, hanem a mondanivaló értelmé, sőt a szavaknál még az etimológia is egyezik.⁷ Philón megközelítésmódja azonban nem állja ki a filológia próbáját: a héber Biblia és a *Septuaginta* szövege között komoly eltérések vannak. Ez utóbbi körülmény hatással volt a jelen fordításra is, a szentírási idézeteket ugyanis emiatt nem lehetett egy az egyben áttemelni egyetlen magyar bibliafordításból sem. Mindegyik esetben — az idézett szöveghely megadása mellett — külön fordítást készítettem, amire egyfelől a szövegbeli eltérések miatt volt szükség, másfelől pedig azért, mivel csak így lehetett összhangba hozni az idézeteket és a hozzájuk fűződő magyarázatokat.

Az *álmokról* (*De somniis*) címmel ellátott írás bár módszerét és stílusát tekintve az allegorikus írásmagyarázatok közé sorolható, mégis annyiban különbözik tőlük, hogy nem egy adott bibliai passzust kísér kommentárszerűen, hanem tematikus szervezőelve van. A mű az álmok három fajtáját vizsgálta a Tórában: (i) az egyenesen Istentől származókat, (ii) azokat, amelyek a Világlélektől, más néven az isteni Igétől erednek és (iii) azokat, amelyek a lélek saját tevékenységéből fakadnak. A *De somniis*nek két könyve maradt fenn, de eredetileg ötből állt: vitatható ugyan, hogy a rendelkezésünkre álló két könyv hol helyezkedhetett el a mű egészében, az viszont biztosnak látszik, hogy egymást követték, és legalább egy elveszett könyv megelőzte őket, amelyben Philón az álmok első típusát vizsgálta.⁸

A viszonylag terjedelmes értekezésből három érdekesebb szemelvényt választottam ki. Az elsőben Philón a hely (*toposz*) különböző jelentéseit járja körül. A különböző jelentésekhez kötődően a szemelvényben megjelenik a philóni gondolkodás egyik legfontosabb

kiválóan kifejti Somos Róbert: i. m. 29–31. Philón az isteni létezését illetően egy figyelemreméltó terminológiai változtatást hajt végre. Isten jól ismert bemutatkozása (Kiv 3, 14) a *Septuagintában* úgy hangzik, hogy „Én vagyok a létező” (*egó eimi ho ón*): Isten leírásánál Philón a hímnemű melléknévi igeneves szerkezetet változtatja semlegesneművé (*to on*), amely a görög filozófiai absztrakt létezővel teremt kapcsolatot. Lásd például *De confusione linguarum* 97; *De migratione Abrahami* 182.

¹⁰*De somniis* I, 227–230.

¹¹*De Abrahamo* 48.

¹²Az allegóriát jobban megvilágítja Izsák másik elnevezése: „az, aki önmagától tanul” (*ho automathész*), vagyis aki természeténél fogva képes szert tenni az erényre.

¹³*De Abrahamo* 48–53, *De Iosepho* 1. Philón ugyanakkor fontosnak tartja kiemelni, hogy mindhárom páttriárkában megvan mindegyik jellemző, de a nevüket a bennük dominánsról kapják.

¹⁴A két kép összeegyeztetéséhez lásd Jouette M. Bassler: *Philo on Joseph: The Basic Coherence of De Iosepho and De Somniis* ii. *Journal for the Study of Judaism*, 16 (1985/2), 240–255.

¹⁵*Philo Volume V*. (Ford. F. H. Colson – G. H. Whitaker.) Harvard University Press –

distinkciója, az isteni Ige (*logosz*) és maga az Isten közötti különbségtétel. Isten teljesen transzcendens, ő maga egyáltalán nem ragadható meg értelmi úton (ahogy ezt a szemelvényben felvázolt negatív teológia is leírja), az egyetlen, amit felfoghatunk belőle, mindössze az, hogy létezik.⁹ A tökéletesen transzcendens Isten és a teremtett világ között az isteni Ige teremt kapcsolatot. Az isteni Igét Philón olykor ugyancsak istennek nevezi, a különbséget a valódi Istenhez képest a névelő hiánya emeli ki: az Ige isten, az Úr viszont *az* Isten.¹⁰

A második szemelvény Jákob létráról szóló álmának értelmezését tartalmazza, amely nagyszerű betekintést enged a philóni allegorézisbe. A létrát Philón mind természetfilozófiai, mind etikai kontextusban is értelmezi: az előbbiben a levegővel, az utóbbiban pedig a lélekkel azonosítható. A szemelvény azt is kiválóan szemlélteti, hogy magyarázatai során Philón milyen nagy mértékben támaszkodik a görög filozófiai hagyományra, mindenekelőtt a platonizmusra és a sztoicizmusra. Talán a legizgalmasabb vonása ennek az eklekticizmusnak, hogy olyan gondolatokat is képviselhet Philón, amelyek első ránézésre nem férnek össze a zsidó vallással: ilyen a választott passzusban a különböző köröknél elhelyezkedő lelkek, az égitestek mint értelmek, de elsősorban a lélekvándorlás platonista elképzelése.

A harmadik szemelvény a mostani, fennmaradt második könyv lelegeje, amely a legkidolgozottabban adja elő az álmok három fajtáját. A szövegrészlet az álmok megkülönböztetését követve helyezi szembe Izsákot (és részint Jákobot) Józseffel: a furcsának tetsző oppozíció okát a philóni szövegmagyarázatban kell keresnünk. Philón allegorézisének egyik alapvető tulajdonsága ugyanis az, hogy egyes bibliai szereplők egy meghatározott emberi állapotot, lelki képességet vagy életformát jelenítenek meg — az allegorikus interpretációk mellett ezt szemléltetik konkrétabban a fennmaradt páttriárka-életrajzok. Philón két nagyobb triászt különít el, ezek közül az első Enos — Hénoch — Noé hármasa, amelyről azonban maga Philón írja azt, hogy úgy viszonyulnak a második triászhoz, mint a gyerekkori tanulás a felnőtt atléták gyakorlataihoz.¹¹ A második triászt Ábrahám, Izsák és Jákob alkotja, akik az erkölcsi jóhoz való eljutás különböző módjait szimbolizálják: Ábrahám a tanulást (*mathészisz*), Izsák a természetet (*phüszisz*),¹² Jákob pedig a gyakorlást (*aszkészisz*).¹³ Philón szemében József, aki a politikusi életformát reprezentálja, az előző ősatyákhoz képest fogyatkozást jelent. Ez áll a háttérben annak, hogy Philón ambivalensen viszonyul Józsefhez: bár láthatólag az előző három páttriárka után helyezi a róla írt életrajzában (*De Iosepho*), ez nem gátolja abban, hogy idealisztikus képet fessen Józsefről, a *De somniis*ben viszont kimondottan negatívan nyilatkozik róla, erkölceiben élesen szembeállítva Izsákkal, az álmok szempontjából pedig Jákóbbal.¹⁴

A fordításhoz írt jegyzetekben igyekeztem a fontosabb tartalmi és nyelvi tudnivalókra szorítkozni, megírásuk során nagyban tá-

maszkodtam Colson és Whitaker kiadásának jegyzeteire.¹⁵ A csúcsos zárójelben szereplő szövegek vagy saját, vagy mások értelmező kiegészítését tartalmazzák. Köszönettel tartozom Adorjáni Zsoltnak, aki nyelvileg átnézte a fordításomat — az esetlegesen a szövegben maradt hibák természetesen az enyémekek.

Szemelvények alexandriai Philón Az álmokról című művéből

Első könyv

A hely különböző értelmei, az isteni Ige és maga az Isten

[61] Azt a soron következő harmadik dolgot kell megvizsgálnunk, hogy mi az a hely, amelyre ráakad Jákob, azt olvassuk ugyanis, hogy „ráakadt egy helyre”. {*Ter* 28, 11} [62] Háromféleképpen gondoljuk el a helyet: először is, egy test által kitöltött térként, második értelemben mint az isteni Igét, akit maga az Isten töltött el teljes egészében testetlen képességekkel. Ezt mondja ugyanis Mózes: „Látták a helyet, ahol Izrael Istene állt (...)” {*Kiv* 24, 10} — egyedül ezen a helyen engedte meg az áldozat bemutatását, máshol megtiltotta. Meghagyta ugyanis nekik, hogy menjenek föl „arra a helyre, amelyet az Úr, az Istenetek majd kiválaszt” {*MTörv* 12, 5}, és ott mutassanak be teljesen elégő áldozatot és a megszabadulásért való hálaáldozatot {vö. *Kiv* 20, 24}, és oda hozzanak más hibátlan áldozatokat is. [63] Harmadik értelemben magát az Istent nevezzük helynek amiatt, hogy minden dolgot magában foglal, de Őt egyáltalán semmi sem foglalja magában, és hogy Ő a menedékhelye mindennek, és mert Ő a saját maga tere azért, hogy önmagát tartalmazza és egyedül önmagával határos. [64] Én tehát nem *hely* vagyok, hanem egy *helyen* vagyok, és ugyanígy a létezők mindegyike, minthogy az, amit valami más foglal magában, különbözik attól, ami magában foglal valamit. Mivel pedig az Istenséget semmi sem foglalja magában, szükségképpen Ő a saját maga helye. Engem támaszt alá az Ábrahámra vonatkozóan adott kinyilatkoztatás: „Odament arra a helyre, amelyet az Isten mondott neki (...) és felnézve szemeivel meglátta a helyet távolról” {Vö. *Ter* 22, 3–4}. [65] Mondd csak: aki odament a helyre, az hogy látta távolról? Csakhogy sohasem azonos a neve két különböző dolognak, amik közül most az