

VISI TAMÁS

# Egy vitatható Philón-értelmezés

## Alexandriai Philón: Mózes élete

**Örvendetes tény, hogy az Atlantisz Könyvkiadó megjelentette Philón értekezését** Mózesről, hiszen Philón művei hosszú ideje hiányoznak már a magyar könyvkiadók kínálatából<sup>1</sup>. A kötet jelentősége igen nagy, mivel jelenleg ez az egyetlen olyan könyv, amely a művelt magyar olvasóközön-séggel megismertetheti az alexandriai zsidó filozófus gondolatvilágát.

A *Mózes élete* nem könnyű olvasmány, Philón gondolatai, kérdései a mi számunkra szokatlanok. A szöveg mindenképpen értelmezésre szorul, ezt hivatott ellátni a fordító – Bollók János – bevezető tanulmánya (*Philón Alexandrinusz és a hellénisztikus zsidó irodalom*) és magyarázó jegyzetei. Az ilyen munkától nem lehet elvámi, hogy mindenre kiterjedő Philón-interpretációt nyújtson, annyit azonban igen, hogy megfelelő bevezetést adjon Philón tanulmányozásába. Bollók János magyarázatai első olvasmányként szolgálnak a magyar olvasók számára; a szerző feladata ilyenkor alapvetően az, hogy Philón szellemtörténeti helyét jól határozza meg, hogy megismertesse az olvasót a Philón-kutatás alapproblémáival, és, hogy bibliográfiát nyújtson az érdeklődők számára. Sajnálattal kell megállapítanunk, hogy B. J. munkája ezeket az elvárásokat nem teljesíti maradéktalanul.

Azon túl, hogy a bevezetőben és a jegyzetekben számos pontatlanságot és néhány kirívó tévedést találunk, a fő kifogás az, hogy B. J. magyarázatai félrevezető képet nyújtanak Philónról és az alexandriai zsidóságról. Ennek oka leginkább az, hogy a fordító figyelmen kívül hagy minden vonatkozást, kapcsolatot, amely Philón és a rabbinikus irodalom között található.

B. J. nem idéz egyetlen rabbinikus forrást sem. Noha számos párhuzamos helyet ismerünk, egyetlen szövegrész-nél sem tudatja az olvasóval, hogy a midrásokban hasonló fejtegetéseket találunk.<sup>2</sup> Egyik lábjegyzetében például ez olvasható: „Ez a motívum Philón találmánya lehet, sem a héber Bibliában, sem a Septuagintában nem fordul

elő.”<sup>3</sup> Az intelligens olvasó e megjegyzés alapján arra a következtetésre juthat, hogy nincs is más lehetőség a motívum eredetét illetően csak a héber Biblia vagy a Septuaginta. Pedig nagyon sok helyről meríthetett Philón: apokrif iratok, egyéb hellénista zsidó szerzők és a midrás, a palesztinai bibliamagyarázat ekkor még szóbeli hagyománya. B. J. azonban, úgy látszik, elvi szinten zárja ki a midrás és Philón közti kapcsolatokat; noha maga az alexandriai filozófus hívja fel a figyelmünket a Mózes élete bevezető szavaiban, hogy nemcsak a Biblia, hanem a szóbeli hagyomány, a midrás is forrása volt.<sup>4</sup> A fordító mentségére hozhatjuk fel, hogy eljárása mögött régi előítéletek rendszere húzódik meg. Az első századi judaizmus vizsgálata mindig is érzékeny kérdés volt, mivel – akár tetszik, akár nem – aligha választható el a kereszténység eredetének kérdéséről. A keresztény teológusok szívesen tekintik saját vallásukat a „legjobb zsidó hagyományok” beteljesítőjének. Kialakult egy elképzelés arról, hogy korszakunkban súlyos törésvonal, ellentét volt a hellénizálódott diaszpóra és a maradi Palesztina zsidósága között. Az előbbi nyitott, a görög műveltséget felvevő, a Tóra szelleméhez hűséges, de a rituális kérdésekben lazaságot megengedő volt – ezen törekvések örököse, beteljesítője a kereszténység. A palesztinai farizeus-zsidóság ezzel szemben bezárkózott, a hellénizmust elutasította és a Tóra szelleme helyett annak betűjéhez ragaszkodott. A rabbinikus hagyomány, a Misna, a Talmud ez utóbbi törekvéseket folytatták.<sup>5</sup> Ilyen alapon magától értetődőnek látszik, hogy Philón, a par excellence hellénista zsidó, csakis ellenséges viszonyban lehetett a talmudi bölcsekkel. Nem érthették meg egymást, nem gyakorolhattak hatást egymásra. Világosan látható B. J. jó néhány megfogalmazásán, hogy ezekre az előítéletekre támaszkodik. (Pl.: „(Philón) elmélkedései azonban csak a keresztény egyházatyák figyelmét vonták magukra... a zsidók által hozzá (ti.

Philónhoz) hasonlóan gyanúsnak, félig-meddig szakadának tekintett Josephus... Ez a másság az oka annak, hogy a rabbinikus irodalom nem volt hajlandó tudomást venni róla, az egyházatyáknak kellett jönniük, hogy felfedezzék...”)<sup>6</sup>

**A fordító véleményével vitatkozva először arra kell rámutatnunk,** hogy a fent leírt elképzelések a hellénizált és rabbinikus zsidóság ellentétéről (bár jó néhány kézikönyvben megtalálhatóak) tarthatatlanok. A rabbinikus irodalom minden olvasója tapasztalja, hogy a Misna, Gemara, a midrások nyelve rengeteg görög jövevényszót tartalmaz. Saul Lieberman klasszikus monográfiájában részletesen kimutatta, hogy Palesztina erősen hellénizált ország volt.<sup>7</sup> A görög nyelv és kultúra széles körben elterjedt. A rabbinusok meglehetősen pontos ismereteik voltak a görög intézményekről, szokásokról, sőt a görög mitológiáról is. A palesztinai zsidó kultúrába sok görög elem épült be, gondoljunk csak a széder est rítusának nyilvánvalóan hellén elemeire.

Az első század végén II. Gamiél javnei iskolájában – a Talmud szerint – öt-száz tanuló oktatott a „görög bölcseségre” (hokhmat jáván) – akármit is jelentsen ez a kifejezés.<sup>8</sup> A midrásokban gyakran találkozunk görög közmondásokkal, szállóigékkel, néha mitológiai fogalmakkal, sőt, filozófiai eredetű gondolatokkal.<sup>9</sup> Nem kell tehát azt gondolnunk, hogy Philón teljesen érthetetlen lett volna számukra. Görög műveltség birtoklása önmagában aligha számíthatott szakadárságnak vagy eretnekségnek.<sup>10</sup> B. J. Philón-értelmezése azon az elképzelésen alapszik, hogy Alexandria és Jeruzsálem között csak minimális kapcsolatok voltak: az előbbi mentes volt a rabbinikus judaizmus kultúrájától, az utóbbi pedig a hellénizmustól. Ezzel szemben a források azt mutatják, hogy a palesztinai zsidóság a hellénizált zsidóság részét képezte, a kettő között egyáltalán nem volt szakadék. A diaszpóra és Izrael állandó kontaktusban álltak: a tarzusi Saul Jeruzsálemben ta-

nult Rabban Gamliélnél;<sup>11</sup> Jehosua ben Perahja és Jehuda ben Tabbaj, az i. e. II. század két nagy tanítója éveket töltött Alexandriában emigrációban.<sup>12</sup> A Talmud tudósít arról, hogy alexandriai zsidó küldöttség járt Izraelben, hogy különféle vallási kérdésekre kapjon választ Rabbi Jehosua ben Haniná-tól (I. sz. vége, II. sz. eleje).<sup>13</sup> Ez a példa mutatja, hogy a palesztinai tanítók autoritását magától értetődően elfogadták Alexandriában. Ismerünk néhány Alexandriából elszármazott rabbit is.<sup>14</sup> **Philón mögött nem a hellénista-rabbinikus konfliktus, hanem az egységes hellénizált zsidó világ állt.** A „háttérelmélet”, amire B. J. támaszkodik, tehát erősen vitatható. Nézzünk meg néhány konkrét kérdést is.

**A bevezető tanulmány első két mondata mindjárt két kirívó tévedést tartalmaz:** „A szerző, akitől az ókorból – a Bibliát leszámítva – az egyetlen Mózes-monográfia ránk maradt...” Akármit is ért a B. J. „Mózes-monográfia” alatt, annyit meg kell jegyeznünk, hogy legalább még egy hasonló értekezés maradt ránk az ókorból, Nüsszai Szent Gergely *Mózes élete* című műve, aminek legfontosabb forrása és irodalmi előzménye – a kézikönyvek szerint – éppen Philón szóbanforgó írása volt.<sup>15</sup> „Élete fő céljának – folytatja B. J. – a Tóra értelmezését tekintette, ám bibliamagyarázatainak nem mutatható ki hatása a hasonló célkitűzést követő rabbinikus irodalomban.”

Ennek a kijelentésnek sem az a legfőbb hibája, hogy valószínűleg téves, hanem az, hogy bántóan leegyszerűsít egy komoly kérdéskört. Az olvasó nem kap megfelelő képet arról, hogy számos párhuzam, néha majdnem szó szerinti egyezés található Philón és a rabbinikus irodalom között. Nehéz eldönteni, hogy ki kölcsönöz kítől, hogy milyen úton áramlottak a hagyományok, annyi azonban bizonyos, hogy **Philón nem volt elszigetelve a kor zsidó kultúrájától.** Számos olyan ötlet, gondolatot találunk a midrásokban, amelyek akár Philón közvetítésével is jöhettek és viszont, Philón is jócskán merít az aggádából. A hagyományok, exegetikai megoldások szabadon áramlottak a zsidó közösségek között.

Vizsgáljunk meg egy példát a Mózes életről: A Biblia elbeszélése szerint, mikor Jetró lányai egy kútnál meg akarják itatni állataikat, más pásztorok inzultálják őket. Mózes a lányok segítségére siet. Ezen a ponton Philón egy rö-

vid beszédet ad Mózes szájába, ami nem található meg a Bibliában: Ezek a lányok férfiasan viselkednek, nem húzódnak vissza a munkától, „ti férfiak meg lányok módjára kényeskedtek” (I. 54)<sup>16</sup> Az Exodus Rabbában hasonló módon ítélt Mózes: „A férfi dolga a víz felhúzása és a nőé az itatás, itt pedig a nők húzzák fel a vizet, és a férfiak itatnak?!” (Exodus Rabba I. 32)

A párhuzam világos, mind a két szöveg ugyanarra a szójátékra épül. A hellén történetírás kedvelt eszköze, hogy a történetet beszédekkel szakítják meg. Ez viszont nem jellemző a midrásokra. Ezért feltételezhetjük, hogy jelen esetben az Exodus Rabba kölcsönzött valamilyen hellénisztikus életrajzból, talán épp a Mózes életről.<sup>17</sup> Persze az is lehetséges, hogy a motívum már Philón előtt is létezett, és hogy mind Philón, mind a midrás egy széles körben elterjedt hagyományt dolgoz fel. A lényeg az, hogy nincsenek falak Philón és a midrás között, semmi akadály nem volt annak, hogy Philón hatást gyakoroljon a rabbinikus irodalomra – amennyiben „hasonló célkitűzésekről” van szó.<sup>18</sup> Philón bibliamagya-

---

*Az első századi judaizmus vizsgálata mindig is érzékeny kérdés volt, mivel – akár tetszik, akár nem – aligha választható el a kereszténység eredetének kérdésétől.*

---

rázatának ugyanis nem teljesen azonosak a céljai a rabbinikus exegézissel. B. J. kissé sematikus ismerteti Philón allegorizáló módszerét: „Eljárása ezekben az értekezésekben az, hogy először – ha a szöveg történeti jellegű, részletesen kiszíneve, ha nem, versről versre haladva – ismerteti a Biblia szövegét, majd hozzáfűzi a maga értelmezését, allegorikus magyarázatait.”<sup>19</sup>

Amit a fordító itt részletes kiszínezésként próbál körülírni, az nem más, mint az aggáda, a rabbinikus kommentár egyik fajtája. Philón exegézise nem egyszerűen allegorizálás, hanem többlépcsős folyamat. A szó szerinti értelem után következik az aggádikus magyarázat (ez mutatja a legtöbb hasonlóságot a rabbinikus hagyománnyal) majd erre épül rá az allegorikus-filozófiai értelmezés. Nagyon izgalmas kérdés, hogy miképpen viszonyul az aggáda és az allegória egymáshoz Philón életművében belül, hogy Philón aggádájában hol helyezkedik el az aggáda történetében.<sup>20</sup> Ezek a problémák azonban utalás szintjén sem jelennek meg B. J.

munkájában; az aggáda fogalma egyáltalán nem fordul elő a könyvben.

**A lábjegyzetekben B. J. gyakran jelzi a Septuaginta és a héber szöveg vélt eltéréseit,** és mindig megjegyzi, hogy Philón az előbbit követi, sugallva ezzel azt, hogy mennyire messze van már a keleti, sémi világtól. Az eljárás azonban erősen vitatható. Először is a jegyzetekbe több filológiai hiba került. Például, Philón egy helyen (II. 213.) ezt írja: „...a kinyilatkoztatás szavai, melyet (hihetetlen!) Isten próféta nélkül, látható hang által adott.” Az ehhez kapcsolódó jegyzet szerint: „Philón itt sem a héber nyelvű Bibliát, hanem a Septuagintát tartja szem előtt; Kiv 20,18: kai pasz ho laosz heóra tén phonén (És az egész nép látta a hangot).”

Ha fellapozzuk az 1973-as katolikus magyar fordítást, valóban különböző szöveget találunk: „Az egész nép hallotta a mennydörgést és a villámlást...” Ez tényleg eltér attól az értelemről, amire Philón támaszkodik az adott helyen. A héber szöveg szó szerinti értelme azonban megegyezik a Septuagintáéval: „És az egész nép látta (ro'im) a hangokat (qólót)...” Igaz, hogy a modern tudomány álláspontja szerint a „qólót” szó ebben az összefüggésben villámokat jelent, és így a magyar fordítás helyes, de a modern tudomány és a hagyományos bibliamagyarázat két külön dolog.

A zsidó hagyomány ezt a helyet általában úgy érti, hogy csodálatos, látható hangról, a tízparancsokat ígéről van szó.<sup>21</sup> Philón értelmezése tehát teljesen belesimul a rabbinikus zsidó hagyományba. Viszont B. J. félrevezető lábjegyzete miatt az olvasó azt gondolhatja, hogy ez az elképzelés csak a görög szöveg alapján lehetséges, hogy speciálisan philóni konstrukción van szó.

Egy másik lábjegyzet az I. 250-ben szereplő „Chananés” személynevet kommentálja: „A héber Bibliában 'Amikor a kánaáni Arad királya' áll; a Septuagintában ho kananisz baszileusz Arad a. m. 'Arad kánaánita király' olvasható (Szám 21,1). Philón azzal, hogy a népet teszi meg a király nevévé, mindkét hagyománytól eltér.” Valójában nincs három hagyomány, a héber és a görög szöveg nem tér el egymástól, Philón pedig csak értelmezi a szöveget, nem módosítja. B. J. félreérti a Septuaginta szövegét. A Septuaginta görögjének egyik jellegzetessége, hogy a héber tulajdonneveket nem ragozza. Az „Arad” szó – bár első ránézésre ez nem nyil-

vánvaló – genitívusban van. A jelentés tehát nem „az Arad nevű kánaáni király”, hanem: „a kánaáni, Arad királya”. (A gyakran szereplő ho baszileusz Izraél sem azt jelenti, hogy „Izrael nevű király”, hanem „Izrael királya.” Az „Arad” szó pedig nyilvánvalóan helységnév, Dél-Palesztina egyik városáról van szó.)

Igaz ugyan, hogy a klasszikus nyelvtan azt kívánná: ho kananisz ho baszileusz Arad. A második névelő elhagyásának az a magyarázata, hogy a Septuaginta szorososan követi a héber szöveget: hakkenaani melek-Arad. Egyfajta hebraizmus állunk szemben.

Kissé félrevezető a B. J. által idézett magyar fordítás is. A „kánaáni” jelző ugyanis nem a városra, hanem a királyra vonatkozik, és pontosan ezen alapszik Philón értelmezése, ami annyiban áll, hogy a „kánaáni” jelzőt tulajdonnévként, a király nevéként érti.

Egy harmadik lábjegyzet Celofhád lányainak történetéhez kapcsolódik (Num. 27). Philón – a Misnához hasonlóan – ebből az esetből vezeti le a zsidó örökösödési jogot: „Miatán nyilatkozott arról, amit az árva lányok kértek, egy általánosabb törvényt is adott az örökösödés rendjéről. Első helyen a fiúgyermekeket tette meg az atyai vagyon tulajdonosaivá, ha pedig fiúk nincsenek, második helyen a lányokat, akiket azonban szavai szerint úgy kell felruházni az örökséggel, mint valami külső disszel, nem pedig saját és szervesen hozzájuk tartozó szerzeménnyel. Az öltözéknek ugyanis nincs különösebben szoros kapcsolata azzal, akit ékesít: idegen tőle az összhang és az azonosság képze.” (II. 243)

Az e részhez kapcsolódó jegyzet szerint: „Philón itt a Septuaginta örökléssel felruházni kifejezését értelmezi; ennek az értelmezésnek sincs semmi köze a Biblia héber szövegéhez.”

A fordítónak igaza van abban, hogy a szakasz a Septuaginta szövegén alapszik, kijelentése mégis félrevezető. B. J. figyelmen kívül hagyja, hogy Philón ezen fejtegetéseinek milyen sok kapcsolata van a rabbinikus zsidó joggal és bibliaértelmezéssel. Valójában ez az a hely a Mózes életében, amely talán a legerősebben kötődik a palesztinai hagyományokhoz.

A Septuaginta ugyanis pontos fordítást ad. A héber szöveg valóban eltérő kifejezést használ a lányok örökösödési joga esetén, mint egyébként – és ezt a tényt a rabbinikus magyarázat is nagyon erősen kihasználja.<sup>22</sup>

Philón amellet érvel, hogy a lányok-

nak nincs elsődleges örökösödési joguk, csak akkor örökölhetnek egyáltalán, ha nincs fiú vagy fiúeszarmazott. Ez így explicit formában nincs benne az írott Tórában, előírja viszont a szóbeli Tóra, a farizeus-rabbinikus szájhagyomány (mBaba Bathra 8,2; Szifré Numeri, Pinhász 134). Philón itt a kortárs farizeus tanításokat visszhangozza, akár csak néhány sorral később, ahol az apák örökösödési jogáról ír. Az írott Tóra sehol sem állítja, hogy az apa örökölhet a fiától, csak azt, hogy az apai nagybácsi. Philón egy rabbinikus érvtípust (kal vahomer – a forteriori) használva vezeti le innen az apák örökösödési jogát pontosan úgy, ahogy a midrás. Aligha tekinthetjük mindezt véletlen egybeesésnek.

Szövegünk igazi jelentőségét akkor értjük meg, ha figyelembe vesszük, hogy ezen rabbinikus hagyományok Philón korában még komoly viták tárgyát képezték. A Toszefta egyik szakaszából (Yadayim 2,20) arról értesülünk, hogy a szaduceusok (boéthianusok)

**Azon túl, hogy a bevezetőben és a jegyzetekben számos pontatlanságot és néhány kirívó tévedést találunk, a fő kifogás az, hogy B. J. magyarázatai félrevezető képet nyújtanak Philónról és az alexandriai zsidóságról.**

tiltakoztak azon farizeus tanítás ellen, amely nem engedi, hogy a lányok a fiúkkal együtt örököljenek.<sup>23</sup> Ez rögtön más megvilágításba helyezi a philóni érvelést arról, hogy a lányokat csak külső díszként illeti meg az örökség. Philón egy halákhikus vitában foglalt állást, mely az ő korában zajlott Palesztinában, és az sem érdektelen információ, hogy a farizeusok álláspontját támogatja.

A zsidó vallástörténet szempontjából óriási jelentősége van ennek a néhány bekezdésnek. Philón értekezése ugyanis jó százötven évvel megelőzi a rabbinikus irodalom első termékeinek végleges írásba foglalását, kanonizációját. Az ilyen szakaszok támpontokat nyújtanak a halákha történetéhez; innen lehet tudni, hogy a későbbi rabbinikus hagyomány mely elemei léteztek már az i. sz. I. század első felében.

Ezekről az összefüggésekről a magyar olvasó semmit se tud meg B. J. jegyzetéből, csak annyit, hogy Philónnak úgymond semmi köze sincs a Biblia héber szövegéhez. B. J. egy komoly érvet hozhat fel álláspontja mellett: kétségtelen tény, hogy a „Philón

Alexandrinosz” név nem fordul elő a rabbinikus irodalomban. Ezt nagyon gyakran értik úgy, hogy a rabbik „elhallgatják” Philónt, tehát ellenséges viszonyra következtetnek. Mielőtt ezt tenénk, meg kell vizsgálnunk, hogy egyáltalán elvárható-e a rabbinikus irodalomtól, hogy név szerint idézze Philónt.

Nem szabad elfelejtenünk, hogy egy önálló irodalmi kultúráról van szó, ami sajátos szabályokkal rendelkezik arról, hogy kit lehet név szerint idézni, ki és mi számít autoritásnak. Megállapítható, hogy voltak olyan rabbik, akik olvastak görög irodalmat, és ismereteiket felhasználták a bibliaértelmezésben. A Genézis Rabba egyik szakasza például egyértelműen tanúskodik Platón Lakomájának szövegszerű ismeretéről.<sup>24</sup> A midrás mégsem Platónt idézi, hanem azt a két rabbót, akik, úgy látszik, először használták fel a gondolatot. Ez nem azért volt, mert Platónt „szakadárnak”, vagy „gyanúsnak” tartották volna, hanem azért, mert Platón egyszerűen nem számít autoritásnak. A két rabbi,

akit név szerint idéznek, elhelyezhető a tannák és amórák generációs listáján, a hagyománylancolat részesei; egy görög filozófiai értekezésről ez nem mondható el.

A rabbinikus irodalom nem szokott külső, a hagyományon kívüli műveket megnevezetten idézni, még ha olvastak is ilyeneket.<sup>25</sup> Philón filozófiai értekezései pedig ezen kategóriába tartoznak, függetlenül attól, hogy szerzőjük történetesen zsidó. Nem idézik név szerint Philónt a rabbinikus irodalomban – ez igaz –, de nem idézik Josephus Flaviust, Tiberiasai Justust és egyáltalán egyetlen más zsidó vagy nem zsidó szerzőt sem. Egyes szerzők írásainak nincs tekintélye, csak a hagyományokat összefoglaló nagy kompilációknak, iratoknak, mint a Biblia, a Misna vagy a Megillat Taanit. Abból a tényből, hogy Philón munkái nem idézettek, még nem szabad messzemenő következtetéseket levonni Philón és a rabbinikus hagyomány viszonyát illetően.

Felvethető, hogy miért nem hivatkoznak Philónra, mint belső tekintélyre, ugyanúgy, ahogy sok száz rabbi szóbeli tanításait idézik. Ha könyveinek nem is, szóbeli tanításainak lehetett autoritása. Nézzük meg, milyen bibliamagyarázókat idéznek név szerint Philón kortársai közül.

A Templom lerombolása előtti időben az egyes nemzedékekből csak egy vagy két híres tekintélyt idéznek név szerint.<sup>26</sup> Egy hagyomány szerint ezek

a tanítók a Szanhedrin elnökei (nászi) illetve alelnökei (ab bét-din) voltak.<sup>27</sup> A kor többi írásmagyarázója csak kollektív terminusokkal hivatkoznak: farizeusok, bölcsek, írástudók, Hillel iskolája, Sammaj iskolája.

Philón korából egy híres, gyakran idézett tekintélyt ismerünk név szerint: Rabban Gamliél, a Szanhedrin elnökét. Megemlítenek még néhány nevet, akik a Templomban töltötték be hivatalos tisztséget.<sup>28</sup> A korszak többi tudósát, biblíamagyarázóját viszont nem ismerjük név szerint. Érdekes módon ehhez a szokáshoz általában tartja magát az Újszövetség is. A Jézussal vitatkozó farizeusokat, írástudókat általában nem nevezik meg. Csupán három farizeust ismerünk név szerint az Újszövetségből: Pál apostolt, Nikodémust és természetesen Rabban Gamliélt.

Philónra nem hivatkoznak a rabbinikus iratokban – ebből csak annyi következik, hogy Philón nem volt a Szanhedrin elnöke, sem templomi hivatalnok. De rosszindulatú elhallgatásról aligha beszélhetünk.

B. J. e. szavakkal fejezi be tanulmányát: „E közben talán maga sem vette észre, hogy szintetizáló kísérleteinek eredményeként olyan új gondolatrendszert született, mely se nem zsidó, se nem görög, mindkettőnek őrzi ugyan bizonyos elemeit, de minőségében mégis valami más. Ez a másság az oka annak, hogy a rabbinikus irodalom nem volt hajlandó tudomást venni róla, az egyházatyáknak kellett jönniük, hogy felfedezzék, akik aztán mindvégig hűséges olvasóinak bizonyultak.”

Itt egy nagyon fontos problémát érint a fordító: Philón filozófiatörténeti helyét, jelentőségét általában. Bár véleményem szerint vitatható a hegeli konnotációkkal rendelkező „szintézis” szó használata Philón görög és zsidó elemeit illetően, tény, hogy az alexandriai filozófus az első komoly gondolkodó, aki a bibliai szövegeket a görög filozófiai hagyománnyal konfrontálta. Ebben Philón követői lettek az egyházatyák, a későbbi keresztény teológusok és filozófusok is. Philón egy hosszú filozófiai-teológiai hagyomány elkezdője, első láncszeme, későbbi nagy problémák első megfogalmazója; ez adja jelentőségét és aktualitását a mai filozófia számára.<sup>29</sup>

B. J. azonban nem említi meg, hogy a görög és a zsidó világkép összeütközése nemcsak a keresztény gondolkodók műveiben valósult meg. A középkori iszlám, valamint a zsidó filozófiának is ugyanez volt az alapproblémája. A zsidó gondolkodóknak is szembe kell

nézniük azzal a feladattal, hogy megvédjék a Bibliát a filozófusok támadásaival szemben, vagy hogy összeegyeztessék vallásukat a görög filozófiával. Ők is Philón nyomdokaiba léptek. És noha Philón név szerint a középkorban sem citálták zsidó szerzők, egyértelmű jelek vannak arra, hogy nem is felejtették el teljesen.

Egy XI. századi középkori midrás, a Midrás Tadsé (vagy Barajta de-Rabbi Eliezer ben Jair) a teremtés történetét magyarázza és bővegesen használ philóni anyagot is.<sup>30</sup> A kairói genizából előkerült Philón *De Decalogo* című művének arab verziója (X. század).<sup>31</sup> E szerint volt, aki lefordította Philónt arabra, és nyilván volt olyan is, aki olvasta, aki igényelte a fordítást. H. A. Wolfson, a középkori zsidó filozófia egyik legnagyobb kutatója feltételezni meri, hogy Jehuda Halévi Kuzari c. dialógusának egyik szakasza, Philón fent említett művének gondolataiból kölcsönöz.<sup>32</sup>

Philón örököseinek tehát nemcsak az egyházatyákat tekinthetjük. A középkori zsidó filozófusok is az ő törekvéseinek folytatói.

#### Jegyzetek:

- Alexandriai Philo jelentése a Gaius Caligulánál járt küldöttségről. Ford. Schill Salamon, Bp., 1894. (IMIT kiadványok 4.) Alexandriai Philó: Mózes élete. Ford. Fischer Gyula, Bp. é. n. (Népszerű Zsidó Könyvtár 17–18).
- Az alapvető párhuzamok megtalálhatóak például B. Badt német fordításának jegyzetanyagában, lásd: *Die Werke Philos von Alexandria*. In *Deutscher Übersetzung*. Hrsg. L. Cohn (Breslau, 1909) I. Teil pp. 217–308 Philón és az aggáda kapcsolatait terjedelmes szakirodalom tárgyalja. Egy összefoglaló jellegű cikk: Bamberger, B. J. *Philo and the Aggada*. HUCA XLVIII (1977) pp. 153–185 Philón és a zsidóság viszonyáról általában: Sandmel, S.: *Philo's Place in Judaism*. HUCA XXV. (1954) pp. 209–237.
- I. könyv 36. jegyzet (p. 149).
- Mózes élete I,4.
- Vö. pl. Vanyó, L.: *Az ókeresztény egyház és irodalma*. (Bp., 1988) pp. 28–31; Szántó, K.: *A katolikus egyház története* (Bp., 1983) I. kötet pp. 38–39 és Daniel-Rops, H.: *Az apostolok és vértanúk egyháza* (Bp., 1989) I. kötet pp. 30–33.
- p. 7 és 17.
- Lieberman, S.: *Greek in Jewish Palestine* (New York, 1942) uő: *Hellenism in Jewish Palestine* (New York, 1950).
- tSzóta 15,8; bBaba Kama 83a; vö. Lieberman, S.: *Hellenism...* pp. 102 skk..
- Vö. Stein, E.: *Philo und der Midrasch*. (Beihfte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 57) (Giessen, 1931) pp. 1–1010.

- Vö. Lieberman, S.: *Hellenism...* pp. 100–114.
- Vö. Ap. Csel. 22,3.
- Vö. yHagiga 2,2 77d; bSzota 47a
- bNidda 69b.
- Pl. Johanan Haszandlár (yMegilla 3,1 78d) (i. sz. II. sz.).
- Magyar fordítását lásd: *A kappadókiai atyák* (Ókeresztény írók 6. kötet. Szerk. Vanyó L.) (Bp., 1983) pp. 645 skk..
- B. J. fordítását módosítottam, abból ugyanis nem derül ki, hogy az eredetiben szójáték van.
- Vö. Stein, E.: i. m. pp. 44–45.
- Philón és az aggáda viszonyáról néhány nagyon fontos elvi megjegyzés: Grabbe, L.: *Philo and Aggada*. A Response to B. J. Bamberger. (The Studia Philonica Annual. Vol. III., 1991) pp. 153–161, különösen pp. 161 skk..
- p. 14. — — —
- Vö. Stein, E.: i. m.; Sandmel, S.: i. m. pp. 221 skk.
- Mekilta, Bahodes IX.: „...látták a tüzes ígét, amint kijött Isten szájából és a kőtáblákra véődött.” A tízparancsolatról van szó, akárcsak Philónnál (lásd még: *De Decalogo* 46.). Vö. Rasi ad loc.
- Vö. Szifré Numeri, Pinhász °134; Rasi ad loc..
- Ehhez lásd: G. Lisowsky és K. H. Rengstorf kommentárját a Toszefta-helyhez (*Die Tosefta*, Seder VI. Tohorot. Übersetzt und erklärt von G. Lisowsky et al. [Stuttgart, 1967] pp. 267 sk.) és Rivkin, E.: *Defining the Pharisees*. The Tannaitic Sources. HUCA, 1969–1970 pp. 210 sk.
- Genézis Rabba VII,1: „R. Jirmija b. Eleazar mondta: Amikor Isten megteremtette az első embert, androginosznak (sic!) teremtette. R. Smuél b. Nahman mondta: Amikor Isten megteremtette az első embert, két arcúnak (dú procopin) teremtette.” A szöveg héber betűkkel írja át a görög szavakat (androginosz és dú procopin, ti. duo proszópa – két arc), amelyek Platón Lakomájának megfelelő szakaszából (189e) származnak.
- Vö.: Lieberman, S.: *Hellenism...* pp. 106 skk.
- Vö.: Strack, H. L.: *Einleitung in Talmud und Midrasch* (München, 1969 [1920]) pp. 117–121; Bacher, W.: *Tradition und Tradenten...* (Leipzig, 1914) pp. 47–71.
- mHagiga 2,2.
- Vö. Strack, H. L.: i. m. pp. 120sk.
- Lásd erről H. A. Wolfson *Klasszikus műveit: Philo. Foundations of Religious Philosophy...* (Cambridge, Mass., 1948) vol. I–II.
- Lásd: Jellinek, A.: *Bét ha-midrás* (Jerusalem, 1967) III. kötet pp. 164–193; v.ö. Bamberger, B. J.: i. m.
- Vö.: Hirschfeld: *The Arabic Portion of the Cairo Genizah of Cambridge*. JQR XVII. (1905) pp. 65–66
- Wolfson, H. A.: *Hallevi and Maimonides on Prophecy*. in: uő.: *Studies in the History of Philosophy and Religion* (Cambridge stb., 1977) vol. II. p. 105