

Viszontválasz Bollók Jánosnak

Bollók János válasza meggyőzőt arról, hogy első dolgozatommal kudarcot vallottam. A jelek szerint nem sikerült Vitapartnerem számára világossá tennem, hogy milyen megfontolások alapján részesítettem kemény kritikában a Philón-kötetben található állításokat. Kritikám valóban kemény volt, azonban végig arra törekedtem, hogy az állítások szerzőjét személyében ne bántsam meg. Hogy ez mennyire sikerült, annak eldöntésére az érintett – Bollók János – a leginkább illetékes. Éppen ezért szeretném Bollók Jánost nyilvánosan megkövetni arcátlan vitastílusomért.

Ami Vitapartnerem ellenérveit illeti, azok többsége – az én véleményem szerint – irreleváns; az általam nyújtott kritika félreértésén alapszik. Terjedelmi okokból csak néhány érv megválaszolására van lehetőségem.

1. B. J. ezt írta: „...az ókorból – a Bibliát leszámítva – az egyetlen Mózes-monográfia ránk maradt...” Nos, ha Vitapartnerem fogalmai szerint a Biblia (!) Mózes-monográfiának számít, akkor kénytelenek vagyunk a fogalmat olyan tágan értelmezni, hogy nemcsak Nüsszai Szent Gergely említett értekezése, hanem néhány apokrif irat vagy a Misna is annak számíthat (hiszen a Misna is Mózes törvényeit tárgyalja, akárcsak a Pentateuchus). Bírálatom ebben az összefüggésben értendő.

2. „...a Septuaginta fordítása nem szó szerinti, hanem értelmező fordítás, amely a *qólót*-ot nem a tizparancsolat kihirdetésének természeti kísérőjelenéseként, hanem Isten beszédhangjaként fogja fel.”

A „természeti jelenség” kategóriára való hivatkozás anakronizmus. A vilámlás Vitapartnerem, a Kedves Olvasó és az én számomra is természeti jelenség csupán, semmi több. Nem így az ókori izraeliták számára! A „mennydörgögni” ige a bibliai héberben nem személytelen kifejezés, mindig Istent értik alanyként hozzá (*Elohim natan et-qolo* – Isten adta az Ő hangját, tkp. kiáltott).

A 18. zsolttár és más szövegek alapján világos, hogy a bibliai ember a mennydörgést, *minden egyes mennydörgést*, Isten valóságos kiáltásaként, beszédhangjaként élte meg.¹ A „természeti hang” és „beszédhang” közti különbség, amire B. J. hivatkozik, a bibliai ember számára nem létezik. Amikor a Septuaginta tehát „Isten beszédhangjaként” értelmezi a *qol* szót, a bibliai világgép keretein belül marad, pontos szó szerinti fordítást ad.

Az érv mindettől függetlenül is irreleváns. A kérdés ugyanis nem az, hogyan lehet egy szöveget általában érteni, hanem az, hogy hogyan értették *de facto* az ókorban. Dolgozatomban ókori források idézésével mutattam meg, hogy az autoratív zsidó hagyomány már az ókorban is „csodálatos, látható hangként” értelmezték ezt a szót, akárcsak Philón. Természetesen nem állítottam, hogy az idézett Mekilta-szakasz teljesen megegyezik a De Decalogo hivatkozott részével.² Mindkét forrást pusztán annak kimutatására idéztem, hogy a „látható hang” elképzelése egyaránt megtalálható Philónnál és a rabbinikus iratokban, továbbá, hogy a tizparancsolatra vonatkoztatják (ami önmagában véve nem nyilvánvaló³). Ez az elem tehát összeköti Philónt és a rabbinikus zsidó hagyományt és nem szétválasztja – ahogy B. J. jegyzetéből következik.

Vitapartnerem válaszirata mindezt egyáltalán nem vonja kétségbe, hanem annak tárgyalásába fog, hogy a modern szótárak milyen jelentést tulajdonítanak a *qol* szónak. Véleményem szerint ez teljesen lényegtelen kérdés. B. J. érveléséből pusztán annyi következik, hogy a Septuaginta fordítói nem Gesenius héber szótárát használták, Philón pedig figyelmen kívül hagyta a modern magyar biliafordításokat.

3. B. J. szerint lehetséges, hogy az Arad szó genitívusban áll, és ez esetben a görög szöveg „lényegében egybeesett volna a héber értelmével”. Fenn tartja viszont, hogy lehetséges a szót nominatívusként, a király neveként érteni. Ezzel egyetértek. Csakhogy a kér-

dés ismét nem az, hogyan lehet egy szöveget érteni, hanem az, hogyan értették lényegesen az adott korban. Vitapartnerem megtakaríthatta volna magának a hosszas nyelvi elemzéseket, csak azt kellett volna igazolnia – források felmutatásával –, hogy *de facto* létezett az ókorban olyan értelmezési hagyomány, amely az Arad szót a király neveként érti. A Septuaginta szövege ugyanis önmagában véve nem elégséges bizonyíték erre. Feltételeznünk kell, hogy mind a Septuaginta készítői, mind Philón ismerték annyira a Bibliát, hogy tudták, az Arad szó földrajzi név, ezért az előbbieket genitívusnak szánták, az utóbbi pedig genitívusnak értelmezték a szó esetét. Ha a görög verzió nyelvtanilag érthető úgy, hogy „lényegében” megegyezik a héberrel, akkor nem vagyunk jogosultak a Septuaginta és a héber szöveg eltéréséről beszélni. Ebben az esetben megalapozatlan dolog pusztán a Septuaginta alapján egy önálló értelmezési hagyományt posztulálni.

Saját megoldási javaslatomat illetően csak annyit jegyeznek meg, hogy az természetesen nem „csak V. T. légből kapott feltevése”, hanem ezen a ponton az egyik legnagyobb valaha élt Philón-filológus, Leopold Cohn magyarázatát követem.⁴ Érthetetlen továbbá számomra, hogy egy olyan kitűnő klasszika-filológus, mint B. J., hogyan feledkezhetett meg arról, hogy a Philón korában beszélt görög nyelv, a *koiné* gyakori jelensége, hogy a személynéveket névelővel látják el.⁵ Aligha okozott gondot Philónnak, hogy a *ho Khananisz* kifejezést személynévként érte.

4. Jetró lányainak történeténél a B. J. által hiányolt mondatrészét én is lefordítottam – saját felfogásomnak megfelelően. Vitapartneremet talán az lévesztette meg, hogy az idézőjel nem a leg-szerencsésebb helyre került. Mindkét forrás szerint Mózes azt veti a lányok szemére, hogy nem férfihöz illően, hanem „lányosan” viselkednek, ezzel szemben a lányok „férfiasan” viselkednek. A szembeállítás világos mindkét szövegben, ezért joggal beszélhetünk

párhuzamról. Vitapartneremnek igaza van abban, hogy szövegeink között vannak különbségek, ez azonban egyáltalán nem zárja ki a hatást, a szövegek közti kapcsolat lehetőségét.

5. Pontosan ezt írtam: „B. J. azonban, úgy látszik, elvi szinten zárja ki a midrás és Philón közti kapcsolatokat...” Véleményem szerint, ezt lehetetlen másképp érteni, minthogy a rabbinikus zsidó hagyományról van szó, és nem valami homályos szájhagyományról, vagy Josephusról, vagy a Biblia apokrif könyveiről, amelyekre B. J. valóban hivatkozik. Vitapartnerem válaszirata pedig minden kételyt eloszlat az illetően, hogy B. J. valóban „elvi szinten zárja ki a midrás és Philón közti kapcsolatokat”. Ha tehát csúsztatás történt, azt én követtem el.

6. A rabbinikus irodalom olyan irodalmi egységekből épül fel, amelyek szóban keletkeztek, és évszázadokon keresztül szóban hagyományozódtak. Egy hagyomány keletkezése és írásba foglalása között évszázadok is eltelhettek. Hogy ez a szóbeli hagyomány már Philón korában is létezett, azt minden kétséget kizáróan tanúsítja Josephus, az Újszövetség és maga Philón.⁶ A kor valószínűsége pedig a farizeusok és a saduceusok vitája határozta meg, ami éppen erről a hagyományról folyt. Nagyon is lényeges kérdés tehát, hogy Philónt milyen viszony fűzi a rabbinikus hagyományhoz, ezért semmi sem indokolhatja a rabbinikus források figyelmen kívül hagyását. Ezek nélkül nem rajzolható Philón korának zsidó szellemi élete, sem Philón helye ezen a világon belül. Olyan ez, mintha valaki úgy tárgyálná Philónt és a görög filozófia kapcsolatát, hogy nem tesz különbséget az epikureus és a sztoikus vagy a platóni és az arisztotelészi filozófia között.

7. A jeruzsálemi központ (Szanhedrin) döntéseinek elfogadását a Tóra írja elő (Deut 17,8–12).⁷ Ezt Philón – mint vallásos zsidó – bizonyára tiszteletben tartotta. Mellesleg a jeruzsálemi Szanhedrin határozta meg a vallási ünnepek időpontját. Világos tehát, hogy az alexandriai zsidóság rendszeresen érintkezett Jeruzsálemmel – a diaszpórába küldött követek révén⁸ –, továbbá, hogy elemi vallási kötelezettségek teljesítése is a Szanhedrin tekintélyéhez kapcsolódott.

8. Philón héber nyelvtudásának kérdését nem tudjuk biztosan megítélni.⁹ A görög nyelv mindenesetre eléggé el volt terjedve Palesztinában ahhoz, hogy az érintkezésnek nyelvi akadály ne legyen. Nem kívánom megismételni érveimet, melyekkel azt igazoltam, hogy léteztek „kommunikációs csatornák” a zsidó közösségek között (pl. a zarándoklatok), és hogy Philónnak nem kellett kifejezetten Jeruzsálembé utaznia ahhoz, hogy a hagyomány „hatása alá kerüljön”.¹⁰ Egy példával szeretném érzékeltetni a történelmi körülményeket.

B. J. elképzelhetőnek tartja, hogy Pál apostol – helyenként Philónnal vitatkozik, noha Pál sehol sem utal explicite Philónra.¹¹ Fogadjuk el ezt az állítást premisszaként. Nincs okunk feltételezni, hogy Pál kifejezetten a kereszténység hatására ismerkedett volna meg Philón eszméivel. Gondolom, B. J. is lehetségesnek tartja, hogy a kisázsiai görög nyelvű diaszpórából származó Pálhoz már megtérése előtt is eljuthattak az alexandriai filozófus tanai. De ki is volt valójában Pál? Nem más, mint a tarzusi Saul, aki Rabban Gamliélnál, a Szanhedrin vezetőjénél tanulta a Tórát, és saját bevallása szerint fanatikusan ragaszkodott a farizeus hagyományokhoz.¹² Ha Saul nem változtatja meg valóságát, és van olyan szerencsés, hogy túléli a zsidó háború borzalmait, akkor lehetséges, hogy Rabbi Saul néven a Misna egyik nagy tanítóját tisztelhetnénk benne. Kérdésem már csak az, hogy, ha Vitapartnerem elképzelhetőnek tartja, hogy Rabban Gamliél ezen jeruzsálemi tanítványa ismerte Philón gondolatvilágát, akkor miért nem feltételezhetjük ugyanezt Rabban Gamliél többi tanítványáról, a Misna és a Talmud bölcseiről?

9. B. J. munkáját nem azért minősítettem félrevezetőnek, mert néhány részletkérdésben eltér a véleményünk, hanem azért, mert abban tudományos problémák helyett autoriter kijelentéseket találunk; nincsen bibliográfia – semmilyen formában sem –, így a magyar olvasó meg van fosztva a tájékozódás lehetőségétől. Ezek a megállapítások pedig B. J. válaszirától függetlenül érvényben maradnak.

Jegyzetek

¹ Jób 40,9; 1Sám 12,7; vö. Driver, S. R.: Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel (Oxford, 1966) p. 95

² B. J. a Mekilta elemzésekor ismét elköveti azt a hibát, hogy az eredeti héber szöveg helyett egy magyar fordításra támaszkodik. A *mippi ha-gevura* („Isten szájából” az én pongyola fordításom szerint) *terminus technicus* a rabbinikus héberben, amely az isteni kinyilatkoztatásra utal. Nem implikál azonban antropomorf istenképzetet. (Vö. Urbach, E.: *Ha-ZaL. Pirke emunot ve-deot*. Jerusalem, 1982, pp. 71–74) Sabbataj Bass (17. sz.) kommentárja szerint a kifejezés funkciója az, hogy jelzi, hogy a tízparancsot hangjáról van szó (ami isteni kinyilatkoztatás – *joce mippi ha-gevura*), és nem az Ex 19,16-nál szereplő hangról. (Vö. *Szifte Hakhamim* ad Rasi Ex 20,15). B. J. elemzésének vannak még vitatható pontjai; semmiképpen sem jogosult a végkövetkeztetés, miszerint „a Mekilta következetesen kitar az antropomorfizáló előadásmód mellett”.

Fontos látni, hogy az érv logikai hibát (*non sequitur*) is tartalmaz. Két szöveg közt fennálló különbségből nem következtethetünk arra, hogy a szövegeknek semmi közük egymáshoz, mert ezzel a logikával azt is igazolhatnánk, hogy Philón nem ismerte a Bibliát vagy Platón filozófiáját – ami abszurdum.

³ Vö. bBerakhot 6b; Ramban ad Ex. 20,15

⁴ Cohn, L.: *Beitrag zur Textgeschichte und Kritik der Philonischen Schriften*. Hermes, XXXVIII (1903) pp. 521–522.

⁵ Moulton, J. H.: *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments*, (Heidelberg) 1911. pp. 132–133.

⁶ Josephus: *A zsidók története* XIII, 10,6; Márk 7,3, Gal 1,14; Philón: *Hüpothetika* apud Eusebius: *Preapar. Evang.* VIII, 7,6; vö.: Strack, H. L.: *Einleitung in Talmud und Midrasch* (München, 1969) p. 9

⁷ Vö. mSzanhedrin 11,2; Philón: *De Spec. Leg.* IV, 190–192

⁸ Vö. bSzanhedrin 11b; yHorajot 3,4 48a; Ap csel 9,2

⁹ Műveiben találhatóak héber etimológiák. Néhány helyen a Biblia héber szövegét követi a Septuaginta általunk ismert szövegével szemben (pl. Mózes élete I,283 [Num. 23,19]). Ez persze nem elégséges bizonyíték.

¹⁰ A rabbinikus hagyomány nem kizárólag a palesztinai zsidóság hagyományát jelenti – sem önképe, sem a modern kutatások szerint. Vö. Grabbe, L.: *Philo and Aggada. A Response to B. J. Bamberger* (The *Studia Philonica Annual*. Vol. III. 1991) különösen p. 161

¹¹ Vö. Cullmann, O.: *Az Újszövetség krisztológiája*. (Bp., 1990) pp. 150–152

¹² Ap. Csel. 22,3; Gal. 1,14