

Alexandriai Philón

Az óriásokról

Philón művének az alábbiakban olvasható magyar fordítása Habon Nikoletta, Gábor Sámuel, Guba Ágoston, Kelenhegyi Andor és Tóth Kinga munkája. A fordítást az eredetivel egybevetette Horváth Judit és Gábor Sámuel. A bevezetést Guba Ágoston, a jegyzeteket Gábor Sámuel írta (a jegyzetek az OTKA K-112 238 számú kutatási programja támogatásával készültek).

A görög filozófiai vonatkozású jegyzetek átnézéséért és kiegészítéséért Kovács Dánielnek, a héber nyelvészeti kérdésekben és a héber szavak átírásában nyújtott segítségért Koltai Kornéliának, illetve Vér Ádámnak tartozunk köszönettel.

Bevezetés

Alexandriai Philón (kb. Kr. e. 15 – Kr. u. 45) életéről meglehetősen keveset tudunk, azt is elsősorban saját műveiből, és kisebb részben Josephus Flaviustól (*AJ* 18. 259–260). Philón Alexandria egyik vezető zsidó családjából származott. Átélt a Kr. u. 38-ban kezdődő alexandriai zsidóüldözést, később élesen támadta Egyiptom akkori római helytartóját, Aulus Avilius Flaccust (ezt olvashatjuk az *In Flaccum* című művében), akit 39-ben váltottak le. Kr. u. 40-ben a vezetőjéül választották a zsidók Caligulához induló követségének, amely azt kérte a császártól, biztosítsa az alexandriai zsidók veszélybe került jogait, és mentse fel őket a kötelező császárkultusz alól (mindezt a *Legatio ad Caium* külön jelentésében írta meg).

Philón terjedelmes életművéből viszonylag sok írás maradt fenn,¹ amelyek tematikailag különböző csoportokba oszthatók: (1) a *Genesis*hez és az *Exodus*hoz írt kérdések és feleletek; (2) a Törvény kifejtése, amely a Tóra egyes részeinek a parafrázisával és értelmezésével foglalkozik, és a szélesebb – akár pogány – közönséghez szól (ide tartoznak például a pátriárkák és Mózes életrajzai); (3) a Törvény allegorikus magyarázatai, amelyek kommentárszerű értelmezését adják a Tórának, és elsősorban az olvasók egy belső köréhez szólnak; (4) történeti és apologetikus művek; (5) önálló filozófiai munkák.²

Az a szöveg tehát, amelyhez Philón életművének döntő része kapcsolódik, az Ószövetség görög nyelvű fordítása, a *Septuaginta*, és ezen belül legfőképpen Mózes öt könyve.³ Arról, hogy a *Septuaginta* Philón szemében nem egyszerűen a héber Biblia fordítása, hanem azzal egyenrangú szöveg, a *Mózes életében* olvashatunk (*Mos. 2. 37–40*): miután Philón elmondja

az ismert történetet,⁴ amely szerint az egymástól elzárt hetven zsidó bölcs ugyanazt a szóról szóra megegyező görög fordítását készítette el a héber Bibliának, ennek a fordításnak a jelentőségére tér rá.

Hisz ki ne tudná, hogy minden nyelvnek, különösen pedig a görögnek gazdag eszköztára van, ugyanazt a gondolatot, amikor mintegy lefordítja vagy körülírja, sokféleképpen fejezi ki, hol ezt, hol azt a kifejezést alkalmazva. E törvénykönyv esetében – mondják – nem így történt: a tulajdonképpeni értelemben használt szavak (kyria onomata) pontosan megfelelnek (synenechténai eis tauton) a másik nyelv tulajdonképpeni értelemben használt szavainak, a görög a káldeusnak,⁵ s tökéletesen ráillenek arra, amit jelölnek (tois délumenois pragmasin). Nézetem szerint ugyanis, mint ahogy a geometria és a dialektika fogalmai sem tűrik meg a fordításbeli következtelenséget, hanem az eredetileg megválasztott elnevezésük változtatás nélkül végig ugyanaz marad, nyilván ők is ugyanilyen módon öltözték ki a tárgyukhoz illő szavakat, melyek egyetlen lehetőségként és a legérzékletesebben fejezték ki a jelölendő dolgokat. Erre a legnyilvánvalóbb bizonyosság a következő. Akár görögül tudó káldeusok, akár káldeusul tudó görögök veszik kézbe egyidejűleg a két írást: a káldeus nyelvűt és a fordítását, úgy csodálják és tisztelik őket, mint két testvérművet, vagy inkább mint olyanokat, amelyek a tárgy és a szóhasználat szempontjából azonosak egymással, és tolmácsolóikat nem fordítóknak nevezik, hanem szent tanítóknak és prófétáknak, akiknek gondolkodásbeli világosságban sikerült fölvenniök a versenyt Mózes legtisztább szellemével.

Mózes élete II. 38–41 (Bollók János fordítása)

A fenti szakasz kulcsfontosságú annak a megértése szempontjából, hogy miként látja Philón a *Septuagintát*. Az ő szemében ez nem csupán abban az értelemben tükörfordítás, hogy minden egyes héber szónak megfelel egy görög szó, hanem olyan mű, amely a szöveg *értelmét* is képes ugyanilyen pontossággal visszaadni. De Philón értelmezésével még egy további lépést tesz: a fenti fordításban a „tulajdonképpen értelemben használt szavak” kifejezés a szavak etimologikus, minden metaforikus használattól független értelmére utal, vagyis a héber és a görög szavak az etimológia szintjén is tökéletesen megfelelnek egymásnak (ennek a fontosságát még látni fogjuk). A *Septuaginta* tehát Philón szerint lényegét tekintve nem fordítás, hanem a héber Biblia tökéletes mása. Ez a tökéletes fordítás azonban csak úgy jöhetett létre, hogy fordítói a prófétai ihlettség állapotába kerültek, és így képesek voltak olyan szöveget létrehozni, amely teljes egészében megfelel a könyvek szerzőjének tekintett Mózes intenciójának.⁶ Mindennek talán az a legfontosabb implikációja – a héberül feltehetően nem tudó⁷ – Philón számára, hogy a *Septuaginta* alapján pontosan ugyanúgy fel lehet tárni Mózes eredeti szándékát, mintha magát a héber szöveget értelmeznénk – akár a szavak szintjén is.

Philón műveinek szinte minden egyes oldalát áthatja filozófiai műveltsége. Önálló filozófia megfogalmazására viszont nem törekedett, fontosabb volt számára az egyes bibliai szakaszok értelmezése, mint egy átfogó és koherens filozófiai rendszer kifejtése.⁸ Ennek megfelelően nem kapcsolódik kizárólagosan egyetlen iskolához sem, hanem valamiféle filozófiai eklekticizmus jellemző rá: a különböző hellénisztikus kori filozófiai irányzatok gondolatait ötvözi szövegmagyarázataiban, életrajzaiban.⁹ Philón korában a filozófiai iskolák komoly hatást fejtettek ki egymás tanítására – különösen jó példa erre a Philónt rendkívüli mértékben inspiráló középső platonizmus,¹⁰ amely számos elemet vett át nemcsak különböző vallási irányzatoktól, hanem a riválisnak tekintett iskoláktól is. Noha kérdéses, hogy Philónnál a különféle filozófiai gondolatok felhasználása és átalakítása mennyire módszeres,¹¹ világos filozófiai preferenciákat mindenesetre megfigyelhetünk nála. Metafizikai jellegű fejtegetéseit leginkább a középső platonizmus gondolatvilága és sokszor – az ugyancsak a korban megjelenő – újpüthagoreizmus számmisztikája határozza meg, míg az etikai jellegű gondolatmenetekben a sztoikus elemek dominálnak.

Philón egyik legfontosabb értelmezői módszere bibliamagyarázatai során az allegorikus értelmezés: a Bibliában Mózes által leírt események, megfogalmazási módok szó szerinti értelmük mellett egy másik, magasabb rendű értelemmel is rendelkeznek. Ez a módszer egészen lampsakosi Métrodórosig¹² megy vissza (Kr. e. 5. század), de Philón korának allegorikus gyakorlata már elsősorban a homérosi eposzoknak a sztoikusokhoz kötődő olvasási módjában gyökerezik; innen veszi át Philón többek között az etikai és a természetfilozófiai allegória általános megkülönböztetését is.¹³ A sztoikus allegóriában rendkívül fontos szerepe volt a különböző nevek etimológiájának,¹⁴ amellyel helyenként Philón maga is él: ezért is tarthatjuk olyan fontosnak, hogy Philón szemében a *Septuagintában* szereplő szavak etimológiája megfelel a héber szavak etimológiájának. Ugyanakkor viszont lényegi pontokon el is tér ettől a sztoikus hagyománytól. Allegorikus kommentárjaiban sokkal szorosabban követve magyarázza a szöveget, mint pogány tár-

sai: mondatról mondatra, azon belül sokszor szóról szóra haladva fejt ki értelmezését.

Ennél azonban sokkal fontosabb az a különbség, amely a kommentált szöveghez való hozzáállásában fedezhető fel. A pogány allegorézis általános megközelítésmódja szerint ugyanis a Biblia szövegének mélyebb rétegeihez csak úgy lehet hozzáférni, ha a benne található képtelennek tűnő és antropomorf leírásokat megfelelően értelmezzük: ezek szó szerinti olvasatukban nem többek mesés elemeknél, mítoszoknál. Philón azonban nem akar ezzel az állásponttal azonosulni, hiszen nézete szerint Mózes tökéletes módon írta meg a könyveit, vagyis a szöveg még a szó szerinti értelmében sem rendelkezhet semmiféle tökéletlenséggel. Az allegorikus magyarázatra azoknál a részeknél van szükség, amelyek *látszólag* nem tanítanak minket semmire. Mivel a Tóra minden részét az isteni bölcsesség ihlette, ezért az allegorikus magyarázat segítségével ezekenél a szöveghelyeknél is fel lehet fedezni, hogy mit akar tanítani Mózes. Ez a hozzáállás feltételezi azt, hogy az allegorikus értelem mellett a Tóra ugyanúgy rendelkezik szó szerinti értelemmel is. Philón mindazonáltal maga sem képes mindig következetesen érvényesíteni ezt az elvet, hanem olykor a görög allegorézis előfeltevéseinek megfelelően végzi el az értelmezését: egyes szöveghelyeknél, például Éva Ádám oldalából történő teremtésénél (*Legum allegoriae* II. 19–20) kijelenti, hogy a leírás képtelen volta miatt kizárólag allegorikus értelem tulajdoníthatunk a szövegnek.¹⁵

A *De gigantibus* a Törvény allegorikus magyarázatát kifejtő művek egyike. Ebben a rendkívül terjedelmes szövegcsoporthoz Philón versenként magyarázva tekinti át a Bibliát a Teremtés könyvének a lelegejétől kezdve. Az allegorikus sorozat megelőző darabja a *De posteritate Caini* (*Káin utódai és száműzetése*), amely Séth születésével ér véget (Gen 4,25); az ezt követő, nagyjából egy fejezetet felölelő résznek (Gen 4,26 – 5,32), amely főként Ádám utódait sorolja fel, nem maradt fenn philóni értelmezése.¹⁶ A *De gigantibus* minden bizonnyal egy újabb nagyobb egység nyitó darabja volt az allegorikus magyarázatok sorozatában: az általunk ismert philóni művek közül ebben az írásban jelenik meg először Noé, aki a következő művek központi alakja lesz. A *De gigantibus* igen szoros kapcsolatban áll a közvetlenül utána következő *Quod Deus sit immutabilissz* (*Arról, hogy Isten változatlan*), amellyel eredetileg minden bizonnyal egy könyvet alkottak. A kommentár a *Teremtés* könyvének azt a négy versét értelmezi (Gen 6,1–4), amelyek közvetlenül megelőzik Isten döntését, hogy vízözönnel pusztítja el az emberiséget. Ez a négy vers rendkívül szűkszavúan mondja el, hogy Isten angyalai miként szerettek bele az emberek lányaiba és vették feleségül őket – ez viszont Philónnak lehetőséget teremt arra, hogy saját, elsősorban platóni ihletésű angelológiáját és démonológiáját röviden előadja az értelmezés keretében (Gig. 6–18).¹⁷ A mű legnagyobb részét annak a kijelentésnek a magyarázata tölti ki, amely szerint Isten 120 évre rövidítette az ember életét; ennek során tér ki részletesebben Philón az isteni lélek leírására is. A *De gigantibus*ban a platonikus elemek uralkodnak, amelyek időnként komoly feszültségbe kerülnek a zsidó vallás alapvető tanításaival. Erre a legjobb példa az, amikor Philón az égitesteket teljességgel vegyítetlen és isteni lelkeknek (*psychai holai di' holón akératoi te kai theai*) tartja, amelyek az értelemnek leginkább megfelelő mozgást, vagyis körmozgást végeznek.¹⁸

Jegyzetek

- 1 A meglévő szövegek többsége görögül maradt fenn, azonban egyes művek (pl. az 1. csoporthoz tartozóak) töredékei kizárólag örmény, egy kisebb csoport pedig latin fordításban. A philóni korpusz hagyományozódásáról részletesebben lásd Royse 2009. 62–64.
- 2 A csoportok részletes leírását és a hozzájuk tartozó művek kimerítő felsorolását lásd Royse 2009.
- 3 Művei nemcsak tematikájukban követik a Tóra szövegét: a magyarázatokhoz felhasznált idézeteinek a túlnyomó többsége is innen származik. Az általunk ismert *Septuaginta* és a Philón által idézett szöveg nem mindig egyezik meg, viszonyukhoz a *De gigantibus* kapcsán részletesebben lásd Gooding–Nikiprowetzky 1983.
- 4 A történet másik korai forrása az ún. Aristeas-levél (301–311). A levél szerint 72 fordító 72 nap alatt végezte el a fordítás munkáját, de ezen túl semmilyen más csodás elemről nem számol be: a fordítók az elkészült részeket megvitatják és közösen állapítják meg a végleges változatot.
- 5 Philón „káldeusoknak” általában a zsidókat nevezi.
- 6 Ennek részletes elemzését lásd Kamesar 2009, 65–72.
- 7 Az, hogy Philón nem tudott héberül – éppen amiatt, hogy csak a *Septuagintára* hivatkozik, a héber szövegre nem –, viszonylag általánosan elfogadott álláspont. A bibliai héber nevek etimológizáló fordításai valószínűleg kézikönyvekből származnak, ez utóbbihoz lásd Dillon 1977, 180–181; Kamesar 2009, 71–72.
- 8 Ugyanakkor a szövegeiből kirajzolódnak egy teológia és egy etika körvonalai; ennek a bemutatását lásd pl. Radice 2009; Lévy 2009; Somos 2001, 26–42; Dillon 1977, 145–180.
- 9 Kiváló példa lehet erre, ahogy a peripatetikus *metriopatheia* (a szenvedélyek mérséklése) és a sztoikus *apatheia* (a szenvedélyektől való mentesség) fogalmát együtt kezelve illeszti be mindkettőt egy közös sztoikus keretbe: míg az első Áronra, az előrehaladóra (*prokoptón*) jellemző, addig a második a bölcslet megtestesítő Mózes sajátja (*Legum allegoriae* 3. 129–132). Ennek elemzéséhez lásd Somos 2001. 41–42.
- 10 A „középső platonizmus” elnevezés a Kr. e. 1. század nyolcvanas éveitől a Kr. u. 3. század közepe (Plótinus fellépése) közötti filozófiatörténeti időszakot jelöli, amelyről kevés információval rendelkezünk. A középső platonizmushoz köthető szerzők (pl. Numénios, Plutarchos, Alkinoos, Albinos, Attikos stb.) nem alkottak egységes iskolát, bár Athén és Alexandria meghatározó fontosságúak voltak. Az ide sorolható platonikusok közös jellemzőjének az Akadémia korábbi szkeptikus irányvonalától való elfordulás mellett a megerősödő metafizikai érdeklődést tekinthetjük.
- 11 A kérdésben nagyjából két álláspontot lehet elkülöníteni. Az első szerint semmilyen módszeresség nem figyelhető meg Philónnál a filozófiai gondolatok alkalmazása kapcsán, hanem azok az éppen adott retorikai céloknak felelnek meg (ennek a nézetnek a képviselőiről áttekintést ad Somos 2001, 24). Az ezzel ellentétes álláspontot képviseli pl. Mansfeld 1988.
- 12 DK A3–A4.
- 13 A sztoikus allegória modern interpretációihoz lásd pl. Long 1996; Boys-Stones 2003.
- 14 Ezzel találkozunk Lucius Annaeus Cornutus (Kr. u. 1. század) oktatásban használt görög nyelvű kézikönyvében, a *Theologiae Graecae compendiumban*, de az etimológizáló módszert használja a *De natura deorumban* Cicero sztoikus karaktere, Balbus is (*ND* II. 64–72).
- 15 A fenti ellentétéről részletesen lásd Kamesar 2009, 77–85 (ennek a feloldásáról pedig 83–84). A philóni allegóriával kapcsolatban lásd még Leopold 1983, különösen 159–162.
- 16 Mivel egy másik genealógia (Gen 11,10–32) is hiányzik az allegorikus értelmezések sorából, ezért elképzelhető, hogy Philón a nemzetségtáblákhoz egyáltalán nem készített allegorikus kommentárokat, vö. Royse 2009, 42.
- 17 Philón angelológija és démonológiája különösen abból a szempontból tekinthető platóni ihletésűnek, hogy ezek a *lakoma* Eróshoz (202d–203a) hasonlóan Isten és az emberek közötti lények. Philón angelológijáról részletesen lásd Dillon 1983, 197–205.
- 18 A Tóra kimondottan tiltja bármilyen égitest istenségnek kijáró imádatát (Deut 17,2–7). Az égitestek isteni mivoltának a kiemelése Philón más műveiben is előkerül: *Mózes a világ teremtéséről* című munkájában a platóni *Timaiost* követve a csillagokat egyenesen „látható és érzékelhető istenségeknek” (*theón emphanón te kai aisthétón*) nevezi (*De opificio mundi* 27).

A *De gigantibus* felhasznált szövegkiadásai

Philo Alexandrinus: *Opera quae supersunt*. Vol. II. Ed. P. Wendland. Berlin, Georg Reimer, 1897.

Philo. Volume II. Transl. by F. H. Colson – G. H. Whitaker. Cambridge, MA – London, Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1994.

Bibliográfia

- Boys-Stones, G. R. 2001. „The Stoic’s Two Types of the Allegory”: G. R. Boys-Stones (szerk.): *Metaphor, Allegory and the Ancient Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions*. New York, 189–216.
- Dillon, J. 1977. *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C to A. D. 220*. Bristol (második, javított kiadás: 1996).
- J. Dillon – D. Winston (szerk.) 1983. *Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus Sit Immutabilis*. Chico.
- Goodenough, E. R. 1962.² *An Introduction to Philo Judaeus*. Oxford.
- Gooding, D. – Nikiprowetzky, V. 1983. „Philo’s Bible in the *De Gigantibus* and *Quod Deus*”: Dillon–Winston 1983, 89–125.
- Grabbe, L. L. 1988. *Etymology in Early Jewish Interpretation*. Brown Judaic Studies 115. Atlanta.
- Kamesar, A. 2009. „Biblical Interpretation in Philo”: Kamesar 2009, 65–91.
- Kamesar, A. (szerk.) 2009. *The Cambridge Companion to Philo*. New York.
- Leopold, J. 1983. „Rhetoric and Allegory”: Dillon–Winston 1983, 155–170.

- Lévy, C. 2009. „Philo’s Ethics”: Kamesar 2009, 146–171.
- Long, A. A. 1996. „Stoic Readings of Homer”: A. A. Long: *Stoic Studies*. New York, 58–84.
- Mansfeld, J. 1988. „Philosophy in the Service of the Scripture. Philo’s Exegetical Strategies”: J. M. Dillon – A. A. Long (szerk.): *The Question of Eclecticism. Studies in later Greek Philosophy*. Berkeley – Los Angeles, 70–102.
- Portera, T. 2007. „Tra titani e angeli ribelli: i n^ophilim di Genesi 6,4”: *Mediaeval Sophia* 1, 63–80.
- Radice, R. 2009. „Philo’s Theology and Theory of Creation”: Kamesar 2009, 124–145.
- Radice, R. – Runia, D. T. (szerk.) 1992. *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1937–1986*. Leiden.
- Royse, J. R. 2009. „The Works of Philo”: Kamesar 2009, 32–64.
- Runia, D. T. (szerk.) 2000. *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1987–1996*. Leiden.
- Runia, D. T. (szerk.) 2012. *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1997–2006. With Addenda for 1987–1996*. Leiden.
- Somos R. 2001. *Alexandriai teológia*. Budapest.
- Steiger K. 2014. „A sztoikus etika és Epiktétosz lélekterápiája”: *Epiktétosz összes művei*. Budapest, 323–352.
- Wolfson, H. A. 1947. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. I–II. Cambridge, MA.

Philón magyarul is olvasható művei

- A világ teremtéséről*. Ford. és jegyzetek: Patkós Judit. *Magyar Filozófiai Szemle* 35/6, 1991, 821–865.
- Mózes élete*. Ford. Bollók János. Budapest, Atlantisz, 1994.
- Mózes a világ teremtéséről*. Ford. Somos Róbert. In Somos Róbert (szerk.): *Középső platonizmus. Szöveggyűjtemény*. Budapest, Osiris, 2005, 292–337.
- De vita contemplativa*. Ford. Adorjáni Zoltán. Pápa–Budapest, PRTA–L’Harmattan, 2008.
- Alexandriai Philón jelentése a Caius Caligulánál járt küldöttségről*. Ford. Schill Salamon, átdolgozta és az utószót írta Uhrman Iván. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2010.

- 1 A mű eredeti görög címe *Peri gigantón. A gigantes* (1Móz 6, 4, jelentése „gigászok”, „óriások”) a *Septuaginta* szóban forgó szakaszában a héber *nephilim* („leesettek”, „bukottak”) és a héber *gibbórim* („hősök”) szó fordítása is. Hogy ezek a megnevezések kikre vonatkoznak, a héberben sem egyértelmű, a szöveg hely értelmezési viták tárgya. A kérdéstről lásd pl. Portera 2007.
- 2 Philón a Tórát minden esetben görögül, a *Septuaginta* fennmaradt szövegétől csak ritkán eltérő formában idézi. Magyarul az idézett szöveghelyek Károli Gáspár fordításában szerepelnek (*Szent Biblia, azaz Istennek ő és új testamentumában foglaltatott egész Szent Írás*, magyar nyelvű fordította Károli Gáspár, Magyar Biblia-Tanács, Budapest, 1987), amelyet azonban esetenként a Philón által idézett görög szövegnek és az általa a szöveghelyről adott értelmezésnek megfelelően módosítottunk.
- 3 A *Teremtés könyve* 5. fejezetében egy hosszabb genealógia Noé fiainak, Hámnak, Sémnek és Jáfetnek a születésével zárul le. A 6. fejezettel pedig már az Özönvíz története kezdődik, amelynek első része arról szól, hogy mikor és miért haragudott meg az Úr az emberiségre, és döntött elpusztítása mellett. Philón itt 1Móz 6,1 kapcsán e két mozzanatot, Noé születése és a rossz emberek sokasodása közti összefüggést vizsgálja: értelmezésében (lásd 1–5. fejezet) annak, hogy a bűnösök hirtelen sokan lettek, az volt az oka, hogy megszületett Noé, az igaz ember.
- 4 Vö. 1Móz 6,9, valamint Philón: *Legum allegoriae* III. 77.
- 5 Itt tér át Philón a *Teremtés könyvéből* idézett mondat második felére, mely szerint a földet benépesítő rengeteg (igaztalan) ember leányokat szült.
- 6 Vö. *Legum allegoriae* I. 43–62, melynek értelmezése szerint az Isten által teremtett Paradicsom az erényt jelenti, a benne lévő fák pedig a lélekben lévő egyes konkrét erényeket. Az embernek Isten képére és hasonlatosságára elsőként teremtett szellemi része, az ész vagy értelem (*nus*) Philón szerint ebben a Paradicsomban lakik – a másik, „agyagból formált”, kevésbé isteni része viszont, noha egyszer bekerült oda, kiűzetett onnan.
- 7 Philón rendszeresen használja a férfi–női ellentétpárt magasabb rendű és alacsonyabb rendű dolgok (mindenekelőtt az ész és az érzékelés) viszonyának metaforájaként; ezzel a görög irodalomban már régóta létező tradícióhoz csatlakozik, amely szerint a női nem alacsonyabb rendű, és jellemzően bajt okoz (lásd pl. Hésiodosznál: *Munkák és napok* 54–105, 373–375). Másfelől az erény lélekben való nemzésének motívuma Platón *Lakomáját* is felidézti (209e–212a), ahol az erény létrejötte szintén a férfi nemhez köthető.
- 8 Az itt szereplő *orthos logos* („helyes gondolkodás”, „helyes szabály”, „igaz értelem”) kifejezés mind az aristotelési, mind a sztoikus etikának fontos terminusa. Aristotelésnél a gyakorlati észnek azt a belső szabályát jelenti, amely alapján az erényes ember meghatározza az egyes helyzetekben választandó középutat (vö. *Nikomakhoszi etika* 1114b25–33; 1138b18–1140b24). A sztoikus filozófiában a kozmosz egészét átjáró és igazgató isteni értelemmel azonos; ugyanakkor ugyanez az *orthos logos* határozza meg a bölcs cselekedeteit is, amelyek összhangban vannak a mindenség természetével (lásd Diogenész Laertios VII. 88. 2–9). A kifejezés egyéb előfordulásait Philón műveiben lásd Dillon és Winston kommentárjában (a továbbiakban rövidítve: *TT*), 243–244.
- 9 A Philón által „isten angyalai”-ként idézett szókapcsolat helyén úgy a *Septuaginta*ban, mint a héber eredetiben „isten fiai” (*hyioi tu theu*, ill. *bené ha-elóhim*) áll. A philóni szövegvariáns, illetve értelmezés – akár a sajátja, akár egy már meglévő tradíciót követ – feltehetően annak egyik jele, ahogy azt a (politeista?) istenképpel rendelkező kul-

Alexandriai Philón: Az óriásokról¹

I. 1. „Lőn pedig, hogy amikor az emberek sokasodni kezdenek a föld színén, és leányaik születének...” [1Móz 6,1]² Azt gondolom, érdemes fölvetni a kérdést, hogy Noé és az ő fiainak születése után³ mitől indult ekkora szaporodásnak az emberi nem. És az okot talán nem is nehéz megtalálni. Hiszen pusztán attól, hogy megjelenik valami kivételes, máris ki szokott derülni, milyen sok van az ellenkezőjéből. 2. Például egyetlen személy rátermettsége ezrek alkalmatlanságára világít rá. Ugyanígy az ügyesen elkészített tárgyak és a tudományos eredmények, vagy a kifogástalan cselekedetek, éppen mert annyira kevés van belőlük, a hozzáértés nélkül készült tárgyaknak vagy a tudatlanság gyümölcseinek, vagy éppen a helytelen cselekedeteknek és egyáltalán mindenféle silányságnak végeláthatatlan tömegét teszik láthatóvá, amelyek amúgy homályban maradnának. Vagy talán nem látod, hogy a Nap is, bár az egész mindenségben összesen egy van belőle, mégis egymaga újra és újra bevilágítja és szétoszlatja a földet és a tengert elborító mérhetetlenül mély sötétséget? Természetes hát az is, hogy Noénak, az igaz embernek⁴ és fiainak a születése által lepleződik a sok-sok igaztalan. Mert minden a saját ellentéte által ismerszik meg a legjobban. 4. Igaztalan ember pedig sohasem nemz a lelkében férfi sarjat, hanem a férfiatlan, puhány, nőiesen gondolkodó emberek természetükből kifolyólag női utódot hoznak létre.⁵ Hiszen ők nem az erény fáját⁶ ültetik el – amely szükségszerűen jó és nemes gyümölcsöt terem –, hanem kizárólag a rossznak és a szenvedélyeknek a fáját, amelyeknek gyümölcsei női természetűek.⁷ 5. Emiatt mondja, hogy ezek az emberek lányokat nemzettek, fiút viszont egyikük sem. Noé, az igaz ember, aki a tökéletes és helyes, és valóban férfiúi gondolkodással⁸ él, férfiakat nemz, a tömegben lakozó igaztalanság viszont szükségképpen csakis női utódokat hozhat a világra. Lehetetlen ugyanis, hogy ellentétekből azonosak, ne pedig ismét egymással ellentétesek jöjjenek létre.

II. 6. „...láták az Istennek angyalai⁹ az emberek leányait, hogy szépek azok, és vevének magoknak feleségeket mind azok közül, kiket megkedvelnek vala” [1Móz 6,2]. Mózes angyaloknak monda azokat, akiket más bölcselek daimónoknak neveznek. Angyalok, más szóval a levegőben szállósó lelkek.¹⁰ 7. Senki ne gondolja, hogy mindez csak mese. A világmindenséget ugyanis szükségképpen keresztül-kasul átjárja a lélek,¹¹ oly módon, hogy a világ elsődleges alapelemei közül mindegyik a vele rokon és hozzá illő élőlényeket fogadja magába. A föld a szárazföldi állatokat, a tenger és a folyók a vízi lényeket, a tűz a tűzben keletkezőket (állítólag leginkább Makedónia területén vannak ilyenek),¹² az ég pedig a csillagokat. 8. Mert az utóbbiak is lelkek, mégpedig teljességgel vegyítetlen és isteni lelkek, és ezért az ész¹³ legsajátabb mozgását végzik: körpályán keringenek.¹⁴ Egy-egy csillag ugyanis nem más, mint egy-egy, mással nem elegendő ész.¹⁵ Tehát a levegő is szükségképpen tele van élőlényekkel, ezek azonban számunkra láthatatlanok, mint ahogy maga a levegő sem látható az érzékszerveink

túrát, amelyben a szöveg keletkezett vagy legalábbis korábban otthon volt, és amelyben az isten(ek)nek minden további nélkül gyerekei(k) lehettek, utóbb felváltotta egy olyan új teológia, amelyben „isten fiairól” beszélni már problematikusnak tűnt. Ugyanakkor Philón egy másik helyen tett megjegyzése, mely szerint Mózes időnként az angyalokat is isten fiainak nevezi, még gyakrabban pedig kiemelkedő halandókra alkalmazza ezt a megnevezést (*Quaestiones in Genesim* I. 92), azt is jelzi, hogy számára az „isten fiai” kifejezés, bár értelmezésre szorult, elfogadható volt Mózes szájából.

- 10 Az angyalok és a daimónok azonosítása az egyik legegységértelműbb megnyilvánulása a philóni életmű azon alapvető sajátosságának, hogy benne a zsidó hagyomány, illetve a Tóra szövege a görög filozófiai tradícióval összhangba, fedésbe kerül. Az így létrejövő daimonológia ugyanakkor nem egyedülálló a görög filozófiában sem. A *Timaios* vonatkozó részének (39e–40a) Proklos is ismeri (és helyesli) egy olyan értelmezését, mely szerint Platón itt az emberfeletti lények négy különböző fajtáját különíti el (vö. *In Tim.* III. 107. 26 skk. [Diehl]), és egy ilyen értelmezést olvasunk a középplatonikus Albinosnál is (*Didaskalikos* 15). Az itt kifejtett felosztás legközelebbi rokonát pedig Apuleiusnál találjuk (*De Deo Socratis* 8), aki a levegő legsajátabb élőlényeinek szintén nem a madarakat, hanem a számunkra láthatatlan daimónokat tekinti. Ugyanezt az elgondolást megtaláljuk Szent Ágostonnál is, aki Varrónak tulajdonítja (*Isten városáról* VII. 6; vö. *TT* 197–199).

Mindezeket a középplatonikus értelmezéseket bizonynyal befolyásolta a platóni *Lakoma* daimón-fogalma is (202e–203a), melyet a jelek szerint (Apuleius: *De Deo Socratis* 8, illetve jelen Philón-szöveg helyén) úgy is értelmezték (feltehetőleg a pseudo-platóni *Epinomis* hatására is), hogy az ott isten és ember közti közvetítőként meghatározott lények a lelkek egy bizonyos formájával azonosak. (*Az óriásokról* angyal-értelmezéséről lásd J. Dillon áttekintését, *TT* 197–205.)

- 11 A megfogalmazás a Platóntól származó világlelek-elképzelést idézi fel, mely szerint a kozmosz, egyetlen élőlényként, maga is testből és lélekből áll (*Timaios* 29e–37d). Ugyanakkor a következőkben kifejtettek azt mutatják, hogy Philón ezt az elképzelést szorosan összekapcsolja azal a következő – Platónnál az előbbtől közvetlenül nem függő – gondolattal, hogy a világ minden részében (Platónnál: égbolt [*uranos*], levegő [*aér*], víz, föld; Philónnál: égbolt [*uranos*], víz, föld, tűz) vannak élőlények (vö. *Timaios* 39e; lásd az előző jegyzetet is). Aristotelés Philónhoz hasonló értelemben beszél arról, hogy a világ minden részében, illetve minden elemében jelen van a lélek mint az élet csírája (*De Generatione animalium* III. 762a18–21).
- 12 Tűzben élő lényekről már Aristotelés is ír (*Historia animalium* V. 19, 552b10–13), de ő nem Makedóniában, hanem Cipruson feltételezi őket (vö. *TT* 240).
- 13 Görögül *nus*, amit magyarul többnyire az „ész”, az „értelem” vagy az „elme” szavakkal szoktak visszaadni. Fordításunkban hol az „ész”, hol az „értelem” szót használjuk.
- 14 Vö. Platón: *Timaios* 34a, amely szerint a Démiurgos a kozmoszt a hét lehetséges mozgási irány közül csupán az észhez és a gondolkodáshoz leginkább illővel, a körmozgással ruházza fel.
- 15 Hogy olyan szemmel látható dolgokat, mint a csillagok, Philón minden további magyarázat nélkül tiszta észként azonosít, bizonyos szempontból meglepő. A feszültséget J. Dillon azzal próbálja feloldani, hogy a csillagok anyagának Philón is a sztoikusok által leírt speciális tüzet, az ún. *pyr technikont* tekinti (vö. SVF 120, amely

- szerint az égitesteket maga Zénón is értelmi lényeknek [*noeron, phronimon*] tartotta, amelyek anyaga ez a bizonyos *pyr technikon*). Ezt az értelmezést Dillon egyrészt olyan philóni kijelentésekkel támasztja alá, melyek szerint az ész szoros rokonságban van a tüzzel (pl. *De fuga et inventione* 131, mely szerint pl. az ész „meleg és tüzes lélek [*pneuma*]”), másrészt olyanokkal, ahol a tűz két fajtájáról van szó (pl. *De Decalogo* 49) – lásd *TT* 200–203.
- 16 Az eredetiben *typoi* („formák”, „lenyomatok”), ami Platon viasztábla-hasonlata (*Theaitétos* 191c–192a, 194c–d) óta az ókori filozófiai érzékelésméletek egyik terminusa. Az atomista-epikureus érzékelésmélet szerint a látás úgy működik, hogy a látott tárgyról leválik és eljut a szembe valamiféle érzékelhető forma (*typos, eidolon, simulacrum*), amelyet az sajátos felépítésének köszönhetően érzékeltetni tud (lásd Epikuros: *Levél Hérodotoshoz* 46–53 [Long–Sedley: *A hellenisztikus filozófusok*, 15A]; Lucretius: *A természetről* IV. 722–822 [LS 15D]). A *typósis* („bepecsételődés”) fogalma a korai sztoa érzékelésméletében is megjelenik, Chryszippos azonban elveti a viasztábla-hasonlatot, és bepecsételődés helyett inkább módosulásról (*heteroiósis*) beszél. (Lásd Sextus Empiricus: *A tanítók ellen* VII. 228,32; vö. Diogenész Laertios VII. 49–51 [LS 39A]).
- 17 Az a gondolat, hogy a hasonlót a hasonlóval fogjuk fel, először Empedoklésnál jelenik meg (fr. 109 = Aristotelész: *Metafizika* III. 4, 1000b6). Ugyanezt az elvet Aristotelész is alkalmazza saját érzékelésméletében, némi módosítással: az érzékelés akkor jön létre, amikor az érzettárgyhoz potenciálisan mindig is hasonló érzékszerv aktuálisan is hozzá hasonlóvá válik. Ugyanez érvényes az értelemre, illetve az értelmi megragadás tárgyaira is (*A lélek* 418a1–6; 429a10–18).
- 18 Az itt kezdődő részben (12–15) erőteljesen jelen vannak mind a *Phaidros*-ban a fogathasonlatot lezáró lélekvándorlás-mitosz (248a–249d), mind a *Timaios*-ban a címszereplő által a világ halandó lényének teremtéséről adott leírás (41e–44d) motívumai (vö. *TT* 241–242, további Platon-párhuzamokkal).
- 19 Elsősorban a zsidó–keresztény angyal-képzetet felidéző megfogalmazás, amely azonban *A lakomában* megalapozott platoní-platonikus daimón-felfogás (202e–203a) felől a görög tradícióban belül is értelmezhető.
- 20 Vö. Platon: *Phaidón* 62a–68b.
- 21 A felsorolás végén Philón a művészeti alkotásokat is a világi hívságok közé sorolja, amivel Platon ontológiai művészetkritikájához csatlakozik (*Állam* X. könyv). Vö. még jelen értekezés 59. fejezete, illetve *De plantatione* 27.
- 22 A görögben a *deisidaimonia* szó szerepel, melynek etimologizáló fordítása „a daimónoktól való félelem”. A *deisidaimonia* a görög nyelvben a vallásosság, az istenhit, illetve a babonáság (az isteni erőktől való túlzott, rossz értelemben vett félelem) szava is volt. Itt Philón is valamifajta – a daimónokkal kapcsolatos tudatlanságból fakadó – túlzott félelmet ért rajta.
- 23 A görög *angelos* szó (amelyből végső soron a magyar „angyal” szó is származik) eredetileg hírnököt, hírvivőt jelentett, Philón itt erre a jelentésre hivatkozik.
- 24 Itt és a következő két fejezetben Philón gonosz angyalokról (*angeloi ponéroi*) beszél, és velük kapcsolatban egy olyan zoltárhelyre hivatkozik, ahol az isten utasítását végrehajtó, büntető angyalokról van szó. Ugyanakkor az elemzésből világos, hogy Philón a gonosz angyalokat éppen hogy nem a büntető isteni akarat közvetítőiként, hanem saját lényükből fakadóan gonosz, rossz lényekként gondolja el. Ezért azonosíthatta Wolfson az itt szereplő „gonosz angyalokat” azokkal a bukott, tehát az isten

számára. 9. De abból, hogy látásunk e lelkek formáiról¹⁶ nem tud képet alkotni magának, egyáltalán nem következik, hogy a levegőben nincsenek lelkek. Vannak, csak éppen az ész észleli őket, hiszen minden dolgot a hozzá hasonló fog föl.¹⁷ 10. Vagy a szárazföldi és a vízi lényeket talán nem a belélegzett levegő élteti? Hát akkor? És a járványok talán nem olyankor kapnak erőre, amikor a levegő szennyezetté válik? Ez is azt mutatja, hogy a levegő az éltető elemük, nem? Soroljam még? Ha viszont lágy és tiszta a levegő, amilyen az északi szelek idején szokott lenni, és ezt a levegőt szívjuk be, vajon nem kapunk tőle erőre, és nem lesz hosszabb az életünk? 11. Elképzelhető volna, hogy az, ami szárazon és vízben minden teremtett lelket éltet, sivár és lelkektől elhagyott legyen? Épp ellenkezőleg: ha minden más elem magtalan volna, a levegő egymagában is képes lenne élőlényeket nemzeni, mert a teremtő kivételes kegyelme folytán magában hordozza a lélek magvait.

III. 12. Mármint a lelkek egy része alászállt egy-egy testbe, más részük azonban nem tartotta méltónak, hogy a földnek bármely részével összekapcsolódjon.¹⁸ Ez utóbbi lelkeket, akik az Atya kultuszának szentelték magukat, a Teremtő segítőknek és szolgálóknak alkalmazza a halandók felügyeletéhez.¹⁹ 13. Az előbbieket, akik aláereszkednek a test folyamába, hol elmerülnek egy-egy hevesen kavargó örvény sodrásában, hol sikerül ellenállniuk a víz erejének, a felszínre úsznak, és vissza is emelkednek oda, ahonnan elindultak. 14. Ezek a valódi filozófiát követő emberek lelkei, akik mindvégig testhez kötött életük lezárására készülnek,²⁰ hogy a keletkezetlen és nem pusztuló színe előtt maguk is részesüljenek a testetlen és nem pusztuló létezésben. 15. A többi lélek pedig, akik elsüllyednek a vízár mélységeiben, a bölcsességet semmibe vevő emberek lelkei. Ők ingatag és véletlenszerű dolgoknak adják át magukat, melyeknek a bennünk legkiválóbbhoz, az értelemhez és a lélekhez nincs közük, hanem egytől-egyig a velünk született hullára, a testre, vagy olyan, még ennél is lélektelenebb dologra vezethetők vissza, amilyen a hírnév, a vagyon, a tisztiságok és a méltóságok, és mindazok a dolgok, amelyeket olyanok formáztak meg vagy festettek le, akiket csupán a hamis vélekedés vezet, mert az igazi szépséget soha nem szemlélték.²¹

IV. 16. Ha belátod, hogy ez a három szó: lélek, daimón és angyal, mind ugyanazt a lényt jelöli, ezzel meg is szabadulsz a daimónoktól való félelem²² igen nyomasztó terhétől. Mert nem követsz el hibát, ha hasonlóan ahhoz, ahogy jó és rossz daimónokról, valamint jó és rossz lelkekről beszélnek, angyaloknak tekinted azokat is, akik nevükhöz méltón közvetítenek²³ az emberek és az isten, illetve az isten és az emberek között, és e feddhetetlen és dicső szolgálat által szentek és sérthetetlenek, és azokat is, akik velük ellentétben szentségtelenek és a nevükre is méltatlanok.²⁴ 17. Értelmezésem mellett tanúskodik, amit a zoltáriró mond ebben a versben: „Rájok bocsátá haragjának tüzet, mérgét, búsulását és a szorongatást: a gonosz angyalok seregét.” [Zsolt 78,49] Ezek az angyal nevet érdemtelenül viselő gonoszok azok, akik az igaz értelem²⁵ leányait, az ismereteket és az erényeket nem ismerik, hanem a halandó emberektől sarjadt halandó gyönyöröket hajszoják. Ezekkel a gyönyörökkel nem jár együtt valódi szépség, amelyet egyedül az értelem képes szemlélni, hanem csak hamis vonzerő, amely elkápráztatja az érzékelést. 18. Azonban külön-külön nem az összes lányt szerzik meg,²⁶ hanem abból a tömérdekből egyesek ezeket, mások amazokat választják ki maguknak: a látás vagy a hallás gyönyöreit, vagy azokat, amelyek az ízléshez és a gyomorhoz, vagy éppen a gyomor alatti tájékhöz kapcsolódnak. És sokan vannak olyanok is, akik, vágyaikat magukban a végtelenségig feszítve, a legtávolabb lelhető gyönyörökre vetik

rá magukat.²⁷ A sokféle gyönyörhöz ugyanis szükségképpen sokféle hajlam tartozik, hiszen ki-ki más és más gyönyörökhöz vonzódik.

V. 19. Az pedig lehetetlen, hogy az ilyen emberekben kitarson és örökké megmaradjon az isteni lélek, ahogyan ezt maga a törvényhozó²⁸ is világossá teszi.²⁹ Mert azt mondja: „És monda az Úr: Ne maradjon az én lelkem örökké az emberben, mivelhogy ő test” [1Móz 6,3] 20. Előfordul, hogy egy darabig ott marad, de általában nem marad meg bennünk véglegesen. Hiszen van-e, aki annyira híján van az értelemnek és a léleknek, hogy – akár akarattal, akár önkéntelenül – ne szerzett volna már valamiféle fogalmat a legfőbb jóról?³⁰ Egy-egy pillanatra még a legelvetemültebb ember előtt is feldereng, nem is ritkán, a szépség képzete, csak éppen ő képtelen befogadni és megőrizni magában. 21. Mert ahogy megjelenik, már távozik is; elborzad ugyanis az őt fogadó, törvénytől és jogtól elszokott vendéglátótól, akihez soha nem jött volna el, ha nem azért, hogy rábizonyítsa, hogy a dicséretes dolgok helyett a szégyenleteket választja. 22. Mármost Isten lelke egyrészt a földről fölfelé áramló levegőt jelenti, vagyis a harmadik elemet, amelyet a víz hordoz. Ezért is olvassuk a teremtéstörténetben: „És az Isten Lelke lebeg vala a vizek felett.” [1Móz 1,2] A levegő, mivel könnyű, fölfelé száll, és az emelkedéshez a vizet használja támasztékkul. Másrészt az isten lelke a tiszta tudást is jelenti, amelyből a természet rendje szerint minden bölcs ember részesül. 23. Nyilvánvalóvá teszi ezt, amikor a szent tárgyak elkészítőjéről és megmunkálójáról azt mondja: „Magához hívta az Úr Bésaléelt és betöltötte őt Istennek lelkével, bölcsességgel, értelemmel és tudománnyal minden mesterséghez.” [2Móz 31,2–3] Ezekből a szavakból tehát pontosan kiolvasható, hogy mi az isteni lélek.

VI. 24. Ilyen Mózes lelke is, amely bekerül a hetven írástudóba, hogy ezáltal kitűnjenek a többiek közül, és kiválóbbá legyenek. Hiszen még csak írástudó sem válhatott volna belőlük, ha nem részesültek volna az ő tökéletesen bölcs lelkéből. Mert meg van írva: „Elszakasztok abból a lélekből, amely te benned van, és teszem ő beléjük.” [4Móz 11,17] 25. De ne úgy képzeld ezt az elszakasztást, mintha levágta vagy leválasztotta volna, hanem úgy, ahogy a tűzből veszünk el: akárhány fáklyát gyűjtanak meg róla, semmivel sem lesz kisebb, hanem megmarad akkorának, amekkora volt.³¹ Ilyen természetű a tudás is, amely híveit és követőit úgy teszi tudás birtokosává, hogy eközben szemernyit sem csökken, sőt sok esetben még tökéletesedik is. Mint azok a források, amelyekből sokszor merítünk vizet és ettől állítólag még édesebbé válnak. 26. A másokkal való rendszeres együttlét ugyanis ismétlésre és gyakorlásra ad alkalmat, miáltal tökéletesedik és kiteljesedik a tudásunk. Mármost ha magának Mózesnek vagy bármely más teremtett lénynek a saját lelkét kellene szétosztania a tanítványok ekkora tömege között, akkor sok-sok részre aprózódna, és maga is összezsugorodna. 27. Csakhogy az őbenne lévő lélek nem más, mint a bölcs isteni lélek, amely szétválaszthatatlan, oszthatatlan és egész, tökéletes, és mindenütt a maga teljességében van jelen. Úgy van javára másnak, hogy maga csorbítatlan marad, és attól, hogy mások is osztoznak benne vagy másoknak is jut belőle, ő maga nem fogyatkozik meg sem értelemben, sem tudásban, sem bölcsességben. VII. 28. Tehát az isteni lélek, mint már mondtuk, egy ideig ott maradhat a lelkünkben, de nem maradhat ott végleg. Miért is csodálkoznánk ezen? Hiszen semmi más sincs, amit zavartalanul és tartósan birtokolnánk. Az emberi dolgok mindig ingadoznak, hol erre, hol arra lengenek ki, és hol ilyen, hol olyan változásoknak vannak kitéve. 29. Az emberi tudatlanság legfőbb oka pedig a test és a testhez való túl szoros kötődés.³² Ezt Mózes is megállapítja: az isteni lélek azért nem

kegyéből kiesett angyalokkal, akiket a korban szerinte egyértelműen azonosnak tekintettek a Philón által a későbbiekben tárgyalt gigászokkal (*nephilim*, 1Móz 6,4; lásd Wolfson 1947, I. kötet, 383–385). Ezzel szemben kézenfekvőnek tűnik az a Dillón által (V. Nikiprowetzkyre is hivatkozva) javasolt értelmezés (*TT* 203–205), mely szerint a szövegrész olvasásakor abból a philóni tézisből kell kiindulnunk – amelyet már a 6. fejezetben megfogalmazott, és a 16-ban még egyszer megismétel –, hogy az angyalok és a daimónok egyaránt *lelkek*. Ennek megfelelően a „rossz angyalok” sem mások, mint a rossz útra tévedő emberek, emberi lelkek. Ha elfogadjuk ezt az értelmezést, akkor itt is azt látjuk, ahogy a két hagyomány, a (Platón által is értelmezett) görög daimón-fogalom és a zsidó angyal-képzet Philónnál egyetlen, szintetikus elképzelésben oldódik föl (az értelmezési nehézségek mutatják, hogy a szintézis itt korántsem problémamentes).

25 Görögül *orthos logos*, lásd a 8. jegyzetet.

26 A 18. fejezet az idézett bibliai szöveghelynek azt a mozzanatát hivatott (allegóriaként) magyarázni, hogy a leszálló angyalok az összes lány (gyönyör) közül csupán egyesekeket választanak ki maguknak.

27 A görög szövegben szereplő ige javítás eredménye, a magyar fordítás a javítást követi.

28 Vagyis Mózes, akit Philón így is szokott nevezni.

29 Philón az 1Móz 6,3 értelmezése során az „isteni lélek” (*theion pneuma*) kifejezés jelentését leszűkíti. Értelmezésében az isten lelke nem az élet forrásaként, hanem mint a gondolkodás, a tudás, a bölcsesség princípiuma van (illetve nincs) jelen az emberben.

30 Philón itt, amikor a legfőbb jóról (*to agathon*) mint a világ megértésének princípiumáról beszél, egyértelműen platonikus pozíciót vesz föl. Eszerint a csupán az értelem számára hozzáférhető, testi aspektus nélküli formák (ideák) felé fordulva tudunk a halandó dolgok világába zárt saját életünkön fölülemelkedni. Az a megjegyzés, hogy a legfőbb jóról valami módon mindenkinek tudomása van, egyrészt ismételtén a *Phaidros* lélek-mitoszát idézi, amelyben minden léleknek lehetősége van kipillantani, ha csak egy pillanatra is, az ideák világába (*Phaidros* 248a). Másfelől a megfogalmazás felidézi az előzetes vagy közös fogalmak (*koinai ennoiai, prolepsis*) elméletét is, melyet elsőként Epikuros dolgozott ki (Diogenés Laertios X. 33 [LS 18E]), majd a sztoikusok is átvették (Diogenés Laertios VII. 54 [LS 40A]; Cicero: *Akadémikus könyvek* II. 30–31 [LS 40N]; Epiktétos: *Beszélgetések* I. 2,21–10 [LS 40S]).

31 Vö. Numénios fr. 14, ahol ugyanez a kép szerepel az igazi tudás átadhatóságának, de soha meg nem fogyatkozásának jellemzésére. Másfelől ugyanez a séma működik az emanáció újplatonikus elméletében is. A felsőbb létszintek, miközben létrehozzák az alacsonyabbakat, maguk semmilyen hatást nem szenvednek (jelen hellyel párhuzamba állítható pl. Plótinus VI. 9. 9,3, illetve VI. 5. 3,20–24).

32 A Philón által használt szó (*oikeiós*, „elsajátítás”) sztoikus terminus, amely azt jelöli, hogy az ember bizonyos dolgokat sajátjának ismer el (másokat ezzel szemben idegennek tekint és elutasít). Ennek az elsajátításnak két fázisa van. Gyermekkorában az ember eleinte a saját testét, illetve az alapvető testi szükségleteit szolgáló dolgokat tekinti sajátjának. Ezt az animális *oikeiós*-t a racionalitás kialakulásával egy időben (egyes források szerint hét, mások szerint tizennégy éves korban) felváltja a racionális *oikeiós*, melynek tárgya a morálisan helyes (vö. Diogenés Laertios VII. 85–86; Cicero: *A legfőbb jóról és rosszról* III. 6; Aulus Gellius: *Attikai éjszakák* XII. 5,7–10). Vö. Steiger 2014. Philón itt a test, a testi dolgok elsajátításáról (*pros sarka oikeiós*) beszél, amely a sztoikus sémában megfelel az első szintnek, az animális

- oikeiós*isnak. A szövegben ugyanakkor erőteljesen jelen van a test mint a tiszta gondolkodást akadályozó tényező platóni gondolata is (lásd *Phaidón* 62a–68b).
- 33 Szintén erőteljes platóni reminiscenciákkal bíró képek, vö. *Phaidros* 247a–e. A reneszánsz óta az európai kultúrában rendkívül népszerű világszínház metafora, noha a gondolat bizonyos szempontból nem idegen sem a sztoikus, sem a platonikus filozófiától, Philónnál bukkan föl először. A reneszánsz, sztoikus és újplatonikus gondolat-tól eltérően azonban Philónnál nem elsősorban az *emberi* világ az, ami színházszerű forgatagot alkot, és amelyben az embereknek egy-egy szerep jut (lásd pl. Epiktétos: *Kézikönyvecske* 17, *Beszélgetések* I. 29,41–46; Plótinus III. 2,15–18), hanem az absztrakt, az értelemmel felfogható világ, az ideák kínálnak olyan látványt a testétől megszabaduló lélek számára, amely lenyűgöző előadás képzetét kelti. Ennyiben a philóni gondolat sokkal közelebb áll Platónhoz, mint a későbbiekben népszerűvé váló színház-hasonlathoz. A Philón-hely párhuzamairól, további szöveg-helyekkel, lásd *TT* 251.
- 34 Platón *Timaios*a szerint (89d–90d) az égi körforgásokat szemlélve állíthatjuk helyre a saját lelkünkben található mozgások rendjét.
- 35 Emberember: hebraizmus; a Septuagintában lefordított héber kifejezés jelentése „minden ember”, „bárki”. A következő fejezetekben egyértelműen kiderül, hogy Philón a görög szöveget egészen másképp értelmezi.
- 36 Philón a továbbiakban a parancsolatot, amely alapvetően a vérrokonokkal létesítendő szexuális kapcsolatot tiltja meg, két főbb ponton értelmezi egészen sajátosan: (1) az egész tiltást nem a rokonokra, hanem általában az emberi testtel kapcsolatos dolgokra vonatkoztatja; (2) a „nem fog közelgetni mind ahhoz” szerkezetet (*pros panta oikeion... u proseusestai*), melynek fordítása (a hebraizmust kiiktatva): „ne közeledjen semmi olyanhoz...”, nem úgy érti, hogy *semmi ilyesmihez* (vérrokonhoz, illetve Philónnál: testihez) ne közeledjen, hanem úgy, hogy *nem minden ilyesmihez* fog közelíteni. Philón tehát az idézett passzust, melyet mint autoritást hoz fel, annak eredeti kontextusát teljesen figyelmen kívül hagyva olvassa és magyarázza. Ebből természetesen nem következik, hogy ne értette volna a szöveget, vagy csupán valamiféle allegorikus értelemben foglalkozott volna vele – az viszont biztos, hogy a szöveg értelmét, értelmezését nem tartotta szükségesnek leszűkíteni arra, amit az saját helyén jelent.
- 37 Lásd az előző jegyzetet. Hogy az idézetben szereplő igealak felszólító módként és jövő időként is fordítható, a héber eredetiben szereplő állítmány nyelvtani alakjából (ún. *imperfectum*) adódik. A *Septuaginta* ezzel szemben görög jövő idejű kijelentő módot használ, erre hivatkozva mondhatja Philón, hogy Mózes „határozottan kijelenti...”.

maradhat meg benne, „mivelhogy ő test” [1Móz 6,3]. A házasság, a gyermeknevelés, a szükségletek előteremtése, a nincstelenségből fakadó megaláztatások, a magán- és közügyekkel való foglalatosság és rengeteg más efféle már azelőtt elsorvasztja a bölcsességet, hogy egyáltalán kivirágozhatna. 30. Semmi nem áll azonban annyira növekedésének útjában, mint maga a test. Mert a tudatlanságnak és a tanulatlanságnak ez az első és legfőbb forrása, amelyre azután, mint valami alapzatra, ráépül mindaz, amit az imént felsoroltunk. 31. A hús-vér testből kiszabadult lelkek naphosszat a mindenség színházában ülnek, s minthogy ebben semmi nem akadályozza őket, gyönyörködnek az isteni látványokban és szózatokban, amelyek iránt olthatatlan vágy él bennük.³³ Azok a lelkek viszont, amelyek a test terhe alatt görnyedeznek, a rájuk nehezedő súly miatt nem képesek felnézni az égi körforgásra. Ők fejüket négy lábúak módjára lehajtják, s arra kényszerülnek, hogy a földben eressenek gyökeret.³⁴

VIII. 32. Ezért amikor a törvényhozó elhatározza, hogy megtiltja a törvénytelen és szokatlan együttléteket és közösülést, így vezeti be a törvényt: „Az emberember³⁵ nem fog közelgetni mind ahhoz, ami a testtel rokon, hogy felfedje szemérmét. Én vagyok az Úr.” [3Móz 18,6]³⁶ Hogyan is buzdíthatna valaki ennél egyértelműbben arra, hogy vessük meg a testet és a testtel rokon dolgokat? 33. Nemcsak eltanácsol ezektől, de határozottan kijelenti,³⁷ hogy az igaz ember önként sohasem közelít a testtel rokon vagy a test számára vonzó gyönyörökhöz, hanem folyamatosan arra törekszik, hogy távol maradjon tőlük. 34. Az, hogy nem egyszer, hanem így, megkettőzve mondja: „emberember”, azt jelzi, hogy nem a testből és lélekből álló, hanem az erényben élő emberről beszél.³⁸ Hiszen valójában ez az igazi ember, akire a régiek egyike is gondolt, amikor fényes nappal lámpást gyújtott, és a kíváncsiskodóknak azt mondta, embert keres.³⁹ Annak pedig, hogy azt mondja, ne közeledjünk mind ahhoz,⁴⁰ ami a testtel rokon, jó oka van. Néhány ilyen dolognak ugyanis, amilyenek például az alapvető létszükségletek, engednünk kell, hiszen ezeket ki kell elégítenünk ahhoz, hogy betegség nélkül, egészségesen élhessünk. A többit viszont meg kell vetnünk, mert az általuk felszított vágyak egyetlen lobbanással minden értéket felemésztenek.⁴¹ 35. Ne hagyjuk tehát, hogy vágyaink minden iránt, ami kedves a testnek, fellobbanjanak! A zabolátlan gyönyörök ugyanis először hízelegnek, akár a kutyák, aztán váratlanul ellenünk fordulnak és gyógyíthatatlanul belénk marnak. Így hát a test kedvencei helyett az erénynek kedves visszafogottságot választva osszassuk föl engesztelhetetlen ellenségeink végeláthatatlan tömegét. És még ha valamely alkalom arra csábít is, hogy többet vegyünk magunkhoz, mint ami szükséges és elégséges, magunktól ne közeledjünk ilyesmihez. Hiszen azt mondja: „nem közelget mind ahhoz, ami testével rokon, hogy felfedje szemérmét”.

IX. 36. Érdemes kifejtetni, hogy ez pontosan mit jelent. Gyakran előfordul, hogy akik sohasem foglalkoztak pénzügyekkel, busásan meggazdagszanak, akik egyáltalán nem törekedtek hírnévre, közéleti elismerésekben és tisztségekben részesülnek, vagy akik legkevésbé sem számítottak arra, hogy megerősödnék, kivételes izomzatra tesznek szert. 37. Nos, nekik mindnyájuknak meg kell tanulniuk, hogy önszántukból a szóban forgó dolgok egyikéhez se „közelgeszenek”, vagyis ne csodálják őket, ne fogadjanak el belőlük többet a kelletnél, mert nemcsak hogy jónak nem gondolhatják, hanem a legnagyobb rossznak kell tartaniuk ezeket – mármint a vagyont, a hírnevet és a testi erőt. Mert aki pénzsóvár, az a pénzszerzéshez „közelget”, aki becsvágyó, az a hírnévhez, a testedzés és a versengés megszállottjai pedig a jó erőnléthez. Nekik ez a természetes, hiszen ők lemondtak a jobbról a silányabbak kedvéért, vagyis a lel-

kükről a lélek nélküli, élettelen dolgok kedvéért. 38. Akik azonban észnél vannak, a szerencse mindenki által hajszolt, csillogó ajándékait készséggel alárendelik uralkodójuknak,⁴² az éznek. Ha az ilyen dolgok maguktól jönnek hozzájuk, akkor épülésük érdekében befogadják őket. Azokhoz viszont, amelyek távol vannak tőlük, nem „közelgetnek”, abban a meggyőződésben, hogy nélkülük is megszerezhetik a boldogságot. 39. Aki mégis a nyomukba ered, az látszatértékekkel piszkítja be a filozófiát. Az ilyen emberről mondja Mózes, hogy „fölfedi szemérmét”. Hát nem napnál világosabb azoknak a becstelensége, akik ugyan bölcsnek mondják magukat, de áruba bocsátják a filozófiát, és kiárúsítják, ahogy a piaci kofák kínálgatják a portékájukat? Néha csekély haszon fejében, néha tévútra csábító, ékes beszéddel vagy csalóka reményt keltve, amely minden alapot nélkülöz. De megesis az is, hogy pusztá ígéretekkel, amelyek annyit érnek, mintha álomban hangzanának el.⁴³

X. 40. Ami utána következik: „Én vagyok az Úr” – ezt nagyon szépen és erősen tanító célzattal teszi hozzá.⁴⁴ Hiszen ezt mondja: Hasonlítsd össze, drága barátom, a testi jót azzal, ami a lélek és a mindenség szempontjából jó. A testi jó gyönyör, a gondolkodáshoz nincs köze. Ami viszont a lélek és a mindenség számára jó, az a mindenségben lakozó értelem, vagyis az isten, ugye? 41. Vagy talán annyira kiegyenlített ezeknek az összemérhetetlen dolgoknak a versenye, hogy a nagy hasonlóság megtéveszthet bennünket? Csakis akkor, ha az élőt azonosnak mondjuk az élettelelennel, az értelmeset az értelem nélkülivel, ha rendezettnak mondjuk a rendezetlent, párosnak a páratlant, fénynek a sötétet, éjszakának a nappalt, és egyáltalán minden ellentétet valójában azonosnak gondolunk.⁴⁵ 42. De még ha ezek között az ellentétpárok között van is valamiféle kapcsolat és rokonság, hiszen ezek mind keletkeztek, isten akkor sem hasonlít a létrejövő dolgok közül még a legkiválóbbhoz sem, hiszen valamikor ez is a világra jött, és attól kezdve különböző hatásoknak van kitéve. Isten viszont nem keletkezett, és folyamatosan ő gyakorol hatást másokra.⁴⁶ 43. Nekünk pedig az a dolgunk, hogy ne hagyjuk el a csatasort, amelybe isten mindnyájunkat beosztott, és ahol tisztességgel helyt kell állnunk. És hogy ne pártoljunk át a férfiatlan és szeszélyes gyönyörhöz, amely barátainak ártalmára, ellenségeinek viszont hasznára van.⁴⁷ Ilyen különös ugyanis a gyönyör természete: akiket hajlandó a javaiból részesíteni, azokat nyomban megrövidíti, akiktől viszont megtagadja a kegyeit, azoknak a legnagyobb hasznot hajtja. Mert amikor ad, megkárosít, amikor elvesz, megajándékoz minket. 44. Csábítson hát a gyönyör bármilyen varázsa, térj ki előle, lélek! Fordítsd el tőle tekintetedet, pillants az erény valódi szépségére! Ezt a szépséget nézd egyfolytában, míg egészen át nem hat a vágyakozás, és vonzani nem kezd, akár a mágneskő, végül pedig egészen közel nem húz ahhoz, amire vágysz és össze nem köt vele!

XI. 45. „Én vagyok az Úr” – ezt ne csak úgy értsük, hogy „én vagyok a tökéletes és nem pusztuló és igazán jó”, mert akkor el fog fordulni tőle az, aki a tökéletlen, a pusztuló és a hús-vér testhez tapadó valóság foglya. Az „Én vagyok az Úr” azt is jelenti, hogy „én vagyok az, aki uralkodik, én vagyok a király és én vagyok a gazda”. 46. Márpedig az alattvalóknak az uralkodó jelenlétében, a szolgák számára pedig gazdájuk jelenlétében kockázatos dolog olyat tenni, ami tiltott. Mert amikor közel van, aki megbüntetheti őket, a félelemtől észhez térnek még azok is, akik egyébként fegyelmezetlen természetűek. 47. Márpedig isten mindent betölt, úgyhogy mindig a közelünkben van, mindig figyel ránk és mellettünk áll. Ezért leginkább tiszteletből, vagy ha nem, akkor legalább hatalmának legyőzhetetlen erejétől, valamint félelmetes és kérlelhetetlen bünteté-

38 Philón szembeállítására zavarba ejtő, mert mintha azt implikálná, hogy az „erényben élő” ember egyúttal test nélküli is. A következő mondatok fényében biztosan nem erről van szó: az erényes ember is testtel és lélekkel bíró ember, még ha igyekszik is elválni a testétől. Az éles distinkció talán csupán annak nyomán jön létre, hogy Philón az „emberembert” mint „igazi” embert megkülönbözteti az embertől mint olyantól; így az erényesség nem minden ember kisebb vagy nagyobb mértékben meglévő tulajdonsága lesz, hanem létrejön az erényes és a nem erényes ember mint egymással szembenálló két kategória. Az „erényben élő ember” mint a mondat alanya másfelől talán azért is kézenfekvő értelmezés Philón számára, mert ő az állítmányt jövő idő kijelentő módként értelmezi (lásd az előző két jegyzetet). Márpedig ha nem parancsról, hanem kijelentésről van szó, akkor a mondat alanya nem lehet akármelyik ember, csakis az, aki egyáltalán nem érintkezik a testi dolgokkal.

39 Diogenésről, a híres cinikus filozófusról ismeretes ez az anekdota, lásd Diogenés Laertios VI. 41.

40 Ennek philóni értelmezését lásd a 36. jegyzetben.

41 Szükséges (*epitédeia, anankaia*) és nélkülözhető (*peritta, physika*) dolgok, ill. vágyak közti distinkció visszatérő téma az ókori filozófiában (lásd pl. Epikuros: *Levél Menoikeushoz* 127–128). A párhuzamos helyeket Philónnál és másoknál lásd *TT*. 253–254.

42 Philón itt az észet „uralkodónak” (*hégemon*) nevezi, ami jól megfelel a sztoikusok szóhasználatának, akiknél az értelmes lélekrész neve „uralkodó lélekrész”, *to hégemonikon* (lásd még *TT* 257, további Philón-helyekkel).

43 Vö. Platónnak a szofistákkal szemben kifejtett kritikájával (*Prótagoras* 313c–d; *A szofista* 231d).

44 A 32. fejezetben idézett és az előző fejezetekben értelmezett vers (3Móz 18,6) befejező szavai.

45 Philón itt talán ironikusan az ellentétek egységének héraikleitosi gondolatára utal (vö. fr. 67; fr. 88).

46 Szemmel látható, ahogy a két különböző nézőpont, a zsidó hit és a görög filozófia (vö. pl. Platón: *Timaios* 37e–38c; Aristotelés: *Metafizika* Λ 1072b; SVF I. 85 [kítiói Zénón-idézet]) Philón e mondatában találkozik és harmonikusan kiegészíti egymást.

47 Isten mint parancsnok és a morális kötelesség mint az ő parancsnoksága alatt végzett katonai szolgálat képéhez lásd Platón: *Sókratés védőbeszéde* 28e–29a; Epiktétos: *Beszélgetések* I. 9,16; I. 16,21.

- 48 Philón itt Mózeset a bölcsnek (*ho sophos*), a látát az erénynek (*hé areté*) tekinti. Az értelmezés, amelyet az idézetből ily módon kibont, megfelel a sztoikus ideálnak, mely szerint az igazi bölcs soha nem téved, mindig helyesen cselekszik (SVF 544–581; a philóni megfogalmazáshoz legközelebb talán az 557, 560. és 578 töredék áll). Ugyanakkor az, hogy a bölcs és az erény egyenrangúként, két önálló entitásként szerepel, a philóni értelmezés sajátossága, és vélhetően az általa értelmezett bibliai képből fakad. Az erény ilyen önállósítása teszi lehetővé a Philón által felvett második értelmezési lehetőséget, melyben e két entitás mögött megjelenik az „igaz értelem” (*orthos logos*, lásd 8. jegyzet), amely mindkettő mozdulatlanágát megalapozza. Vö. még *Legum allegoriae* I. 89 (a bölcs soha nem válik meg semelyik erénytől); *Mózes élete* II. 97 (a láda a „törvények edénye”); *De plantatione* 43 (ahol azonban az itt látát jelentő *kibótos* szó Noé bárkáját jelöli [LXX. 1Móz 6, 4], és Philón értelmezésében a test szimbóluma).
- 49 Jethróról – a név héber etimológiájából (*jitrá*, „fölség”) kiindulva – Philón máshol is hasonló értelemben beszél. Lásd *De mutatione nominum* 103–104; *De agricultura* 43. A héber szavak etimológiájához lásd Grabbe 1988.
- 50 2Móz 18,13–27, ahol Jethró kérdése arra vonatkozik, hogy miért ül és bíraskodik Mózes egyedül az egész nép fölött.
- 51 A főpapot, vagyis Áront Philón máshol is szokta gondolkodásként/szóként (*logos*) értelmezni, de más hangsúlyokkal, lásd *De migratione Abrahami* 102; *De fuga et inventione* 108–118; *De somniis* I. 214–218.
- 52 Vö. 3Móz 16,2; 16,34.
- 53 A *Quod Deus sit immutabilis* 82–84-ben Philón (a Zsolt 61,12-re hivatkozva) szembeállítja az isteni gondolatot/szót (*logos*), amely – minthogy tiszta (*akératos*) *logos* – egység (*monas*), az isteni *logos* ember számára befogadható formájával, amely viszont már kettő (*dyas*): gondolat és hang. Jelen helyen ennek részben megfeleltethető módon áll egymással ellentétben a mozdulatlan, kontemplatív bölcsesség, melyet Mózes testesít meg, a szóban megnyilvánuló gondolattal, melyet Áron, a főpap. Mindezzel összevehető az a megkülönböztetés, melyet a sztoikusok tettek a belső, kimondatlan (*endiathetos*) és a külső, elhangzó (*prophorikos*) szó/gondolat (*logos*) között (vö. Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos* VIII. [= *Pros logikus* II.] 275–276), és amelyre Philón is hivatkozik, amikor az értelmet (mint belső szót, *logos endiathetos*) a hang (mint kimondott szó, *logos prophorikos*) atyjának mondja (*De Abrahamo* 82–83). A sztoikus megkülönböztetés előzményei már Platónnál megvannak: *Theaitétos* 190a, *A szofista* 263e (a gondolkodás mint önmagunkkal folytatott beszélgetés), 206d (a beszéd mint a gondolat külsődlegessé tétele). Vö. még Plótinus V. 1, 6, ahol Plótinus arról beszél, hogy amikor istent magát (vagyis az egyet, az első princípiumot) szólítjuk, nem kimondott szóval (*logos gegónós*), hanem lelkünkkel kell közelednünk hozzá.
- Az abszolút egység és a kettősség mint ellentétes alapelvek szembeállítása először az Aristotelés által Platónnak tulajdonított ún. „iratlan tanításokban” szerepel, ahol az egység és a kettősség a végső princípiumok, amelyek létrehozzák az ideákat és a számokat. Ennek során előbbi a forma, utóbbi az anyag szerepét tölti be. (Lásd *Metafizika* I. 6). A gondolat központi jelentőségre tesz szert az újplatonikus filozófiában (vö. Plótinus V. 1. 5; V. 4. 2, 4–10; VI. 7. 16–17; V. 3. 11, 1–12; II. 4. 1–5).
- 54 A testi kötöttségek „levetközésének” képe többször előfordul Philónnál, lásd pl. *Legum allegoriae* II. 53–59; *De somniis* I. 43. A filozófiatörténeti párhuzamokat lásd *TT* 264–265.

sétől tartva (ha éppen azt látná jónak, hogy fegyelmező hatalmával éljen) tartózkodjunk a helytelen cselekedetektől! Nehogy a bölcs isteni lélek eltávozzon tőlünk! Inkább maradjon bennünk sokáig, amiként Mózesben, a bölcsben is megmaradt. 48. Ő ugyanis mindig a legnyugodtabb testtartást vette fel, akár állt, akár ült, és természetétől idegen volt mindenfajta változás és nyughatatlanság. Mert azt olvassuk: „az Úr szövetségének ládája és Mózes meg sem mozdulának” [4Móz 14,44] – akár abban az értelemben, hogy a bölcs nem válik meg az erénytől, akár úgy, hogy az erény rendíthetetlen, a bölcs tántoríthatatlan, és mindkettő szilárdan áll az igaz értelem bizonyosságában.⁴⁸ 49. És máshol megint csak: „Te pedig állj ide mellém.” [5Móz 5,31] A prófétának szóló kinyilatkoztatás ez: megállapodottság és megingathatatlan nyugalom a mindig megingathatatlanul álló isten mellett. Mert ha a vonalzó hibátlan, szükségképpen kiegyenesedik az is, amit mellé tesznek. 50. Szerintem ezért döbönt meg Jethró, a fölsleges okvetetlenkedés is,⁴⁹ és – helytelenítve a bölcs kiegyensúlyozott, méltányos és mindig azonos és változatlan döntését –, ezért szegezte neki a kérdést:⁵⁰ „Miért ülsz te egymagad?” [2Móz 18,14]. 51. Mert aki látja az emberek békeidőben is szüntelen háborúskodását, nem is csak azt, amely népek, területek vagy városok között, hanem azt is, amely családon belül, leginkább pedig magában az egyes emberben tombol, látja a lelkekben dúló leírhatatlan erejű vihart, amely az élet mozgalmas eseményeinek ellenállhatatlan sodrásában újra és újra föltámad, joggal értetlenkedik, ha valaki e viharban képes szélvédett helyen pihenni, vagy a tenger heves hullámai közepette csendes vizeken hajózni. 52. Nem látod-e, hogy még a főpap, vagyis a fennhangon folytatott gondolkodás⁵¹, akinek lenne hozzá ereje, hogy folyamatosan a szent tanok körében forgolódjon és velük töltsen szabad idejét, még ő sincs feljogosítva rá, hogy akárhányszor belépjen hozzájuk, hanem egy évben éppen hogy csak egyszer?⁵² A fennhangon folytatott gondolkodásban ugyanis nincsen bizonyosság, mivel kettősséget foglal magában, hang nélkül viszont, tisztán a lélek által tökéletes bizonyossággal szemlélhető a létező – az ilyen szemlélődésnek ugyanis az oszthatatlan egység az alapja.⁵³

XII. 53. Így azután a legtöbb emberben, vagyis mindazokban, akik az életben kínálkozó ezerféle célt követik, nem marad meg az isteni lélek, még ha egy-egy pillanatra el is időzik bennük. Csupán az emberek egyetlen neméből nem távozik soha, azokból, akik mindent levetnek magukról, ami a keletkezés és pusztulás világához tartozik, még a legbelső függőnyt, a vélekedés fátylát is, és a póre értelemmel érkeznek isten színe elé.⁵⁴ 54. Ugyanígy Mózes is a táboron és a testi világ rendjén kívül verte fel a sátrát [2Móz 33,7]. Vagyis szilárd alapokra helyezte elméjét, és csak utána kezdett imádkozni istenhez, majd belépve a sötétségbe,⁵⁵ azaz a láthatatlan világba, ott megállapodott, és beavatást nyert a legszentebb misztériumokba.⁵⁶ Nem pusztán beavatott lett, hanem a szent szertartások mestere és az isteni dolgok tanítója. Tudását pedig továbbadja mindazoknak, akiknek már tiszta a füle a halláshoz. 55. Őmellette tehát mindig ott van az isteni lélek, és mindig a helyes irányba vezérli. A többi embertől azonban, mint már mondtam, hamar eltávozik. Az ő életük hosszát ennek megfelelően százhusz évre korlátozza. Hiszen ezt olvassuk: „legyen életének ideje százhusz esztendő” [1Móz 6,3]. 56. Hanem Mózes, amikor ugyanezt a százhusz évet elérte, maga is odahagyta a halandó életet [5Móz 34,7]. Arról, hogy miként lehetséges, hogy a bűnösök ugyanannyit éltek, amennyit Mózes, a legbölcsőbb, legyen most elég annyi, hogy a hasonló nevéek nem feltétlenül egyformák, sőt gyakran különböző nemekhez tartoznak.

Sok esetben a hitvány embernek épp ugyanannyi év és ugyanolyan hosszú idő jut, mint a derék embernek, sőt olykor ikreknek születnek, de a képességeik elválnak, és nagyon távol is eshetnek egymástól. 57. A százhusz évre vonatkozó részletes okfejtést azonban a teljes prófétai életet feltáró vizsgálódásra hagyjuk, amikor már képesek leszünk beavatást nyerni az ő dolgaiba.⁵⁷ Most pedig térjünk rá a következő versre.

XIII. 58. „Az óriások valának a földön abban az időben.” [1Móz 6,4.] Azt gondolhatná az ember, hogy a törvényhozó itt az óriásokról szóló költői történetekre gondol.⁵⁸ Pedig tőle, aki mindig az igazság ösvényén akar járni, mi sem áll távolabb, mint hogy meséket költjön. 59. Ezért van az, hogy államából még az olyan nagyra becsült és kifinomult művészetek gyakorlását is kitiltotta, mint a festészet és a szobrászat.⁵⁹ Mert ezek a művészetek ravaszul megtévesztő műveikkel a valóság látszatát keltik, és félrevezetik a könnyen becsapható lelkeket.⁶⁰ 60. Mózes tehát egyáltalán semmiféle történetet nem mond el nekünk az óriásokról, hanem azt akarja bemutatni, hogy egyesek a föld, mások az ég, megint mások isten emberének születnek.⁶¹ A föld emberei⁶² azok, akik a test gyönyöreit keresik: életük azzal telik, hogy élvezetüket és örömeiket lelik ezekben, és megszereznek mindent, amivel eljuthatnak hozzájuk. Az ég emberei a mesteremberek, a tudósok és a tudás szerelmesei. Mert ami bennünk égi, vagyis az értelem – értelem egyébként az égitestek mindegyike is⁶³ –, az a tudományokkal foglalkozik, az iskolában tanított tudományok teljes körével és az összes többi tudománnyal is, mert ő az értelemmel felfogható dolgokkal tudja csiszolni, élesíteni, edzeni és formálni magát. 61. Isten emberei pedig a papok és a próféták, akik nem hajlandók egyenjogú polgárként elvegyülni ennek a világnak a társadalmában, hanem minden érzékelhető maguk mögött hagyva továbblépnek fölfelé, az értelemmel fölfogható világba, és ott telepednek le, a testetlen és nem pusztuló ideák világának polgáraiként.⁶⁴

XIV. 62. Ábrahámot is, amíg a káldeusok földjén élt, vagyis az ő tudományukban merült el, és még nem változott meg a neve, Ábrámnak hívták, az ég emberének. Mert a magasban, vagyis az égbolt felső részén található természetet kutatta, az ott végbemenő eseményeket és ezek okait vizsgálta, meg más hasonló dolgokat is, és ezért a foglalkozásának megfelelő nevet kapott.⁶⁵ „Ábrám” ugyanis azt jelenti, hogy „a magasban járó atya”.⁶⁶ Ez a neve annak az értelemnek, amely a magasban lévő égi jelenségeket kutatja, mindet és mindenütt, és azért atya, mert a felső égboltig és még tovább elérő értelem test és lélek egységének az atyja.⁶⁷ 63. Amikor aztán tökéletesedik és eljön az ideje, hogy új nevet kapjon, isten embere lesz a neki szóló kinyilatkoztatás értelmében: „Én vagyok a te Istened, legyél kedves én előttem, és légy tökéletes.” [1Móz 17,1] 64. Ha pedig a mindenség istene, aki az egyedüli isten, kivételes kegyelem folytán Ábrahám saját istene is, akkor ő szükségképpen isten embere. Ábrahámnak hívják ugyanis, ami azt jelenti, hogy „a hang kiválasztott atyja”,⁶⁸ vagyis a kiváló ember gondolkodása: hiszen kiválasztott és megtisztult,⁶⁹ és atyja az értelmes beszédre alkalmas hangnak.⁷⁰ Az ilyen ember pedig az egyetlen és egyedüli isten mellé szegődik, az ő követőjévé válik, és így egész életében az egyenes ösvényen halad, Hiszen az egyetlen és mindenek fölött uralkodó király útját, a valóban királyi utat járja, nem tér le, és nem fordul el se erre, se arra.⁷¹

XV. 65. A föld fiaí viszont, akik eltérítik az észet a gondolkodástól és lélek nélküli, tehetetlen testté változtatják – merthogy „lettek ketten egy testté” [1Móz 2,24], ahogy a törvényhozó mondja⁷² –, be-

55 A héber szövegben Mózes a sátorba lép be, de a *Septuaginta* itt a „sötétség” szót használja, és ezt értelmezi Philón is.

56 Vö. 2Móz 33,7–11, ill. 20,21.

57 Az utalás mintha a *Mózes élete* című Philón-műre vonatkozna, amelyben azonban Philón nem beszél erről a kérdésről.

58 Philón e megjegyzését nyilvánvalóan az „óriások” (gigászok) szó motíválja (lásd 1. jegyzet), amely a görög mitológia gigászait, emberfeletti lényeit idézi.

59 Philón a második parancsolatra utal (2Móz 20,4). Ugyanakkor azzal, hogy „államról” vagy „alkotmányról” (*politia*) beszél, sugall egyfajta párhuzamot is Platón (vö. a művészetek betiltása az *Allam* III. könyvében) és Mózes között.

60 Vö. 15. fejezet.

61 Philón itt egyértelműen hitet tesz a hely allegorikus olvasata mellett.

62 Az allegorikus értelmezés kiindulópontja, hogy a görög *gigas* szó egy az ókorban népszerű etimológia szerint a föld (*gé, gaia*) szóból származik (lásd F. Vian: *La guerre des Géants*. Paris, 1952, 282–284; a modern nyelvészet ezzel nem ért egyet, lásd pl. P. Chantraine: *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Paris, 1968–1977, I. kötet, 221, „Gigas” címszó), és/vagy hogy a görög mitikus történetek gigászai a Föld (Gaia) szülöttei (vö. Hésiodos: *Istenek születése* 184–185).

63 Vö. 8. fejezet.

64 A Philón által leírt három típus ebben a formában (különös tekintettel a középső kategóriára, az ég embereire) máshol nem jelenik meg, legközelebbi párhuzamairól lásd *TT* 269.

65 Vö. *De migratione* 176 skk. Itt Philón arról ír, hogy a káldeusok – akik között Ábrahám élt, míg útnak nem indult Háránba – az égi jelenségek kutatásával foglalkoznak, magát az eget tartják az istennek, és nem tudják, hogy az is csupán isten teremtménye (194). Az innen távozó Ábrahámnak Háránban először az érzékelhető (földi) világot kellett megtanulni, befogadni és értelmezni, hogy azután innen is továbblépjen, visszahúzódjon önmagába, és képes legyen a valódi létezőt szemlélni (195).

66 Az etimológia alapja a héber *áv* („atya”) és a *rám* („magaslat”, „magasság”) szavak.

67 Vö. *De migratione Abrahami* 3 (az értelem mint az ember atyja) és *Legum allegoriae* III. 84 (az értelem mint a lelken atyáként uralkodni képes lélekrész).

68 Héber etimológia az *áv* („atya”), a *bárúr* („kiválasztott”, „megtisztult”) és a *hámón* („zaj”, „hang”) szavak alapján. Jegyezzük meg, hogy az *áv hámón* kifejezés már 1Móz 17,4-ben is szerepel, de ott a „tömeg atyja” (a *Septuaginta*-ban: *patér pléthus*) jelentésben. Feltehetőleg ez lehetett a Philón vagy az általa ismert értelmezési hagyomány kiindulópontja.

69 Tehát kiváló ember.

70 A belső *logos*-ról van szó (lásd 52. fejezet és a hozzá tartozó jegyzet), amely atyja, nemzője a hallható, kimondott gondolatnak. (Philón Ábrahám nevének ugyanezt az értelmezését adja más helyeken is: *De Abrahamo* 82; *De mutatione nominum* 69 – ez utóbbi helyen kiválasztott = bölcs.)

71 Az utolsó mondat több ponton parafrázisa a 4Móz 20,17–20 verseknek, amelyekben a zsidók Edom királyától kérnek engedélyt, hogy áthaladjanak a földjén (de nem kapják meg).

72 Philón a *Teremtés könyve* idézett részét úgy értelmezi (vö. *Legum allegoriae* II. 49–50), hogy a férfi és a nő egy testté lettek, vagyis az ész (a férfi) az érzékelés (a nő) kedvéért elhagyja az isteni erényt és bölcsességet, és egyesül vele. Így jön létre az érzéki, érzékeinek élő ember.

- 73 Az eredetiben szójáték a *nomisma* szó két jelentésével: „törvény”, ill. „pénzérme”.
- 74 Nimródról a Bibliából keveset tudunk meg, de 1Móz 10, 8-11-ből kiindulva a zsidó–keresztény hagyomány negatív szereplőként tartotta számon, Philón álláspontja tehát jól illeszkedik ebbe a tradícióba .
- 75 Görögül *gigas*, lásd az 1. jegyzetet.
- 76 Philón értelmezése feltehetően a héber **mrd* („láza”) töből származik.
- 77 Más etimológia szerint a **bll* („összeza-var”) tövel függ össze; máshol Philón is ebből az értelmezésből indul ki (*De confusione linguarum* 1).
- 78 Nem világos, hogy itt mire gondolhat Philón.
- 79 Az értekezés közvetlen folytatása a *Quod deus sit immutabilis* címen ismert Philón-mű.

mocskolták a legszebb törvényt,⁷³ otthagyták saját erősebb hadrendjüket, és átpártoltak az ellenség gyengébb hadához. 66. Ezt Nimród tette meg először,⁷⁴ ugyanis a Törvényhozó azt mondja róla, „ő volt az első óriás⁷⁵ a földön” [1Móz 10,8], Nimród neve pedig „lázaást” jelent.⁷⁶ A legnyomorultabb lélek ugyanis nem elégedett meg azzal, hogy nem csatlakozott egyik félhez sem, hanem átszökött az ellenséghez, fegyvert emelt barátaira, nyíltan szembefordult velük és hadat viselt ellenük. Ezért is mondja Mózes, hogy Nimród királyságának a fővárosát Babilonnak hívták. Babilon szó szerint „átalakulást” jelent,⁷⁷ ami a lázadással rokon: az egyik szó is a másikkal⁷⁸ és az egyik dolog is a másikkal, hiszen minden lázadónál az első lépés gondolkodásmódjának átváltozása és átalakulása. 67. Mindebből azt a következtetést lehet levonni, hogy Mózes, a legszentebb ember szerint az, aki hitvány, nemcsak hogy haza, város és lakóhely nélkül bolyongó szökevény, hanem még lázadó is – a derék ember viszont a legmegbízhatóbb szövetséges. Az óriásokról egyelőre elég is ennyi, most térjünk rá a szöveg következő részére. [...]⁷⁹