

Júda és Támár története alexandriai Philón értelmezésében

Horváth Judit fordításában,
Buzási Gábor bevezetőjével és jegyzeteivel

BEVEZETÉS

Az alábbiakban Philón (kb. Kr. e. 20 – Kr. u. 50), a neves alexandriai zsidó exegéta Júda és Támár bibliai történetére (1Móz 38) vonatkozó magyarázatait adjuk közre fordításban, bevezetővel és jegyzetekkel. Philón a hellénisztikus zsidó gondolkodás talán legkiemelkedőbb alakja, aki görögül írt műveiben a mózesi hagyomány és a hellén filozófia nagyhatású szintézisét valósította meg.¹ Számos fennmaradt művének többségében Mózes öt könyvét értelmezi abban a meggyőződésben, hogy Mózes – és általa Isten – mindent elrejtett ebben a különleges szövegben, amit csak az emberről, a világmindenségről és mindenek végső okáról, magáról Istenről tudni lehet. Philón hatása talán ebben a meggyőződésében érhető leginkább tetten, hiszen bár értelmezései nem feltétlenül időtállóak, abban zsidó és keresztény utódai mind egyetértettek, hogy a Biblia olyan jelrendszer, amelyből vallásjog és etika, hitelvek és teológiai igazságok egyaránt levezethetők. Az értelmezések közti eltérések jelentős részben annak köszönhetőek, hogy az egyes közösségek és irányzatok nem ugyanazokat a szövegeket sorolták a szent iratok közé, és különböző exegetikai elveket tartottak érvényesnek az értelmezésük során.² Philón számára a Szentírás gyakorlatilag Mózes öt könyvével (a Tórával vagy Pentateuchossal) azonos, más ószövetségi könyveket csak kis mértékben és alkalmasszerűen von be az értelmezésébe.³ Ebben a tekintetben Philón alexandriai zsidó megközelítése a palesztinai-babilóniai rabbinikus hagyományhoz áll közel, ahol szintén a Tóra rendelkezik a legnagyobb tekintéllyel. Philón és az alexandriai zsidó közösség azonban a mózesi Ötkönyvet görögül olvasta, a görög szövegnek legalább olyan tekintélyt tulajdonítva, mint a hébernek. Philón szövegeinek tanulmányozása során időnként kitapintható ugyan, hogy az exegéta más görög fordításokat, vagy akár a héber eredetinek valamelyik változatát is szem előtt tartotta, de a görög szöveget egyértelműen Istentől ihletettnek tekintette.

Philón exegetikai megközelítésének legfőbb jellemzője, hogy a szöveg elsődleges, egyszerű jelentése mögött mélyebb értelelméretegeket fedez fel, amelyek megfelelő eljárással felszínre hozhatók – ezt nevezzük allegorikus szövegmagyarázatnak, amelynek nyomai megtalálhatók a Bibliában is, de a zsidó exegeták – már a Kr. e. 2. századi Aristobulos is – elsősorban a görög, sztoikus tradícióból vették őket át.⁴ Nem jelenti ez szükségképpen az elsődleges, történeti jelentés elvetését, a hangsúly azonban legtöbbször a mélyebb, egyetemesebb jelentésre

esik.⁵ Az itt közreadott szemelvények a második kivételével Philón allegorikus kommentársorozatának értekezéseiből származnak.⁶ Ezek a művek a Mózes első könyvét (Genezis/Teremtés) értelmezik alapvetően versről versre haladva, de sok kihagyással, cserébe viszont számos más mózesi szöveghely bevonásával.⁷ Júda és Támár története is mindig ilyen másod- vagy harmadlagos szöveggént kap helyet Philón gondolatmenetében. Ebben a kommentársorozatban – sokkal inkább, mint Philón más műveiben – a vizsgált szövegnek szinte kizárólag az etikai, természetfilozófiai és metafizikai vetülete kerül előtérbe, ahogy azt Júda és Támár példáján rögtön látni fogjuk. Ezzel a módszerrel a szöveg partikuláris – helyhez és időhöz, származáshoz és általában a történetiséghez kötődő – jelentése egyetemessé táguul, és minden ember számára hozzáférhetővé válik. Ez az univerzalisztikus megközelítés minden bizonnyal hozzájárult ahhoz, hogy a Biblia és a zsidó vallás a hellénisztikus-római korban – történetük során először – egyetemes jelentőségre tett szert, amire a kereszténység is nagymértékben épített.

Júda és Támár története (1Móz 38) a Biblia azon szakaszai közé tartozik, amelyek már első olvasásra is különösek. Főszereplője egy fiatal nő, akinek első férje minden magyarázat nélkül – talán már a nászéjszakán – hirtelen meghal. Egy korabeli szokásnak megfelelően magához veszi őt a férj öccse, de ahelyett, hogy annak rendje és módja szerint utódot nemzene neki, a nő jelenlétében a földre vesztegeti magját, majd szintén meghal. A harmadik testvér következne, de ő még kiskorú, ezért apja – tehát a nő apósa – azt ígéri a főhősnőnek, hogy ha majd a legkisebb fia felnő, hozzáadja feleségül, addig viszont térjen vissza gyermektelen özvegyként az apja házába. Telik-múlik az idő, a legkisebb fiú is felnő, de a nő hiába vár, továbbra is magányosan, özvegyként és gyermektelenül pereg ifjúsága. Ekkor gondol egyet, átöltözik, elfedi arcát, és kiül az út mellé ott, ahol apósa egy vigasságra tartva elhalad majd mellette. Az prostituálnak nézi, betér hozzá, és egy ikerpárt nemz vele. Nem esik szó arról, hogy milyen szavak hangzanak el köztük, de az após biztosan nem ismeri fel a menyét. Fizetség helyett zálogot ad a nőnek, amelyek jelentőségéről ugyan csak hallgat a szöveg: pecsétgyűrűjét, láncát (vagy zsinórját) és botját hagyja ott nála, és egy kecskegidát ígér cserébe. Amikor azonban pásztorával elküldi a gidát, az nem találja a nőt, a helybeliek pedig azt mondják: itt ilyen nő nem is volt soha.

Az após eláll a további kereséstől, mert nem akar nevetségessé válni. Amikor azonban meghallja, hogy menyje terhes, és büntetésül máglyán meg akarja égetni, az előadja a zálogokat, és az após elismeri, hogy a nőnek igaza van. Végül megszületnek az ikrek, de aki először jönne ki, azt megelőzi a második.

A történet itt véget ér, de számos kérdés nyitva marad. A nő neve Támár, ami Pálmát jelent, az apósé – immár a gyermekei apjáié – Júda, vagyis Megvalló vagy Hálaadó. A Hálaadó Jákobnak, azaz – Philón etimológiája szerint – a Küzdőnek a negyedik fia, akinek másik neve Izrael, vagyis – ugyancsak Philón értelmezésében – 'a Látó'.⁸ A Hálaadó a történet során a Látótól és saját testvéreitől is mindvégig elkülönülten kánaáni, vagyis idegen közegben él, a történet összes többi szereplője is – kimondva vagy kikövetkeztethetően – kánaáni, még Júda három fia is kánaáni nőtől születik. A történet a bibliai kontextusban József (vagyis a Ráadás) történetét (1Móz 37–50) szakítja meg, amely nemcsak fontos párhuzamokat mutat fel a mi történetünkkel, hanem Júda abban is fontos szerepet játszik majd. Júda és Támár pedig Dávid királynak, a dávidi dinasztíának, végső soron pedig a Dávid házából várt messiásnak lesznek az ősei.

Ez a tartalmi összefoglalás természetesen nem helyettesíti az eredeti szöveget, amit mindenképp érdemes kéznél tartani a Philón-szemelvények olvasása közben, hiszen a szerző újra meg újra hivatkozik annak egyes részeire és részleteire. Sőt – a rabbikhoz és az egyházatyákhoz hasonlóan – nem is csak a fejezetünk (1Móz 38) szövegének alapos ismeretét tételezi fel rólunk, olvasóiról, hanem a Szentírás más részeit is.⁹ Szintén fontos szem előtt tartani, hogy az exegeta a Septuaginta (LXX) görög szövegét értelmezi, nem pedig a maszoréták által hagyományozott héber szöveget (TM), amit a modern fordítások alapul vesznek, ezért több ponton eltérést tapasztalunk a bevett fordításokhoz képest.¹⁰ A szöveg értelmezését azonban nemcsak az eltérő fordítás- és szövegváltozatok befolyásolják, hanem a mindenkor hermeneutikai módszer és kérdésfeltevés is.

Miről szól vajon ez a történet?¹¹ Egyszerűen egy történeti eseményt rögzít különösebb felhangok nélkül? Ez esetben a szerepe abban állna, hogy Izrael őseinek, ezen belül Dávid – és vele a dávidi dinasztia – felmenőinek történetét és így módon a karakterét árnyalja. Júda és József ugyanakkor a későbbi kettészakadt királyság, Júda és Izrael ősei is egyben, történetük tehát óhatatlanul történeti-politikai áthallásokkal rendelkezik. Ezt erősíti, hogy Júda (Jeruzsálem) és Izrael (Szamaria/Sómrón) a próféták történeti allegóriáiban is gyakran meg személyesítve szerepelnek.¹² A történetnek nyilvánvaló etikai mondanivalója is van: egy rátermett nő küzdelméről szól annak érdekében, hogy minden akadály ellenére anya lehessen, és elnyerhesse az azzal járó társadalmi megbecsülést.¹³ Mindennek van ugyanakkor vallási felhangja is, hiszen a főhős

kifejezetten Júda családjában szeretne anya lenni, nem pedig a kánaáni környezetben: Támár ebben az értelemben – amennyiben kánaáni eredetű (a szöveg ezt nyitva hagyja) – egyfajta betérő, prozelita.¹⁴ Halakhikus (vallásjogi) szempontból a történet elővételezi és példázza a levirátus (sógorházasság) később, Mózes által adott törvényét, melynek értelmében az utód nélkül meghalt férj fivérének kötelessége feleségül venni az özvegyet és „utódot támasztani” neki.¹⁵ Utal a szöveg a feleség házastársi jogaira is, miszerint a férjnek kötelessége együtt hálalni és utódot nemzeni vele, nem törekedhet pusztán önmaga kielégítésére.¹⁶ A történet azt is sejtetheti, hogy az idegenekkel való házasságon nincs áldás, az ilyen kapcsolat meddő marad, hiszen Izrael fiainak – ahogy azt Ezsdrás és Nehemiás könyvei különös határozottsággal tanúsítják¹⁷ – a nép körén belül kell párt keresniük. Akadnak olyanok is, akik a történetben egy ősi kultusz nyomait fedezik fel: a szakrális prostitúciót, amelynek termékenység funkciója volt (nem véletlen, hogy Júda juhnyírásra, egy szürethez hasonlatos vigasságra indul, amikor betér Támárhoz).¹⁸ Termékenység kultusz, vallásjog, betérés, jellemek versenye, politikai allegória és genealógia – mindezek jól mutatják, hogy a történetnek a pusztán eseményrögzítésen túl más jelentésrétegei is lehetségesek. Ezekhez csatlakozik Philón is a maga értelmezéseivel. Az alexandriai zsidó exegeta-filozófus nem tulajdonít nagy jelentőséget a történeti értelmezésnek, így Júda és Támár történetében sem annak az üdvtörténeti és messianisztikus dimenziója érdeklí. Számára a történet releváns olvasata az etika, a lélektan, a kozmológia és a metafizika területére tartozik.¹⁹

Philón nem szentel különálló értekezést Júda és Támár történetének, sőt még csak nem is egybefüggő elemzésben tárgyalja valamelyik művének részeként. Mint alább rögtön látni fogjuk, a hét szemelvény mindegyike más és más szövegösszefüggésbe ágyazódik, a Genézis könyve más-más verseinek magyarázatába illeszkedik. Ez egyrészt több kommentárt tesz szükségessé részünkről a szokásosnál, hiszen a kontextus ismerete nélkül nehezen értenénk, mi a jelentősége Philón adott értelmezésének. Másrészt azonban az értelmezés széttagoltsága lehetőséget ad arra is, hogy lássuk, a különféle szövegösszefüggések ellenére tulajdonképpen milyen koherens Philón értelmezése. Ugyanakkor éppen a tárgyalás törekvése miatt nem szabad messzemenő következtetéseket levonnunk abból, hogy Philón a történetnek nem minden részletét magyarázza.²⁰ A szemelvények elrendezésében, amennyire lehetséges volt, a bibliai narratíva időrendjét követtük, így rekonstruálható a történet philóni olvasata. Az alábbiakban az egyes szemelvények fordítását rövid bevezető előzik meg, amelyekben összefoglaljuk azok fő mondanivalóját, kiemelve azt, ahogy Philón az adott helyen a bibliai szöveget értelmezi, illetve bemutatjuk értelmezései eredeti kontextusát is.

Jegyzetek

A fordítást Buzási Gábor nézte át, a bevezetőt és a jegyzeteket pedig Horváth Judit; a jegyzetek Horváth Judit megjegyzéseinek felhasználásával készültek. Köszönetet mondunk Böröczki Tamásnak a gondos szerkesztésért és az értékes szakmai megjegyzésekért.

1 Hasznos rövid áttekintést ad Philónhoz és műveihez, valamint az általa alkalmazott exegetikai eljárásokhoz Guba Ágoston a Horváth Judit és Buzási Gábor Philón-szemináriumainak keretei között elkészült *De gigantibus*-fordítás bevezetésében (Gábor–Guba–Habon–Kelenhegyi–Tóth 2016, 76–79). Részletesebb magyar nyelvű bevezetés Philónhoz Somos 2001, 19–76 és Schenck

2010. Az egyik legújabb átfogó monográfia Philónról Niehoff 2018; vö. még Kaiser 2015; Seland 2014; Kamesar 2009.
- 2 A Biblia ókori értelmezési irányzataihoz vö. Saebo 1996; Hauser-Watson 2003; Reventlow 2009; Henze 2012.
- 3 Vö. a Loeb Classical Library Philón-kiadásának mutatóját (PLCL X. kötet, 1962, 194–268), amelynek nagy része (194–259) a mőzesi Ötkönyvre vonatkozik. Philón Szentírás-fogalmához vö. Kamesar 2009, 65–72.
- 4 Philón allegorikus értelmezéséhez vö. Kamesar 2009, 72–91. Az alexandriai Biblia-értelmezés sztoikus eredetéről és a Homéros-exegézissel való kapcsolatáról vö. Niehoff 2011.
- 5 Különösen a halakhikus, vagyis vallásjogi szövegek esetében ritka a szó szerinti jelentés elvetése, de erre is van példa, vö. Buzási 2019.
- 6 A második szemelvényként közölt *De virtutibus* jellegéről lásd a szöveghez fűzött bevezetést.
- 7 Philón műveinek tartalmi kivonatát lásd Goodenough 1962, 30–51; Royse 2009; Schenck 2010, 141–171; az allegorikus kommentár-sorozat szerkezetéről lásd Sterling 2018.
- 8 A bibliai nevek philóni értelmezésének áttekintését lásd PLCL I. kötet, xxiv–xxvii.
- 9 Itt jegyezzük meg, hogy a Philónnál előforduló bibliai idézeteket saját fordításban, az ő értelmezéséhez adaptálva közöljük.
- 10 A fontosabb eltéréseket a jegyzetekben jelöltük. Ami a neveket illeti: Júda héberül Jehuda, görögül Iudas; Támár a görög átírásban Thamar; Ér ugyanúgy Ér, de Philónnál Eir; a héber Ónán és Séla görögül Aunan, ill. Szélóm; Énajim a görögben Ainan, Perc Phares, Zerah pedig Zara.
- 11 Az 1Móz 38 értelmezési hagyományait és irányzatait a legteljesebben Walter Hilbrands (2007, 2009) dolgozta fel. A történet korai (második szentély korabeli) zsidó („early Jewish”) és rabbinikus értelmezéseit Petit 1987 mutatja be részletesen, és ugyanő tekinti át annak patrisztikus olvasatait is (Petit 1989).
- 12 Vö. Ezékiel 16 és 23, ahol a paráznaság motívuma is megjelenik, mégpedig meglehetősen erős formában.
- 13 Vö. Coats 1975.
- 14 Vö. Feldman 2003, 153.
- 15 Vö. 5Móz 25,5-10 és Belkin 1969/70. Érdekes módon a történet rabbinikus feldolgozásai nem térnek ki erre a magától értetődőnek tűnő aspektusra.
- 16 A férj kötelezettségeiről vö. Misna, Ketubot 5,6 és Fraade 1986.
- 17 Ezsd 10,10-44, Neh 13,23-31.
- 18 Vö. Astour 1966.
- 19 A történet philóni értelmezéséhez vö. Petit 1987, 78–88 és (kevésbé részletesen) Hilbrands 2007, 51–56.
- 20 Nem értelmezi többek között Támár elítélését és felmentését, fiai születését, sem pedig azt a kitétel, hogy *Júda nem ismerte őt többé* vagy *már nem tett hozzá a megismeréséhez* (1Móz 38,26), amit más zsidó magyarázatok részletesen tárgyalnak, vö. Petit 1987, 96–101, 104–107.

Bibliográfia

Philón idézett művei

Congr. = *De congressu quaerendae eruditionis gratia* (Egybekelés a bevezető tanulmányokkal)

Decal. = *De decalogo* (A tízparancsolatról)

Deus = *Quod Deus immutabilis sit* (Arról, hogy Isten változatlan)

Fug. = *De fuga et inventione* (A keresésről és a megtalálásról)

LA = *Legum allegoriae* (A törvények allegorikus magyarázatai)

Mut. = *De mutatione nominum* (A névváltoztatásról)

Op. = *De opificio mundi* (A világ megalkotásáról)

Plant. = *De Plantatione* (Az ültetésről)

Post. = *De posteritate Caini* (Káin utódairól)

Prob. = *Quod omnis probus liber sit* (Arról, hogy minden jó ember szabad)

Sacr. = *De sacrificiis Abelis et Caini* (Ábel és Káin áldozatairól)

Somn. = *De somniis* (Az álmokról)

Spec. = *De specialibus legibus* (Az egyes törvényekről)

Virt. = *De virtutibus* (Az erényekről)

Szövegkiadások, fordítások

PAPM = *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. Francia fordítás. Szerk. R. Arnaldez, J. Pouilloux és C. Mondésert. Paris, 1961–1992.

PCH = *Philon von Alexandria: die Werke in deutscher Übersetzung*. Szerk. L. Cohn, I. Heinemann és mások. 7 kötet. Breslau–Berlin, 1909–1964.

PCW = *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Szerk. L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter. 6 kötet. Berlin, 1896–1915.

PLCL = *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*. F. H. Colson, G. H. Whitaker (és R. Marcus) angol fordítása. 12 kötet, Loeb Classical Library, London – Cambridge, MA, 1929–1962.

Szakirodalom

Astour, M. C. 1966. „Tamar the Hierodule. An Essay in the Method of Vestigial Motifs”: *Journal of Biblical Literature* 85, 185–196.

Bauchham, R. 1995. „Tamar’s Ancestry and Rahab’s Marriage. Two Problems in the Matthean Genealogy”: *Novum Testamentum* 37/4, 313–329.

Belkin, S. 1969/70. „Levirate and Agnate Marriage in Rabbinic and Cognate Literature”: *Jewish Quarterly Review* 60, 275–329.

Bronner, L. L. 1994. „Aggadic Attitudes toward Postitition. Rabbinic Rehabilitation of the Marginalized Woman”: *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies. Division C, Vol. 1*. Jerusalem, 33–40.

Buzási G. 2011. „József Napváros trónján. Egy napteológia nyomai a József és Aszenth-történetben”: Bács T. – Dezső T. – Niederreiter Z. (szerk.): *100 év után. Emlékkonferencia a Keleti Népek Ókori Története Tanaszék alapításának 100. évfordulóján*. Budapest, 185–194.

Buzási G. 2019. „Pilpul and Eros. Philo’s Platonic Interpretation of the Law Concerning the Garment Taken in Pledge (*De Somniis* 1.92-114)”: *Studia Philonica Annual* 31, 29–55.

Charlesworth, J. H. (szerk.) 1983–1985. *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 kötet. New York.

Coats, G. W. 1975. „Widow’s Rights. A Crux in the Structure of Genesis 38”: *Catholic Biblical Quarterly* 34/3, 461–466.

Dahl, N. A. – Segal, A. F. 1978. „Philo and the Rabbis on the Names of God”: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 9/1, 1–28.

Feldman, L. H. 2003. „Conversion to Judaism in Classical Antiquity”: *Hebrew Union College Annual* 74, 115–156.

Fraade, S. D. 1986. „Ascetical Aspects of Ancient Judaism”: A. Green (szerk.): *Jewish Spirituality I. From the Bible through the Middle Ages*. New York, 253–288.

Gábor S. – Guba Á. – Habon N. – Kelenhegyi A. – Tóth K. (ford.) 2016. „Alexandriai Philón, Az óriásokról.” Guba Á. (bev.), Gábor S. (jegyz.). *Ókor* 15/2, 76–88.

Ginzberg, L. 1998 (1909). *The Legends of the Jews*. Baltimore–London.

Goodenough, E. R. 1962. *An Introduction to Philo Judaeus*. Oxford (1940).

- Hauser, A. J. – Watson, D. F. (szerk.) 2003. *A History of Biblical Interpretation. 1. The Ancient Period*. Grand Rapids.
- Hayward, C. T. R. 2005. *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings. From Victorious Athlete to Heavenly Champion*. Oxford (különösen 5. fejezet: „The one who sees God: Israel according to Philo of Alexandria”, 156–193).
- Henze, M. (szerk.) 2012. *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Grand Rapids.
- Hilbrands, W. 2007. *Heilige oder Hure? Die Rezeptionsgeschichte von Juda und Tamar (Genesis 38) von der Antike bis zur Reformationszeit*. Leuven.
- Hilbrands, W. 2009. „Heilige oder Hure? Die Erzählung von Juda und Tamar (Genesis 38) im Strom der Zeit”: E. Düsing – H.-D. Klein (szerk.): *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*. Würzburg, 97–119.
- Kaiser, O. 2015. *Philon von Alexandrien. Denkender Glaube. Eine Einführung*. Göttingen.
- Kamesar, A. 2009. „Biblical Interpretation in Philo”: Kamesar (szerk.) 2009, 65–91.
- Kamesar, A. (szerk.) 2009. *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge.
- Long, A. A. – Sedley, D. N. – Bene L. (szerk.) 2014. *A hellenisztikus filozófusok*. Budapest.
- Niehoff, M. R. 2011. *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge – New York.
- Niehoff, M. R. 2018. *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*. New Haven – London.
- Perentidis, S. 1993. „Dévoilement rituel et cadeau nuptial en Grèce et à Byzance: continuité ou rupture?” *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 71/1, 1–18.
- Petit, M. 1987. „Exploitations non bibliques des thèmes de Tamar et de Genèse 38. Philon d’Alexandrie; textes et traditions juives jusqu’aux Talmudim”: *AAEΞANAPINA. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts à P. Claude Mondésert*. Paris, 77–116.
- Petit, M. 1989. „Tamar”: *Figures de l’Ancien Testament chez les Pères*. Strasbourg–Turnhout, 143–157.
- Reventlow, H. G. 2009. *History of Biblical Interpretation. Vol. 1. From the Old Testament to Origen*. Atlanta.
- Royse, J. R. 2009. „The Works of Philo”: Kamesar (szerk.) 2009, 32–64.
- Saebø, M. (szerk.) 1996. *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. 1. From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300). 1, Antiquity*. Göttingen.
- Schenck, K. 2010. *Bevezetés Philón életéhez és írásaihoz*. Ford. Szabó Xavér. Budapest (eredetileg: Louisville, 2005).
- Seland, T. (szerk.) 2014. *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*. Grand Rapids.
- Somos R. 2001. *Az alexandriai teológia*. Budapest.
- Sterling, G. E. 2018. „The Structure of Philo’s Allegorical Commentary”: *Theologische Literaturzeitung* 143/12, 1226–1238.
- Steiger K. (szerk.) 1983. *Sztoikus etikai antológia*. Budapest.
- Vayntrub, J. 2020. „Tamar and Her Botanical Image”: *Journal of Biblical Literature* 139/2, 301–318.
- Waers, S. 2016. „Monarchianism and Two Powers. Jewish and Christian Monotheism at the Beginning of the Third Century”: *Vigiliae Christianae* 70/4, 401–429.

FORDÍTÁSOK¹1. Támár neve mint történetének foglalata
(*Deus* 137)

Első szemelvényünk a történetnek abból a mozzanatából indul ki, amikor Támár Ér és Ónán hirtelen halála után azt az utasítást kapja, hogy vonuljon vissza apja házába és éljen ott özvegyként, míg Sela, a harmadik fiú fel nem nő. A szakasz azonban Támár egész történetének tömör összefoglalója, amit – mint mitikus szereplőknél vagy irodalmi hősöknél – a neve fémjelez: Pálma, azaz győzelmi pálmaág.² Támár ugyanis Júdával való együttléte folytán győztesként kerül ki a történetből. Ezzel a történet legtöbb olvasója minden bizonnyal egyet is ért, Philón azonban továbbmegy: a Júda általi megtermékenyítés nem egyszerűen a gyermektelen özvegyiség végét és az anyává válás kezdetét jelenti, sőt még csak nem is azt, hogy Támárnak a Júdától fogant fiai révén sikerült a választott nép tagjává válnia.³ Philón szerint ugyanis Júda lényege nem a testi származás, hanem a kiválóság, más néven az erény (*areté*). Támár ilyen értelemben a kiválóságra törekvő szimbóluma, ami kiemelkedő tettekben jut kifejezésre: szó szerint értve kiváló fiakban, átvittebb értelemben pedig a kiválóság minden megjelenési formájában – ami viszont már nemcsak rá, hanem minden emberre érvényes. Ennek előkészítése vagy előfeltétele az özvegyiség, ami kiterjesztett értelemben önmegtartóztatást jelent, mint a történetben Támáré, aki nem lép kapcsolatba más, kevésbé kiváló férfiakkal egészen addig, míg övéi nem lesznek Júda magjai. Az özvegyiséget pedig, tehát az önmegtartóztatást és a nem elég jó elutasítását a történetben kiegészíti egy további mozzanat is: az oltalomra lelés az atyai házban, ami egyetemes és abszolút értelemben az Istenhez menekülést jelenti, vagyis ahhoz, aki kiválasztása révén Júdát is és egész családját is a kiválóság és az erény képviselőjévé tette. A történetnek tehát Philón ebben a szövegrészben elsősorban az

egyetemes-allegorikus jellegét emeli ki, noha egyedi-történeti jelentésrétegét sem számolja fel.

Szövegünk a *Quod Deus immutabilis sit* (*Arról, hogy Isten változatlan*) címen hagyományozott értekezésben található.⁴ A cím görög eredetijében az 'Isten' helyett 'az isteni' (*to theion*) szerepel, a bevett latin változat viszont az egy Istent (*Deus*) helyezi előtérbe. Az ellentmondás azonban csak látszólagos, mert Philón a görög filozófia elvont istenfogalmát ('ami isteni') alapvetően a bibliai Istenre vonatkoztatja. Az értekezés az özönvíz kiváltó okairól szóló bibliai szakasz (1Móz 6,1-12) második részét (6,4-12) értelmezi, míg az elsőt (6,1-4) *Az óriásokról* (*De gigantibus*) című értekezés tárgyalja, amely magyarul is olvasható.⁵ Az idézett szakasz egy nagyobb egységbe (§§ 136–139) ágyazódó kitérő. Ebben a nagyobb egységben Philón egy másik özvegy, a szareptai özvegyasszony történetének (1Kir 17,8-24) azt a mozzanatát értelmezi, ahol az azt mondja Illésnek: *Isten embere, azért jöttél be hozzám, hogy emlékeztess vétkemre és bűnömre* (17,18).⁶ Az özvegyiség itt csak a szareptai özvegyasszony bemutatása kapcsán kerül szóba (és ugyancsak a gondolkodást károsító szenvedélyektől való mentességre utal) – a még tágabb kontextus (§§ 122–139) a jó és a rossz ellentétének vetületeit vizsgálja a kiinduló fő szöveghely kapcsán: *Megromlott a föld az Isten előtt, és megtelt vétekkel* (1Móz 6,11).

Támár is⁷ azt a parancsot kapja,⁸ hogy maradjon özvegy és teledpedjen le az egyetlen megmentő, az atya házában.⁹ Az ő kedvéért örökre odahagyja a halandók társaságát meg a velük való együttlétet, és magányosan, az emberi gyönyörökről lemondva özvegyen él.¹⁰ Cserébe viszont isteni nemzés befogadjává válik, és megtelve az erény magjaival kihordja azokat, majd erényes cselekedetekkel kezd vajúdni.¹¹ Amikor ezeket világra

- 1 A bibliai idézeteket dőlttel szedtük, más idézetek a Philón által a szereplőknek tulajdonított fiktív beszédek.
- 2 A név értelmezésének egyéb lehetőségeiről lásd a szöveghez fűzött 13. jegyzetet.
- 3 Ezt az utóbbi szempontot a 2. szemelvény képviseli majd.
- 4 Philón műveit latin címekkel vagy azok rövidítésével szokás idézni. Ezek megtalálhatók a Philón-kiadások többségében és a *Studia Philonica Annual* köteteiben is. A fenti bibliográfiában az itt előforduló, de a bevezetőben nem tárgyalt művek címeinek rövidítéseit mi is megadjuk.
- 5 Gábor–Guba–Habon–Kelenhegyi–Tóth 2016.
- 6 Philón szövege itt eltér a Septuagintában és a Héber Bibliában olvashatótól, amelyek a „bűnömre” szó helyett ezt hozzák: „hogy halálra juttasd a fiamat”. A mondat kérdésként is értelmezhető, ahogy azt számos modern fordítás is teszi. A Septuagintában az 1Kir = 3Kir, mivel az ottani beosztás szerint az 1-2Sám felel meg a Királyok első két könyvének.
- 7 Miként a szareptai özvegy, lásd a szemelvény bevezetőjét.
- 8 Philón megfogalmazásában nyitva marad, kitől kapja Támár a parancsot: Júdától-e (ahogy a bibliai szövegben olvassuk) vagy az Istenből magától. A philóni kontextus ez utóbbit valószínűsíti, ugyanakkor Júda, mint rögtön látni fogjuk, Isten követe Támár számára, így valódi ellentmondásról nincs szó.
- 9 1Móz 38,11. Az özvegyi lét a bibliai kontextusban nagyfokú kiszolgáltatottságot jelentett egy nő számára, amelyben csak egy új férj, vagy a fiai (ha voltak), vagy (ha még élt) az apja adhatott neki biztonságot. Támárnak ekkor még nem volt fia – épp ez a történet

- központi problémája –, ugyanakkor Júda a sógorházasság majdani törvényének (5Móz 25,5-10) megfelelően nem engedte, hogy más férjet keressen, hiszen ennek értelmében legkisebb fia, Sela kötelessége volt Támár – és saját bátyjai – számára utódot támogatni. A történet egyszerű olvasata szerint Júda épp ezt az – akkor még tételesen nem kinyilatkoztatott – törvényt akarja kijátszani, és csupán hitegeti Támárt. Philón értelmezése azonban más irányt vesz: ő az 'atya' ('apa') fogalmából indul ki, amit először körülír ('egyetlen megmentő' [**monos kai sôtér*], vagyis az egyetlen, aki képes megmenteni), majd kitérőül úgy, hogy az már nem Támár saját apjára, hanem az apára mint olyanra, vagyis az Atyára, Istenre vonatkozik. Lent, a 7. szövegben (*Fug.* 154) Philón ehhez nagyon hasonló módon a valódi férj, Júda egyedüliségére irányítja a figyelmet, akit az Isten közvetítőjeként értelmez. A korai zsidó és rabbinikus magyarázatok nem térnek ki az özvegyiség és az atyai házba történő visszatérés mozzanatára, vö. Petit 1987, 91 és 102.
- 10 Philón az 'apa' után most a 'halandók' és az 'özvegy' jelentését is tágasabb, transzcendens horizontra vetíti: így Támár nem egyszerűen a többi ember társaságából vonul ki, amikor apja házában vár, hanem a halandókat mint a létezés egy alacsonyabb szféráját elhagyva választja a halhatatlanságot, az Atya világát.
 - 11 1Móz 38,18.27-30. Miután Philón a történet jelentését előzőleg már elvontabb szintre emelte, Júdát az isteni valóság képviselőjeként és közvetítőjeként értelmezi, a tőle származó sarjakat pedig ugyancsak erényekként fizikai utódok helyett. Ezt az elvont-filozófiai jelentést erősíti, hogy Philón egy Platónról kölcsönzött fordulatot használ, amikor a teherbe esést és a vajúdságot egyszerre em-

hozza, el is nyeri a díjat ellenfeleivel szemben,¹² és győztesnek jegyzik be, hiszen ő vitte el a pálmát, a győzelem jelképét. Támár jelentése ugyanis 'pálma'.¹³

2. Támár származása (*Virt.* 221–222)

A második szemelvény a történet kezdetére, Támár származására összpontosít, és a többitől eltérően inkább a történetiségre, mint az allegorikus jelentésre épít. Ennek oka, hogy ez a szövegrész – egyedülként a mostani válogatásban – nem Philón allegorikus kommentársorozatából való, hanem az *Expositio legum* (*A törvények kifejtése*) című sorozatból, amely közelebb marad a bibliai szövegek történeti értelméhez.¹⁴ Támár itt a betérők egyik előfutára és prototípusa, olyan, mint a bibliai Rut, vagy a posztbiblikus irodalomban Aszenet, József felesége, sőt Gedeon, és maga a szintén pogány környezetből származó Ábrahám is.¹⁵ Philón abból indul ki, hogy Támár kánaánita származású, noha a szöveg ezt így nem mondja ki, csupán valószínűsíti.¹⁶ Érdekes módon más ókori magyarázatok Támárt Rebekához, Leához és Ráhelhez hasonlóan Jákob mezopotámiai, arámi rokonságából származtatják, így nem merül fel a betérés szükségessége.¹⁷ Az előző szemelvény gondolatmenetével összhangban Philón itt is azt hangsúlyozza, hogy Támár Júdában és családjában látta meg az igazság és

az igazi istenhit fényét, és ezt kívánta teljesebben felragyogtatni azzal, hogy Júda családjához csatlakozik. Özvegyi visszavonulása itt is azt jelenti, hogy önmagát szűzként őrizte az Egyetlen Ok, vagyis az Isten, az Atya házában mindaddig, amíg nem kötheti magát Júdeához. Annak ellenére, hogy Támár itt inkább példakép, semmint szimbólum, a szakasz mégis úgy fogalmaz, hogy Támár utódain nem csupán testi leszármazottjait, hanem példájának követőit is érteni lehessen.

A *De virtutibus* (*Az erényekről*)¹⁸ a bátorság (*andreia*), az ember szeretet (*philanthropia*), a megbánás (*metanoia*) és a nemesség (*eugeneia*) erényeit tárgyalja. A Támárra vonatkozó rész az utóbbiban (§§ 187–227) olvasható egy olyan felsorolás (§§ 211–225) részeként, ahol hitványabb szülők nemes jellemű sarjairól van szó. Ilyen Ábrahám (§§ 212–219), ilyen Támár (§§ 221–222), és ilyenek Leának és Ráhelnek, Jákob feleségeinek a szolgálói, Zilpa és Bilha (§§ 223–225). Ezek a példák is azt hivatottak bizonyítani, hogy a valódi nemesség nem a származástól függ. Ábrahám és Támár esetében a nemesség válás kifejezetten a származás dacára következik be, és a megtérés folyamatával esik egybe, amennyiben mindketten pogány szülőktől származnak, mégis eljutnak az Isten, vagyis az igazság felismerésére.¹⁹

[221] Támár a syriai Palaestinából származó hajadon volt,²⁰ sokistenhívő családban és városban nőtt fel, amely tele volt fá-

- lítani (vö. *Theaitétos* 210b). Platón szereplői a tudást hozzák világra, Támár az erényeket és az erényes cselekedeteket hordja ki és szüli meg. Érdekes módon Philón nem értelmezi a két nevet, amelyek a héberben egyértelmű jelentést hordoznak: Perc héberül 'áttörést' jelent (hiszen végül ő tör ki először anyja méhéből), Zerah pedig 'felragyogást' vagy 'kivirítást' (ami utalás lehet a biborszínű jelre, amit a bába tett a kezére, amikor még a születése előtt kidugta azt).
- 12 Az erényes cselekedeteket világra hozó Támár ellenfeleit Philón nem nevezi meg, a kontextus alapján azonban többé-kevésbé kikövetkeztethető, kikre gondolhat. A bibliai történet közvetlen jelentésszintjén azokra, akik árgus szemekkel figyelték, nem szegi-e meg Támár a rá rótt özvegyiséget, vagy akik rossz szemmel nézték, hogy kánaáni léte Júde családjához húz (vö. 2. szövegünket). A Genézis könyvének korábbi fejezeteiben (1Móz 29-30) Jákob feleségei is rivalizálnak egymással, és úgy tűnik, a gyermek világrahozatala és a szülni tudás eleve egyfajta versengés volt a nők között. Még tágabb összefüggésben az itteni 'ellenfél' a bibliai 'ellenséget' is jelentheti: a beszélő irigyeit és ellenlábasait, a 'gonoszokat', akik azt várják, hogy a jó ember elbukjon – ahogy azt a zsoltárokból és más bibliai költeményekben sokszor olvassuk, vö. Bírák 5, 31 (Debóra éneke), 1Sám 2,1 (Hanna/Anna éneke). A 2. szemelvény alapján a kánaáni környezetre is utalhat, amely ellenezte Támár betérését (vö. 22. jegyzet). Ezt a bibliai ellenségképet fordítja át Philón a görög világban lényeges szerepet játszó versengés, a sport-, dal- és egyéb versenyek fogalmi világába, így készítve elő Támár nevének értelmezését.
- 13 Mint a bevezetőben láttuk, Támár neve héberül azt jelenti: 'pálma'. Philón itt is és a többi szemelvényben is a pálma korabeli kulturális használatára építi magyarázatát, és a hangsúlybeli különbségek ellenére a többi szemelvényben is ebből indul ki (vö. lent, 37. jegyzet). Érdekes összevetni ezt a megközelítést Vaynt-rub most megjelent tanulmányával (2020), aki a pálma botanikai tulajdonságát veszi alapul értelmezésében. Szintén érdekes, hogy a Támár név később is előfordul Dávid családjában (2Sám 13, ill. 14,27), és a név viselőinek különleges szépsége és vonzereje mindkét esetben hangsúlyos, sőt az *Enekek éneke* is pálmához hasonlítja a megénekelt szép nő (Sulamit) termetét (7,8). Ugyan-

akkor a rabbinikus magyarázatok nem foglalkoznak a név jelentésével, vö. Petit 1987, 89.

- 14 Erről a kommentársorozatról lásd Goodenough 1962, 35–45; Royle 2009, 45–50; Schenck 2010, 146–157.
- 15 Vö. a bibliai Rut könyvét; 1Móz 41,45.50, 46,20 (Aszenet); Bír 6 (Gedeon). Aszenet megtéréséről egy Philón gondolkodásával nagyfokú rokonságot mutató hellénisztikus zsidó szerelmi regény is ránk maradt *József és Aszenet* címmel, vö. Bolyki 2005; Buzási 2011. Ábrahám pogány közegekből való származására a Bibliából (vö. 1Móz 11, 26-32) csak következtetni tudunk, amennyiben őt hívja el az Úr választott népének ősatyjává (1Móz 12,1-3). Ezt a mozzanatot egyes későbbi hagyományok Ábrahám és környezete (akár családjá) közti konfliktussá élezték, vö. *Jubileumok könyve* 11, 14–12, 14; Ginzberg 1998, I. kötet, 185–217.
- 16 A bibliai történetben (1Móz 38) nincs kifejezetten szó Támár származásáról, annyit viszont megtudunk, hogy Júda *különvált testvéreitől* (38,1), elvette *egy kánaáni embernek, Súának a leányát* (38,2), és amikor tőle származó fiainak Támárt adta feleségül (38,6), még mindig nem hallunk arról, hogy visszatért volna atyjához és testvéreihez *Hebrón völgyébe* (37,14), hanem *Kezibben volt* (38,5). Így tehát Philónnak minden oka megvan rá, hogy a bibliai szöveg hallgatását úgy értelmezze: Júda kánaáni közegeben élt, onnan választott fiainak feleséget, tehát Támár is kánaánita, vagyis bálványimádó családból származott. Támár származásának a kérdéséhez vö. Bauckham 1995.
- 17 Így írja újra a történetet már a Hasmóneus kori (tehát Philón előtti) *Jubileumok könyve* (41,1) és a *Tizenkét pátriárka testamentuma* (Júda 10,1) is, vö. Petit 1987, 89–90.
- 18 A cím változatairól lásd PLCL VIII, 440.
- 19 Vö. Feldman 2003, 153, aki ugyancsak a megtérés szempontjából vizsgálja történetünket.
- 20 Palaestina Philón idejében Syria római provincia része volt, de már a hellénisztikus kortól (Kr. e. 332 után) kezdve ez volt a két tájegység neve. Philón ezzel a kortárs megnevezéssel utal a bibliai Kánaánra és annak lakóira, akiket a Biblia Izrael fiainak ellenségként ábrázol, mivel bálványimádók és joggatlanul bitorolják az ígéret földjét, így a velük való házasság is tilos (vö. 2Móz 34,15-16).

ból és kőből készült istenszobrokkal és egyéb bálványokkal.²¹ De miután képes volt arra, hogy kiemelkedve ebből a sűrű sötétből, meglássa az igazság halvány fénysugarát, dacolva a halálos veszéllyel átszökött az igazi istenhít táborába, és életével csak annyiban törődött, amennyiben az jó élet lehet.²² A jó élet pedig a számára semmi más nem lehetett, csakis az Egyetlen Ok szolgálata és imádata.²³ [222] Annak ellenére, hogy egymás után két rossz fivérnek lett a felesége,²⁴ az egyiknek szabályos házasság útján, a másiknak meg – mivel az előző férje nem hagyott hátra utódot – a levirátus törvénye alapján,²⁵ mégis volt ereje ahhoz, hogy a saját életét tökéletes tisztaságban megőrizve szert tegyen a csakis a jókat megillető hírnévre,²⁶ és így tőle eredhessen valamennyi utódjának nemessége is.²⁷

3. Ér hirtelen halála (LA III 74)

A következő szövegrész arra a mozzanatra összpontosít, amikor Ér, Támár első férje – Júda első fia kánaánita feleségétől – minden magyarázat nélkül meghal. Az eset teodíceai problémát vet fel, hiszen még utalás sem történik arra, hogy Ér bármit elkövetett volna, amivel rászolgált a hirtelen halálra. Az a lehetséges válasz, hogy Ér pusztán azért halt volna meg, mert Júdának törvénytelen – mivel idegennel kötött – házasságából származott (mint a Dávid és Betsabé törvénytelen kapcsolatából származó első közös gyermek),²⁸ szemmel láthatóan nem elfogadható Philón számára, ezért itt a történeti jelentést

lényegében elveti.²⁹ Ehelyett Ér nevének etimológiájára koncentrál, és a héber 'bőr' szóval való egybecsengése alapján Ért a testtel azonosítja.³⁰ Testen Philón – platóni alapokon – a tehetetlen testtömeget érti, szembeállítva az ember összes élettani, érzelmi és értelmi funkciójával, amiket viszont a lélekhez sorol.³¹ Ér és Támár egybekelése ily módon – ha a megfeleltetés nem egyértelmű is – a test és a lélek viszonyát szemlélteti. Amikor Ér, a test, feleségül veszi Támárt, lelepleződik testi mivolta, és ezen belül is az, hogy mint test, már eleve halott volt. Az időbeliként megfogalmazott bibliai történet tehát, ahol Ér hirtelen meghal, itt úgy jelenik meg, hogy Érről hirtelen kiderül, már eleve halott volt. Ennek oka nem egyszerűen a lélekkel való összekapcsolódás, hiszen a test mindig a lélekkel együtt alkotja az élő embert. A test akkor lelepleződik le halottként, amikor a lélek Isten felé fordul, és ezzel mindent megfelelő perspektívában képes szemlélni, vagyis elnyeri a győzelmi koszorút, amit Támár ('Pálma') jelképez.³² A lelket Philón értelmezésében nem jelképezi kifejezetten a történet egyik eleme sem, ezért leginkább úgy lehet értenünk, hogy Ér eredetileg egy testből és lélekből álló ember, aki akkor válik csupán testté, amikor lelke Támárral, az erőnnel egyesül, mintegy átalakul, beteljesedik. Úgy tűnik, Philón itt arról a felismerésről beszél, amikor valaki rájön, hogy a test lényegét tekintve halott, és a lélek az, ami él benne. Elképzelhető ugyanakkor az is, hogy – a *Phaidón* nyomán – a test és a lélek különválásáról, a lélek megszabadulásáról, vagyis a halálról beszél. Mindenesetre Ér egyik értelmezés szerint sem önálló személy, és úgy tűnik, itt Támár sem az, így velük mint személyekkel kapcsolatban nem vetődik fel a teodíceai, Isten igazságosságának kérdése.

21 Mindez kánaáni származásából következtethető ki. A leírás teljes mértékben biblikus, vö. Dt 4,28, Ézs 40,18-20.

22 Támár a bibliai kontextus alapján is hallhatott Jákob családjáról, Izrael fiairól (vö. pl. 1Móz 34,30), így vált lehetségessé, hogy „meglássa az igazság halvány fénysugarát”, vagyis értesüljön az általuk felismert „igazi istenhitről” (**eusebeia*). „Átszöknie” azért kellett a másik „táborba” (**automoleó*) – vagyis a jámborság Izrael által képviselt tételére –, mert megtérése feltételezhetően ellenállásba ütközött kánaáni családja részéről, ahogy azt Gedeon (Bír 6,25-32) vagy Aszenet (vö. *József és Aszeneth* XII. 7–15) esetében is látjuk (lásd az előző szemelvényben az „ellenfelekre” történő utalást, 12. jegyzet). A „jó élet” (*to kalós/eu zén*) és a pusztai élet (*to zén*) szembeállítását Philónnál többször is előfordul (*Op.* 77; *Decal.* 17; *Spec.* I 338), és minden bizonnyal Platónról ered (vö. *Kritón* 48b5–6).

23 Az Egyetlen Ok (**to hen aition*) nem más, mint Isten, vö. pl. *LA* II. 1–3.

24 A fent már említett Érnek és Ónának (1Móz 38,6-10). Coats (1975) mellett érvel, hogy Ér halála után a történetben nincs szó házasságról, csak a gyermekhez való jogról.

25 A levirátus vagy sógorházasság egyike a mózesi rendelkezéseknek, amely szerint az özvegyen és utód nélkül maradt asszonynak a férj fivére köteles utódot támasztani (5Móz 25,5-10). Az itt használt görög kifejezés (*epidikasia*) az attikai jogból származik, és csak részben fedti le a héber kifejezés (*jibbum*) jelentéstartalmát (maga a bibliai szöveg a **gambreuó*, 'feleségül vesz' igét használja, 1Móz 38,8).

26 Az előző szemelvényben erre utalt Támár nevének értelmezése ('győzelmi pálma'), vö. fent, 13. jegyzet. Támár Philón értelmezésében tehát nemcsak özvegy, hanem egészen Júdával való egybekeléséig szűz is volt (erre utal a „tökéletes tisztaság”, **akélidótos* kifejezés). Ezt Ónán esetében a bibliai szöveg kellően megindokolja (1Móz 38,9), Ér esetében viszont csak kikövetkeztethető (38,7). A nászéjszakán történő haláleset látványos párhuzama

Tóbit deuterokanonikus története, ahol a történetbeli Sárának hét férje hal hirtelen halált a nászéjszakán – ott egy démon ártó közreműködése miatt (*Tób* 6,14-15; 7,11). Más ókori magyarázatok szerint Ónának és testvéreinek kánaáni anyja volt az, aki igyekezett meghiúsítani, hogy fiai – az ezekben a változatokban arámi, vagyis Júda családjával rokon – Támárral nemzzenek utódot, vö. *Tizenkét pátriárka testamentuma*, Júda 10,2, *Jubileumok könyve* 41,1-2.

27 Noha Támár a dávidi dinasztia özvegye (1Krn 2,3-5, Rut 4,18-22, és ezáltal Jézusé is, Mt 1,1-6, Lk 3,31-33), Philón utódokon nem elsősorban testi leszármazottakat, hanem követőket, nyomdokába lépőket (*tois met' autén*) ért. Aszenet is a megtérés és menedékváros allegóriája lesz, vö. *József és Aszeneth* XV. 7.

28 2Sám 12,15-23.

29 Itt ismét az allegorikus kommentársorozatban vagyunk, ahol a történeti jelentés elvetése – halakhikus szakaszoktól eltekintve – viszonylag gyakori. A korai és rabbinikus zsidó értelmezésekhez lásd Petit 1987, 90–91, 101–102.

30 Ér neve Philón értelmezésében (§ 69, vö. *Post* § 180) a héber etimológia ('*or*; 'bőr') alapján 'bőrt', 'bőrtömeget' (**dermatinos onkos*), vagyis testet (*sóma*) jelent, amely a platonikus filozófia tanításában a lélek ellentéte. Philónnál a név átírása a Septuagintától eltérően nem Ér, hanem Eir. Rabbinikus értelmezések többek között az '*ariri*' ('gyermektelen') szóval hozzák összefüggésbe, vö. Petit 1987, 90.

31 Test és lélek ilyen viszonya Platónra megy vissza, mindenekelőtt a *Phaidón* című dialógusra (lásd pl. 64c–68c, és különösen 80a–81b), és ily módon ez a szakasz egyfajta *Phaidón*-értelmezés is Ér és Támár története kapcsán. Ez a radikális szembeállítás megjelenik többek között János evangéliumában is (vö. Jn 6,63). A hellénisztikus zsidóság test–lélek dualizmusához lásd Fraade 1986.

32 Az első szemelvényben Támár volt az, aki elnyerte a győzelmi pálmát, itt viszont ő maga lesz a győzelmi pálma a lélek számára.

A szakasz a *Legum Allegoriae* (A törvények allegóriái vagy allegorikus magyarázatai) III. könyvében található, amely az 1Móz 3, 8b–19 értelmezését adja. Támár a 3,14–15 szerteágazó interpretációjának (§§ 65–199) részeként kerül szóba, a kiinduló kérdés pedig az, hogy Isten miért nem adja meg a védekezés lehetőségét a paradicsomkertben a kígyónak. Philón válasza, hogy a gyönyört – amit a kígyó jelképez – nem illeti meg a szó, mivel önmagában rossz (§ 68). Ugyanígy ÉR sem kap lehetőséget a védekezésre, mielőtt Isten a halálát okozza (1Móz 38,7), és ennek okát fejti ki Philón az értekezés ezen részében (§§ 69–75).

Mikor tudod tehát a legjobban megérteni, ó, lélek, hogy holt testet hordozol?³³ Vajon nem akkor-e, amikor eléred a beteljesülést, és elnyered a jutalomkoszorút?³⁴ Mert akkor már nem a testet fogod szeretni, hanem az Istent.³⁵ Jutalmadat pedig akkor nyered el, amikor Támár, Júda menyje lesz a feleséged,³⁶ akinek a neve pálmát jelent, ami a győzelem jelképe.³⁷ Ennek bizonyítéka, hogy ÉR,³⁸ amikor feleségül veszi őt, azon nyomban rossznak bizonyul, és megöli őt az Isten.³⁹ Ezt mondja ugyanis: *És vett Júda az ő elsőszülött fiának, ÉRnek feleséget, akinek a neve Támár, majd rögtön hozzátesszi: és gonosz lett ÉR az Úr előtt, és megölte őt az Isten.*⁴⁰ Mert amikor a lélek elveszi az erény jutalmát, ezzel egyszersmind ki is mondja a halálos ítéletet a holt testre.

4. Júda bemegy Támárhoz (Congr. 124–126)

Philón a negyedik szövegrészt annak a mozzanatnak szenteli, amikor a lefátyolozott Támár felkelti Júda érdeklődését, aki bemegy hozzá, Támár pedig gyermekeket fogan tőle. Az exegéta a narratív helyzet és a görög szóhasználat éles megfigyeléséből kiindulva építi fel allegorikus értelmezését. A narratív helyzetből azt a folyamatot emeli ki Phi-

lón, ahogy Júda felfigyel Támárra. A prostitúció nem játszik szerepet az interpretációjában, hiszen Philón úgy fogalmaz, hogy Támár csak általában a járókelők számára tűnt prostituáltként. Mint legtöbbször, Philón itt is mélyebbre ás, és nem a konkrét helyzetet, hanem Támár elrejtett szépségét mint olyat állítja elemzése középpontjába, amit ő azért takar el, hogy Júda érdeklődését felkeltse. Júda részéről is azt a folyamatot ragadja meg az exegéta, ahogy az érdeklődés felébred benne az elrejtett szépség iránt, nem pedig a testi vágyat – leírása arra emlékeztet, ahogy Platón ábrázolja a szemérmes lélek vágyának természetét a *Phaidros* lélekfogatokról szóló mítoszában.⁴¹ Júdát tehát nem a testi vágykielégítés készletese hajítja, hanem a szép iránti kutatás magasztos ösztöne, és ezen a ponton már világos, hogy itt Júda az emberi léleknek mint olyannak egy lehetséges irányultságát jeleníti meg, nem pedig egy történeti személy valamikori tettével állunk szemben.⁴² A hatodik szövegben azt fogjuk látni, hogy a lefátyolozottság ismét megjelenik, ezúttal a másik oldalról, hiszen Támár is csak a zálogokból ismeri fel Júdát. Philón a mostani szövegben sem mondja, hogy Júda meglátta volna Támár szépségét, mégis úgy tűnik, ez végül megtörtént, hiszen – mint olvassuk – azért megy be hozzá, hogy megláthassa.

Philón másik, a görög szöveg sajátos megfogalmazásán alapuló megfigyelése teljesen világossá teszi, hogy a szemelvény végére már végképp nem a történeti helyzetet tartja szem előtt, hanem belső folyamatokat. A filológiai furcsaság – amely oly sokszor kiindulópontja szent szövegek értelmezésének – itt abban áll, hogy a görög szöveg nem nevezi meg, ki fogant, a fogantást viszont – a magyarhoz hasonlóan – a '(meg)fog' igéből eredezteti. Miután Júda fellebbentette Támár fátylát, és meglátták egymást – Júda Támárban a szépséget, Támár Júdában az Istenhez tartozást –, mindketten mély nyomot hagytak egymásban, és egymást mintegy fogva tartva, a másikat magukban hordozva távoztak. Philón szerint ilyen értelemben mindketten megfogantak – erre utal a szövegbeli anomália, az alany hiánya. A két egymást fogva tartó pedig, Júda és Támár, ezúttal a tanuló és a tudomány – bizonyos értelemben pedig a tanuló és a tanító, mester és tanítvány is.

33 A kiinduló test–lélek szembeállítás alapján veti fel Philón a kérdést, hogy milyen helyzet az, amelyben a lélek a legvilágosabban felismerheti a testtel való szembenállását. A megszólított 'lélek' ezúttal a Támár által jelképezett erényt még nem ismerő test–lélek ember, ÉR.

34 A jutalomkoszorú a győzelmi pálma szinonimája.

35 A lélek fordulhat a test, és fordulhat Isten felé, vagyis lealacsonyodhat a testtel való azonosulásig, és felemelkedhet Istenhez is.

36 Támár a történetben éppen attól lesz Júda menyje, hogy feleségül veszi őt Júda egyik fia, ÉR (1Móz 38,6), Philón azonban Júda és Támár viszonyát itt statikus adottságnak tekinti. Júda Isten közvetítője (vö. 1. és 6. szöveg), Támár pedig (ahogy majd a történetben kiderül) valójában az ő párja, akivel majd utódokat (erényeket) hoz világra. A szöveg kontextusában Támár tehát az erényes léleknek felel meg. Philón itt nem vizsgálja Önán szerepét és kilétét, aki a történet szerint elnyerhetné ugyan Támárt, vagyis nem eleve rossz, ám úgy dönt, hogy mégsem kíván vele utódokat nemzeni, és termőerejét terméketlen talajra vesztegetve meddő marad, majd szintén elpusztul (1Móz 38,8–10). Önánt másutt (*Post.* 180–181, *Deus* 16–18) az önzés (*philautia*) és az élvhajzás (*philédonia*) megtestesítőjeként említi.

37 Vö. fent, 32. jegyzet. Itt nem Támár nyeri el a győzelmi pálmát, hanem ő maga a győzelmi pálma a hozzá méltó férfi számára.

38 Aki a fentiek értelmében a testet jelképezi.

39 'Azon nyomban', tehát anélkül, hogy bármit tett volna, vagyis csupán annak köszönhetően, hogy ő ÉR, vagyis a test. Ez a moz-

zanat visszautal a kiinduló kérdéshez: miért bünteti meg Isten a kígyót (vagyis a gyönyört) anélkül, hogy annak rendje és módja szerint megadná neki a védekezés jogát; vö. a szakaszhoz írott bevezetőt.

40 Az értelmezésben fontos szerepet játszik, hogy a két mondat (1Móz 38,6 és 7) közvetlenül egymás után áll, illetve hogy a Septuaginta az általánosabb időmeghatározást tartalmazó héber igét (*va-jehi*) aoristos alakkal (*egeneto*) adja vissza, ami egyértelműen bekövetkezést ('gonosz lett', 'gonosznak bizonyult'), nem pedig állapotot ('gonosz volt') fejez ki. Az 'Úr' és az 'Isten' nevek közti különbséget Philón az értekezés előző szakaszában (§ 73) fejti ki. Eszerint 'az Isten' (*ho theos*) Isten jóságát fejezi ki (azért hozza létre az életteleneket, hogy megmutassa az élőkhöz képesti különbségüket, és ezért is távolítja el őket szükség esetén az útból), míg 'az Úr' (*kyrios*) Isten korlátlan hatalmának erejét jelenti. Hasonló különbséget látnak a rabbinikus szövegek is az 'Isten' (*elohim*) és az 'Úr/Örökkévaló' (*JHVH*) istennevek között, bár a hangsúly ott (ebben a sorrendben) az ítélet (*din*) és az irgalom (*rahamim*) közti különbségen van. Isten attribútumainak philóni és rabbinikus megközelítéséhez vö. Dahl-Segal 1978.

41 Vö. *Phaidros* 256a–b.

42 Utóbbi legfeljebb annyiban kerül előtérbe, hogy Philón hangsúlyozza: Júda nem erőszakosan közeledik a lefátyolozott Támárhoz, hanem engedélyt kér tőle ehhez.

A szemelvény a *De congressu quaerendae eruditionis gratia* (A tudás céljából történő összejövetel)⁴³ című értekezés része. A göröghez jobban közelít ez a fordítás: „Egybekelés a bevezető tanulmányokkal” (*Peri tés pros ta propaideumata synodu*), ami egyszerre utal Ábrahám egybekelésére Hágárral, valamint az értelem egyesülésére annak bizonyos tárgyival – Hágár ugyanis a bevezető tudományok jelképe, mert Ábrahám előbb vele nemz utódot (Ismáélt, 1Móz 16), mielőtt valódi örökösét, Izsákot nemzené Sárával (1Móz 21,1-8). Az értekezés az 1Móz 16,1-6 magyarázata, a mi szakaszunk pedig ezen belül a 16,4 (*És [Ábrám] bement Hágárhoz*) értelmezésének (§§ 122–138) része. Júda és Támár példáját Lea és Jákob esete (1Móz 30,16) előzi meg (§ 123), ahol Lea az erényt (*areté*) testesíti meg, aki elébe megy a napi fáradozásából hazatérő Jákobnak (az *askétés*-nek, vagyis a tanulásban fáradozóknak), és hívja, hogy háljon vele és nemzze vele együtt a tudás magvait és hajtásait. Philón allegorikus értelmezésében mindhárom „bemenetel” (Ábrahámé, Jákobé és Júdaé) azt jelenti, hogy a tanuló elmegy tanulni tanítójához, a bölcsességhez (vagy az erényhez).

[124] Előfordul ugyanakkor, hogy a tudás még próbára is teszi a hozzá járulókat, vajon hogy állnak buzgóság és szorgalom dolgában, és ezért nem megy elébük,⁴⁴ hanem, mint Támár, eltakart arccal ül le az útkereszteződésnél,⁴⁵ azt a látszatot keltve a járókelőkben, mintha prostituált lenne.⁴⁶ Ezt pedig azért teszi, hogy az érdeklődő lelkek fölfedjék a fátylát,⁴⁷ és napvilágra hozva megcsodálhassák a szemérmes tartózkodás, vagyis az

43 Schenck 2010.

44 Mint az előző szakaszban Lea Jákob elé (lásd a szakasz bevezetőjét).

45 A bibliai szöveg egy helységnevet ad meg (vö. 89. jegyzet), de Philón a fennmaradt műveiben ezt nem értelmezi.

46 1Móz 38,14-15. Philón nem úgy érti ezt, hogy Támár kelt szándékosan ilyen látszatot, hanem hogy az öltözete láttán keletkezik a járókelőkben ilyen látszat. A prostituáltnak öltözés mozzanatát értelmező korai és rabbinikus zsidó magyarázatokhoz vö. Petit 1987, 91–93, 102–103.

47 A fátyol felfedése (*anakalyptéria*) az ókori görögöknél a menyegzői szertartásnak az az ünneplés pillanata, amikor a menyasszony először veti le a fátylát a vőlegény előtt (vö. Perentidis 1993). Jóllehet Támár és Júda története ezúttal tanítvány és tanító találkozását jelenti, de közben nem szorul teljesen háttérbe a két szereplő férfiként és nőként való megjelenítése sem.

48 Az önmérséklet (*sóphrosyné*) a négy klasszikus erény egyike. Philón Támár fátylát előbb a szüzi és szemérmes tartózkodás jeleként értelmezi – vagyis nem Támár leleményes csalfintását látja benne, amit esetleg a szöveg sugallhat –, majd ezt itt „lefordítja” a platonikus filozófia nyelvére.

49 Júda (héberül Jehuda) nevének a héber etimológián alapuló értelmezéseit lásd 1Móz 29,35 és 49,8. A héber *jadah* ige hífil (műveltető) alakja (*hódah*) leggyakrabban ’dicsér’, ’megvall’, ’hódolatban részesít’ jelentésben fordul elő (vö. Zsolt 118 [117],1), ennek görög fordítása pedig (*[ex]homologumai*) a ’megvallja hálját’, ’hálát ad’, ’elismer’ jelentés révén kapcsolódik hozzá. Júda királyként való értelmezésének bibliai alapja 1Móz 49,10 (*nem távozik el Júdából a jogar, sem a kormánypálca*), valamint a Júda törzséből származó Dávid-dinasztia örökké tartó királyságának ígérete (pl. 2Sám 7,12-16).

50 Az „ugyanis” nem Júda nevét, hanem érdeklődését magyarázza meg.

önmérséklet érintetlen és szeplőtlen, valóban szüzi és fenséges szépségét.⁴⁸ [125] Vajon ki ez az érdeklődő és tanulni vágyó valaki, aki az elrejtett dolgok közül semmit nem hagyva vizsgálat és kutatás nélkül – vajon ki más lehetne, ha nem a fővezér, a király, akinek a neve Júda, aki boldogan és hűségesen kitart az Isten iránti hódolatban?⁴⁹ Ezt olvassuk ugyanis:⁵⁰ *Letért hozzá az útról, és így szólt: Engedd meg, hogy bemenjek hozzád*⁵¹ – erőszakot tehát nem kívánt alkalmazni vele szemben⁵² –, hogy megtekinthessem, mi ez az elrejtett erő és mire alkalmas. [126] A „bement hozzá” után azt olvassuk, hogy „megfogant”,⁵³ de hogy ki, az a szövegben nem hangzik el.⁵⁴ Mert a tudomány is megfogja, vagyis magával ragadja a tanuló – azaz rábeszéli, hogy a szerelmese legyen –, és ugyanígy a tudásra fogékony tanuló is megfogja tanítóját, a tudományt.⁵⁵

5. A zálogok (*Somn.* II. 44–45)

Az ötödik szemelvény a három zálog közül kettő, a lánc és a pecsétgyűrű jelentésére kérdez rá, nem elégedve meg azzal a magyarázattal, hogy akkoriban ezek jelentették egy úton lévő ember személyes tárgyait.⁵⁶ A kérdés József kapcsán vetődik fel, aki szintén láncot és gyűrűt kap a fáraótól, amikor az kinevezi őt a birodalom második emberévé.⁵⁷ Philón ismét a szóhasználatból kiindulva mutat rá, hogy a Józsefnek adott lánc nyakörvet is jelent, vagyis a kényszer körpályájára utal, míg Júdaé egy vékony lánc (zsinór), amely – mint a következő szövegünkben kiderül – a természet műveit jellemző kö-

51 1Móz 38,16.

52 Philón megragadja az alkalmat, hogy egy további etikai tanulságot vonjon le a mózesi megfogalmazásból.

53 1Móz 38,18.

54 „A szövegben nem hangzik el” (*rhétos u meménytai*) – a *rhétos* a szó szerinti, a szövegben szereplő értelmet jelenti, szemben a mélyebb, allegorikus értelemmel. A Septuaginta szövegében ezen a helyen a „megfogant tőle a méhében” (*en gastri elaben ex autu*) kifejezés szerepel, Philón kérdésfelvetése viszont egy semlegesebb kifejezésen (*synelabe*) alapul, amit akár egy másik fordításból is kölcsönözhetett. Valószínűbb azonban, hogy Philón a tágabb gondolatmenet (§§ 121–126) kiindulópontját jelentő másik vershez (1Móz 16,4: *és [Ábrahám] bement hozzá, és [Hágár] megfogant [synelaben]*) igazítja szóhasználatát, hiszen ott a Septuaginta általunk ismert szövege sem adja meg egyik ige mellett sem az alanyt. Jegyezzük meg továbbá, hogy az értelmező számára nemcsak a hiányzó alany, hanem maga a történet is alapot ad a kettős (kétértelmű) alany felvetéséhez, hiszen Támár eltakart arccal ugyan, de mégiscsak „elébe megy” Júdának (noha Philón a § 124-ben ennek ellenkezőjét sugallja), Júda pedig bemegy Támárhoz, vagyis mind a ketten arra vágnak, hogy magukkal ragadják, „megfogják” a másikat.

55 Philón a ’megfogant’ (**sullambanó*) ige primér jelentését (’megfog’) tágitja tovább a ’magával ragad’ (**synarpazó*) rokon értelmű ige révén a ’fogva tart’, ’rabul ejt’ jelentés irányába.

56 A lánc/zsinór és a pecsét(gyűrű) korai zsidó értelmezéseire lásd Petit 1987, 93–95. A talmudi irodalom nem tér ki ezek jelentésére, vö. uo. 104.

57 1Móz 41,37-45. Mint az általános bevezetésben utaltunk rá, a Támár-történet elhelyezkedése a Genézis könyvében (a József-történetbe ékelve) további okot ad a József és Júda közti párhuzamok keresésére.

vetkezetes egymásutániságot, a kozmosz rendjét jelképezi.⁵⁸ Ugyanígy Júda gyűrűje pecsétgyűrű, vagyis Isten szavának képmása („pecsétje”), amely által megformálta az alakatlan mindenséget, míg a fáraóé nem pecsétgyűrű, csak egyszerű dísz, így nem rendelkezik a Júdáéhoz hasonló megformáló- és alkotóerővel.⁵⁹ József tehát, aki Philónnál a politikus megtestesítője,⁶⁰ látszatajándékokat kap csupán, amelyek nem ruházzák őt fel valódi hatalommal, Júda zálogai vislont arról tanúskodnak, hogy tulajdonosuk Istenhez, a világ alkotójához hasonlóan, hozzá tartozik, és az ő erejét közvetíti – jelen esetben Támár számára.

De somniis (Az álmokról) című, két könyvből álló értekezésében Philón Jákob és József álmait elemzi. A második könyv ezen részében (§§ 17–109) Józsefnek a gabonakévről szóló álmával foglalkozik Philón,⁶¹ és mondandója központi eleme, hogy József a hiúság (*hē kenē doxa* vagy *kenodoxia*) tulajdonságának megtestesítője. Szövegünk közvetlen előzményeként Philón amellet érvel, hogy már maga az éjszakai álomlátás is a hiúság egyik jele: a fáraó (a testet szimbolizáló Egyiptom királya) is az éjjeli birodalmához tartozó látomások megfejtőjeként ismeri meg Józsefet (§ 42, 1Móz 41,9–14). József hívságos jellemének következő bizonyítéka, hogy a fáraó magas ranggal tünteti ki (§ 43, 1Móz 41,40–41). Ennek legfőbb attribútumai a fáraó gyűrűje, a gyolcsruha és a (nyakon viselt) aranylánc⁶² – ugyanúgy három tárgy, mint a Júda által adott zálogok,⁶³ ráadásul a fáraó ajándékai közül kettő (a gyűrű és a lánc) megfelelni látszik Júda zálogai közül

kettőnek. A szavak azonban nem azonosak (bár a kétféle héber szót a ’gyűrű’-re a Septuaginta ugyanazzal a szóval adja vissza), és ebben lát meg Philón valami fontos különbséget.

44. Azután nyakon viselt vastag aranyláncot ad rá,⁶⁴ ami nyilvánvalóan egy hurok, a végeérhetetlen sors körforgása és ke-reke⁶⁵ – nem pedig az életet meghatározó következetes egymásutániság, valamint a természet műveinek a láncolata, mint Támár esetében: Támár ékszere ugyanis nem nyakon viselt örv, hanem vékony lánc.⁶⁶ Nekiadja (a fáraó) a királyi gyűrűt is, vagyis egy olyan ajándékot, ami nem ajándék, zálogot, ami nem jelent biztosítékot,⁶⁷ ellentétben azzal, amelyet a Látónak, Izraelnek a királya, azaz Júda adott Támárnak.⁶⁸ [45] Mert ő egy csodaszép ajándékot: pecsétgyűrűt ad a léleknek,⁶⁹ és ezzel azt tanítja, hogy (az Isten) az alakatlan mindenségnek körvonalakat adott, és mivel formátlan volt, megformálta, és mivel jellegtelen volt, jelleget adott neki, és amikor elkészült, az egészre ráütötte képmásának, vagyis az ideának, a saját szavának a pecsétjét.⁷⁰

58 Vö. Petit 1987, 84. A vékony lánc / zsinór kérdéséhez vö. uo. 113–114.

59 Vö. Petit 1987, 83–84.

60 Vö. Philón *De Iosepho* című értekezését, amelynek görög címe „A politikusi életformáról, azaz Józsefiről”.

61 1Móz 37,5–8, a Júda és Támár történetét megelőző fejezetben.

62 1Móz 41,42: Septuaginta (LXX) *daktylios, stolē byssinē, kloios chrysus*; maszoréta szöveg (TM) *tabba’at, bigdē sēs, r’vid ha-zahav*.

63 1Móz 38,18: LXX *daktylios, hormiskos, rhabdos*; TM *hótam, p’til, matte*.

64 A fáraó Józsefre. Az értelmezés a Septuaginta által használt ’nyaklánc’ (*kloios*) szó kétértelműségére épül, amely elsődlegesen ’nyakörv’ (’nyakbilincs’) jelentésben fordul elő, míg a héber *ra-vid* jelentése inkább (ékszerként viselt) ’nyaklánc’ (másik előfordulása a Héber Bibliában: Ezékiel 16,11). A fordításunkban azért használjuk a ’vastag (arany)lánc’ kifejezést, hogy érzékeltessük a különbséget Júda (vékony) láncához (zsinórjához) képest.

65 A nyakörvet is jelentő (vastag) láncot értelemezi tovább Philón a ’sors’, vagyis a világot meghatározó ’kényszer’ (*ananké*) ’körforgása’ (*kyklos*) és ’kereke’/’körpályája’ (*trochos*) értelemben. A politikusi szerep ebbe a kényszerkörforgásba helyezi bele az embert.

66 Ellentétben a József esetében említett *kloios*szal, Júdánál *hormiskos* van, ezt adja zálogba a pecsétgyűrű és a bot mellé. A szó a *hormos* kicsinyítőképzős változata, tehát már eleve egy finomabb lánc, mint az, amelyik bilincset is jelenthet. Maga a *hormos* az ’összeilleszt’, ’egybefon’ jelentésű *eiró* igéből származik, ezért értelmezi úgy Philón, hogy a dolgok egymásutániságát, összeillesztettségét, egybefonódását jelképezi.

67 A ’királyi gyűrű’ (*daktylios basilikos*) itt ellentétbe van állítva a Támárnak adott ’pecsétgyűrűvel’ (*sphragis*). Philón tud a két héber szó (*tabba’at* és *hótam*) különbségéről, noha a Septuaginta mindkettőt a *daktylios* szóval adja vissza. (A szó szerinti fordításáról híres Aquila viszont Philónhoz hasonlóan a *sphragis* szót használja.) Ezt a különbséget Philón úgy értelmezi, hogy a fáraó

gyűrűje egy pecsét nélküli gyűrű, vagyis hitelesítést és biztosítékot nem adó ajándék volt (ami feltehetőleg a politikusi lét látszatjellegére utal). A héber *tabba’at* jelent kifejezetten pecsétgyűrűt is (Eszt 3,10.12, 8,2.8.10), máskor azonban valóban csak ékszer (Izajás 3,21), vagy legalábbis inkább annak tekinthető (2Móz 35,22, 4Móz 31,50), gyakran pedig (a frigsátor tartozékaként) egyszerű fémkarika (vö. 2Móz 25,12, 28,23).

68 Philón az Izrael nevet következetesen ’a Látó’ (*ho horón, ho blepón*) vagy ’Istenlátó’ értelemben fordítja a héber név egyik lehetséges etimológiája alapján, vö. Hayward 2005, 156–193. Júda Jákob/Izrael azon fia, akitől Dávid királysága származik (vö. fent, 49. jegyzet). Júda itt nyilvánvalóan nem a történeti személy, hanem az a pszichikai-metafizikai valóság, amit jelképez.

69 Támár tehát az emberi léleknek felel meg, hiszen ő kapja az ajándékot; a Látó (Izrael) Királya pedig az ember értelmes lélekrészét irányító isteni erőnek. A ’pecsétgyűrű’ itt *sphragis*, vagyis egyszerűen ’pecsét’ (a pecsételésnek eszköze és eredménye).

70 Az Isten szavát vagy igéjét, a Logost Philón – a platóni forma- vagy ideaelmélet középplatonikus továbbgondolásával összhangban – több helyen is a világot megformáló pecsétnek ábrázolja, vö. *Op.* 25, *Fug.* 12. Ennek párhuzamai előfordulnak más platonistáknál is, vö. Plutarchos, *Isis és Osiris* 373a–b; Alkinoos, *Didaskalikos* XII. 1 (H 167.1–8); vö. még Proklos, *In Parmenidem* IV. 839.16–840.15 Steel (főként 839.21–26); a pecsét-metaphora megtalálható már Aristotelésnél is, de az érzékelésre vonatkoztatva, vö. *De anima* II. 12, 424a17–24. Ebben a mondatban Philón egyszerre beszél az egyéni lélek és az azt alakító isteni értelem, illetve a fizikai világ és az azt megformáló, a formákat az anyagba helyező isteni szó viszonyáról. A *Tizenkét pátriárka testamentuma* (Júda 15,3) a három zálogot Júda királyságának jelvényeiként értelmezi. A *Genezis (Beresit) Rabba* (az 1Móz rabbinikus midrás-kommentárja) pedig a pecsétet a királyságnak (Én 8,6 és Jer 22,24 alapján), a zsinórt a szanhedrinnek (2Móz 39,31 alapján), a botot pedig a Messiásnak (Iz 11,1, Zsolt 110,2) felelteti meg (§ 85,9).

6. Támár megfogon (*Mut.* 134–136)

A hatodik idézet először Támár szemszögéből látatja Júdát – pontosabban Philón abból indul ki, hogy ugyanaz a fátyol, amely elleplezte Támárt Júda elől, Júdát sem engedte látni Támár számára, és csak a zálogokból mint jelekből ismerte fel őt. Júda itt Isten képmásaként jelenik meg, és Philón nem riad vissza attól, hogy Istenhez magához hasonlítsa, amikor azt mondja, Támár ugyanúgy takarta el előle arcát, mint Mózes az égő csipkebokornál, amikor megjelent neki az Úr. Az első két zálog – a pecsétgyűrű és a lánc – értelmezése itt ugyanúgy kozmogóniai perspektívába kerül, mint az előző szövegrészben. A pálcá vagy bot philóni értelmezését viszont inkább etikainak és metafizikainak lehetne nevezni, hiszen a fegyelmzés és az uralkodás jelképét hangsúlyozza bennük, ezen keresztül pedig Isten királyságát, azaz egyeduralmát.⁷¹ Ezután a fátyol másik oldaláról látjuk a jelenetet, ahol Júda (a Hálaadó) megőrül, hogy Támár befogadta az általa közvetített isteni magvakat, és ezáltal bebizonyosodott, hogy méltó volt rájuk, így helyes döntés volt visszatartani őt más férfaitól (ideértve Júda félig kánaáni fiát is), és visszaküldeni őt az Atya házába.

A De mutatione nominum (A névváltoztatásról) az Ábrahám történeteit értelmező Philón-kommentárok között az utolsó: az 1Móz 17,1-5 és 15-22 magyarázatait tartalmazza. Szemelvényünk ezen belül egy olyan szövegrészbe (§§ 130–153) illeszkedik, amely már nem szorosán a bibliai hősök neveinek megváltoztatásáról értekezik, hanem a 16. verset kommentálja: *Mert megáldom őt [Sárát, akinek a nevét az Isten az előző versben változtatta meg Szárájról Szárára], sőt fiút adok neked [Ábrahámnak, aki eredetileg Ábrám volt] általa.* Philón itt emellett érvel, hogy a tulajdonképpeni Izsák (Jichak, mely név a 'nevetés', 'öröm' jelentésű héber gyökből származik) nemzője

Isten (hiszen ő 'adja' Sárának és rajta keresztül Ábrahámnak). Abban az értelemben tehát, amit Izsák *jelent* (örömöt a szülei számára, és a szív örömét általában is), Izsák atyja az Isten, ő maga pedig ily módon Isten egyik fia (*hyios theu*, § 131). Ugyanezt mondja el Philón Lea kapcsán is, akinek a mózesi szöveg szerint az Úr *nyitotta meg méhét* (1Móz 29,31), ami annyit tesz, hogy az Isten lett a férje (§ 132) – mármint nem a történeti, hús-vér Leának, hanem a történetben általa jelképezett erényt kedvelő gondolkodásmódnak (*philaretos dianoiá*). Ezen a ponton idézi fel további párhuzamként Philón Támárt, aki bizonyos értelemben ugyancsak Istentől kap gyermekeket.⁷²

134. Támár pedig isteni magokkal lett viselő, ⁷³ de azt, aki ezeket elhintette benne, nem látta, hiszen akkor, mint olvassuk, Támár *eltakarta az arcát*,⁷⁴ hasonlóan Mózeshez, aki elfordult, mert óvakodott attól, hogy meglássa az Istent.⁷⁵ Amikor megvizsgálta a zálogokat, vagyis a tanúbizonyosságokat,⁷⁶ és úgy ítélte magában, hogy ezeket nem adhatta halandó, felkiáltott: *akinek a tulajdonai ezek, attól vagyok viselő.*⁷⁷ [135] Kie a gyűrű – vagyis a hitelesség záloga, a mindenség pecsétje, a kezdetben volt idea, amely által a mindenség, amely forma és minőség nélküli volt, jelet, vagyis alakot kapott?⁷⁸ Kie a lánc – vagyis a rendezett világ, az elrendelt sors, minden dolog egymásra következése és egymásnak megfelelése megbonthatatlan láncolatban?⁷⁹ És kie a pálcá – a megtámasztottság, a rendíthetlenség, a mozdíthatatlanság, a fegyelmzés, az önmérsékletre intés, a nevelés, az uralkodói jogar, a királyság – mindez kie?⁸⁰ [136] Vajon nem egyedül az Istené-e?⁸¹ Így hát a hálás természet, Júda,⁸² megőrülve annak, hogy Támár

71 Vö. *Plant.* 153 és Petit 1987, 85.

72 Isten gyakran jelenik meg Philónnál úgy, mint atya és férj, vö. *Somn.* II. 273, *Mut.* 205, *Migr.* 33.

73 A Júdától fogant Pharesre (héb. Perc) és Zarára (héb. Zerah) gondol, noha érdekes módon nem nevezi meg őket és így a nevüket sem értelmezi (a neve jelentését lásd fent, 11. jegyzet). Júda istenszerű, Isten képviselő mivoltát már 5. szövegben is hangsúlyozta Philón. A bibliai történetnek azon a pontján járunk, amikor Júda „bement” Támárhoz (1Móz 38,18).

74 1Móz 38,15. Az arc elfedése fent, a 4. szakaszban a másik irányból volt fontos: ott – a történet kontextusával megegyezően – Júda szempontjából látjuk a jelenetet, és Támár – a tudás allegóriája – az, aki rejtőzködik. Itt viszont mintegy a fátyol másik oldaláról, Támár szemszögéből látjuk – illetve nem látjuk – Júdát.

75 Arra a jelenetre utal Philón, amikor az Isten megjelenik Mózes előtt a csipkebokorban, ő pedig „elfordította az arcát, mert óvakodott attól, hogy az Isten felé pillantson” (2Móz 3,6 a Septuaginta alapján). A két ige ('eltakar', ill. 'elfordít') a Septuagintában sem azonos (**katakalyptomai*, 'betakarja magát', ill. **apostrophó*, 'elfordít'), érdekes módon azonban a héberben sokkal közelebb állnak egymáshoz (*kissz-tá*, 'befedte', *va-jasztér*, 'elrejtette'), ami Philónt támogatja a két szövegrész párhuzamba állításában.

76 Ezek Philón értelmezésében Júda valódi kilétének zálogai. Júda és Támár kapcsolata itt még inkább kölcsönössé válik: Támárnak is meg kellett bizonyosodnia arról, hogy a fátyol másik oldalán Júda van.

77 1Móz 38,25. A bibliai jelenetben Júdának üzeni ezt Támár: *Attól az embertől vagytok viselő, akiéi ezek.* Parafrázisában Philón elhagyja az 'ember' szót, hiszen az ő értelmezésében Támár gyer-

mekének a nemzője nem halandó férfi, hanem maga az Isten. Ezt ismeri fel Philón Támárja, számára ennek „bizonyosságai” a Judától kapott zálogok.

78 Júda pecsétgyűrűje az Isten megformáló, világteremtő aktusára utal, ahogy azt az előző, 5. szövegben is láttuk.

79 Júda zsinórja vagy vékony nyakláncra itteni értelmezésében fontos szerepe van a *heirmos*, 'lánc(olat)' és a *heimarmené*, 'sors, stb.' szavak hasonló hangzásának is, ahogy azt az előző szemelvényben is láttuk.

80 Az 5. szövegben nem volt szó a botról, itt viszont Philón egy szinonimasorozat révén irányítja rá az olvasó figyelmét a „bot-ság” lényegére, amelynek etikai és rangbeli-hatalmi (teológiai) jelentést is tulajdonít, vö. fent, 71. és lent, 93. jegyzet.

81 A Philón szerint Júda zálogai által jelképezett értékek elsődlegesen az Istenben vannak meg, Ő az, akitől végső soron származnak. Júda tehát ebből a perspektívából nézve Támár viszonylatában az Isten közvetítőjeként jelenik meg. Ezen a ponton illeszti be Philón értelmezése Támárt az értekezés tágabb kontextusába: az Istentől viselő bibliai nőalakok (Sára, Lea) sorába.

82 Júda nevének ez az értelmezése ismét a héber etimológián alapul, vö. fent, 49. jegyzet. Egy másik helyen (*Legum allegoriae* I. 82) Philón kifejti, hogy Júda neve azt az attitűdöt jelenti, amikor valaki elismeri és megvallja, hogy minden az Istentől származik, és ő maga semmivel sem dicsekedhet. Júda tehát ebben az értelemben is isteni javak (itt: isteni magvak) közvetítője, Isten követe. Ez a kettős viszonyulása (egyrészt az Istenhez, másrészt Támárhoz) kelti azt a benyomást, mintha Philón megkettőzné a bibliai történetben szereplő Júdát.

befogadta⁸³ (az isteni magvakat) és az Istentől viselő, nyíltan kimondja: *igazolva van az ok, amiért nem adtam őt oda senki halandónak*⁸⁴ – tudtam ugyanis, hogy szentségtörő dolog profánnal szennyezni az istenit.⁸⁵

7. Júda elküld a zálogokért (*Fug.* 149–156)

Az utolsó szövegrész azt a jelenetet értelmezi, amikor Júda elküldi (kánaánita) pásztorát a zálogokért. Philón a helyzetet úgy ábrázolja, mint ami valójában csak próbatétel annak érdekében, hogy kiderüljön, Támár mit tart fontosabbnak: a zálogokat-e vagy a kecskegidát. A zálogok itt nem abban az összefüggésben jelennek meg, amit a bibliai narratíva sugall – Támár ott ezzel kényszeríti Júdát annak beismerésére, hogy tőle magától vannak az ikrek –, és még csak nem is kozmológiai értelemben, mint az előző két szemelvényben, hanem etikai értékeket jelképeznek: a hitelességet (pecsétgyűrű), szó és élet harmonikus összefüggését (lánc) és a jólneveltséget (bot). Jól mutatja ez azt, hogy Philón ugyanazokat a tartalmakat a világra és az emberre, a makrokozmoszra és a mikrokozmoszra egyaránt alkalmazhatónak tekinti. A gida – amely végső soron eledel – a valódi, etikai értékekkel szemben látszólagos javakat szimbolizál, mint amilyen a testi egészség vagy a hírnév. Támár e hamis javak helyett a valódiakat választotta, így bizonyította, hogy méltó rájuk. Ennek kapcsán Philón a prostituált lét hamisságát is tételesen szembeállítja a valódi jóval, amit itt Támár tényleges kiléte jelképez. Ezért nem találhatja meg őt a küldött, amikor mint prostituáltat keresi. Miként az előző szemelvényben, Júda itt is megőrül, de most nem annak, hogy Támár befogadta az isteni magvakat, hanem annak, hogy nemes jellemnek bizonyult, mert az igazi értéket választotta a látszólagos helyett, és mindent megtett azért, hogy hozzá, Júdához mint egyetlen urához – rajta keresztül pedig az Istenhez – tartozhasson. Amikor neveltségéről beszél, Júda

Philón itteni értelmezésében nem attól tart kicsinyes módon, hogy lepleződik: egy prostituálttal volt, hanem azt tartaná neveltségnek, ha egy ilyen nemes jellemről, mint Támár, akár csak feltételezni is képes lett volna, hogy majd a látszólagos javakat választja a valódiak helyett. Végezetül Philón megjegyzi, milyen nehéz az életben megállapítani azt, ami Júdának sikerült, vagyis hogy ki az, aki valóban jó, és nem csak tettet.

A *De fuga et inventione* (A keresésről és a megtalálásról) alapvetően a Hágár, Sára szolgálója elmeneküléséről szóló bibliai szakasz (1Móz 16,6-12) magyarázata, de Philón sorra vesz benne több más bibliai esetet is. Először (§§ 7–118) meneküléstörténeteket, mindegyiket Jákobét Ézsau elől Lábánhoz Háránba (1Móz 28), majd onnan vissza (1Móz 31), illetve a menedékvárosokban oltalmat kereső vétlen gyilkosokét (4Móz 35, 5Móz 19) tárgyalja. Az értekezés második nagy egységében (§§ 119–174) megtalálástörténetek magyarázatát találjuk, melyeket Philón a következőképpen osztályoz: amikor valaki nem is keres és nem is talál; amikor keres és talál; amikor keres valaki, mégis talál; végül ennek ellentéte: amikor keres ugyan, mégsem talál. Szemelvényünk az utolsó kategóriába esik, hiszen Júda pásztora ugyanúgy nem találja Támárt, mint Lábán a Ráhel által elrejtett házbálványait (1Móz 31,19.30-35) vagy a megvakított szodomaiak Lót házának bejáratát (1Móz 19,11) (ezeket az eseteket Philón a §§ 143–165 részben elemzi). Míg a többi esetet Philón csak röviden említi, Júda és Támár történetét jobban kidolgozza – ez a mi szemelvényeink között is a leghosszabb.⁸⁶

[149] A legvözhetetlen erényt, amelyet felzaklat az emberek neveltséges igekezete⁸⁷ – Támár a neve⁸⁸ –, szintén nem találja meg az, akit a keresésére küldenek, és ez nagyon is természetes. Mert így szól az Írás:⁸⁹ *Júda elküldte a gidát Odollám-beli pásztorával, hogy visszakapja az asszonytól a zálogokat, de az*

83 A *katechomenói* alak háromféleképpen is érthető: Júda annak örül, hogy (1) Támár befogadta az Istentől származó és általa közvetített magvakat; (2) megtartotta magának őket (PAPM); (3) isteni hatalom tartja őt fogva (PLCL V. kötet).

84 1Móz 38,26, ahol – a történet közvetlen olvasata szerint – Júda elismeri, hogy Támárnak *igaza* van, hiszen ok nélkül vádolta paráznasággal, illetve azáltal, hogy nem adta őt feleségül harmadik fiához, Szélómhoz (Sélá), gyermektelen özvegyesre kárhoztatta. A Septuaginta fordítása: *Igazolva van Támár, [inkább,] mint én [= igaza van velem szemben], ami miatt [= amiatt, hogy] nem adtam őt a fiamhoz, Szélómhoz.* Philón ezt két fontos eltéréssel adja vissza: egyrészt nem említi Támárt, a mondat alanyává viszont az 'ok' (*hé aitia*) szót teszi meg (kb. „beigazolódott, igaznak bizonyult az ok, hogy én...”); másrészt Szélóm helyett a 'senki halandó' kifejezést iktatja be. Értelmezése tehát a következőképp rekonstruálható. Mivel Támár befogadta a Júda által közvetített isteni magvakat, bebizonyosodott róla, hogy méltó volt rájuk. Ez visszamenőleg igazolja Júdát, hogy nem adta őt a fiaihoz. A történet szerint ugyan csak Szélómhoz (Sélához) nem adta feleségül Júda Támárt, de Philón itt az első két fiával való házasság meghírusulását is Júda érdemei közé sorolja. Ezeket a fiait Júda – Philón értelmezésében – a 'halandók' kategóriájába helyezi, amit valószínűleg az indokol, hogy kánaáni, tehát bálványimádó nőtől származnak (vö. 1Móz 38,2). Ez a besorolásuk egyszersmind kiemeli a kontrasztot halandó és 'isteni' között, mely utóbbi kategóriába Júda és Támár tartoznak mint az isteni magvak közvetítője és befogadója.

85 A 'profán' (**bebēlos*) az idézetben (inkább parafrázisban) szereplő 'halandó' megfelelője, és Júda fiainak kánaáni eredetét húzza alá. Az 'isteni' (**theios*) jelző explicitté teszi az idézetben szereplő 'halandó' szóval fennálló kontrasztot.

86 Az értekezés utolsó része (§§ 177–213) vízforrások értelmezésével foglalkozik, mert ilyen helyen talál rá az Úr anyaga is Hágárra.

87 Mint lentebb (§ 155) látni fogjuk, Philón neveltségességen itt azt érti, amikor valaki méltatlan ajándékot akar adni a Támár által jelképezett erénynek. Elképzelhető ugyanakkor, hogy a szöveg egyszerű értelme is közrejátszik itt: az is a neveltséges kategóriájába eshet, amilyenek egy szép és vonzó nő a kegyeiért tülekedő férfiakat látja. Mindenesetre eszerint Támár azért nincs már ott, mert fel sem merül benne, hogy az értékes zálogokat (vö. 5–6. szöveg) egyszerű kecskegidára cserélje.

88 Utalás a héber Támár név jelentésére ('pálma', 'pálmaág') és az általa szimbolizált győzelemre, vö. fent, 13. jegyzet.

89 1Móz 38,20–23. Philón szövege csak apróbb eltéréseket mutat a Septuaginta-kiadásokban található: 'kecskegida' helyett nála csak 'gida' szerepel, 'Odollám-beli pásztor' helyett pedig 'Odollám-beli pásztor'. A görög szöveg azonban több ponton eltér a hébertől: egy alternatív vokalizálásnak köszönhetően a 'pásztor' (*roēhu*) a héberben 'társa' (*réhu*) (mint ahogy a héberben és az azt követő modern fordításokban szereplő Adullám is Odollám); a 'prostituált' (*porné*) a héberben mindkét előfordulásakor 'szakrális prostituált' (*kédésá*) (szemben a 15. verssel, ahol a héber is a közönségesebb *zóná* szót használja; Támár és az ókori szakrá-

nem találta meg őt. Megkérdezte a helybelieket: Hol van az a prostituált, aki Ainánban állt ki az útra? Ezt válaszolták neki: Nem volt itt prostituált. Erre visszatért Júdához és ezt mondta: Nem találtam meg, és a helybeliek is azt mondták, hogy arrafelé nincs prostituált. Júda pedig ezt válaszolta neki: tartsa meg azokat, csak ne váljunk nevetség tárgyává. Én elküldtem ezt a gidát, de te nem találtad meg őt. Milyen bámulatos vizsgálat, igazi szent próbatétel! [150] Egy gondolkodó lélek, amely meg akarja vásárolni a legszebb kincset, az istenfélelmet,⁹⁰ foglalót adott három szimbolikus zálog – egy gyűrű, egy lánc és egy bot – formájában:⁹¹ a gyűrű megbízhatóságot és hűséget, a lánc a szónak az étellel és az életnek a szóval való kölcsönös egybefüggését,⁹² végül a bot a helyes és egyenes (útra) nevelést jelenti,⁹³ amelyre hasznos dolog támaszkodni. [151] Júda itt próbát tesz, vajon jó helyre került-e a foglaló. Miben áll a próba? Abban, hogy elhelyezünk egy vonzerővel bíró csalátket – ez lehet hírnév, gazdagság, testi egészség, vagy valami hasonló⁹⁴ –, hogy megtudjuk, melyik oldalra billen a mérleg. Ha ezek valamelyike felé, akkor a foglaló nincs biztonságban. Elküldte tehát a gidát, hogy az asszonytól visszakerüljön a foglaló, de nem azzal a szándék-

kal küldte el, hogy mindenképpen visszakapja, hanem csak akkor kapná vissza, ha az asszony méltatlannak bizonyulna, hogy megtartsa. [152] És milyen esetben bizonyul méltatlannak? Akkor, ha a különlegeset közömböse cseréli, az igazi javaknál előbbre tartva a hamis javakat.⁹⁵ Mármost igazi jó a hűség, a szavak és a tettek összhangja és egymásnak megfelelése, valamint a jólneveltség mércéje⁹⁶ – mint ahogy rossz, ami ezek ellentéte: a hűtlenség, a következetlenség és a neveltettség –, hamis jó pedig mindaz, ami értelem nélküli készletek függvénye.⁹⁷

[153] Tehát kereste, de „nem találta meg őt”. Mert az élet zűrzavarában igen nehéz, vagy éppenséggel lehetetlen megtalálni a jót.⁹⁸ Sőt még ha azt kérdezi is, hogy a jó egész földjén⁹⁹ akad-e prostituált lélek, akkor is azt a határozott választ kapja, hogy nincs, és korábban se volt.¹⁰⁰ Arrafelé ugyanis nincs helye feslett, közönséges és mindenre kapható utcalánynak, aki kiárusítja virágzó fiatalságát, és míg a külsejét tisztálkodószerrel és fürdővel fényesíti, a belseje csupa mocsok; aki a természetes szépség pótlására az arcát, mint a festményeken szokás, festékekkel színezi; aki úgy törekszik a „férfiakban bővelkedő”¹⁰¹ romlottságra, mintha az valami jó volna; aki ezer

lis prostitúció kapcsán vö. Astour 1966); a helységnév a héberben Ainan helyett Énajim, ami azt is jelentheti: 'szemek', 'szempár': a Septuaginta nem örzi meg a héber szövegnek azt a lehetséges értelmezését, amely a látással kapcsolatos, vö. Emerton 1975, 341–343; Petit 1987, 93.

90 Júda most a gondolkodó lelket (*dianoia*) jelképezi, Támár pedig az istenfélelmet (*theosebeia*).

91 A három zálog jelentését Philón itt más síkra vetíti, mint fent, az 5. szövegben. Ott Isten világteremtő tevékenységének aspektusaira vonatkoztak, itt az emberi lélek egyes erényeit jelentik.

92 A lánc szemeinek szoros illeszkedése különböző dolgok szoros összefüggését, egymáshoz tartozását jelképezi, vö. fent, 5. szöveg; Philón itt szó/gondolat és élet (*logos* és *bios*) szoros viszonyát látja benne.

93 A botnak ez az értelmezése világosabban megfogalmazódik egy másik helyen (*Post* 97): a neveléshez – a korabeli elképzelés szerint – elengedhetetlen a fenytés, vagyis a bot (vö. Péld 22,15, 29,15). A bot nem hajló (*aklinés*) és egyenes volta pedig a használata által kialakítani várt jellemre és életvitelre utal.

94 Ezeket jelképezi tehát a gida.

95 Philón szó szerint 'törvényes születésű' (*gnésios*) és 'fattyú' (*not-hos*) javakat említ. A gida jelképezi a közömböst és a hamis javakat, a három zálogba adott tárgy pedig a különlegest és az igazit.

96 Ezek a három tárgy által jelképezett morális javak (vö. fent, § 150): a pecsét a hűséget jelenti (*pistis*, ami 'hitelességet', 'megbízhatóságot' és 'hitet' is jelent), a lánc az összhangot (*heirmos*) és egybefüggést (*akoluthia*), a bot pedig (*kanón*, ami 'mérőpálcát' is jelent) a helyes nevelés mércéjét.

97 Philón három kategóriát állít fel: valóban jó dolgok (*gnésia agatha*), ezek szöges ellentétei, vagyis a rossz dolgok (*kaka*), illetve a hamis ('fattyú'), azaz csupán látszólagos javak (vö. *Prob.* 60–61). Nehézséget elsősorban a hamis javak mibenléte okoz. A szövegből egyértelmű, hogy ezeket Philón a közömbösek (*adiaphora*) kategóriájába sorolja, szembeállítva őket azzal, ami különleges (*ta diapheronta*), azaz valódi jó. A fogalmak többsége sztoikus eredetű (vö. Petit 1987, 85). A sztoikus tanítás szerint az egyetlen jó (*agathon*) az erkölcsi jó, az egyetlen rossz (*kakon*) az erkölcsi rossz, minden egyéb közömbös (*adiaphoron*). Az *adiaphoron* területén is létezik egy hármas felosztás: vannak közömbös, de

előnyös (*proégmenon*) dolgok (ilyen az egészség, a gazdagság stb.), vannak hátrányos (*apoproégmenon*) közömbös dolgok (betegség, szegénység) és vannak abszolút indifferens dolgok (pl. hogy valakinek páros vagy páratlan számú hajszál van-e a fején) (a *gnésia* és *notha* sztoikus szövegekben nem terminusértékek). Ennek alapján a Philónnál előforduló hamis javak minden bizonytalansággal közömbös, de előnyös dolgokat jelentik, melyek definíciója: „mindaz, ami az értelem nélküli készletestől (*hormé*) függ”. Hamis vagy 'fattyú' jó tehát mindaz, amire nem az értelmünk vezérelte készletés irányul, például ha arra érzünk készletést, hogy gazdagok és hírnevesek legyünk, holott ha készletésünket az értelem vezérelné, akkor tudnánk, hogy a készletés egyetlen igazi tárgya az erkölcsi jó megszerzése és megtartása. A jó, a rossz és a közömbös, valamint ez utóbbin belül az előnyös (*proégmenon*) és a hátrányos (*apoproégmenon*) megkülönböztetése témájának locus classicus: Diogenész Laertiosz VII. 94–107 (magyarul: Steiger 1983, 134–140); vö. még Sextus Empiricus, *A tudósok ellen* XI. 64–67 (*SVF* I.361, Long–Sedley–Bene 2014, 458). (Köszönjük Steiger Kornél megjegyzéseit.)

98 Itt és a következő mondatban a 'jó' a *kalon* fordítása, ami jelenthet 'szépet' vagy 'becseset' is, miközben a 'jó' másik szava az *agathon*. Mivel Philón az imént arról beszélt, hogy mi jó és mi rossz, ezért ezt a fordítást választottuk, ugyanakkor a *kalon* egy másik szinten a Támár által szimbolizált javak vonzerejére, azaz szépségére is utal. A kijelentés előreutal a szakasz utolsó bekezdésére (§ 156).

99 Philón azért nevezi ezt a helyszínt a jó földjének (**ho topos tu kalu*), mert – a helybeliek szerint – ott nincs és nem is volt prostituált. Fontos – bár Philón erre nem tér ki –, hogy ezt nemcsak a helybeliek vélték így, hanem a szöveg szerint is így volt, hiszen Támár nemcsak hogy nem volt prostituált, de ő maga nem is adta ki magát annak, csupán Júda *gondolta annak, mert eltakarta az arcát* (1Móz 38,15).

100 1Móz 38,21.

101 A Philón által használt *polyandros* szó elsődleges jelentése 'sok-férfjú', jelen összefüggésben: 'sok férfit kipróbált'. A jelző először Aischylosnál jelenik meg (*Pers.* 74, 896; *Agam.* 693) – ezért is említi Philón úgy, hogy „mint mondani szokás” (*to*

férfi felesége kíván lenni, ezerszer lett viselő, ezernyi test és élettelen eszköz játékszere és visszaélésének céltáblája.¹⁰²

[154] Amikor ezt meghallotta az, aki a követet küldte¹⁰³ – és akitől idegen az irigység, a természete pedig nagyvonalú¹⁰⁴ –, igencsak örvendezett, és így szólt: „Nagyon is a kedvem szerint való, hogy ez a gondolkodásmód¹⁰⁵ ennyire kifinomult és művelt, hogy messze kitűnik tisztességével, mértéktartásával és egyéb erényeivel, és egyetlen férfihoz tartozik,¹⁰⁶ ennek az egynek a házához ragaszkodik,¹⁰⁷ és örömmel veszi az egy uralmát.¹⁰⁸ Ha pedig ilyen, tartsa meg az ajándékokat: a jólneveltséget, a szó és az élet összhangját, és ami a legfontosabb, az állhatatosságot és a hitet.” [155] *Csak ne váljunk neveltség tárgyává*¹⁰⁹ – mármint ha úgy látják, hogy méltatlan ajándékot

ajánlottunk fel, holott mi abban a tudatban tettük ezt, hogy már odaadtuk, ami a lélekhez a leginkább illik.¹¹⁰ Én csakis azt tettem, amit olyan valaki tesz, aki próba elé szándékozik állítani és meg akar vizsgálni egy jellemet: csalétket dobtam elé, pontosabban valakivel elküldtem neki, de ő megmutatta, hogy a természete nem olyan, hogy egykönnyen csapdába esne.”

156. De vajon miért nem eshet könnyen csapdába?¹¹¹ Ezernyi emberről tudok ugyanis, akik igen hitványak, és mégis ugyanúgy cselekednek, mint a nagyon jók, csak éppen nem ugyanabból az indíttatásból, hiszen emezeket az igazság vezérli, míg azok csak színlelik.¹¹² A kettőt pedig nehéz megkülönböztetni egymástól. A látszat ugyanis gyakran felülkerekedik a valóságon.¹¹³

legomenon, amit mi a szó idézőjelbe tételével jeleztünk) –, noha kissé más jelentésben: 'sok (férfi)lakosú', 'népes' (terület, hadsereg).

102 Vö. *Sacr.* 21, ahol a Gyönyör egy prostituált alakjában jelenik meg. Az érzékletes leírásban feltűnik az igazi és a hamis fenti ellentétpárja is, vö. 97. jegyzet.

103 Júda.

104 Júdát, aki itt is egy típus, nem pedig a történet esendőként is látható szereplője (ezért sem foglalkozik Philón Júda felismerésével és szemléletváltásával, 1Móz 38,25-26), két szinten nevezi Philón nagyvonalúnak és irigységmentesnek. A történet szintjén azért, mert nem nyomoz tovább a személyes tárgyaiért, az allegorikus értelmezés szintjén pedig azért, mert Júda neve – a héber etimológia alapján (lásd fent, 4. szöveg, 49. jegyzet) – 'hálaadás' jelent, vagyis annak elismerését, hogy minden az Istentől származik, minden az övé. Az 'irigység' (*phthonos*) Platón szerint is távol van az isteni világtól (*Timaios* 29e), és Philón másutt is hangsúlyozza, hogy „a bölcsök lelkébe nem költözik be az irigység” (*Virt.* 223).

105 Philón értelmezése itt is egyszerre két „szólamban” szól: a történet Támárjáról, akinél – Júda jóváhagyásával – ott maradtak a zálogok, és ugyanakkor – a konkrét személytől elvonatkoztatva – a 'gondolkodás' vagy az 'értelmes lélek' (*dianoia*) egy bizonyos típusáról, amit Támár fémjelez.

106 Júdához, hiszen Támár nem csupán nem prostituált, de még Júda 'profán' – mert félig kánaánita – fia sem érintették (vö. fent, 2. szöveg). Párhuzamos helyek (pl. *LA* III. 148, 150) alapján az allegorikus értelmezés szintjén az 'egyetlen férfi' itt az igaz és irányító értelmet (*orthos logos*) jelenti.

107 Hiszen Támár nem ment hozzá máshoz, hanem Júda családjába akart beházasodni.

108 'Az egy uralma' (*monarchia*) az egy családhoz és egyetlen férfihöz való ragaszkodás tényéből elvont következtetés, ugyanakkor a monarchia az egyistenhit kifejezése is. Ennek ókori zsidó vonatkozásához vö. Waers 2016.

109 1Móz 38,23, vö. fent, § 149.

110 Mintha bizony – neveltséges módon – abban a hiszemben küldtük volna el a gidát (a hamis javak szimbólumát), hogy az méltó ajándék lesz egy olyan nemes jellem számára, mint amelyet Támár jelképez. A *Genezis Rabba* § 85,9 a neveltségességet úgy érti, hogy a Tóra teszi neveltségessé Júdát. A Péld 8,30-31 híres helyén ugyanis a megszemélyesített Bölcsesség (akit a rabbinikus hagyomány a Tórával azonosít) az Örökkévaló színe előtt 'játszik' (a héber *szahaq* gyök megfelelő alakja tréfalkozást is jelent). Júdát azért 'tréfálja meg' éppen kecskegidával, mert az előző fejezetben (testvéreivel együtt) ő is egy kecskével csapta be Jákóbot, amikor József tarka köntösét annak vérével átitatva küldték vissza neki azt állítva, hogy Jákób kedvenc fiát vadállat tépte szét (1Móz 37,31-32).

111 Ebben a szakaszban már Philón beszél.

112 Ezt a kettőt nevezte Philón fentebb (a § 152 végén) 'igazi jónak', illetve 'hamis (fattyú) jónak'.

113 Ezzel a szkeptikus kicsengésű megállapítással zárja Philón itteni gondolatmenetét. Értelmezhető ez azonban úgy is, mint ami Támár és az általa szimbolizált jellem kiválóságát, valamint Júda próbatételének hatékonyságát emeli ki még inkább.