

CSALOG Eszter
ajunktus, PhD
SZPA*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.10

**Az alexandriai zsidóság hatalomhoz való viszonya
a Példabeszédek könyve Septuaginta-fordításának tükrében¹**

The Relation of Alexandrian Jews to Power in the Light of the Septuagint translation of the Book of Proverbs

It is not typical to draw conclusions from a translation regarding an ancient social and political issue. However, I will attempt to do it in this paper: on the basis of one of the most freely translated book of the Septuagint, the Paroimiai (Greek version of the Proverbs), I will try to get an answer to the question of how certain Jewish intellectuals saw the problem of proper relationship to pagan rulers in Alexandria in the second century BC. As an introduction, I will outline the main events of the Jews' stay in Egypt from the sixth century BC to the Ptolemaic Age. Subsequently I will illustrate through some characteristic examples how far the translators went within the Torah if they wanted to update the text. Turning to the Paroimiai, I will show the most important features of the Greek text through some typical examples. Finally, I will present the passages where the attitude towards the king as well as the right behavior in civil life is concerned. One can clearly recognize the tendency that loyal relationship as well as the avoidance of riots or conflicts are even more emphasised in the Greek version. From this point of view, the text of the Paroimiai is unique; no similar tendency can be noticed in any of the Septuagint books, and this is only partly due to content reasons.

Keywords: *The Book of Proverbs, Septuagint, Paroimiai, Jews in Ptolemaic Alexandria, Ancient Bible Translations, Ancient Translation Technics*

Az alábbi tanulmányban egy bibliai könyv ókori görög fordításán keresztül szeretnék betekintést nyújtani a Kr. e. 2. századi alexandria zsidó lakosságának pogány hatalomhoz való viszonyulásába. Nem magától értetődő, hogy egy fordításból próbáljunk információkat nyerni társadalmi, politikai kérdéseket illetően, azonban az alábbiakban ki fog derülni: vannak esetek, amikor egy fordítás sok mindent elárul készítőjéről és arról a miliőről, amelyben keletkezett.

1. Zsidók Egyiptomban a perzsa és a Ptolemaida korban

Az egységes királyság korát, vagyis *Dávid* és *Salamon* uralmát követően a hanyatlás korszakaiban a zsidóság számára újra meg újra egyfajta menedékhelyként szolgált Egyiptom. Így például tudjuk, *Jeremiás* próféta idejében kedvelt menekülési célpont volt a biztonság szigetének tartott birodalom:

* ORCID ID: 0009-0000-7508-6636.

¹ A tanulmány rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája. Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között*” című konferencián 2023. június 9-én hangzott el.

„Ezt a beszédet az Egyiptomba – vagyis Migdolba, Dafnéba, Memfiszbe és Patroszba – áttelepült júdaiak számára kapta Jeremiás.”² Az idézetben szereplő városnevek közül az első Egyiptom északkeleti határvárosa volt, Daphné a deltavidéken helyezkedett el; Memphisz, az egykori főváros Alsó- és Felső-Egyiptom határán állt; Patrosz viszont már kifejezetten Felső-Egyiptomra, vagyis a birodalom déli részére utal – a zsidó telepesek tehát nem egy helyen tömörültek, hanem szétszórtan éltek az országban. A zsidók lakta települések közül kiemelendő még a Bibliában ugyan nem szereplő, ám a papyrusz- és osztrakonleletekből ismert elephantinéi kolónia Felső-Egyiptomban, amely katonai védelmi szerepet töltött be, és különlegessége, hogy az itt élő zsidók engedélyt kaptak egy templom felépítésére a perzsa uralkodótól. Egyiptomot ugyanis Kr. e. 525-ben a perzsa II. *Kambúdzsija*, görög nevén *Kambüszész* hódította meg. Erről az időszakról szintén rendelkezésünkre állnak írott források, melyek az elephantinéi zsidó közösség folytonosságát támasztják alá – az is kiderül, hogy templomuk sértetlenségét azonnali behódolásuknak köszönhették.³

A makedón hódításra Kr. e. 332/1-ben került sor. Egyiptomot *Nagy Sándor* birodalmának széthullását követően hadvezére, *Ptolemaiosz* kapta meg, aki dinasztiaát alapított a perzsáktól meghódított tartományban, sőt uralmát kiterjesztette Júdea területére is. Az új birodalom fővárosa a görög Alexandria lett, mely egyben Egyiptom kulturális központjává vált. Valószínű, hogy Alexandriában már a város alapításától kezdve jelen voltak zsidók.⁴ A zsidó történetíró *Flavius Josephus*, valamint papyruszleletek, később pedig epigráfiai leletek is tanúsítják a zsidók jelenlétét Alexandriában, illetve az egész országban.⁵ *Flavius Josephus* így számol be az alexandriai zsidó közösség eredetéről: „Alexandriában a város bennszülött lakosai szüntelenül viszálykodtak a zsidókkal azért, hogy a zsidók Alexandroszt készségesen megsegítették az egyiptomiak ellen és jutalmul e segítségért a görögökével egyenlő városi polgárjogot kaptak tőle. Ezt a kiváltságot utódai alatt is megtartották, sőt ezek külön városrészt jelöltek ki nekik, hogy ne kelljen idegenekkel együtt élniük és megőrizhessék ősi tiszta életmódjukat”.⁶

IV. *Ptolemaiosz Philopatör* (Kr. e. 221–204) és V. *Ptolemaiosz Epiphanész* (Kr. e. 204–180) idejéből ugyan nem állnak rendelkezésünkre szöveges források,⁷ a zsidóság szempontjából azonban fontos politikai eseményre került sor Kr. e. 198-ban: a *Ptolemaidák* elveszítették Júdea fölötti uralmukat és helyükre a *Szelenkidák* léptek. Ez minden valószínűség szerint újabb migrációs hullámokhoz vezetett, különösen a júdeai zsidók vallásgyakorlatát szigorúan korlátozó *Antiokhosz Epiphanész* idejében, amelyek az egyiptomi zsidó közösséget még inkább felduzzasztották.

Nem egy példát ismerünk az ókorból, amikor a meghódított népek számára a mindenkori uralkodó biztosította, hogy ősi törvényeik szerint élhessenek; így volt a legegyszerűbb az különféle

² Jeremiás 44:1 (SZPA). – Sőt, az *Ariszteasz*-levél beszámolója szerint (13. c.) II. *Pszammetiké* fáraó katonái között is voltak zsidók annak etiópiai hadjárata során. A *Gedáljábu* helytartó meggyilkolását követően Egyiptomba menekülő zsidók már hittársakat találtak itt (II. Királyok 25:26; Jeremiás 41:16–43:7). Az elephantinéi zsidó kolónia arámi nyelvű emlékei szintén a görög érkezése előttre datálhatóak. A közösség papyruszanyagát lásd itt: FIKHMAN – HACHAM – ILAN (szerk.), *Corpus Papyrorum Judaicarum* (a továbbiakban: CPJ).

³ Ezeknek a korai felső-egyiptomi papyruszoknak a nyelve arámi. A korabeli egyiptomi zsidó papyruszok nyelvéről lásd: CPJ 27–28., míg a felső-egyiptomi zsidó jelenlét folyamatosságáról lásd: CPJ 22–25.

⁴ Ezt *Josephus* is alátámasztja, ha ellentmondásosan is. (Bj II, 487–488: *Nagy Sándor* kíséretében; Ant XII 7–9: hadifoglyokként).

⁵ Már II. *Ptolemaiosz* korától kezdve papyruszleletek, később (III. *Ptolemaiosz* idejéből) pedig epigráfiai leletek is bizonyítják a zsidó jelenlétet (Szeptuaginta-töredékek, üzleti, jogi papyruszok, zsinagógai dedikációs feliratok).

⁶ Bj II. 487–488.

⁷ Csupán a meszeszerű a Makkabeusok III. könyve utal erre a korszakra, keletkezését azonban a kutatók jóval későbbre – a Kr. e. 1. vagy Kr. u. 1. századra – teszik. A mű lehetséges relevanciájáról a korra nézve lásd: KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* 7.

vallású etnikumok kormányzása, a békeség fenntartása. Vallásuk speciális elemei miatt a zsidóknak feltétlenül szükségük volt bizonyos privilégiumokra a görög világban – elegendő, hogy ha a szombatnapra, illetve a vallási jellegű kötelező kultuszok alóli felmentések szükségességére gondolunk.⁸ Több forrás is utal arra, hogy ezeket az előjogokat az egyiptomi zsidók megkapták, többek között a fentebb idézett *Josephus*-részlet is. A szombatnap megtartására vonatkozó utalások már a perzsa korban, az elephantinói erőd szövegelemlekeiben megjelennek⁹, de a *Ptolemaida* kori papiruszleleteken is tetten érhetők.¹⁰ Egyes városokban bizonyosan rendelkeztek egyfajta önkormányzattal, vagyis *politeumával*, amely afféle jogi képviselőt láthatott el a zsidó közösség érdekében, de jogi döntést nem hozhatott.¹¹ Az egyiptomi őslakossághoz képest természetesen a nagyszámú görög lakosság volt az elsősorban kivételezett réteg, azonban minden jel arra mutat, hogy a zsidók hasonló jogi körülmények között élhettek Egyiptomban, mint a görögök (ez volt az ún. „*bellén jog*”).

A privilégiumok, illetve a vallási sajátosságok természetesen ellenérzéseket is kiválthattak a zsidók környezetében. A zsidókkal szembeni averzió mibenlétét elsősorban irodalmi forrásokból ismerjük,¹² *Josephus* több ilyen összegyűjtött *Contra Apionem* (*Apion ellen*) c. művében. A több változatban fennmaradt, a bibliai Exodust kicsavaró történet lényege, hogy a hajdanában Egyiptomban tartózkodó zsidók a birodalom ellenségeivel léptek szövetségre, míg sor nem került kiűzésükre. Az Exodusnak ez a verziója talán a zsidók fentebb említett, Kr. e. 6. századi megjelenésével függ össze, akik az őslakosokkal ellentétben lojálisak voltak a perzsa hódítók iránt. Ennek következtében tettlegességre is sor került, ti. egy 419-ből fennmaradt levél tanúsága szerint a kosfejű *Khnun* istenség papjait irritálta a közeli Elephantinében bemutatott páskabárány-áldozat, ezért a zsidók templomát lerombolták. Később a perzsa helytartónál sikerült kijárni egy újjáépítési engedélyt.¹³ A másik nevezetes, különböző variációkban visszatérő zsidóellenes vád, ti. a szamárimadás (*onolatria*) vádja valószínűleg szintén az egyiptomi környezetből eredeztethető¹⁴ – erre a későbbiekben még röviden visszatérek.

⁸ TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews* 305. *Josephus*nál például arról olvasunk, hogy III. *Antiokhosz* Jeruzsálembé történt bevonulása után biztosította a zsidóknak, hogy ősi törvényeik szerint éljenek (AJ XII, 138–144). Privilégiumokban nem csak a zsidók részesültek forrásaink alapján, hanem például Nagy Sándor biztosította a szardisziaknak és a lüdiáiaknak, hogy ősi törvényeiket kövessék (ARRIANOSZ, *Anabaszisz*, I.17.4); sőt az arabok is megkapták ugyanezt (SZTRABÓN, *Geógraphika* XVI.1.11), lásd: TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews* 49.

⁹ Elephantinében nem papiruszokon, hanem töredékes osztrakonokon jelenik meg a szombatnapra (*ywm sbl*) történő utalás: CG 44, 152, 186, lásd: PORTEN, *The Religion of the Jews of Elephantine in light of the Hermopolis Papyri* 116.

¹⁰ CPJ I.10 (Zénón-archívum, 260 körül), PSI Congr. XVII. 22 (Fayum, 114–78 között). A két papiruszleleten a „szombat” megjegyzés mellett hiányzik a pénzösszeg illetve a többi napon elvégzett munka megjelölése.

¹¹ A politeuma pontos mibenléte régóta vita tárgya a kutatók között. Az ide tartozó zsidóknak ugyanúgy görög bíróság előtt kellett pereskedniük. Összesen húsz papiruszlelet támasztja alá ennek a politeumának a létét. A politeuma szorosan kapcsolódott a zsidóknak a katonaságban (védelemben) betöltött szerepéhez: a *Ptolemaidák* ezen keresztül biztosították alattvalóik lojalitását az államhoz. Egyes magyarázatok szerint az *Ariszteasz*-levélben említett *politeuma* nem anakronisztikus, viszont nem is az egész zsidó közösségre vonatkozik (arra a szöveg a *pléthosz* kifejezést használja), hanem annak csupán katonai szolgálatot végző részére. A *politeuma* mibenlétéről lásd: HONIGMAN, „Politeumata” and ethnicity in Ptolemaic and Roman Egypt.

¹² A legkorábbi papiruszforrásunk, amely a zsidók iránti ellenszenvet említi, az i. e. 1. századból való (*βδελύσσονται τοὺς Ἰουδαίους*; CPJ I 141.).

¹³ SZÁNTÓ, *The Jews of Ptolemaic Egypt in the Light of the Papyri* 198.

¹⁴ Magyarul *Kopeczky Ríta* foglalta össze a szamárkultusz legkorábbi említéseit. *Josephus* az alaptörténetet *Apiontól* idézi, aki a patarai *Mnaszeasz*tól (Kr. e. 200) vette át. KOPECZKY, *A görög antiszemita irodalom egyiptomi vonulatához* 187–188.

Nem kérdés tehát, hogy a zsidóságnak alapvető érdeke volt a mindenkori uralkodóval fenn-tartott jó kapcsolat. A kölcsönös viszonyt jól példázzák a zsinagógafeliratok: egyfelől a feliratok az uralkodó felé történő tisztelgések, másfelől az uralkodó biztosította a zsinagóga sérthetlenségét:¹⁵ „*büper baszileosz Ptolemaiu / kai baszilisszész Kleopatrász tész / adelphész kai baszilisszész Kle / opatrász tész günaikosz boi apo / Kszenephüreosz Iudaioi ton / pülóna tész proszeukhész prosztanton Theodóru / kai Akhilliónosz*” („*Ptolemaiosz királynak és Kleopátra királynőnek, a testvérnek, és Kleopátra királynőnek, a feleségnek, a xenephüriszi zsidók [állították] ezt a zsinagóga-kaput Theodórosz és Akhillión elöljárók vezetésével*”).¹⁶

Ez a viszony azonban nem alakult mindig zökkenőmentesen, amint fentebb láttuk – a zsidó telepések katonai szerepe miatt nem kis jelentősége volt, hogy konfliktus esetén a győztesnek bizonyuló oldalon kötelezzék el magukat. Hogy ez néha mennyire nem volt egyszerű, a Kr. e. 2. századi események jól mutatják – márpedig ez az az időszak, amikor a Példabeszédek könyvének görög nyelvű fordítása keletkezett.

VI. *Ptolemaiosz Philométór* (Kr. e. 180–145) számított a dinasztia leginkább zsidóbarát királyának, aminek elsősorban külpolitikai okai voltak: a *Szeleukida* birodalom részeként üldöztetéseket szenvedő zsidóságból egy főpap, IV. *Oniász* is Egyiptomba menekült 160 körül, aki menedékre és támogatásra talált az uralkodónál. *Oniász* egy katonai kolóniát alapított és felépítette a Nílus-deltában az ún. *Oniász*-templomot.¹⁷ Később sor került katonai parancsnoki kinevezésére is.¹⁸ Ennek jelentősége *Ptolemaiosz Philométór* halála után lett nyilvánvaló: a trónkövetelő fivérrel, VIII. *Ptolemaiosz Energetész* szemben *Oniász* a csapatával az özvegy királynét, II. *Kleopátrát* és annak fiát, VII. *Ptolemaioszt* támogatta – sikertelenül.¹⁹ VIII. *Ptolemaiosz* végül hosszan elhúzódó küzdelmek után, VII. *Ptolemaiosz* halálát követően elvette II. *Kleopátrát*, valamint nem sokkal később annak lányát, III. *Kleopátrát* is. Amikor II. *Kleopátra* 131-ben fellázadt a Phüszkón (‘köpcös’), valamint Kakergetész (‘gonosztevő’) melléknevet kiérdemlő férje ellen, az bosszúból közös fiuk holttestét küldte el neki. Mindez súlyos zavargásokhoz vezetett Alexandriában, amely a birodalom többi részével ellentétben a királynét támogatta. 124-ben az uralkodó visszatért, helyreállt a családi és az állami béke is. Nem tudhatjuk, hogy a felkelésben részt vettek-e a zsidók – ha meg is romlott a kapcsolatuk az uralkodóval, ekkor mindenesetre normalizálódott, mivel két zsinagóga-dedikáció is fennmaradt ebből az időből,²⁰ márpedig a zsinagógaépítéshez királyi engedély kellett. Az uralkodói ház belső konfliktusai

¹⁵ Zsinagóga-felirat VIII. *Ptolemaios* idejéből, lásd: FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum* II. (a továbbiakban: CIJ II.) 1441. SZÁNTÓ, *The Jews of Ptolemaic Egypt in the Light of the Papyri* 181 és 185.

¹⁶ Ha a feliratot összevetjük más, VIII. *Ptolemaiosz*nak szóló, de pogány környezetből származó feliratokkal, a markáns különbséget az uralkodócsalád isteni titulusának elhagyása jelenti. Lásd például: BOWMAN – CROWTHER – SAVVOPOULOS, *The „Corpus of Ptolemaic Inscriptions from Egypt” Project: Unpublished Texts*, 102–103. Az itt szereplő, 2. számú szöveg bevezetése szinte szóról szóra egyezik a fenti felirattal. A királynőkre utaló formula – „*Kleopátra királynőnek, a testvérnek, és Kleopátra királynőnek, a feleségnek*” – nem szorult zsidó részről átfogalmazásra, hiszen nem fejezte ki explicit módon az uralkodói hármast – a mózesi törvény szempontjából elítélendő – többszörösen vérfertőző kapcsolatát.

¹⁷ Az alapítás körülményei, illetve a pontos személy nem egyértelmű, mivel *Josephus* ellentmondásosan tárgyalja az eseményeket (vö.: B.J. I.33, VII. 423, ill. A.J. XIII. 62 és XII. 387).

¹⁸ *Josephus* egyenesen főparancsnoki kinevezésről ír, ami minden valószínűség szerint túlzás (Jos. CA II. 49–55).

¹⁹ A támogatásban *Kasher* szerint az alexandriai zsidók is részt vettek, lásd: KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* 9.

²⁰ CIJ II 1442 = Horbury—Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt* (a továbbiakban: JIGRE) 25 ill. CIJ II 1441 = JIGRE24 (utóbbi szövegét lásd fentebb); az egyik Xenephüriszből, a másik Nitriából, mindkettő a Nílus-deltában.

a későbbiekben (III. Kleopátra illetve IX. Ptolemaiosz idejében) is érintette a zsidó közösséget, a Példabeszédek könyvének fordítása azonban az ő regnálásuk előttre tehető, ezért ezeket az eseményeket figyelmen kívül hagyhatjuk.²¹

A 2. századi események tehát azt sejtetik: a zsidóknak nagy gonddal kellett mérlegelniük, hogy egy-egy politikai konfliktus esetén kinek az oldalára állnak. És itt kapcsolódik a történetbe a *Mislé*, vagyis a Példabeszédek könyve görögre ültetett verziója, hiszen a példázatok között nem csupán az ún. királytükör műfajába tartozó tanácsok találhatók meg, hanem a királyhoz való viszonyulás témája is terítékre kerül.²² Ez a téma egyébként a Bibliában általában csak indirekt módon jelenik meg, ezért célszerű a vizsgálatot a szóban forgó könyvre leszűkíteni.

2. A görög nyelvű tórafordítás jellegzetességei

A héber Biblia lefordítását nem egyszerre végezték el Alexandriában. Először a *Tóra*ra került sor II. Ptolemaiosz idejében,²³ a többi könyvre pedig ezután, ám különböző időpontokban. A Példabeszédek fordításának keletkezését különböző külső és belső érvek alapján a kutatók a Kr. e. 2. század közepére teszik; a helyszín minden bizonnyal a *Tóra*hoz és a legtöbb könyvhöz hasonlóan Alexandria, a célközönség pedig elsősorban a zsidó közösség.²⁴ A fordítás jellege merőben eltér a görög nyelvre átültetett *Tóra*tól, de a legtöbb egyéb bibliai könyvtől is. A különbséget néhány jellemző példán keresztül szeretném érzékeltetni.

Nézzünk meg Mózes I. könyvének görög verziójából, a Genézisből egy találmányra kiválasztott mondatot:²⁵ „*Vajjérá' éláv Adonái b' élóné Mamré' v' bú' jósév petach-há' óhel kéchóm hajjóm*”. Ha magyarra szóról szóra akarnánk követni a héber szöveget, meglehetősen nyakatekert mondatot kapnánk, valahogy így: „*És megjelent neki az Úr tölgyesében Mamrének, és ő ült nyílásában a sátornak, amikor forró volt a nap.*” Görögül a nyelv sajátosságaiból adódóan nem szükséges ekkora erőszakot tenni a mondaton, hogy a héber szöveget kövessük, a fordító mindenesetre szemlátomást gondosan ügyelt a szórend megtartására (attól mindössze egyetlen helyen, a „*v' bú' jósév*” – „*és ő ült*” – visszaadásakor tért el): „*Óphthé de autó ho theosz prosz té drii té Mambré kathémenu autu epi tész thürasz tész szkénész autu meszémbriasz*”. A görög verzió gondos vizsgálata alapján megállapítható: a fordítók intenciójának általános – ha nem is teljes mértékben következetes – jellemzője volt az, amit később Jeromos így fogalmazott a bibliafordítás kapcsán: „*maga a szórend is misztérium*” a Biblia szövegében (*et verborum ordo mysterium est, Epist. 57.5.2*).

²¹ Részletesen lásd: KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* 11–12.

²² Ezzel magyarázható, hogy például a nem sokkal később keletkezett, nagyrészt bibliai allúziókból építkező, deuterokanonikus *Ben Szjira* szövegében nem találunk hasonló aktualizálást, hiszen a könyvben legfeljebb királytükör-jellegű tanácsok fordulnak elő. A királyhoz való viszonyulás csupán elvétve téma (4,4-7; 8,1); a görög fordítást a héber nyelvű papiruszleletekkel összevetve nem találunk témánkat érintő változtatást a szövegben.

²³ A *Tóra* fordítási körülményeiről az ún. *Arisztéasz*-levél számol be. Hosszú idő óta folynak a viták arról, hogy a műben olvasható történet, miszerint a *Tóra*t az egyiptomi uralkodó, II. Ptolemaiosz megrendelésére fordították le, hitelesnek tekinthető-e, vagy csupán a zsidó közösség szükségét szolgálta az átültetés. Ez a vita azonban minket most nem érint, hiszen a levél csupán a tórafordítás keletkezésének körülményeivel foglalkozik.

²⁴ *Terminus ante quem*ként az i. e. 132 adható meg. Ez a *Ben Szjira* fordításának dátuma; a görög szöveg utalása azt sejteti, hogy a fordító ismerte a *Paroimiai*t. A datálásról és a lokalizálásról lásd: COOK, *The Septuagint of Proverbs* 326–28.

²⁵ I. Mózes 18:1.

Mindazonáltal találunk tendenciózus változtatásokat is az egyes fordításokban. Ezek leggyakrabban *Istenek* vagy *Isten* embereinek tekintélyét védelmézik. Ezen *locusok* alapján feltételezhető, hogy a nem zsidó olvasókra is tekintettel voltak a fordítók: nem volt számukra közömbös, hogy azok milyen képet nyernek Izrael *Istenéről*. A fennmaradt csekélyszámú forrásból úgy tűnik, a zsidó vallásról egyfajta filozofikus kép alakulhatott ki a kortárs értelmiség körében, melyben az egy *Isten* valamiféle elvont, személytelen hatalmasság.²⁶ A *Szeptuaginta* fordítói mintha igazodnának ehhez a képhez, hiszen nem egy helyen enyhítik *Isten* antropomorf vonásait. A következő példa a *Genézis* 6. fejezetéből való: a megbánásból és gyötrelomból, melyet *Noé* generációjának bűnei váltottak ki, higgadt mérlegelés lett. „*Vajjinnáchem 'Adonáj ... vajjit 'accév 'el-libbó*” („*Megbánta azért az Úr ... és gyöttrődött szívében*”) – szól a maszorétikus héber szöveg; görögül pedig ezt olvassuk: „*καὶ ἐνεθυμήθη ... καὶ διενοήθη*” („*megfontolta ... és elgondolkodott rajta*” 6:6). Ilyen változtatásokat, ha nem is következetesen, de gyakran alkalmaztak a *Tóra* fordítói.²⁷

Fontos változtatást találunk az *Exodus* fordításában, amely nem csupán teológiai, de gyakorlati jelentőségű is. Fentebb már említettem az *onolatria*, vagyis a számárimadás zsidóellenes vádját, amely Alexandriában terjedt el. A neves filológus, *Trencsényi-Waldapfel Imre* vetette fel az alábbi hellyel kapcsolatban, hogy fordítója aggályosan elkerülte a *Mózes*szel kapcsolatos szakaszokban az *onosz*, vagyis a számár emlegetését.²⁸ A héber Biblia szövegében (II. Mózes 4:20) ez szerepel: „*És felvette Mózes az ő feleségét és az ő fiait és felültette őket a számárra*” (KG)²⁹, amelynek *Szeptuaginta*-fordítása így hangzik: „*Felvette Mózes a feleségét, a gyermekeit és felültette őket az igásállatokra* (ὄποζύγια)”. Nem kizárt, hogy ebben az esetben apologetikus szempontok vezették a fordítót, hogy az általa készített bibliafordítás véletlenül se jelentsen táptalajt e zsidóellenes vád számára.³⁰

Kifejezetten aktualizáló fordítási megoldások jóval szerényebb számban fordulnak elő a tórafordításban. Ilyen például az I. Mózes 23:16, ahol sor kerül *Sára* sírhelyének megvásárlására. A héberben ezt olvassuk: „*Ábrahám kimérte az ezüstöt Efronnak... négyszáz, kereskedők által használt ezüstsékelt*” („*vajjisgól Abrahám le 'Efron 'et-bakkeszef... 'arba ' mé'ót segel keszef 'óvér lasszóchér*”). A Kr. e. 3. századi Alexandriában azonban a fizetőeszközt már nem mérik, hanem kiszámolják és leteszik, a pénznem pedig nem sékel, hanem *drachma*: „*és Ábrahám letette Efronnak az ezüstöt; négyszáz, kereskedőtől bitelesített didrachmát*” – szól a görög fordítás („*kai apekatesztészen Abraam tó Ephrón to argüirion ... tetrakoszia didrachma argüriu dokimu emporoisz*”). Olyan megoldás ez, mintha mi így fordítanánk: „*Ábrahám átutalta Efronnak az összeget, 400 dollárt az asznapi árfolyamnak megfelelően.*”

²⁶ I. *Ptolemaiosz* kortársának, *Abdérái Hekataiosz*nak művéből csupán *Diodorus Siculus*on keresztül maradt ránk részletek; ő közöl egy *excursus*t a zsidókról (Diod. Sic. XI, 3). Ebben ezt állítja: „*[Mózes] egyáltalán nem készített isten-képmást, mert úgy gondolta, hogy az Isten nem emberformájú, hanem a Földet körülverő ég az Istenség, aki mindenknek Ura*”. *Theophrasztosz* (Kr.e. 371 – 287) szintén „filozofikus nép”-nek nevezte a zsidókat (fennmaradt: PORPHÜRIOSZ, De abstin. II.26). A szóban forgó szakaszokról *Kopeczky Rita* ír részletesen, ő azonban nem észrevételezi azt az ellentmondást, amely a bibliai istenkép és a Hekataiosz által sugallt között feszül (KOPECZKY, A görög antiszemita irodalom egyiptomi vonulatához 173–175). Hogy ez a kép pontosan hogyan alakult ki a fenti szerzőkben, nem tudjuk. A ránk töredékesen maradt korai zsidó történetírók közül *Démétriosz* viszonylag hűen követi a bibliai elbeszéléseket; *Eupolemosz*nál már megjelenik a „*Mózes, az első bölcs*” narratívája, *Arisztobulosz* pedig kifejezetten allegorikusan értelmezi a Bibliát; *Hekataiosz* és *Theophrasztosz* azonban korábbi szerzők. Úgy tűnik, az ő forrásaik számunkra elvesztek.

²⁷ Teljes és következetes anti-antropomorfizációról nincsen szó egyik *Szeptuaginta*-könyvben sem. Lásd: VAN DER MEER, The Greek Translators of the Pentateuch and the Epicureans 182–184.

²⁸ II. Mózes 4:20. Lásd: TRENCSENYI-WALDAPFEL, A Septuaginta védekezése az apanthrópia vádjá ellen 265.

²⁹ A héber nyelvű Ószövetség (MT) magyar idézete – ha nem jelzem külön – a pontosság kedvéért saját fordításban szerepel. A *Szeptuaginta*-fordítások (jelölése: LXX) minden esetben saját átültetések.

³⁰ A megfeleltetés azonban nem teljesen következetes. Bővebben lásd CSALOG, A tevépárductól a hangyaoroszlánig. Állatnevek fordításai a *Szeptuaginta*-ban 103–104.

3. A Példabeszédek könyve görög fordításának általános jellemzői

Ezek után térjünk rá a *Paroimiaira*. Ha a görög szöveget a héber *Mislével*, vagyis a Példabeszédek könyvével összehasonlítjuk, számos meglepetés ér minket. A fordítás mintegy 145 (!) sorral többet tartalmaz az általunk ismert héber, maszorétikus szöveghez képest, és sokszor eltér a versek sorrendje is. A *Tóra* fordításával ellentétben nemhogy a szórend nem követi hűségesen a hébert, de tartalmilag is komoly eltéréseket találunk. Ennek valószínűleg több oka is lehet. A Példabeszédek könyvének nem volt szerepe a zsinagógai istentiszteleteken, így az olvasási, értelmezési hagyománya távolról sem volt olyan stabil, mint a *Tórának* vagy akár a Zsoltárok könyvének. A *Tóra*hoz képest lényegesen több olyan eltérés található benne, ami betűtévesztésre vezethető vissza: ilyenkor legtöbbször lehetetlen eldönteni, hogy a fordító olvasott-e félre egy szót, vagy az általa használt héber kézirat volt eltérő.³¹ Maga a héber szöveg nyelvileg komplexebb, mint a *Tóra* túlnyomó része, például relatíve sok hapax (egyszer előforduló szó) található benne.³² Műfaja tanító jellegű, amelynél fogva még inkább felhatalmazva érezhette magát bármely olvasó illetve maga a fordító a szöveg aktualizálására. Végezetül a közmondásoknak, szentenciáknak a görög kultúrában is fontos szerepük volt, így azok átültetésében is némi szabadsággal élt a fordító.

Mielőtt tulajdonképpeni témánkra rátérnénk, nézzünk meg néhány jellemző példát. A következő versben a parázna nő után induló ifjú kifejező képét látjuk. Ahogy a további példák esetében, első helyen a héber Bibliából – a maszorétikus szövegből – származó idézet, másodikként a görög verzió szerepel:³³ „*Hólékh 'acharehá pit'om k'ésór 'el-tevach javó', uk'ekbesz 'el-muszar 'evíl'*”. („*Indul is utána azonnal, ahogy az ökör a vágóhídra megy, és ahogy a bilincs [kerül] fenyítésül a bolondra.*”) „*bo de epékoluthészen auté kepphótheisz bószer de busz epi szphagén agetai kai bószer küön epi deszmusz é bósx elaphosz...*” („*Az pedig követte őt lépre menve, amint az ökör vezettetik a levágásra, és amint a kutya a szájba; vagy ahogy a szarvas...*”) Az alábbiakban csupán a legfontosabb eltéréseket emelem ki. A mondatban található értelmező kiegészítést: *kepphótheisz*, vagyis „*lépre menve*”. Betűtévesztésnek köszönhetően került ide a szarvas ('*evíl* helyett '*ajil*'), a fordító a *váv* helyett *jodot* olvasott – ennek a két hasonló írásjelnek a tévesztése a leggyakoribb másolási hibák közé tartozott.³⁴ A kutya más úton került a mondatba; egy – valószínűleg közismert – görög közmondásra utal itt a fordító. A Kr. u. 2. századi Zénobiosz-gyűjteményben olvasható, hogy szerint „*Küön epi deszma paroimia epi tón beatusz eisx kolaszisz epidi-dóntón*”, vagyis „*a kutya a szíjon közmondás azokra vonatkozik, akik önmagukat szolgáltatják ki a büntetésnek*”. A görög idézettel együtt pedig ritmikus sorvég is járt (*-ón epi deszmusz, azaz – ∪ ∪ –*), amely szintén a célnyelvi elemek számát erősíti a szakaszban.³⁵

Találhatunk olyan módosításokat is a szövegben, amelyek valószínűleg a fordító társadalmi pozíciójával függenek össze. Megint csak egyetlen helyet emelek ki:³⁶ „*Gáres léc v'jécé mádon v'jibót dín v'qálón*”. („*Üzd el a csúfolót – kiment a viszály, lecsillapodott a veszekedés és a gyaláztat.*”) „*Ekbale ek szünedriu*

³¹ Arról az esetről nem is szólva, amikor szándékos félreolvasás, afféle „játék a betűkkel” esete forog fenn – az efféle értelmezésnek is helye van a zsidó írásmagyarázatban.

³² Ezek között 21 az abszolút értelemben vett hapax, további 63 jelentése a gyök alapján kikövetkeztethető.

³³ Példabeszédek 7:22–23a.

³⁴ TOV, Interchanges of consonants between the Masoretic text and the Vorlage of the Septuagint 307.

³⁵ THACKERAY, The Poetry of the Greek Book of Proverbs 65.; GERLEMAN, Studies in the Septuagint. III. Proverbs, 32–33. A metrikus sorvég gyakori a *Paroimia*iban.

³⁶ Példabeszédek 22:10.

loimon kai szünexeleuszetai autó neikosz, hotan gar kathiszé en szünedrió pantasz atimazei”. („Vesd ki a tanácsból a csapást [hozó embert], és vele együtt kimegy a vizsály, mert amikor a tanácsban ül, mindenkit gyaláz.”) A meglepő értelmezéshez a héber szöveg is nyújt némi alapot. Tudniillik a *dín* nem csupán pert, vizsályt, de ítéletet, igazságszolgáltatást is jelent, a „*ʾjjsbót dín*” („és lecsillapodott a veszekedés”) helyett pedig a fordító *vájjésév baddín*-t („és leült a tanácsban”) olvasott (ne felejtjük el, hogy csupán mássalhangzókat tartalmazó szöveg értelmezéséről van szó!) így került bele a *szünedrión*, vagyis szanhedrin, tanács. Summa summarum: a fenti és ehhez hasonló helyek alapján az sejthető – természetesen bizonyosan nem tudható –, hogy a fordítónak a tanácsgyűlés sikere szívügye volt. (Az alexandriai források alapján a *szünedrión* a közösséget igazgató tanácsgyűlés, de bírói testület is lehetett.)³⁷ Más helyek azt sugallják, hogy a fiataloknak a Tóra szellemében történő nevelését szintén a szívén viselte fordítónk.

Végül pedig a diaszpóra-léthez kapcsolódó fontos módosítást emelnék ki. Már a héber Ószövetség több helyén is olvasható, hogy *Isten* számára fontosabb az igazság gyakorlása / *Isten* szeretete, mint az áldozat, amennyiben az csupán egy vallási cselekmény.³⁸ Ez az üzenet különleges hangsúlyt kap a görög *Paroimiai*ban. Vessük össze a 16:7 héber és görög szövegét: „*Bíróát Adonái darké-ʾis gam-ʾófáv jaslém ʾittó*”. („Ha az Úr jóindulattal van az ember útjai iránt, még az ellenségeit is kibékíti vele.”) „*Arkbé bodu agathész to poein ta dikaia, dekta de para theó mallon é thüein thüsziasz*” („A jó út kezdete: igazságosat cselekedni, [ez] inkább kedves Istennél, mint áldozatot áldozni.”) Vagyis a fordító az eredeti tartalmat nagyrészt figyelmen kívül hagyta, hogy az üzenetet megfogalmazza. Más helyen háromszoros nyomatékot kap az adakozás hangsúlyozása az eredeti szöveghez képest:³⁹ „*Tov-ʾajin bú ʾjvórákb kí nátan millachmó laddál*”. („A jó (= irgalmas) szemű ember áldott, mert adott kenyereből a szegénynek.”) „*Andra bilaron kai dotén enlogei ho theosz, mataiotéta de ergón autu szüniteleszei. Ho eleón ptókhon autosz diatraphészetai, tón gar beantu artón edóken tó ptókhó. Nikén kai timén peripoieitai ho dóra dusz, tén mentoi pszüikhén aphairaitai tón kektéménón*”. („A vidám és adakozó embert megáldja az Isten, cselekedeteinek hiáभावóságának pedig véget vet. A szegényen könyörülő maga (is) tápláltni fog, mert saját kenyereből adott a szegénynek. Győzelemre és tisztelgetésre tesz szert az adományt adó, bizony, lelkét elragadja az azt [korábban] birtoklótól.”)⁴⁰ Ez az eszme nyilván azért lehetett népszerű a diaszpórában, mert a jeruzsálemi Szentélyben történő áldozatbemutatásra – a zarándokünnepeken történő megjelenés Tórában foglalt kötelességének dacára – a diaszpóra-zsidóknak minimális lehetőségük volt, ezért az adakozás és egyéb jó cselekedetek szükségyszerűen előtérbe kerültek.⁴¹

³⁷ WOLFSON, Synedrión in Greek Jewish Literature and Philo.

³⁸ Lásd például Hóseás 6:6, vagy akár Példabeszédek 21:3.

³⁹ Példabeszédek 22:9.

⁴⁰ A vers fordítása problematikus, másik értelmezési lehetőség: „mindazonáltal a haszonélvezőké életét ragadja el”.

⁴¹ Gillis Gerleman (Proverbs 38–43) érint ugyan egy idevágó locust (19:11), de a kérdést tágabb összefüggésben tárgyalja. A francia *Paroimiai*-fordítás előszava kitér a fent részletezett fordítói intencióra, következtetése azonban meglehetősen lapos: „*c'est certainement l'un des traits les plus typiques de la piété juive*.” (HAMONVILLE, La Bible d'Alexandrie: Les Proverbes 26.) A gondolatot egyébként a *Sophia Sirakh*, vagyis *Sirák bölcsessége* is kiemeli: „*Az alamizsna kiengeszteli a bűnöket*” (3:30; lásd még: 7:9; 31:23–31; 32:14–26). A jelenségre Fergus Millar is fölhívta a figyelmet, de ő más megközelítésből: szerinte a zsidó és a görög kultúra közötti szükségszerűen bekövetkező fúzió végbemenetelét könnyítette meg, ha a hangsúly nem a kultikus, hanem inkább az etikai elemeken volt. SCHÜRER – VERMES – MILLAR, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ 138–141.

4. Az uralkodóhoz való viszony és a helyes polgári magatartás a Paroimiai lapjain

Sok más izgalmas tendencia bemutatásának mellőzésével rátérnék az uralkodóval illetve a közéletben forgolódással kapcsolatos *locus*ok vizsgálatára. Mivel a témának komoly gyakorlati jelentősége volt a korabeli zsidóság számára, nem meglepő, hogy a fordító itt sem hagyta érintetlenül az eredeti üzenetet. Nézzük az első példát (17:26): „*Gam ‘anós laccaddiq ló’-tón, l’hakkót n’divim ‘al-jóser*”. („Bizony, az igazat megbírságotni nem jó, sem megütni a fejedelmeket jogtalanul.”) „*Zémiun andra dikaion u kalon, ude hoszcion epibuleuein dikaios*”. („Megbírságotni az igaz embert nem jó, sem nem szent [dolog] gonosz tervelni az igazságos uralkodók ellen.”) Meglepő az „igazságos” jelző az uralkodó mellett (*dikaios* *dünasztész*), ennek azonban a fő oka az, hogy az „igazságos” majdhogynem állandó jelzőjévé válik a király szónak a görög fordításban. Ugyanakkor ott van a *hosziosz* melléknév, aminek jelentése ’kegyes, szent, Istennek tetsző’. Ennek használatával a fordító az (igazságos) uralkodót az isteni szféra védelme alá helyezi, az ellene való lázadást pedig az Isten törvényével való szembeszegülés szintjére emeli. Továbbá figyeljük meg, hogy a görög verzióban csak gonosz tervről van szó – nem kell a fizikális támadásig eljutnia a király ellen támadónak ahhoz, hogy Isten nemtetszésére számíthasson.

A következő hely az istenteleneken történő bosszúállás hangoztatásával emeli majdhogynem isteni pozícióba a királyt (24:21): „*J’rá ‘et-Adonái b’ni vámelekh, ‘im-sónim ‘al-tit‘áráv. Kí-pit‘óm jáqum ‘édám úfid s’néhem mí jóde‘a*”. („Féld az Urat, fiam, és a királyt, akik másképpen tesznek, ne keveredj közéjük, mert hirtelen támad veszedelemük; és a kettejüktől jövő csapást ki ismeri?”) „*Phobu ton theon, hüie, kai baszilea kai métheteró auton apeithészész, exaphnész gar teiszontai tusz aszebeisz, tasz de timóriasz amphoterón tisz gnószetai*” („Féld az Istent, fiam, és a királyt, és egyik felé se légy bizalmatlan, mert váratlanul bosszút állnak az istenteleneken, és kettejük bosszúját ki ismerheti?”) A görög mondat tehát még jobban hangsúlyozza a maszorétikus szöveg mondanivalóját és a király bosszúállói jogkörét összekapcsolja Istemel.

A következő szakasz pedig a morális jellegű figyelmeztetés helyett egyfajta opportunizmusra tanít (14:35–15:1.): „*R‘cón-melekh l‘eved maszkeíl v‘evrátó tihje mévis. Ma‘ane-rakh jásiw chémá ud‘vár-‘eev ja‘ale-‘áf*”. („A király jóindulattal van az eszes szolga iránt, de haragudni fog a szegényletesre. A szelíd felelet elfordítja a haragot, de a sértő szó fölkelte az indulatot.”) „*Dektosz baszilei hüpéretész noémón té de beautu eutrophia aphairetai atimian*”. („Kedves a királynak az eszes szolga, forgolódásával megszünteti a megvetettséget. A harag elpusztítja az értelmeseket is, az alázatos felelet pedig elhárítja az indulatot, de a bántó szó haragot kelt.”) A görög szöveg pluszt is tartalmaz a maszorétikushoz képest. A fordító a megvetett állapotból való kikerülést, a pusztító harag elkerülését szolgáló magatartásmódokat domborítja ki. Lehetséges, hogy ez a magatartás negatívnak tűnik egy külső szemlélő számára, ám bibliai példák – köztük az éppen Egyiptomban tartózkodó Józsefé – szemléltetik, hogy az effajta magatartás esetenként élet-, sőt nemzetmentő lehet.

Még két *locus*ra szeretném föl hívni a figyelmet, melyek a társadalmi életben való helyes magatartásra tanítanak. Az első a 6. fejezetből való⁴²: „*Tabpukhót b’libbó chórés ra‘ b’khol-‘ét midjánim j’salléach*”. („Az elvetemedett szívű rosszat forral, minden időben viszályt szít.”) „*Diesztrammené de kardia tek-tainetai kaka en panti kairó, ho toitosz tarakhasz szünisztészin polei*”. („A szívében elfordult rosszat forral minden pillanatban; / az ilyen zavargást kelt a városban.”) A két szöveg közötti eltérésnek szövegkritikai magyarázata az lehet, hogy a fordító kétszer ültette át a *midjánim* (‘viszályok’) szót: második olvasata

⁴² Példabeszédek 6:14.

a *medína* volt, amely az arámiban az *'ország, tartomány'* mellett *'város'*-t is jelent.⁴³ Mindesetre a versben újfent összekapcsolja a társadalmi szempontból káros magatartásformát az isteni morál szerint elítélhető karakterrel.

Ennek kapcsán egy jellemző terminusra hívnám föl a figyelmet, ez pedig a *polisz* (*'város'*) és a *politész* (*'polgár'*). Egyes nézetek szerint egyfajta városias színezetet kapott a *Paroimiai* e kifejezések által. A példák közül a 11:12-t emelném ki:⁴⁴ *Bár „l're'ehú chaszar-lév v' 'is l'vunót jacharis”*. („*Megveti a társát, akinek nincs szíve; az értelmes ember hallgat.*”) „*Müktériszei politasz endeész phrenón, anér de phronimosz hészükhian agei*”. („*Gúnyt űz a polgárokból az ész nélkül való, az eszes ember pedig nyugodtan viselkedik.*”) A mondatban a *hészükhian agei* kifejezés („*nyugodtan, békésen viselkedik*”) is jelentőséggel bírhat, amennyiben megint csak a polgári életben való helyes magatartással kapcsolatban ad útmutatást.

5. Konklúzió

A fenti példák véleményem szerint azt sejtetik, hogy a fordító tendenciózusan helyezte az eredetivel nagyobb hangsúlyt a társadalmi életben való becsületes forgolódásra; a konfliktusokból, zavarásokból, lázadásokból való kimaradásra. Mondandójának azzal adott még nagyobb nyomatékot, hogy igyekezett ezt a szférát is hangsúlyozottan az isteni törvény alá helyezni: aki ezeket a szabályokat áthágja, egyszersmind a *Mindenhatóval* is szembeszegül. Az a villanásnyi kép, amelyet a korabeli egyiptombeli állapotokról nyerhetünk a feliratok és papyruszeletek, valamint az irodalmi források alapján, nagyon is alátámasztja a pogány uralkodóhoz való lojális viszonyulás létjogosultságát. Az itt élő lakosságnak, különösen a kisebbségeknek nemritkán trónviszályok közepette lavírozva kellett biztosítaniuk közösségük jövőjét. Mint arról szó esett, a fordító valószínűleg nem átlagos lakosa volt Alexandriának, hanem tekintélyes, tanácsbeli tag; esetleg megkockáztathatjuk, hogy a fiatalok nevelésében is részt vett; vagyis véleménye nem csupán egy hang a sok közül, hanem talán olyan meggyőződés volt az övé, amire mások is sokat adtak, vagy legalábbis azt remélte, hogy nézeteivel képes lesz polgártársaira is hatni.

Felhasznált irodalom és források

ARRIANOSZ: Anabaszisz (Alexandrosz felvonulása).

COOK, Johann: The Septuagint of Proverbs. Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs. Leiden – New York – Köln 1997

BOWMAN, Alan – CROWTHER, Charles – SAVVOPOULOS, Kyriakos: The „Corpus of Ptolemaic Inscriptions from Egypt” Project: Unpublished Texts. Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 2016/200. sz. 100–108.

CSALOG Eszter: A tevépárductól a hangyaoroszlánig. Állatnevek fordításai a Szeptuagintában. Studia Biblica 2020/1. sz. 103–112.

DIODORUS Siculus: Bibliothéké (= Diod. Sic.)

FLAVIUS, Josephus: A zsidók története XI–XX (ford.: RÉVAY József). Budapest 1994 (= Ant.)

FLAVIUS, Josephus: A zsidó háború (ford.: RÉVAY József). Budapest 2016 (= BJ)

FIKHMÁN, Itzhak – HACHAM, Noah – ILAN, Tal (szerk.): Corpus Papyrorum Judaicarum IV. Berlin 2020 (= CPJ)

⁴³ Az arámi nyelv hatásáról a *Szeptuaginta* fordításokban lásd: JOOSTEN, The Aramaic Background of the Seventy, szakirodalommal. Dupla fordítások (a héber kifejezések kétszeres megfeleltetése) máshol is előfordulnak a *Szeptuagintában*, lásd: TALSHIR, Double Translations in the Septuagint.

⁴⁴ HAMONVILLE, La Bible d’Alexandrie: Les Proverbes 301. Ő még a 11:9-et és a 24:8-at is kiemeli.

- FREY, Jean-Baptiste: *Corpus Inscriptionum Judaicarum*. Roma, Pontificio Instituto di Archeologia Christiana, 1952 (= CIJ)
- GERLEMAN, Gillis: *Studies in the Septuagint*. III. Proverbs. Lund 1946
- HAMONVILLE, David-Marc d': *La Bible d'Alexandrie: Les Proverbes*. Paris 2000
- HONIGMAN, Sylvie: „Politeumata” and Ethnicity in Ptolemaic and Roman Egypt. *Ancient Society* 2003/33. sz. 61–102.
- HORBURY, William – NOY, David: *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*. Cambridge 1992 (= JIGRE)
- JOOSTEN, Jan: The Aramaic Background of the Seventy. *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 2010/43. sz. 53–72.
- KASHER, Aryeh: *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The Struggle for Equal Rights*. Tübingen 1985
- KOPECZKY Rita: A görög antiszemita irodalom egyiptomi vonulatához. *Antik Tanulmányok* 2005/1-2. sz. 173–196.
- PORTEN, Bezalel: The Religion of the Jews of Elephantine in light of the Hermopolis Papyri. *Journal of Near Eastern Studies* 1969/2. sz. 116–121.
- PORPHÜRIOSZ: *De abstinentia* (= *De abstin.*)
- SCHÜRER, Emil – VERMES, Geza – MILLAR, Fergus: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ: Volume 3.1*. Edinburgh 1973
- SZÁNTÓ Zsuzsanna: *The Jews of Ptolemaic Egypt in the Light of the Papyri*. Budapest 2016 (PhD disszertáció)
- SZTRABÓN: *Geógraphika*.
- TALSHIR, Zipora: Double Translations in the Septuagint. In: COX, Claude E. (szerk.): *VI. Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*. Jerusalem 1986, 21–63.
- TCHERIKOVER, Viktor: *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1959.
- THACKERAY, H. St. John: The Poetry of the Greek Book of Proverbs. *JThS* 13 (1911–1912) 46–66.
- TOV, Emanuel: Interchanges of consonants between the Masoretic text and the Vorlage of the Septuagint. *The Greek and Hebrew Bible*. Leiden 1999, 301–311.
- TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre: A Septuaginta védekezése az apanthrópia vádja ellen. *Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest 1983, 263–272.
- VAN DER MEER, Michaël N.: *The Greek Translators of the Pentateuch and the Epicureans*. Torah and Tradition. Leiden 2017, 176–200.
- WOLFSON, Harry A.: Synedrion in Greek Jewish Literature and Philo. *The Jewish Quarterly Review* 1946/3. sz. 303–306.