

„Isten emberei... továbblépnek fölfelé,
az értelemmel fölfogható világba” (*Gig.* 61).

Néhány megfontolás Isten emberéről Philón írásaiban*

Allegorikus bibliamagyarázata keretében Alexandriai Philón néhány alkalommal az Isten emberét állítja az olvasó elé. Az ἄνθρωπος [τοῦ] θεοῦ megnevezés megtalálható a Septuaginta jó néhány szövegében, többnyire próféták, illetve olyan jeles bibliai alakok jelölésére, mint Mózes vagy Dávid. Philón azonban kevés alkalommal támaszkodik ezekre a szakaszokra, minden bizonnyal azért, mert a Pentateuchost magyarázza, miközben az „Isten embere” cím főleg a deuteronomisztikus és a krónikás történeti műben fordul elő. Ugyanakkor néha érintőlegesen utalást tesz ezekre a szövegekre is. Azonban az allegorikus-etikai magyarázat keretében és a platóni–sztoikus filozófiai eszmék hatására Philónnál a fogalom új jelentésekkel bővül.

A következőkben röviden áttekintem az „Isten embere” fogalom használatát a Septuagintában. Ezt követően rátérek néhány philóni szövegre, ahol az ἄνθρωπος θεοῦ fogalom szerepel, és megvizsgálom annak jelentéseit.

Isten embere a Septuagintában

A Septuaginta meglehetősen gyakran használja az Isten embere (ἄνθρωπος [τοῦ] θεοῦ) megnevezést. A fogalom rendszerint kiválasztott, sajátos feladattal megbízott személyeket jelöl. Ilyen Mózes, mint próféta és ihletett vezető a deuteronomisztikus hagyományban (Deut 33,1; Józs 14,6; vö. LXX Zsolt 89,1). A deuteronomisztikus és a krónikás történeti műben ez a cím legtöbbször az Isten igéjét tolmácsoló prófétákat jelöli. Ebben az értelemben Isten embere Sámuel (1Sám 9,7–8.10, Isten embere és látó); Illés (1Kir 17,18.24.28; 2Kir 1,9–13); Elizeus (2Kir 4,7–9.21–22.25.40.42; 6,6; 7,17; 8,4.7–8.11; 13,19); Semaja (1Kir 12,22; 2Krón 11,2); illetve

több névtelen próféta (1Kir 13,1.4–8.11-12.14.21–26.28–29.31; egy júdai próféta Jozija idejében, 2Kir 23,16–17, illetve egy ismeretlen próféta Amacja alatt, 2Krón 25,7.9). Valószínűleg szintén próféta Jochanán, Jigdalah fia (Jer 35,4 [LXX 42,4]).¹ A krónikás történeti műben Mózes (1Krón 23,14; 2Krón 24,6, a LXX-ban, a héber Bibliában Isten szolgája; 30,16; Ezdr 3,2) és Dávid kultikus törvényhozói minőségben (2Krón 8,14; Neh 12,24.36) Isten embere.

Az említett helyektől eltérően a Bír 3,6.8-ban Isten embere nem embert jelöl, hanem mennyei hírnököket. A Manoách feleségének megjelenő, Sámson születését hírül adó Isten embere (אֱלֹהִים שִׁירָא ἄνθρωπος θεοῦ, 13,6.8), a 13,3 tükrében nem próféta, hanem JVVH angyala (מַלְאָכִים אֱלֹהִים ἄγγελος θεοῦ).² Az 1Sám 2,27-ben szereplő Isten embere (אֱלֹהִים שִׁירָא ἄνθρωπος θεοῦ) valószínűleg próféta,³ de a jelölés formailag megegyezik a Bír 13-beli szóhasználattal, így az sem lehetetlen, hogy itt is mennyei hírnökről van szó.⁴

Az Isten embere tehát alapvetően közvetítő és szószóló, olyan személy, akit Isten választott ki és küldött, hogy nevében beszéljen, tudassa akaratát, és rendelkezéseit közvetítse: Isten szavát hirdető próféta vagy népe számára törvényt adó közvetítő.

* Adorjáni Zoltánnak, Isten emberének, Philón magyarázójának baráti szeretettel.

¹ McKane, William: *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Jeremiah 26–52* (ICC). T&T Clark, Edinburgh 1996, 897. Lundbom, Jack R.: *Jeremiah 21–36* (Anchor Bible 21B). Doubleday, New York 2004, 2.575.

² JVVH angyala / hírnöke emberi vonásairól: Hamori, Esther J.: „When Gods Were Men”: *The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft). Walter de Gruyter, Berlin 2008, 104, 109, 111–113; Smith, Mark S.: The Three Bodies of God in the Hebrew Bible. In: *Journal of Biblical Literature* 134 (2015), 471–488. Más hasonló helyektől eltérően, ahol Isten embere eljön, itt JVVH küldötte megjelenik.

³ A magyar fordítások rendszerint kiegészítik: Isten egy embere (SZIT), Isten egyik embere (KNB); Istennek egy embere (RÚF), és ezzel egyértelműen prófétaként értelmezik. Csak a Károli-féle fordítás tükrözi a héber és görög szöveg meghatározatlanságát (Istennek embere).

⁴ Ez a magyarázat ritka, de megtalálható pl. a 12. századi ószövetségesnél, Szentviktori Andrásnál: *Andrae de Sancto Victore opera. Expositio hystorica in librum Regum* II. Frans A. Van Liere, Brepols, Turnhout 1996, 20.

Isten embere Philónnál

Miközben a Septuaginta gyakran használja az „Isten embere” címet, a megnevezés viszonylag ritka Philónnál. Allegorikus értelmezése során nem annyira a Biblia nagy alakjait, illetve az Isten nevében beszélő prófétákat jelöli ezzel a címmel, hanem az ἄνθρωπος θεοῦ legtöbbször a tökéletes, az Istenhez közel jutó ember típusa. Máshol az „Isten embere” fogalom Isten logoszát jelöli.⁵

Isten embere a tökéletes ember típusa

Az Óriásokról szóló értekezés a Gen 6,1–4a allegorikus magyarázatát nyújtja.⁶ Philón hangsúlyozza, hogy Mózes itt nem egy óriásokról (gigászokról) szóló mítoszt tanít, hanem az ember három típusát mutatja be: a földből való, evilági embert, az égi vagy mennyei embert, illetve az Istentől született embert, Isten emberét (οἱ μὲν γῆς, οἱ δὲ οὐρανοῦ, οἱ δὲ θεοῦ γεγόνασιν ἄνθρωποι, Gig. 60–61). A földből valók azok, akik a gyönyöröknek és élvezeteknek élnek. Velük szemben „az ég emberei a mesteremberek, a tudósok és a tudás szerelmesei (τεχνῖται καὶ ἐπιστήμονες καὶ φιλομαθεῖς). Mert ami bennünk égi (οὐράνιος), vagyis az értelem (νοῦς), [...] az a tudományokkal foglalkozik [...], mert ő az értelemmel felfogható

⁵ A λόγος-t igeként is lehetne fordítani, azonban Philónnál az Isten logosza nem egyszerűen Isten próféták által közvetített, az Írásokba foglalt szavát, igéjét jelenti, hanem olyan lételvet, amelyben ötvöződnék Isten teremtő szava, a megszemélyesített Bölcsesség és a sztoikus logosz vonásai és a platóni ideatan. Charles H. Dodd a görög szó „szerencsés kétértelműségéről” beszél, amely tükröződik Philón logosztanában; *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1953, 66, Vö. 295–296. Ezért nem fordítom le, hanem átírom a fogalmat, hogy megőrizsem többértéű jelentését. Ld. még Adorjáni Zoltán: *Alexandriai Philón: De vita contemplativa* (Simeon könyvek 6). Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa 2008, 27.

⁶ Colson, F. H. – Whitaker, G. H. (ford.): *Philo: On the Cherubim. The Sacrifices of Abel and Cain. The Worse Attacks the Better. On the Posterity and Exile of Cain. On the Giants* (Loeb Classical Library 227), Harvard University Press, Cambridge, MA / Heinemann, London 1994, 2. kötet; Habon Nikoletta – Gábor Sámuel – Guba Ágoston – Kelenhegyi Andor és Tóth Kinga (ford.): *Alexandriai Philón: Az óriásokról*. In: *Ókor* 15,2 (2016) 76–88. A *De gigantibus* és a továbbiakban tárgyalt *Quod deus sit immutabilis* szerkezetéről és egymáshoz való viszonyáról: Borgenm, Peder: *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time* (Novum Testamentum Supplement Series 86), Brill, Leiden 1997, 102–123.

dolgokkal tudja csiszolni, élesíteni, edzeni és formálni magát.” (*Gig.* 60).⁷ Az ég embere tehát az, aki az értelem fényénél a tudást keresi. A legmagasabb fokon áll Isten embere, a tökéletes ember, aki túllép az érzékek számára hozzáférhető világon (τὸ αἰσθητόν), és az értelemmel felfogható világba (κόσμος νοητός) emelkedik, a romolhatatlan és testetlen ideák városába (ἀφθάρτων καὶ ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτεία). Az ilyen embereket Philón papoknak és prófétáknak nevezi (θεοῦ δὲ ἀνθρώποι ἱερεῖς καὶ προφήται; *Gig.* 61). Itt elsősorban nem arról van szó, hogy a papok és próféták Isten emberei, bár ez az analógiából egyértelmű, hanem arról, hogy a szellemi, tökéletes ember kivételes, közeli kapcsolatban van Istennel, akár csak a papok és próféták. Az az Isten embere, aki elkülönül ettől a világtól és egy magasabb szférába, Isten világába emelkedik.

A szakaszból kitűnik, hogy Philón az érzékelhető és az értelemmel megközelíthető világ közötti bevett, platonikus megkülönböztetést alkalmazza.⁸ Érdekes ugyanakkor, hogy a két város(állam), az evilági és az értelemmel felfogható város elkülönítésével Philón bizonyos mértékig eltávolodik a sztoikus kozmopolitizmus gondolatától. A sztoikus (és cinikus) szemlélet értelmében ugyanis a kozmosz átfogó, az embereket és az isteneket magában foglaló *oikosz* és *polisz*.⁹ Philón szerint viszont az

⁷ Itt Philón az átfogó oktatási rendre, az *enkyklios paideiára utal* (τὰ ἐγκύκλια). Habon et al. „az iskolában tanított tudományok teljes körével” fordítják. Az oktatási rendszer jelentőségéről Philónnál: Borgen, Peder: *Philo*, 162–166.

⁸ Platón: *Állam* 507bc, 508e (a jó, szép létezőkről és a mögöttük levő láthatatlan, csak az értelemmel felfogható ideákról); *Timáiosz* 27d–29c (a láthatatlan, értelemmel megközelíthető, örök valóság, mint a kozmosz, a látható, testtel rendelkező, érzékelhető, romlandó létezők mintája). Az ideák platóni tanáról Philónnál: Radice, Roberto: *Philo's Theology and Theory of Creation*. In: Adam Kamesar (szerk.): *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge University Press, New York 2009, 124–145 (142–144).

⁹ Khryszipposz, in Philodemus, *PHerc.* 1428, col. 7.12–8.13 (idézi Obbink, Dirk: *The Stoic Sage in the Cosmic City*. In: Katerina Ierodiakonou (szerk.): *Topics in Stoic Philosophy*. Clarendon, Oxford 1999, 178–195, itt 184–185); Philodemus: *De pietate* 4, vö. Arnim, Hans von: *Stoicorum Veterum Fragmenta* [SVF] 2.636 (συνπολιτευόμενον θεοῖς καὶ ἀνθρώποις, Zeus uralma alatt); Cicero, *Leg.* 1.7.22 (SVF 3.339); *Fin.* 3.19.64 („quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum”; Loeb Classical Library 40, ford. H. Rackham, 1931); Seneca, *Cons. Marc.* 18.2 (*Moral Essays* II, Loeb Classical Library 254, ford. John W. Basore, 1932, repr. 2001); Arius Didymus, in Eusebiosz, *Praep. ev.* 15.15 (PG 21, 1344); Epiktétosz, *Diss.* 3.24.10–11 (Epictetus 2, Loeb Classical Library 218, ford. W. A. Oldfather, 1952); Dio Chrysostomus, *Or.* 36.30–36 (*Discourses* 31–36, Loeb Classical Library 358, ford. J. W. Cohoon, H. Lamar Crosby). Az emberek tehát a kozmosz polgárai. Pohlenz, Max : *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*.

Istentől való emberek nem tartják méltónak azt, hogy az evilági államhoz (πολιτεία) tartozzanak és ennek polgárai (κοσμοπολίται) legyenek. Ezzel Philón a kozmoszt, az érzékek számára hozzáférhető várost megkülönbözteti a pusztán az értelemmel felfogható, romolhatatlan, testetlen ideák poliszától, ahova Isten emberei felvételt nyernek. Máshol azonban ő is úgy ír a kozmoszról, mint Isten érzékelhető házáról/háznépéről (οἶκος θεοῦ)¹⁰ és városáról.¹¹

Az antropológiai típusokat Philón két példával szemlélteti. A sorrend megfordításával előbb az ég emberét és az Isten emberét mutatja be Ábrahamban (*Gig.* 62–64), majd röviden szól Nimródrol, aki a földi embert testesíti meg (*Gig.* 65–67; vö. Gen 10,8). A kaldeusok között Ábrahám az ég embere volt, mert az égi / éteri jelenségeket kutatta, és jártas volt a csillagászatban. Ezzel magyarázza Philón az Ábrám, „a magasságos/fenséges [dolgok] aty[j]a” nevet (πατήρ ... μετέωρος). Azonban itt sem csupán a természetes égi jelenségek ismeretéről van szó, hanem a fenséges történések, az okok és összefüggések beható tanulmányozásáról, a bölcsességszeretők, a filozófusok módjára. Ábr(ah)ám égi emberként tehát a filozófust testesíti meg. Philón továbbmegy és allegorizál. Ábrám az *atyai* értelem (νοῦς) megtestesítője, azé az értelemé, amely mindenütt a magasztos, égi jelenségeket kutatja. Atyai értelem, mert az összetett [létező] atyja (πατήρ ... τοῦ συγκρίματος ὁ νοῦς), amely felér a felső édig és annál is tovább. Az összetett (συγκρίμα) valószínűleg a testből és értelmes lélekből álló ember.¹²

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ⁵1978, 1.137; Seneca, *Ep.* 120,12: az erényes emberek *cives universi*; vö. *Ep.* 28,4 (*Epistles* 1; 3, Loeb Classical Library 75, 77, ford. Richard M. Gummere, 1979, 1971).

¹⁰ *Pos.* 5 (θεοῦ δὲ οἶκος αἰσθητὸς... ὁ κόσμος) (Loeb Classical Library 227, ford. F. H. Colson, G. H. Whitaker, 1929); *Som.* 1,185 (ὁ αἰσθητὸς οὐτοσί κόσμος, οὐδὲν ἄρα ἄλλο ἐστὶν ἢ οἶκος θεοῦ) (Loeb Classical Library 275, ford. F. H. Colson, G. H. Whitaker, 1949).

¹¹ *Opif.* 1.142. (Loeb Classical Library 226, ford. F. H. Colson, G. H. Whitaker, 1929). Ádám az első κοσμοπολίτης.

¹² A σύγκριμα ítéletet is jelenthet (LSJ s.v.), de a philóni fogalomhasználat alapján itt is inkább összetettséget jelöl. Az ember összetettségéről, ill. Philón dualisztikus antropológiájáról: Runia, David T.: God and Man in Philo of Alexandria. In: *The Journal of Theological Studies* 39 (1988), 48–75 (69–71) (vö. *Mut.* 184, egyedül Isten nem összetett); Stuckenbruck, Loren T.: To What Extent Did Philo's Treatment of Enoch and the Giants Presuppose a Knowledge of the Enochic and Other Sources Preserved in the Dead Sea Scrolls?. In: *Studia Philonica* 19 (2007), 131–142 (133–135, éppen e szakasz margóján, további példákkal). Szembetűnő, hogy Philón férfitulajdonságokkal ruházza fel az értelmet („atya”), míg az érzékeket a nővel asszociálja (vö. *Pot.* 52, ill. QG 1.45–46: Philon d'Alexandrie, *Questiones et solutiones in Genesim* (Sources Chrétiennes 34A), ford. Ch. Mercier, Cerf, Paris

Ábr(ah)ám névváltoztatása (Gen 17,1–5) tökéletessé válására utal; ezáltal Ábrahám Isten emberévé válik (ἄνθρωπος θεοῦ, *Gig.* 63). A megállapítást a Gen 17,1-ből vezeti le: ha Isten (a világmindenség Istene, az egyetlen Isten) kijelenti, hogy ő Ábrahám Istene, ebből következik, hogy Ábrahám Isten embere (*Gig.* 63–64).¹³ Ezen isteni kijelentés értelmében kell Ábrahámnak tökéletesnek lennie. Isten embere tehát az, aki kivételes, kizárólagos kapcsolatban van Istennel, ebből kifolyólag pedig az ő kedvében jár és tökéletességre törekszik. A kivételes kapcsolat alapja, hogy Isten kegyelemből / tetszését lelve benne, kiválasztotta őt (κατὰ χάριν ἐξαιρέτων).

Az új név különös etimológiája, „a hang kiválasztott atyja (πατήρ ἐκλεκτός ἡχοῦς)”,¹⁴ eltér a Septuaginta névmagyarozatától. A hang a beszédre utal, a „kiválasztott” jelző pedig a bölcs ember értelmére, kivételességére, mondja máshol Philón (*Mut.* 69). Ezért Ábrahám új neve „a kiváló ember gondolkodását” (σπουδαίου λογισμός) jelöli. Ábrahám, típusként, az értelem, aki egyben az összhangot kifejező, összhangban levő beszéd atyja (πατήρ φωνῆς ἢ συνηχοῦμεν, *Gig.* 64, valószínűleg a beszéd összhangban van a nemes ember értelmével). Az ember így az egyetlen Isten követője/szolgája (ὀπαδός) lesz, és egész életében a királyi utat járja. A szakasz a Num 20,17-re utal: Mózes kijelöli az izraeliták előtt az egyenes utat, a királyi utat, amelyről nem szabad letérniük, míg át nem lépik az ígért földje határát. A *Post.* 101 tükrében a királyi út a filozófia útja, mely Istenhez vezet, de nem a meddő emberi bölcselkedésé, hanem az erények elsajátítására irányuló filozófiáé (vö. *Imm.* 159).¹⁵

1979, 110/111; *Opif.* 165; *Leg.* 2.49 és 3.61). Philón lenézően ír a nő értelmi képességeiről és megtévesztettségéről (QG 1.33, 46). Philón nőkről alkotott negatív képéről: Sly, Dorothy: *Philo's Perception of Women* (Brown Judaic Studies). Scholars Press, Atlanta 1990, 61–63, további példákkal.

¹³ A Gen 17,1-ből vett idézet (ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου· εὐαρέσται ἐναντίον ἐμοῦ, καὶ γίνου ἄμεμπτος) azonos a LXX szövegével.

¹⁴ *Gig.* 64, vö. *Cher.* 7, *Mut.* 66, *Abr.* 82, QG 3.43.

¹⁵ A királyi útról mint az erények útjáról, az evilági dolgoktól való eltávolodásról és a lélek Istenhez emelkedéséről: Cox, Ronald R.: *Travelling the Royal Road: The Soteriology of Philo of Alexandria*. In: Daniel M. Gurtner (szerk.): *This World and the World to Come. Soteriology in Early Judaism* (Library of Second Temple Studies). T&T Clark, London 2011, 167–180. A filozófia philóni értelmezéséről ld. még Adorjáni Zoltán: *De vita contemplativa*, 57–58, 7. jegyzet.

Az erkölcsi haladás és a tökéletesség útját vizsgálja Philón *A névváltoztatásról* első fejezeteiben is.¹⁶ Isten tulajdonságaiból, a láthatatlanságból és felfoghatatlanságból kiindulva jut el Isten megnevezéseire és azok erkölcsi vonatkozásaihoz. Isten eltérő módon viszonyul az emberekhez, erkölcsi állapotuktól függően, és ezt jelzik bibliai nevei is. Úr (κύριος), illetve Úr és Isten (κύριος ὁ θεός), Ábrahám, Izsák és Jákob Istene; az utóbbi hármasság a három természet, a tanítás, a tökéletesség és az aszkézis (az erények gyakorlása) jelképe.¹⁷

Az Úr megnevezés Isten királyi hatalmára utal (ἀρχή και βασιλεία, 15, 17). A silány és istentelen ember számára, mint a fáraó, Isten Úr és parancsoló (κύριος και δεσπότης). A tökéletességre törekvők számára *Isten*. A kiváló és tökéletes emberek számára *Úr és Isten* (κύριος και θεός, *Mut.* 19 és 23–24; vö. Ex 20,2; Deut 4,1).¹⁸ A tökéletes ember megtestesítője Mózes. Bölcsessége és tökéletessége már abból kitűnik, hogy a fáraó előtt Isten szinte istenné teszi (Ex 7,1; *Mut.* 19).

Korlátlan hatalmú uralkodóként (δεσπότης) Isten félelmetesnek mutatkozik a gonoszok és oktanok előtt. Aki azonban tökéletességre törekszik, azzal szemben Isten jótevőként mutatkozik meg (εὐεργετῆσθαι): adományaival a tökéletességre akarja elvezetni. A tökéletes ember számára Isten egyszerre Úr, aki kormányozza őt, illetve jótevő Isten. Az ilyen ember változatlan marad (ἄτρεπτος), mert valóban minden tekintetben Isten embere (ἄνθρωπος θεοῦ, *Mut.* 24). Ilyen mindenekelőtt Mózes,¹⁹ aki Isten embereként az ő áldásaiban részesült (ἡ εὐλογία ἦν εὐλόγησε

¹⁶ A *De mutatione nominum* a Gen 17,1–6.15–22 magyarázata, amely Ábrahám névváltoztatása kapcsán más bibliai alakokra is kitér. A Gen 17,1 margóján szimbolikusan értelmezi Ábrahám életkorát. A pátriárka 99 éves volt, amikor az Úr megjelent neki. A 99-ből kiindulva a tízre és a százra reflektál. A tízes szám az erkölcsi haladást (προκοπή), a jóra törekvést jelképezi, a százaz pedig a tökéletességet (*Mut.* 1–2). A műről: Runia, David T.: Naming and Knowing: Themes in Philonic Theology with special Reference to the *De mutatione nominum*. In: Roel van den Broek – Tietze Baarda – Jaap Mansfeld (szerk.): *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 112). Brill, Leiden 1988, 69–91.

¹⁷ *Mut.* 12 („κύριος ὁ θεός” τῶν τριῶν φύσεων, διδασκαλίας, τελειότητος, ἀσκήσεως, ὧν σύμβολα Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ ἀναγράφεται).

¹⁸ Isten különböző megnevezései máshol is szerepelnek: Dodd, C. H.: *Interpretation*, 64.

¹⁹ Mózesről, mint valamennyi erény megtestesítőjéről Philónnál: Clifford, Hywel: Moses as Philosopher-Sage in Philo. In: Axel Graupner, Michael Wolter (szerk.): *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 372). De Gruyter, Berlin 2007, 151–167 (157–159).

Μωυσῆς, ἄνθρωπος θεοῦ, Deut 32,1), aki méltóvá lett e szent és nagyszerű jutalomra (ἀντιδότης), amelyet az isteni gondviseléstől kapott (*Mut.* 25).²⁰ Philón megkülönbözteti Mózes ember voltát az Isten embere minőségétől: emberként Isten tulajdona (θεοῦ ὡς κτήμα), de Isten embere, mivel Istenben dicsekszik és az ő jótéteményeiben részesül (ὡς αὐχμημα καὶ ὠφέλημα, *Mut.* 26).²¹ Isten úgy viszonyul a jóra törekvő és a tökéletes emberhez, mint a hellenisztikus kor jótevői a jótéteményekre szorulókhöz.²²

Nemcsak Isten, hanem Mózes is különböző neveket visel, feladatai és viszonyai függvényében. Mózesnek hívják, amikor Isten üzeneteit értelmezi és magyarázza, de Isten embere, amikor megáldja a népet és imádkozik érte, sőt egyenesen isten a fáraó szemében (*Mut.* 125).²³ Bizonyos értelemben tehát Mózes, Isten embereként, Istent utánozza, amikor az ő jótéteményeit közvetíti a nép számára.²⁴

²⁰ Mózes ábrázolásáról: Runia, David T.: *God and Man*, 53–63. Runia a Colson-féle fordítástól eltérően az ἀντιδότης-t nem Isten jutalmaként értelmezi, hanem helyettesítésként („The ‘man of God’ mediates by blessing the people, and so taking God’s place (ἀντίδοσις)”, uő., 57), de magyarázata nem túl meggyőző.

²¹ Később bizonyos mértékig hasonló megkülönböztetést találunk az egyházatyáknál. Khryszosztomosz szerint az Isten embere cím nagy méltóságra (ἀξίωμα) utal, és a teremtés folytán minden keresztényre vonatkozik, de leginkább az igazakra (*In 1 Tim. hom.* 17, PG 62, 593–594). Küroszi Theodorétosz szerint egyesek a teremtés folytán Isten emberei, de a szó igazi értelmében az az Isten embere, aki megőrizte a teremtésben kapott jegyet, mint a próféták, Ábrahám, Dávid, Pál, ill. Isten más szolgálói, tekintettel az Istennel, illetve Krisztussal való különleges kapcsolatra (*Interpretatio epist. I ad Tim.* cap. VI, PG 82, 825). Nazianzoszi Gergely közel áll Philónhoz: Isten embere az Isten képmására teremtett ember, de még inkább, mint az isteni jótétemények várományosa, aki arra hivatott, hogy Isten jóságát utánozza (*Or.* 17.9, PG 35, 976).

²² Vö. *Mut.* 28 Isten királyi, jótevői hatalmáról, és az emberről, mint jótéteményei befogadójáról. Az euergetizmus intézményéről: Veyne, Paul: *Le pain et le cirque. Sociologie historique d’un pluralisme politique*. Seuil, Paris 1976. Isten philantrópiájáról: Borgen, Peder: *Philo*, 245–247.

²³ Philón a *Quod deterius potiori insidiari soleat*-ban is kitér arra, hogy Mózes nevei/megnevezései attól függenek, hogy kihez viszonyítjuk, kivel milyen viszonyban áll. A fáraó számára Mózes isten, noha lényege és az igazság szerint nem isteni természetű, csak annak látszik az oktalan ember előtt. Az élő Isten előtt azonban Mózes Isten embere (ἄνθρωπος εὐρεθήσεται θεοῦ). *Det.* 160–162. Philónnál Mózes méltósága csak az Istenénél és a logoszenál kisebb (Clifford, Hywel: *Moses*, 157, a *Somn.* 2.237 és *Det.* 162 nyomán). Azon szakaszok értelmezéséről, amelyek szerint Isten Mózes istenné teszi a fáraó előtt (*Ex* 7,1): Borgen, Peder: *Philo*, 201–205.

²⁴ Az *imitatio Deiri*ről Mózes magatartásában: Clifford, Hywel: *Moses*, 158–159.

A *De mutatio nominis* itt tárgyalt szakasza jól szemlélteti Philón elgondolását az erkölcsi haladásról és az erény és érdemesség viszonyáról. Az embereket lényegében három csoportba sorolja: az erkölcsileg silányak, a jóra törekvők és a tökéletesek. Minden ember Isten jótéteményeinek várományosa. A silányakat az istenfélelem és Isten jótéteményei arra indítják, hogy törekedjenek a jóra, a törekvőket arra, hogy a tökéletességre jussanak. A tökéleteseket Isten jótéteményeivel halmozza el, miközben ő maga tökéletességük forrása. Az erényben növekedni lehet, de az erény és a tökéletessé válás Isten ajándéka.²⁵

Isten embere Isten logosza

Az „Isten embere” megnevezés mélyebb értelmet is hordozhat Philónnál, amint ezt két írás, a *Quod deus sit immutabilis* és a *De confusione linguarum* tanúsítja.

A *Quod deus sit immutabilis* folytatja a *De gigantibus* értekezését a vízőzön előzményeiről,²⁶ de más módon használja az „Isten embere” fogalmat. Philón a Gen 6,4b–12-re összpontosítva bizonyítja, hogy a világ megromlott ugyan, és a bűn elhatalmasodott az emberiségen, de Noében mégis jelen van az igaz ember, aki tetszésre talált Isten előtt. Az *Imm.* 122–139 néhány példával szemlélteti, hogy nincs ellentét a Gen 6,9 és 11, az emberiség romlottsága és Noé igaz volta között.²⁷ A szakasz egyik alapgondolata, hogy a lélek akkor szabadul meg a bűntől, ha Isten logosza / szava a lélekbe hatol és bűneivel szembesíti (*Imm.* 134–135).²⁸ Ebben az összefüggésben olvasunk Illés, az Isten embere és a cäreptai özvegyasszony találkozásáról (*Imm.* 136, 138–139). A fiát elveszítő anya úgy értékeli, hogy Isten embere bűneire akarja emlékeztetni őt (1Kir 17,18). Philón itt is allegorikus magyarázathoz folyamodik. Az özvegygé vált asszony a lelket jelképezi, amely megszabadult az

²⁵ McFarland, Orrey: *God and Grace in Philo and Paul*. Brill, Leiden 2016, 93–95.

²⁶ Colson, F. H. – Whitaker, G. H. (ford.) *Philo: On the Unchangeableness of God. On Husbandry. Concerning Noah's Work as a Planter. On Drunkenness. On Sobriety* (Loeb Classical Library 247). Harvard University Press, Cambridge, MA 1988, 3. kötet.

²⁷ Borgen, Peder: *Philo*, 118–119.

²⁸ Az isteni logosz (ὁ θεῖος λόγος) egyszerre Isten szava, illetve a világot elrendező, a teremtés ősmintájául szolgáló isteni értelem és őselv. A philóni logosz-fogalomról: Dodd: *Interpretation*, 64–72; Runia, David T.: *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Brill, Leiden 1986, 446–451; Radice, Roberto: *Philo's Theology*, 136–138, 143. Az *Imm.* 123 a romolhatatlan forma/idea (τὸ ἀφθαρτον εἶδος) lélekbe érkezéséről szól.

értelmet megrontó szenvedélyektől és a bűntől. A próféta, Isten embere, aki bűneire emlékezteti, a lélekbe behatoló, ihletett és isteni szeretettől eltelt logosz, Isten magyarázója („hermeneutája”) és prófétája. Philón az Isten emberének és látónak nevezett, ihletett prófétákkal (1Sám 9,9; *Imm.* 139) állítja párhuzamba a logoszt. Látható, hogy itt a próféta alak (Illés, Sámuel) csak másodlagos szerepet tölt be, és a hangsúly a logosz megvilágosító szerepén van.

A *De confusione linguarum* a bábéli nyelvzavar (Gen 11) allegorikus értelmezése kapcsán jut el ahhoz a következtetéshez, hogy az erényes emberek halhatatlan atyja Isten embere, Isten logosza. Philón kétféle egyetértést állít szembe, az erényt megvetők és a kiváló emberek összhangját. A tornyot építők közös, egységes nyelve nem pozitívum ebben az olvasatban. A célkitűzés fényében (az égisz érő torony építése) az egy nyelv negatív egységet jelképez, az ember különböző képességeinek összefogását, a lélek minden része – az értelem, szenvedélyek és vágyak – összhangját a rosszban. Ebben az összefogásban a lélek megfosztatik az értelem józanságától, és ez a beszédben is megmutatkozik. A beszéd készségét mind a bölcsességet nélkülözők és erényeket megvetők, mind pedig az erényes emberek használják. Az előbbieket azért, hogy téves tanaikat terjesszék, az utóbbiak azért, hogy a tévedéseket megcáfolják, érvényt szerezzenek az igazi bölcsességnek, és ellenfeleiket elhallgattassák. A bölcs és erényes embereknek kerülniük kell minden olyan társulást, amely a bűnre irányul, ellenben keresniük kell a bölcsességet és tudást szerető társaságát. Ezek a megfontolások hívják elő a képzet-társítást a Gen 42,11-gyel: József testvérei azt vallják magukról, hogy mindannyian egy ember fiai és békés emberek (εἰρηνικοί, Gen 42,11; εἰρήνην ἀγαπᾶν, *Lin.* 41). A kijelentés Philón szerint a kiváló emberek egyetértésére és összhangjára utal. Ők nem halandó, hanem halhatatlan atyának, Isten emberének a fiai, aki nem más, mint az örök Isten értelme/logosza, aki szükségképpen maga is romolhatatlan (*Lin.* 41). A politeizmus követői a zavar és széthúzás okozói. Akik viszont az egy atyát tisztelik, a helyes értelmet, illetve gondolkodást (ὁρθός λόγος) és az erények összhangját csodálják, azok békés életet élnek (*Lin.* 42–43).²⁹ Szembetűnő, hogy az összefüggésben az „Isten embere” nem egy kiváló bibliai alakot jelöl, nem is a

²⁹ Philón itt a sztoikusok jellemző gondolatát alkalmazza, miszerint a helyes gondolkodás (ὁρθός λόγος) a harmónia megalapozója. Long, A. A.: *The Harmonics of Stoic Virtue*. In: uő.: *Stoic Studies*. University of California Press, Berkeley 2001, 202–223. A *De confusione linguarum*-ot át-
szövik a zenei harmóniára tett utalások.

tökéletes ember típusát, mint az eddig tárgyalt példákban. Philón itt Isten logoszát, a teremtés ősmintáját az értelmes, mennyei emberrel azonosítja, aki az erényes, bölcsességszerető, helyesen gondolkodó emberek archetípusa.³⁰

Zárógondolatok

Tekintettel Philón allegorikus írásmagyarázatára, nem teljesen meglepő, hogy amikor néhány helyen Isten emberéről szól, elvontabb értelemben használja a megnevezést, mint a legtöbb bibliai hely. Érintőlegesen szóba kerülnek a próféták, sőt a papok is. Olyan kimagasló bibliai alakokat nevez Isten emberének, mint Ábrahám és Mózes. De Philón ilyenkor is többről beszél. Érdeklődése középpontjában az erényes élet, az erkölcsi tökéletesség áll. Isten embereként Ábrahám és Mózes a tökéletes embert testesíti meg. A tökéletes ember a bölcs, aki az értelem irányítása alatt áll, eltávolodik az érzéki világtól, felülemelkedik a szenvedélyeken, és az erények királyi útját járja. Ezen az úton haladva kerül kivételesen közeli kapcsolatba Istennel. Elsősorban nem azért Isten embere, mert az ő megbízottja és az ő nevében szól, hanem azért, mert Isten tulajdona, barátja és jótéteményeinek kedvezményezettje. A vizsgált szakaszokból kitűnik Philón derűlátó antropológiája. Az ember képes az erényes életre, a tökéletességre jutni; életében erre kell törekednie. Ugyanakkor az erkölcsi haladást és a tökéletességet Isten ajándékai teszik lehetővé. Bárhol található is az ember az erényes élet útján, Isten jótéteményeinek köszönheti elindulását, haladását és célba érését.

A vizsgált szövegekben az „Isten embere” sajátos módon Isten logoszát is jelöli. A logosz itt nem a világ teremtésének eszmei terve, mint más művekben, hanem a földi ősképe, illetve etikai jelentése van. A logosz a tökéletes ember ősmintája, illetve az ember lelkébe behatoló, megvilágosító isteni szó és erő.

³⁰ Az értelmes lélekről, mint az örök logosz képmásáról ld. még *Pla.* 18; vö. *Opif.* 139. Az értelmes, mennyei emberről, Isten képmásáról (Gen 1,26–28), mint az érzékek számára hozzáférhető ember (Gen 2,7) ősmintájáról (*Opif.* 134; *QG* 1,4): Wedderburn, A. J. M.: Philo's 'Heavenly Man'. In: *Novum Testamentum* 15 (1973), 301–326.