

Uniwersalny wymiar  
interpretacji alegorycznej  
Filona z Aleksandrii

FONTES ET SUBSIDIA  
THEOLOGIAE

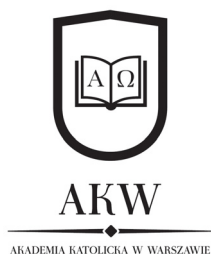
MONOGRAFIE 1

TYTUŁ: *Uniwersalny wymiar interpretacji alegorycznej  
Filona z Aleksandrii*

**ks. Mateusz Wyrzykowski**

# Uniwersalny wymiar interpretacji alegorycznej Filona z Aleksandrii

„Całość lub większość zbioru Prawa jest alegorią”  
τὰ πάντα ἢ τὰ πλείστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται  
Ios. 28



**JEDNOŚĆ**

Warszawa-Kielce 2023

© Copyright by Akademia Katolicka w Warszawie, 2023

© Copyright by Mateusz Wyrzykowski, 2023

**Seria: Fontes et Subsidia Theologiae**

wydawana przez Akademię Katolicką w Warszawie  
01-815 Warszawa, ul. Dewajtis nr 3  
[www.akademiakatolicka.pl](http://www.akademiakatolicka.pl)

oraz Wydawnictwo „Jedność”  
25-025 Kielce, ul. Jana Pawła II nr 4  
[www.jednosc.com.pl](http://www.jednosc.com.pl)

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Mirosław S. WRÓBEL  
dr hab. Marcin MAJEWSKI

Rada naukowa

ks. prof. dr hab. Marek CHMIELEWSKI (KUL)  
bp dr hab. Michał JANOCHA, prof. UW (UW)  
ks. prof. Dariusz KOWALCZYK (Pontificia Università Gregoriana, Rzym)  
ks. prof. dr hab. Tomasz STĘPIEŃ (UKSW)  
ks. prof. dr hab. Jerzy SZYMIK (UŚ)  
ks. prof. dr hab. Józef WARZESZAK (AKW)

Redaktor naukowy serii

ks. dr hab. Krzysztof SIWEK, prof. AKW

Zespół redakcyjny

ks. dr Piotr BURGOŃSKI  
ks. dr hab. Marek DOBRZENIECKI  
ks. dr Krzysztof MIELNICKI  
ks. dr Mateusz WYRZYKOWSKI

Redaktorzy tematyczni

ks. prof. dr hab. Krzysztof BARDSKI  
ks. dr hab. Tomasz JAKUBIAK, prof. AKW  
ks. dr hab. Wacław KRÓLIKOWSKI  
o. dr hab. Michał PALUCH

Korekta

Jacek Szczepański

Skład

Dariusz Górski

Projekt okładki, typografia

Agnieszka Idzikowska

ISBN 978-83-8144-916-8

Druk i oprawa

Drukarnia im. A. Półtawskiego  
[www.drukarnia.kielce.pl](http://www.drukarnia.kielce.pl)

# Spis treści

Wykaz skrótów . . . . .	9
Wprowadzenie . . . . .	13

## CZĘŚĆ I

1. Życie i pisma Filona . . . . .	21
1.1. Wpływ pochodzenia Filona na jego sposób rozumienia Pięcioksięgu . . . . .	21
1.2. Aleksandria. . . . .	25
1.3. Komentarze alegoryczne . . . . .	32
1.4. Studium o Filonie . . . . .	34
1.5. Szczególny charakter Septuaginty . . . . .	37
2. Wpływy i znaczenie . . . . .	43
2.1. Filon a judaizm . . . . .	43
2.2. Filon a kultura grecka. . . . .	54
2.3. Filon a chrześcijaństwo . . . . .	68
3. Metodologia i charakterystyka interpretacji Aleksandryczyka . . . . .	74
3.1. Warsztat egzegetyczny . . . . .	74
3.2. Interpretacja alegoryczna . . . . .	80

## CZĘŚĆ II

4. Literalne i alegoryczne rozumienie postaci biblijnych . . . . .	99
4.1. Adam . . . . .	99
4.2. Ewa . . . . .	105
4.3. Kain . . . . .	109
4.4. Abel . . . . .	114
4.5. Set i jego potomkowie . . . . .	116
4.6. Lamek . . . . .	117
4.7. Tubal-Kain . . . . .	118
4.8. Henoch (potomek Seta) . . . . .	118
4.9. Noe . . . . .	119
4.10. Cham . . . . .	123
4.11. Nimrod . . . . .	123
4.12. Terach . . . . .	124
4.13. Abraham . . . . .	125
4.14. Sara. . . . .	141
4.15. Abimelek . . . . .	147
4.16. Hagar . . . . .	147
4.17. Izmael . . . . .	148
4.18. Nachor . . . . .	149
4.19. Lot . . . . .	150
4.20. Żona Lota . . . . .	151
4.21. Melchizedek . . . . .	152
4.22. Izaak . . . . .	155
4.23. Rebeka . . . . .	157
4.24. Ezaw . . . . .	159
4.25. Laban . . . . .	161
4.26. Jakub . . . . .	162
4.27. Rachela i Lea . . . . .	166
4.28. Ruben . . . . .	168
4.29. Symeon . . . . .	169
4.30. Lewi . . . . .	169
4.31. Juda . . . . .	170
4.32. Issachar . . . . .	170
4.33. Dina i Sychem . . . . .	171
4.34. Dan. . . . .	172
4.35. Józef . . . . .	173
4.36. Er . . . . .	184
4.37. Tamar . . . . .	185
4.38. Onan . . . . .	187
4.39. Efraim . . . . .	187
4.40. Manasses . . . . .	187

---

4.41. Mojżesz . . . . .	188
4.42. Aaron . . . . .	199
4.43. Miriam. . . . .	201
4.44. Córka faraona. . . . .	202
4.45. Chobab . . . . .	203
4.46. Jozue . . . . .	203
4.47. Korach . . . . .	206
4.48. Besaleel . . . . .	208
4.49. Nabob i Abihu . . . . .	209
4.50. Anna . . . . .	209
4.51. Samuel . . . . .	210
<b>Zakończenie . . . . .</b>	<b>211</b>
<b>Bibliografia . . . . .</b>	<b>215</b>





# Wykaz skrótów

## I. Serie wydawnicze

CIJ	Corpus Inscriptionum Judaicarum
CPJ	Corpus Papyrorum Judaicarum

## II. Wersje i tłumaczenia Biblii

BH	Biblia hebrajska
BT	Biblia Tysiąclecia
LXX	Septuaginta
TM	tekst masorecki

## III. Literatura judaistyczna i apokryficzna

### 1. Pisma Filona z Aleksandrii

Abr.	De Abrahamo (O Abrahamie)
Aet.	De aeternitate mundi (O wieczności świata)
Agr.	De agricultura (O rolnictwie)
Anim.	De animalibus (O zwierzętach)
Cher.	De cherubim (O cherubach)
Conf.	De confusione linguarum (O pomieszaniu języków)
Congr.	De congressu eruditionis gratia (O zgromadzeniu w celu postępu w nauce)
Contempl.	De vita contemplativa (O życiu kontemplacyjnym)
Decal.	De Decalogo (O dekalogu)
Deo	De Deo (O Bogu)

Det.	Quod deterius potiori insidiari soleat (O zasadzkach gorszego przeciw lepszemu)
Deus	Quod Deus sit immutabilis (O niezmienności Boga)
Ebr.	De ebrietate (O pijaństwie)
Flacc.	In Flaccum (Przeciw Flakkusowi)
Fug.	De fuga et inventione (O ucieczce i znalezieniu)
Gig.	De gigantibus (O gigantach)
Her.	Quis rerum divinarum heres sit (Kto jest dziedzicem dóbr boskich)
Hypoth.	Hypothetica (Hipotezy)
Ios.	De Iosepho (O Józefie)
Leg. 1–3	Legum allegoriae I, II, III (Alegorie praw)
Legat.	Legatio ad Gaium (Poselstwo do Gajusza)
Migr.	De migratione Abrahami (O wędrówce Abrahama)
Mos. 1–2	De vita Moysis I, II (O życiu Mojżesza)
Mut.	De mutatione nominum (O zmianie imion)
Opif.	De opificio mundi (O stworzeniu świata)
Plant.	De plantatione (O uprawie roślin)
Post.	De posteritate Caini (O potomstwie Kaina)
Praem.	De praemiis et poenis, De exsecrationibus (O nagrodach i karach, O przekleństwach)
Prob.	Quod omnis probus liber sit (O wolności człowieka cnotliwego [mędrca])
Prov. 1–2	De Providentia I, II (O Opatrzności)
QE 1–2	Quaestiones et solutiones in Exodum I, II (Pytania i odpowiedzi do Księgi Wyjścia)
QG 1–4	Quaestiones et solutiones in Genesim I, II, III, IV (Pytania i odpowiedzi do Księgi Rodzaju)
Sacr.	De sacrificiis Abelis et Caini (O ofiarach Abela i Kaina)
Sobr.	De sobrietate (O trzeźwości)
Somn. 1–2	De somniis I, II (O snach)
Spec. 1–4	De specialibus legibus I, II, III, IV (O prawach szczegółowych)
Virt.	De virtutibus (O cnotach)

## 2. Pisma z Qumran

1QGenApocr	Apokryf Księgi Rodzaju
1QpHab	Peszer do Księgi Habakuka
4Q174	Midrasz Dotyczący Czasów Ostatecznych
4Q364–367	Przredagowany Pięcioksiąg
4QpNah	Peszer do Księgi Nahuma

## 3. Pisma Józefa Flawiusza

Ant.	Antiquitates Judaicae (Dawne dzieje Izraela)
Bell.	De bello Judaico (Wojna żydowska)

**4. Pisma apokryficzne**

4 Mch	4 Księga Machabejska
Jub	Księga Jubileuszów
TestSal	Testament Salomona

**5. Pisma rabiniczne**

Pes.	Pesaḥim
Sof.	Soferim „Traktat o uczonych w Piśmie”

**IV. Pisma patrystyczne**

Cont. Cel.	Contra Celsum (Przeciw Celsusowi), Orygenes
Hist. Eccl.	Historia Ecclesiastica (Historia Kościelna), Euzebiusz z Cezarei
Vir.	De Viris Illustribus (O znakomitych mężach), Hieronim

**V. Starożytne teksty z Imperium Rzymskiego i Grecji**

D.L.	Żywoty i poglądy słynnych filozofów, Diogenes Laertios
Erg.	Ἔργα καὶ Ἡμέραι (Prace i dni), Hezjod
Il.	Iliada, Homer
Od.	Odyseja, Homer
Prot.	Πρωταγόρας (Protagoras), Platon
Th.	Θεογονία (Narodziny bogów), Hezjod
Tim.	Τίμαιος (Timajos), Platon



## Wprowadzenie

Filon z Aleksandrii – egzegeta, filozof, polityk, a także Ojciec Kościoła *honoris causa*, jak nazywają go niektórzy. Te określenia najlepiej oddają jego wkład w historię żydowskiej diaspory żyjącej w I w. po Chr. w mieście zwanym „Perłą Morza Śródziemnego”. Niniejsza praca ma na celu ukazanie Filona z Aleksandrii jako egzegety Pięcioksięgu. Chociaż interesował się on kulturą i filozofią grecką oraz został zaangażowany w działalność polityczno-dyplomatyczną, to w swojej pracy przede wszystkim skupił się na interpretacji alegorycznej Tory. Ta książka opiera się na dwóch założeniach przyjętych przez Filona. Pierwsze z nich to przekonanie, że ostatecznie wszystkie narody przyjmą pouczenia zawarte w Pięcioksięgu (Mos. 2,25.44), drugie natomiast – że postaci opisane w Torze stanowią wzór postępowania dla osób, które chcą wypełniać wolę Boga, objawioną na górze Synaj, i praktykować cnotę (Abr. 52–53). W historii badań nad treścią traktatów Aleksandryjczyka pojawiło się bardzo wiele koncepcji i hipotez, co zostanie zreferowane w dalszej części pracy. W niniejszej publikacji zostało przyjęte założenie, że teksty Filona stanowią interpretację Pięcioksięgu (w różnych formach) i mają pomagać w indywidualnym rozwoju duchowym człowieka (niezależnie od jego pochodzenia) – kształtować w nim cnotę i wpływać na jego postępowanie.

Niniejsza monografia ma pokazać, jak Filon rozumiał uniwersalny charakter Prawa Mojżeszowego<sup>1</sup> oraz jak przekładało się to na jego sposób

---

<sup>1</sup> Prawo Mojżeszowe, tj. Tora, która została przekazana Mojżeszowi na górze Synaj, będzie zapisywane wielką literą w celu odróżnienia go od innych porządków prawnych.

interpretacji poszczególnych postaci biblijnych. W analizie metody alegorycznego odczytywania Pięcioksięgu ważnym kontekstem jest szerokie upowszechnienie zawartych w nim treści.

Pierwsza część publikacji ukazuje uwarunkowania, które miały wpływ na taki sposób jego egzegezy – żydowskie pochodzenie, myśl grecka, pisanie tekstów w wielokulturowym mieście. Dzieła Filona do dziś stanowią ważne świadectwo recepcji Biblii hebrajskiej w judaizmie hellenistycznym w I w. po Chr. Konieczne jest ukazanie w zarysie warsztatu pracy Aleksandryjczyka oraz wpływu kultury i filozofii greckiej, by następnie było możliwe zaprezentowanie szczegółowych interpretacji wybranych perykop biblijnych. Biorąc pod uwagę współczesne badania – zwłaszcza z zakresu patrologii – można dziś jednoznacznie stwierdzić, że interpretacje Tory zaproponowane przez Aleksandryjczyka spotkały się z dużym uznaniem wśród chrześcijan w całym ówczesnym świecie. Teksty Ojców Kościoła potwierdzają tezę, że pisma Filona oddziaływały na myślicieli nieżydowskich w świecie zarówno wschodnim, jak i zachodnim. Dzięki nim możemy stwierdzić, że Filon w pewnym stopniu osiągnął zamierzony cel – dotarł ze swoimi tezami do osób spoza diaspory.

Druga część pracy prezentuje sposób interpretacji poszczególnych postaci biblijnych w *Corpus Philonicum*. Dla egzegety z Aleksandrii były one nie tylko ważnymi osobami w historii narodu wybranego, których dzieje wpłynęły na tradycję Izraela i należą do jego dziedzictwa. Stanowiły one również wzory postępowania, symbolizowały idee i można je odczytywać alegorycznie jako reprezentantów określonych cnót, wad, skłonności czy typów ludzi. W Contempl. 78 Filon porównuje Pismo Święte do żywego organizmu – ma ono ciało (σῶμα) i duszę (ψυχήν). Egzegeta obiera za swój cel przybliżenie czytelnikowi treści niewidocznych podczas pierwszej i literalnej lektury. Są one ukryte i stanowią głębszy sens zawarty w przesłaniu Mojżesza. Tekst jest opisem historii konkretnych postaci należących do narodu wybranego – w tym wymiarze ma charakter indywidualny. Opierając się na wydarzeniach z ich życia, Filon odkrywa alegoryczny sens ukryty w słowach Tory – dotyczy on każdego człowieka. Dzięki zrozumieniu tych treści dusza może kontemplować zamysł Boga, odkrywać Jego pouczenia oraz poznawać świat duchowy.

Praca ma również na celu ukazanie znaczenia egzegezy Filona we współczesnych badaniach nad Pięcioksięgiem oraz całym Pismem Świętym. Zyskał on bowiem bardzo duże uznanie w tradycji Kościoła, zwłaszcza w pierwszych wiekach. Dziś zaś jego spuścizna piśmiennicza daje nam możliwość lepszego poznania judaizmu hellenistycznego, sposobu interpretacji alego-

rycznej oraz stanowi istotną podbudowę do zrozumienia, jak rozwinięta była metodologia interpretacji poza Jerozolimą. G. Sterling zauważył jednak, że dorobek Filona jest niewystarczająco wykorzystywany w badaniach nad Nowym Testamentem, ponieważ naukowcy znacznie mocniej koncentrują się na tekstach z Qumran czy dużo późniejszej literaturze rabinicznej (2003, s. 251–269).

Badania nad Filonową interpretacją Pisma Świętego można podzielić na trzy grupy. Pierwszą stanowią monografie wprowadzające w tę tematykę. Podejmują one zagadnienia związane z pochodzeniem Aleksandryjczyka, jego wykształceniem, sposobem interpretacji Biblii oraz znajomością tradycji żydowskiej i filozofii greckiej. Do drugiej grupy należy zaliczyć prace prezentujące w konkretnym aspekcie cały dorobek egzegety z Aleksandrii. Trzecią grupę stanowią szczegółowe analizy wybranych traktatów lub fragmentów *Corpus Philonicum*. Monografia E.R. Goodenougha pt. *Introduction to Philo-Judaeus of Alexandria* opisuje nie tylko środowisko, które miało wpływ na kształtowanie się myśli Aleksandryjczyka, lecz także – co ważne w kontekście tematu podejmowanego w niniejszej monografii – metodologię jego egzegezy (1966, s. 1–29). W publikacji *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora* autorstwa M. Hadas-Lebel (2012) sposób interpretacji ukazano w odniesieniu do sytuacji, w której żyła diaspora w Aleksandrii, oraz do kontekstu religijno-społecznego, mającego duży wpływ na myślenie Filona. Książka *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria* autorstwa D.T. Runii (1990a) w trzech kolejnych częściach łączy w sobie wymienione powyżej kategorie – dostarcza zatem szerokiego spojrzenia zarówno na pracę egzegetyczną Filona, jak i na współczesny zakres badań w tym zakresie. W pierwszej części zostało opisane tło życia Aleksandryjczyka, następnie metodologia oraz znaczenie myśli greckiej w całym jego dorobku. Ostatnią część pracy stanowią szczegółowe analizy wybranych fragmentów z jego traktatów. P. Borgen (1997) w pracy pt. *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time* omawia czynniki religijne, społeczne i polityczne, które miały wpływ na sposób interpretacji Pisma Świętego przez Aleksandryjczyka. Praca daje nam możliwość zobaczenia, jakie okoliczności wpłynęły na założenie Filona o powszechnym przyjęciu Prawa Mojżeszowego. Borgen ukazuje jego traktaty jako zbiór interpretacji poszczególnych perykop Tory, a jednocześnie całościowy i spójny tekst, mający na celu kompletne zaprezentowanie nauczania Mojżesza. Według autora nie miały one bowiem stanowić intelektualnego namysłu nad tradycją Izraela, lecz prezentować spójny system właściwych norm postępowania dla wszystkich ludzi. M. Osmański (2007) w swojej pracy badawczej skupił się

na problemie upodobnienia się człowieka do Boga. W niektórych aspektach praca ta ma analogiczne założenia do przyjętych w niniejszej rozprawie. Idea naśladowania Boga zawarta w komentarzu do poszczególnych fragmentów Pięcioksięgu zakłada bowiem uniwersalny charakter Tory oraz powszechne przyjęcie jej treści. Publikacja powstała na gruncie filozofii, więc znacznie bardziej skupia się na ukazaniu tego rodzaju problemów w omawianych traktatach. A. Kamesar (2009, s. 65–91) opisał metodologię umożliwiającą wyjaśnianie sensu tekstów przy pomocy alegorii. Uważa Filona za człowieka, który poprzez interpretację Tory na wzór tekstów greckich upowszechnił zawarte w niej treści o charakterze moralno-religijnym. W ten sposób egzegeta starał się dotrzeć ze swoim przekazem do osób spoza narodu wybranego. N. Cohen (1995) podjęła temat grecko-żydowskiego charakteru myśli Filona, skupiając się na tradycji narodu wybranego, filozoficznym aspekcie jego traktatów oraz znaczeniu greckich słów w kontekście judaizmu. Swoje badania rozwinęła następnie w pracy poświęconej cytowaniu w *Corpus Philonicum* fragmentów z Proroków i Pism (Cohen, 2007).

Szczegółową analizę metodologii egzegezy Filona przeprowadził R. Williamson (1989) w monografii *Jews in the Hellenistic World: Philo*. Na podstawie wybranych fragmentów omawia w formie *case study* cztery tematy: Bóg, Logos, egzegeza alegoryczna oraz etyka. Ta praca – ze względu na swoją metodologię – nie pokazuje niuansów w interpretacjach poszczególnych fragmentów Biblii. Dzieła Filona mają bowiem swoją specyfikę wynikającą z formy (komentarz alegoryczny do perykopy różni się od interpretacji w formie pytanie – odpowiedź) oraz treści Tory (jak zostanie to omówione w dalszej części pracy, w niektórych przypadkach Filon pomijał interpretację dosłowną). P. Borgen, powołując się na Mos. 2,44, twierdził, że nadzieja na powszechne panowanie Prawa Mojżeszowego wynikała po pierwsze ze sposobu rozumienia eschatologii przez egzegetę z Aleksandrii, a po drugie – z braku możliwości zbrojnego przeciwstawienia się Rzymowi. W tej sytuacji Filon uznał, że powszechne panowanie Boga nastąpi jedynie wtedy, gdy wszystkie narody przyjmą przepisy Tory (1997, s. 233–282). J. Leonhardt-Balzer analizuje uniwersalny charakter tożsamości judaistycznej w kontekście różnorodnej tradycji interpretacji Pięcioksięgu, co miało przełożenie na brak spójności w jego przestrzeganiu (2007, s. 29–53). Tematyką powszechnego przyjęcia Prawa przez wszystkie narody w traktatach Aleksandryjczyka zajmował się natomiast G. Græsholt (1992).

Prace Filona z Aleksandrii doczekały się wielu szczegółowych badań na temat ich związków z tekstami żydowskimi, filozofią grecką czy tradycją



chrześcijańską. Oprócz wymienionych powyżej opracowań warto zwrócić uwagę na następujące zestawienia, mające na celu uporządkowanie tego dorobku, oraz pomoce leksykalne. Wyczerpującą bibliografię historycznego stanu badań z lat 1937–1986 oraz 1987–2006 opracowali R. Radice i D.T. Runia (1988; Runia, 2012), a z lat 1935–1986 – E. Hilgert (1984, s. 47–97). Pozycje bibliograficzne zestawione w tych publikacjach podzielono tematycznie, by ułatwić czytelnikom korzystanie z zawartych w nich treści. J. Leisegang (1962) opracował indeks słownictwa użytego w dziełach Filona. W. Theiler wydał indeks tematów teologicznych i filozoficznych poruszanych w pismach egzegety z Aleksandrii (2011, s. 386–411), J.W. Earp (1982) zaś – listę wersetów biblijnych oraz imion postaci z Pięcioksięgu, na które się powołuje Aleksandryjczyk<sup>2</sup>.

Idea powszechnego przyjęcia przez wszystkich ludzi pozytywnych postaw, zachowań czy sposobu myślenia, którą prezentują poszczególni bohaterowie biblijni, pojawia się jako jeden z aspektów interpretacji tych postaci w licznych artykułach naukowych poświęconych egzezie Filona. Często są to jedynie wzmianki, ponieważ autorzy tych prac zajmują się innymi zagadnieniami w *Corpus Philonicum*. Nie jest możliwe wymienienie wszystkich opracowań w tej części pracy, jednak zostały one przedstawione w przypisach przy omawianiu poszczególnych postaci.

---

<sup>2</sup> Zaprezentowana przez J.W. Earpa lista ma charakter wybiórczy, co wynika z przyjętej metodologii. Nie sposób wyszczególnić bowiem wszystkich fragmentów, w których Filon powołuje się na ST, ze względu na ich bardzo dużą ilość.



# CZĘŚĆ I



# 1. Życie i pisma Filona

## 1.1. Wpływ pochodzenia Filona na jego sposób rozumienia Pięcioksięgu

Filon z Aleksandrii (Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεὺς) urodził się między 10 a 15 r. po Chr. J. Schwartz, rekonstruuując historię jego życia na podstawie wiedzy, jaką posiadamy, określił datę urodzenia na 13 r. po Chr. (1955, s. 599). Jediną wskazówką jest tutaj fakt, że nazwano Aleksandryjczyka „dojrzałym”, gdy w 38/39 r. udawał się do Rzymu (Legat. 1; Schwartz, 2009, s. 10). Przyjmuje się, że zmarł po roku 40. Jego teksty nie zawierają szczegółowych informacji dotyczących życia prywatnego. R. Williamson na podstawie zawartych w jego traktatach wypowiedzi o kobietach uważa, że był żonaty (1989, s. 1). Nosił imię greckie, jak wielu Żydów w zhellenizowanej diasporze (Tcherikover, 1999, s. 346).

Pochodził z zamożnej rodziny o wysokim statusie społecznym. Prawdopodobnie był obywatelem Rzymu. Mieszkał w największej diasporze – Aleksandrii. W swoich tekstach negatywnie wypowiadał się o obyczajach ludzi mieszkających w miastach, uznając je za niemoralne. Możemy zakładać, że jest to zapis jego osobistych doświadczeń, wynikający z obserwacji ludzi żyjących w tej egipskiej metropolii (Osmański, 2003, s. 349–401; Runia, 2000, s. 370–375). Status społeczny Filona oraz jego wiedza sprawiły, że cieszył się dużym uznaniem w lokalnej społeczności – został przez nią wybrany na członka pięcioosobowej delegacji wysłanej przez diasporę do cesarza Kaliguli (Kasher, 1985, s. 88).

W młodości otrzymał wykształcenie w zakresie filozofii (Mendelson, 1982)<sup>3</sup>. Jak sam napisał, zapoznał się również z dziełami poetów i historyków (Congr. 74). Miał podstawową wiedzę z zakresu muzyki (Opif. 48; Pilarczyk, 2006, s. 176). W swojej egzegezie posługiwał się przykładami dotyczącymi tonacji w kompozycjach (Leg. 3,121). Nie podał zaś szczegółów na temat tego, gdzie i w jakim stopniu zdobył wiedzę o judaizmie i interpretacji Biblii – biorąc jednak pod uwagę jego systematyczne podejście do egzegezy, musiało to nastąpić. Z pewnością duży wpływ na sposób interpretacji miała tak bardzo rozpowszechniona w Aleksandrii alegoria. Swoje nauczanie w pierwszej kolejności starał się dostosować do zhellenizowanych Żydów mieszkających w diasporze i mających możliwość sporadycznego bywania w świątyni. Nie wiemy, na ile znał język hebrajski (Sandmel, 1978, s. 107–112)<sup>4</sup>. W swoich tekstach pozytywnie wypowiadał się o zdobywaniu wiedzy i wzmacnianiu kondycji fizycznej w gimnazjoniach<sup>5</sup>. Sprawność fizyczną wymienił przed gramatyką, arytmetyką, geometrią, muzyką i filozofią (Spec. 2,229–230)<sup>6</sup>.

Filon udał się do Jerozolimy, by modlić się i złożyć ofiarę w świątyni (Prov. 2,64). Nie mamy podstaw, by zakładać, że opisana podróż była jedyną odbytą przez Aleksandryjczyka (Colson, 1985, s. 501). Możemy więc domniemywać, że pielęgnował dbałość o tradycję ojców nie tylko poprzez studiowanie i interpretowanie Tory, lecz także poprzez uczestniczenie

<sup>3</sup> A. Mendelson w swojej monografii obszernie opisał zagadnienie relacji judaizmu i kultury greckiej, a także wykazał wielowarstwowy charakter greckiej edukacji. Miała ona na celu nie tylko przekazanie wiedzy i dorobku filozofii greckiej, lecz także zapoznanie z kulturą grecką i zachęcenie do praktykowania cnoty.

<sup>4</sup> J. Klausner uważa, że Filon musiał przynajmniej biernie znać język biblijny (1961, s. 179–180). Zbliżone stanowisko zajmuje J. Daniélou (2014, s. 45–57), który swoje przekonanie o tym, że egzegeta znał język hebrajski, buduje na podstawie Filonowego opisu życia wspólnoty terapeutów i analogii z qumrańskimi esseńczykami. Pogląd taki pozostaje jednak stosunkowo odosobniony (Nikiprowetzky, 2018, s. 134–148; Williamson, 1989; Zarzeczny, 2008, s. 1310–1311).

<sup>5</sup> Ustalenie dokładnej relacji między gimnazjonem a instytucją szkoły nie jest łatwe. Wśród badaczy funkcjonują zarówno skrajne opinie utożsamiające te dwie instytucje, jak i tezy głoszące o ich całkowitej niezależności. Zasadnicza część historyków łączy ze sobą te dwie funkcje (Morgan, 2000, s. 28–33; Nilsson, 1955, s. 31–32).

<sup>6</sup> Sam temat szkół greckich w czasach starożytnych był wielokrotnie badany. W kontekście tej pracy warto zwrócić uwagę na niejednorodny poziom i zakres przyswajanego materiału w czasach Filona. Trudno jednoznacznie stwierdzić, jaką konkretnie wiedzę przyswoił egzegeta oraz na jakim była ona poziomie (Christes, 1998, s. 110–120; Kah, Scholz, 2007; Marrou, 1956).

w kulcie świątynnym. W swoich tekstach nie wykazuje się jednak znajomością zniuansowanego judaizmu w Palestynie. Prawdopodobnie jako wierzący Żyd systematycznie uczęszczał do synagogi.

Józef Flawiusz w Ant. 18,259–260 zamieścił trzy informacje o Filonie: był on cenionym filozofem, bratem Aleksandra, pełniącego urząd alabarchy, oraz stał na czele grupy żydowskich dyplomatów, którzy – jak już zostało wspomniane – udali się do cesarza Gajusza Kaliguli. Józef Flawiusz nadmienił, że cesarz nie dopuszczał Filona do głosu. Hieronim twierdził, że Aleksandryczyk pochodził z rodu kapłańskiego; podczas drugiego pobytu w Rzymie miał się nawrócić na chrześcijaństwo i żyć wśród chrześcijan mieszkających w Aleksandrii. Hieronim wymienił też tytuły dzieł uznawanych w jego czasach za autentyczne traktaty autorstwa Filona (1999, s. 23–26).

Z traktatu *Poselstwo do Gajusza* wynika, że zimą 38/39 lub 39/40 r. diaspora wysłała poselstwo do stolicy Imperium Rzymskiego. Miało ono złożyć skargę cesarzowi na antyżydowskie postawy aleksandryczyków oraz prosić o rozstrzygnięcie sporów i o zgodę, by nie umieszczano pogańskich posągów w synagogach – te wydarzenia zostaną opisane w części dotyczącej historii miasta. Na czele misji dyplomatycznej stanął Filon. Zaangażowanie polityczno-społeczne całkowicie uniemożliwiło mu pracę nad kolejnymi komentarzami, zrelacjonował jedynie te wydarzenia w swoich pismach historycznych. Rozwiązanie sporu uznał za priorytet wśród swoich obowiązków. Miał świadomość powagi sytuacji i tego, że los Żydów w Aleksandrii zależy od powodzenia misji w Rzymie (Legat. 370). Efektem starań o uszanowanie praw mniejszości religijnej w mieście miało być równe traktowanie wszystkich jego mieszkańców. Kaligula nie przychylił się do oczekiwań delegacji. Nie był zainteresowany sprawami z jego punktu widzenia tak błahymi, jak kwestia jedzenia wieprzowiny (Legat. 361–367). Duży wpływ na decyzję cesarza miał dworzanin Helikon z Aleksandrii, wrogo nastawiony do Żydów. Pomimo początkowych przychylnych gestów ze strony Kaliguli – jak pozdrowienie oraz zapewnienie o osobistej audiencji – poza dyplomatyczną kurtuazją cesarz nie podjął decyzji o poprawie losu diaspyry w Egipcie. Podczas audiencji zarzucono delegacji to, że nie uznaje w cesarzu boga. Po oskarżeniu Żydów o bezbożność władca nie chciał słuchać ich argumentów.

Po śmierci Kaliguli władzę przejął Klaudiusz – dobrze znał Filona i był mu przychylny. Nakazał mieszkańcom Aleksandrii szanowanie żydowskich zwyczajów i tradycji oraz zaakceptował „prawa nabyte” diaspyry. Żydzi mogli też kultywować swoje zwyczaje religijne. Najistotniejszym przywilejem było przyznanie im praw obywatelskich (Ant. 19,280–285).

Oprócz osiągnięcia korzyści polityczno-społecznych Filon załatwił w Rzymie sprawę prywatną – cesarz uwolnił z więzienia jego brata, aresztowanego z nakazu Kaliguli (Ant. 19,276). Decyzje Klaudiusza tak naprawdę przywróciły stan sprzed zamieszek w 38 r., jednak nie zagwarantowały Żydom nowych przywilejów (Cieciela, 2011, s. 411–412). W tym miejscu warto zaznaczyć, że aktywność polityczno-społeczna nie przynosiła satysfakcji Filonowi i nie pociągała go. Swoje zaangażowanie w sprawy publiczne i politykę porównuje do „wielkiego morza” (μέγα πέλαγος) trosk. Filon opisuje swoją działalność na tym polu jako poświęcenie tego, co dla niego ważne, tj. interpretacji Tory, na rzecz tego, co konieczne dla diaspory w jego mieście. Od najmłodszych lat radość przynosiło mu zdobywanie wiedzy; polityka wpędzała go w smutek, ponieważ uniemożliwiała mu realizację życiowej pasji (Spec. 3,3–4). Możemy się jedynie domyślać, że postawa Kaliguli jeszcze mocniej zniechęciła go do spraw politycznych. Nie wiemy, jak długo Filon pozostał w Rzymie po decyzji Klaudiusza. Brakuje również informacji o dalszych losach życia egzegety.

Filon żył w czasach Jezusa, choć w ogóle o Nim nie wspomina. Ze współczesnych mu osób opisanych w NT wymienia namiestnika Judei – Piłata. Wywiesił on w pałacu Heroda złote tarcze, by w ten sposób pokazać swoją pozycję i władzę w mieście (Legat. 299).

Wiedzy o Filonie dostarczają nam informacje o jego rodzinie. Brat egzegety nazywał się Gajusz Juliusz Aleksander i będąc alabarchą, zajmował się pobieraniem ceł na wodnych i lądowych szlakach handlowych w Egipcie (Ant. 18,158). Był również bankierem, dzięki czemu dorobił się znacznego majątku. Pierwsze dwa jego imiona są charakterystyczne dla obywateli Rzymu. Zapewniało mu to zarówno wysoki status społeczny, jak i możliwość wzbogacenia się. Miał dwóch synów. W historii bardziej zapisał się Tyberiusz Juliusz Aleksander. Porzucił on judaizm, został prokuratorem Judei (46–48 r.) (Bell. 2,220), a następnie – prefektem Egiptu (66–70 r.) (Bell. 4,616). W roku 70 brał udział w oblężeniu Jerozolimy – tym samym przyczynił się do zniszczenia miasta, uznawanego za święte przez jego ojca i stryja. Za służbę Cesarstwu został mianowany prefektem straży pretoriańskiej (CPJ II, 418b). Z pewnością to on podczas służby w Rzymie opowiedział historykowi Józefowi Flawiuszowi o Filonie. Drugi syn, Marek Juliusz Aleksander (16–44 r.), zmarł w młodym wieku, niedługo po poślubieniu najstarszej córki Heroda Agryppy I – Berenike. Zajmował się importowaniem luksusowych towarów z Indii i Arabii (CPJ II, 419). Filon miał również drugiego brata – Lizymachusa; należał on do rady prefekta Aleksandrii (Brunt, 1975, s. 124–147). Pokróćce zaprezentowane



dzieje najbliższej rodziny Filona pokazują, że miała ona wpływy zarówno w Aleksandrii, jak i Judei oraz Rzymie (Daniélou, 2014, s. 2–3). Dzięki posiadaniu zabezpieczenia materialnego oraz znaczącej pozycji społecznej Filon dużą część swojego życia mógł spędzić na zgłębianiu tradycji judaizmu, poznawaniu interpretacji Tory oraz pisaniu swoich traktatów.

## 1.2. Aleksandria

Kluczowy wpływ na sposób egzegezy Filona miało miejsce, gdzie tworzył on swoje traktaty. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że nigdzie indziej poza Aleksandrią jego myśl nie mogłaby się tak ukształtować (Runia, 1986, s. 32). Miasto założył w 331 r. przed Chr. Aleksander Wielki (Warzecha, 2003, s. 339). Aleksandria szybko stała się znaczącym ośrodkiem miejskim i „największym portem handlowym ówczesnego świata. [...] Swoje znaczenie i niebywały dobrobyt materialny zawdzięczała korzystnemu położeniu na wodach: od północy oblewało ją Morze Śródziemne, od południa zaś ogromne jezioro nilowe, zwane Mareja albo Mareotis, które zapewniało połączenie z Nilem, a tym samym z całym Egiptem. Miasto miało trzy główne porty: dwa morskie – Wielki Port i Eunostos (czyli «Szczęśliwy Powrót») – i bardzo bogaty port nilowy nad jeziorem Mareois” (Osek, 2012, s. 12). Było to drugie co do wielkości miasto ówczesnego świata (po Rzymie). Zasadniczo miało charakter grecki, jednak zamieszkiwali je zarówno Egipcjanie, jak i ludzie z Bliskiego Wschodu, co sprzyjało wymianie myśli oraz poglądów religijnych (Modrzejewski, 1993, s. 72–73; Momigliano, 1994, s. 10–28). Na tamtejszy judaizm i synagogę, będącą jego ośrodkiem, wywierała znaczny wpływ kultura grecka, co z kolei przekładało się na religijność żydów, która różniła się od tej w Palestynie. Najwyraźniejszym przykładem tych różnic było posługiwanie się greckim tłumaczeniem Biblii.

O mieście i latarni na Faros, znajdującej się w porcie Aleksandrii, Filon wspomniał w dziele *O Życiu Mojżesza* (2,35). Wiedział, że miasto i mieszkająca w nim diaspora ma unikalny charakter. Na tej podstawie możemy zakładać, że czuł się bardziej związany z metropolią niż z całym Egiptem – tworzył przecież dzieła ściśle związane z tradycją żydowską. W swoich traktatach rozróżniał pojęcia *miasto* i *państwo*, tak jakby miasto było zupełnie niezależne od władzy Egiptu i znajdowało się poza jego terytorium (Flacc. 163). W tym miejscu warto zauważyć, że Filon nie był zafascynowany tradycją, religią, myślą czy architekturą tego państwa. W swoich pismach bardzo rzadko odnosił się do jego topografii, krytykował kult zwierząt oraz

charakter i postawę mieszkańców kraju faraonów (Borgen, 1997, s. 23–24). Zdecydowanie wolał odnosić się do tradycji żydowskiej lub myśli greckiej – choć fizycznie był oddalony zarówno od jedynej świątyni w Jerozolimie, jak i Akropolu ateńskiego.

Aleksandria była miastem, do którego według legendy przybyli Żydzi w czasie jego zakładania, co wywołało zadowolenie u pierwszych osadników (Flacc. 46). Od tego momentu mieli czynny udział w rozwoju gospodarczym tego ośrodka miejskiego oraz wnosili swój wkład w jego kulturę. Byli kupcami, żeglarzami, rzemieślnikami i rolnikami (Flacc. 57). Obywatelstwo nadał im Ptolemeusz I Soter (Ant. 12,8). Przekaz ten potwierdzają inne źródła historyczne. Pierwszym z nich jest *List Klaudiusza do Aleksandryjczyków*, datowany na 41 r. po Chr. – Ἰουδαίους τοῖς τὴν αὐτὴν πόλιν ἐκ πολλῶν χρόνων οἰκοῦσιν (CPJ II, 153,84). Drugim potwierdzeniem są inskrypcje umieszczone w nekropolii el-Ibrahimiya (CIJ II, 1424–1430). Jednocześnie zarówno Filon, jak i inni Żydzi z diaspory czuli się związani z tradycją judaistyczną i z Jerozolimą, skąd się wywodzili (pomimo tego, że ich rodziny od pokoleń mogły mieszkać poza Ziemią Obiecaną) (CIJ II, 1424–1430). Egzegeta uznawał Jerozolimę za najważniejsze miasto nie tylko w Palestynie, lecz także pozna nią – najważniejsze dla wszystkich Żydów mieszkających w diasporze (Legat. 281–283).

Udział przedstawicieli narodu wybranego w budowie miasta oraz ich znaczącą rolę w jego funkcjonowaniu opisał Józef Flawiusz:

W owym czasie doszło w mieście Aleksandrii do zamieszek między Żydami i Grekami. Po śmierci bowiem Gajusza ludność żydowska, która za jego rządów była poniżana i wycierpiała wiele krzywd ze strony Aleksandryjczyków, znowu poczuła się śmieiej i niebawem chwyciła za broń. Klaudiusz napisał do zarządcy Egiptu, aby te zamieszki uśmierzył. Nadto na prośbę królów Agryppy i Heroda wydał do mieszkańców Aleksandrii i Syrii rozporządzenie, które brzmiało jak następuje: „Tyberiusz Klaudiusz Cezar August Germanik /Pontifex Maximus/ z władzą trybuna rozkazuje: Zważywszy, że Żydzi od dawna osiedleni w Aleksandrii i zwani aleksandryjskimi mieszkają z Aleksandryjczykami już od czasu założenia miasta i otrzymali od królów równe z nimi prawa obywatelskie, jak to jasno wynika z pism, które mają w posiadaniu, i rozporządzeń; po poddaniu Aleksandrii przez Augusta pod naszą władzę szanowali ich prawa w różnych czasach wysyłani tam zarządcy i co do tego nie było żadnych sporów; nawet kiedy Aleksandrią zarządzał Akwila i kiedy zmarł etnarcha żydowski, August nie zabronił im prawa wybierania etnarchów, pragnąc, aby wszyscy jego poddani mogli zachowywać swoje obyczaje i nie byli zmuszani do odrzucania swojej wiary ojczystej; dalej, że Aleksandryjczycy powstali przeciwko mieszkającym razem z nimi Żydom już za czasów cezara Gajusza, który opętany niesłychanym obłędem ciemiężył Żydów, ponieważ ich naród nie chciał podeptać nakazów swojej wiary ojczystej i uznać go

za boga – postanawiam, aby wskutek szaleństwa Gajusza nie byli pozbawieni żadnego z przyznanych im praw, lecz aby zachowali przywileje, które dawniej mieli i aby mogli pozostać wiernymi swoim obyczajom ojczystym. Rozkazuję, aby obie strony jak najusilniej starały się nie dopuścić do jakichkolwiek zaburzeń po ogłoszeniu mojego rozporządzenia” (Ant. 19.5.2).

W I w. po Chr. miasto liczyło około pół miliona mieszkańców oraz stało się centrum zgłębiania i propagowania kultury greckiej – czytano m.in. Homera i poezję Kallimacha z Cyreny (Delia, 1988, s. 275–293). E.M. Smallwood twierdzi, że społeczność żydowska mieszkająca w Aleksandrii stanowiła „największą i najważniejszą diasporę na świecie w tym czasie” (1976, s. 220). Żydzi łączyli przyjętą kulturę grecką z wyznawaniem wiary w jedyne Boga i tradycją judaizmu (Borgen, 1987, s. 277–279). Stanowili już nie tylko grupę rzemieślników, lecz także swoistą klasę intelektualną miasta. Wobec różnorodności kultur, tradycji i sposobów patrzenia na świat szukali możliwości, by ze swoim myśleniem o Bogu i świecie dotrzeć do mieszkańców Aleksandrii. Taki sposób życia i myślenia przekładał się na wypracowaną przez nich egzegezę. Nauczanie prawd wynikających z Tory oraz pielęgnowanie tradycji Izraela było najważniejszą misją Filona. Dzielił się on swoją wiedzą o interpretacji Pisma Świętego i Prawie Mojżeszowym z członkami diaspy, którym było dużo trudniej niż mieszkańcom Palestyny przestrzegać nakazów i zakazów przekazanych na górze Synaj. Niezależnie od jego wysiłku część żydów z pewnością porzuciła judaizm. Jedną z takich osób był jego bratanek – Tyberiusz Juliusz Aleksander.

Diaspora żydowska w Aleksandrii niewątpliwie stanowiła zdecydowaną mniejszość mieszkańców metropolii, choć mogła liczyć nawet trzydzieści procent tamtejszego społeczeństwa (Delia, 1988, s. 288). Żyli oni w zasięgu wpływów kultury egipskiej i greckiej. Po podboju dokonany przez Aleksandra Macedońskiego Egipcjanie nie mogli zajmować wysokich urzędów. Imigranci z Judei, Samarii lub Syrii, jeśli mówili po grecku, byli zaliczani do przedstawicieli kultury greckiej (Mélèze-Modrzejewski, 1995, s. 131–132). Z czasem wykształciła się grupa zhellenizowanych Egipcjan. Do tej grupy należał Manethon (Maneton) – zhellenizowany kapłan egipski, znający grekę, hieroglify oraz tradycje egipskie (Manetho, 1940, s. 1–205).

W niniejszej publikacji nie sposób omówić całej historii Aleksandrii oraz wszystkich polityczno-społecznych uwarunkowań osiedlania się tam Żydów. W perspektywie zagadnień analizowanych w dalszej części warto jednak zwrócić uwagę na relacje między Grekami a Żydami w tym mieście. Według przekazu Filona (jest on wiarygodny, ponieważ uzasadnia formę jego twórczości) Grecy oraz inne narody pogańskie interesowali się tradycją

i Prawem narodu wybranego (Mos. 2,20). Szczególny szacunek budził radykalizm w wypełnianiu Prawa Mojżeszowego oraz przestrzeganie dni świątecznych (Mos. 2,23–24). Z pewnością to zainteresowanie judaizmem nie miało charakteru masowego. Nie posiadamy pewnych i potwierdzonych informacji o prozelityzmie w I w. po Chr. Są jednak informacje pośrednie. Józef Flawiusz wspomniał o takiej praktyce w Antiochii (Ant. 7,45). Filon relacjonował, że podczas świętowania na wyspie Faros na modlitwie oprócz Żydów było obecnych „wielu innych” (παμπληθεῖς ἕτεροι; Mos. 2,41). We Flacc. 96 pośrednio wspomniał zaś o zawieraniu przez Żydów małżeństw z osobami pochodzenia greckiego. M. Hadas-Lebel uważa, że małżeństwa takie były stosunkowo liczne, co świadczy o częstych i bliskich relacjach świata żydowskiego z greckim (2012, s. 46). Filon w swoich dziełach nie tylko odwoływał się do filozofów greckich, lecz także był bardzo przychylny dla prozelitów. Porzucili oni swoich dotychczasowych „krewnych, kraj, zwyczaje, świątynie, przedstawienia bogów oraz kult” na rzecz wiary w jedyne Boga. Przeszli od „wymyślonych opowieści” o bogach (ἀπὸ τῶν μυθικῶν πλασμάτων) do „pewności wiary” w jedyne Boga (πρὸς τὴν ἀληθείας ἐνάργειαν; Virt. 102). Biorąc pod uwagę zaprezentowany kontekst społeczny oraz treść interpretacji Filona, możemy zakładać, że adresował on swoje dzieła zarówno do Żydów mieszkających w greckim mieście, jak i do Greków (pogan), mających styczność z kulturą i tradycją tamtejszej diaspory.

Podjmując temat wpływu miejsca zamieszkania Filona i czynników społecznych na uniwersalny charakter jego twórczości, należy zwrócić uwagę na relację tamtejszej diaspory z Rzymem. Początkowo jej stosunek do panowania Rzymian na terenie Egiptu był pozytywny. Żydzi uważali Juliusza Cezara za osobę im przychylną (Suetonius, 1951, s. 84). Władza rzymska nałożyła na nich podatek, zachowali jednak wolność religijną. Oktawian August po objęciu władzy w imperium postanowił wzmocnić rolę rady starszych, która miała działać na wzór Sanhedrynu. Jego pomysł tak się spodobał Żydom, że nazwali cesarza „zbawicielem i dobroczyńcą” (ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης; Flacc. 74). Według Filona istotnym wyznacznikiem życzliwego stosunku władcy do Żydów była zgoda na utrzymywanie łączności diaspory rzymskiej z Jerozolimą, co miało świadczyć również o tolerancyjnym i przychylnym stosunku cesarza do judaizmu (Legat. 156–157). Od lat trzydziestych zaczęły narastać konflikty między Żydami a Grekami. Na przełomie lat 39 i 40 po Chr. Filon był zmuszony do porzucenia swojej działalności egzegetycznej na rzecz spraw polityczno-społecznych, które zostały włączone w jego twórczość literacką (Hadas-Lebel, 2012, s. 48–51).

Prześladowania wybuchły w roku 38. Ich opis pokazuje, jak wielka była diaspora w tym mieście – dotknęły bowiem kilkadziesiąt tysięcy Żydów mieszkających w dwóch z pięciu dzielnic miasta (Flacc. 55; Leg. 124,350). Dziś przyjmuje się, że diaspora liczyła od 100 do 180 tys. osób na 500–600 tys. mieszkańców. Od okresu ptolemejskiego (323–30 r. przed Chr.) do czasów rzymskich (30 r. przed Chr. – 117 r. po Chr.) w kosmopolitycznej Aleksandrii mieszkali przedstawiciele różnych narodowości, kultur i religii – Egipcjanie, Grecy, Żydzi, Macedończycy, Trakowie, Celtowie, Ilirowie, Arabowie i Persowie (Osek, 2012, s. 22). Ta specyfika pozwoliła Filonowi nazwać Aleksandrię miastem wielonarodowościowym (Flacc. 163). W mieście panowała tolerancja religijna, dzięki której wszyscy mogli w wolności głosić swoje poglądy. Biorąc pod uwagę treść traktatów egzegety z Aleksandrii – co zostanie szczegółowo omówione w dalszej części pracy – należy sądzić, że jego interpretacje Tory nie były skierowane jedynie do diaspory. Miały one prezentować tradycję judaizmu, pokazywać jej relację do kultury greckiej oraz potwierdzać uniwersalny charakter prawd przekazanych Mojżeszowi na górze Synaj. W ten sposób Filon chciał zachęcić ludzi z innych narodów do wiary w jedynego Boga i przyjęcia sposobu życia zawartego w przepisach Tory.

Po podboju Aleksandrii przez Rzym w 30 r. przed Chr. August potwierdził wszystkie przywileje i prawa diaspory obowiązujące od czasów Ptolemeusza. Filon uważał, że to dzięki wolności religijnej i tolerancji Żydzi mogli kultywować tradycję i przestrzegać zasad wynikających z Tory (Flacc. 50). Cesarz w 24/23 r. przed Chr. nałożył na dorosłych mężczyzn coroczny podatek (nazwany „spisem ludności” – λαογραφία) w wysokości od 16 do 40 drachm. Byli z niego zwolnieni obywatele rzymscy i „Hellenowie” (Ἕλληνες). To drugie określenie zaczęło budzić kontrowersje ze względu na brak precyzyjnych kryteriów, które decydowały o przynależności do „Hellenów” i zwolnieniu z podatku. Ostatecznie cesarz August postanowił, że bycie Ἕλληνες jest tożsame z odebraniem edukacji w gimnazjonie. Natomiast „zhellenizowani” mieszkańcy metropolii (tzw. μητροπολίται) płacili pomniejszoną kwotę. Wprowadzone prawo zachęciło mieszkańców miasta do kształcenia synów w gimnazjonach (ἐφηβεία). W ten sposób bardzo szybko postępowała hellenizacja (CPJ 150–151). Żydzi w Aleksandrii uznawali polityczne zwierzchnictwo zarówno Augusta, jak i Tyberiusza. Dzięki temu zachowali wolność religijną, która pozwalała im na kultywowanie własnej tradycji. Sytuacja się zmieniła, gdy władzę w Rzymie sprawował Kaligula. Był on nieprzychylny Żydom. Filon zarzucał mu popieranie aleksandryjczyków i brak stanowczej reakcji na prześladowania diaspory (Flacc. 41–55).

W roku 38 wybuchły zamieszki i prześladowania Żydów spowodowane przez Rzymianina Flakkusa, zarządcę prowincji. Po objęciu urzędu w 32/33 r. Flakkus nie dopuszczał do jakichkolwiek przejawów wrogości wobec Żydów. Surowo karał osoby tworzące ruch antyżydowski. Jego postawa wobec diaspory zmieniła się po śmierci cesarza Tyberiusza (37 r.) i przejściu władzy w Imperium Rzymskim przez Kaligulę. Flakkus nie zyskał przychylności nowego cesarza. Podczas wizyty Agryppy I, który był przyjacielem i przedstawicielem cesarza Kaliguli, w mieście doszło do zamieszek. Tłum zaczął atakować członków diaspory żydowskiej oraz niszczyć należące do nich domy i synagogi. Flakkus zamiast ukarać osoby, które zabijały Żydów i dewastowały ich dobra, odebrał diasporze wiele praw politycznych. To ona poniosła znaczną część odpowiedzialności za rozruchy w mieście – Żydów uznano za obcych, a starszyznę skazano na śmierć (Flacc. 54, 172). Flakkus ogłosił Żydów cudzoziemcami, uniemożliwił im udział w spotkaniach synagogałnych oraz zniszczył budynki, w których się gromadzili. Rozkaz ubiczowania 38 przedstawicieli diaspory miał nie tylko uświadomić im brak przynależności do aleksandryjskiej społeczności, lecz także zakończyć lata tolerancji wobec oddawania czci jednemu Bogu w tym mieście. Zakaz obchodzenia szabatu spotęgował i utrwalił niechęć Żydów do Rzymu i namiestników cesarza w Egipcie (Flacc. 75–80). Filon ze względu na swoją pozycję społeczną prawdopodobnie bezpośrednio nie doświadczył prześladowań – konfiskaty majątku, wysiedlenia, przemocy (Flacc. 78–80). Możemy przypuszczać, że zarówno pochodzenie, jak i posiadany majątek pozwoliły mu na domaganie się sprawiedliwości dla oskarżanych członków diaspory. Ostatecznie na rozkaz Kaliguli aresztowano Flakkusa i przewieziono go do Rzymu, by tam odbył się proces (Cieciela, 2011, s. 409–410).

Gdy władzę przejął Klaudiusz, w 41 r. wysłał *List do Aleksandryjczyków* – przywrócił Żydom wolność religijną i możliwość kultywowania tradycji (85–87). Jednocześnie przypomniał im, że są cudzoziemcami (95), i zabronił ubiegania się o przywileje, których nigdy nie mieli (89–90).

Wielokulturowość miasta, na terenie którego mieszkali przedstawiciele różnych religii, przekładała się na niejednorodny charakter tożsamości jego mieszkańców. W traktacie *Przeciw Flakkusowi* został przedstawiony jednoznaczny podział na „my” (naród wybrany) i „oni” (Grecy) – ἡμᾶς τε καὶ τούτους (Flacc. 43). Pomimo różnicy między nacjami, czy jak zostało to opisane – momentami wręcz wrogości wobec Żydów – niemożliwe było całkowite oddzielenie się diaspory od kultury i tradycji greckiej. W przypadku Filona widzimy przenikanie się tych dwóch tradycji. Dziś nie do przyjęcia jest proste zaklasyfikowanie go jako Żyda lub Greka, jak miało to miejsce

w 2. poł. XX w. (Bréhier, 1949; Wolfson, 1962, s. 3–26). Zbyt dużym uproszczeniem byłoby również zwyczajne uznanie w nim sumy tych dwóch tradycji, co widać u S. Sandmela (1974, s. 4). Badania tekstów z tego okresu wykazują, że naród wybrany od zawsze wchodził w interakcję z odmiennymi kulturami i religiami, zasadniczo zachowując swoją tradycję. Z tego powodu Żydzi tak bardzo dbali o kultywowanie tradycji i zachowanie swojej tożsamości – nawet mając świadomość wewnętrznych podziałów. Całkowite odseparowanie się od lokalnego stylu życia i myślenia było niemożliwe również dla diaspory w Aleksandrii (Levine, 2009, s. 37–38). G. Sterling mówi o swoistym „dialogu” – diaspora każdego dnia stawiała przed nowymi pytaniami o swoją tożsamość i codziennie w podejmowanych decyzjach starała się kierować wytycznymi Prawa Mojżeszowego w otaczającym ich świecie (1995, s. 17–18). „To podwójne spojrzenie było częścią sposobu, w jaki Żydzi z Aleksandrii postrzegali samych siebie. Z ich punktu widzenia nie istniała absolutnie żadna sprzeczność między judaizmem a hellelizmem. Dlatego nie trzeba było stawiać oporu jednemu z nich na rzecz trwałości drugiego” (Rios, 2015, s. 3).

W tym miejscu należy poruszyć temat wyjątkowego i uniwersalnego charakteru nauczania Filona, co widać w wyraźnym różnieniu pojęć *Żyd* (Ιουδαίος) i *Izrael* (Ισραήλ). Izrael zgodnie z etymologią oznacza „człowieka widzącego Boga” (ish roê el) – podkreśla wymiar religijny. Filon przyjmuje takie rozumienie tej nazwy, tłumacząc ją na grekę – ὁρων θεόν. Określenie Ιουδαίος (polityczno-społeczne) utożsamia z narodem, niezależnie od tego, czy myśli o mieszkańcach Judei, czy szeroko rozumianej diaspory. Badania E. Birnbaum wykazały, że w rozumieniu pojęcia Ιουδαίος włącza również prozelitów – w ten sposób chce osiągnąć jak najbardziej uniwersalny charakter swojej egzegezy (1996, s. 70–73). Powszechny wymiar nauczania oraz działalność egzegetyczna w mieście zamieszkiwanym przez różnorodne społeczeństwo nadawały eklektyczny charakter jego pismom. Dzieła Filona w pewnej mierze są odpowiedzią na postawy społeczno-religijne ich odbiorców, co szczególnie wybrzmiewa w opisie świętowania Dnia Pojednania. Postu tego dnia przestrzegali zarówno ludzie „gorliwi, pobożni i święci” (οἱς ζήλος εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος), jak i osoby niepostępujące pobożnie w pozostałe dni roku (ἀλλὰ καὶ οἱς κατὰ τὸν ἄλλον βίον εὐαγὲς οὐδὲν δρᾶται; Spec. 1,186). Filon, mając świadomość bardzo rozbieżnego stosunku do tradycji judaistycznej nawet wśród żydów, żywił nadzieję, że ostatecznie mieszkańcy Aleksandrii przyjmą nakazy i zakazy Prawa Mojżeszowego oraz alegoryczne spojrzenie na te przepisy w Filonowej filozofii.

### 1.3. Komentarze alegoryczne

Wysoki status społeczny i zamożność sprawiły, że Filon miał możliwość zdobywania wiedzy oraz przeznaczania czasu na pisanie. W Legat. 182 przyznał, że wiarę w siebie zapewnia mu sędziwy wiek oraz dobre wykształcenie. Pisma egzegety świadczą o jego starannym przygotowaniu intelektualnym do wykonywanego zadania. Do naszych czasów zachowało się trzydzieści siedem traktatów Aleksandryjczyka<sup>7</sup>. Dwa z nich mają charakter historyczny. W tekście *Przeciw Flakkusowi* Filon opisał prześladowanie Żydów w Aleksandrii w 38 r. po Chr., a w *Poselstwie do Gajusza* – poselstwo dyplomatyczne pod jego przewodnictwem do rzymskiego cesarza Kaliguli. Cztery dzieła uznaje się za traktaty filozoficzne: *O wieczności świata*; *O wolności człowieka cnotliwego*; *O Opatrzności*; *O zwierzętach*. Dwa pisma mają charakter apologetyczny: *Hipotezy* i *O życiu kontemplacyjnym*. Pozostałe traktaty Filona są albo interpretacją Pięcioksięgu, albo komentarzem do poruszanych w nim tematów. Komentarze tworzą trzy serie, różniące się swoim charakterem i strukturą – *Pytania i odpowiedzi do Księgi Rodzaju* i *Wyjścia*, komentarz alegoryczny do poszczególnych części ksiąg oraz wyjaśnienie Prawa. Do tekstów o charakterze prawnym zalicza się dzieła poświęcone życiu patriarchów. Ich postawa i sposób życia stanowiły wzór prawego postępowania, zanim wskazania Boga zostały przekazane Mojżeszowi. Pisma dotyczące Prawa Mojżeszowego mają bardziej dydaktyczny charakter w porównaniu do egzegetycznego charakteru dzieł, w których Filon ściśle zajmował się interpretacją Pięcioksięgu. K. Schenck uważa, że autor mógł pracować nad tekstami równocześnie, a różnice formy wynikają z przeznaczenia każdej serii do innej grupy odbiorców. Pomimo tych różnic mają jedną wspólną cechę – podejmują tematy zawarte w Torze (2005, s. 15). Do komentarzy alegorycznych zaliczamy:

1. *Alegorie praw I* – Rdz 2,1–17;
2. *Alegorie praw II* – Rdz 2,18–3,1;
3. *Alegorie praw III* – Rdz 3,8b–3,19;
4. *O cherubach* – Rdz 3,24–4,1;
5. *O ofiarach Abla i Kaina* – Rdz 4,2–4;
6. *O zasadzkach gorszego przeciw lepszemu* – Rdz 4,8–15;
7. *O potomstwie Kaina* – Rdz 4,16–25;
8. *O gigantach* – Rdz 6,1–4a;

<sup>7</sup> Liczba ta jest zależna od przyjętej metody. Część badaczy liczy osobno poszczególne księgi danego dzieła.



9. *O niezmienności Boga* – Rdz 6,4b–12;
10. *O rolnictwie* – Rdz 9,20–21;
11. *O uprawie roślin* – Rdz 9,20–21;
12. *O pijaństwie* – Rdz 9,20–21;
13. *O trzeźwości* – Rdz 9,24–27;
14. *O pomieszaniu języków* – Rdz 11,1–9;
15. *O wędrówce Abrahama* – Rdz 12,1–6;
16. *Kto jest dziedzicem dóbr boskich* – Rdz 15,2–18;
17. *O zgromadzeniu w celu postępu w nauce* – Rdz 16,1–6;
18. *O ucieczce i znalezieniu* – Rdz 16,6b–14;
19. *O zmianie imion* – Rdz 17,1–22;
20. *O snach I* – Rdz 28,10–22; 31,10–13;
26. *O snach II* – Rdz 37,8–11; 40,9–17; 41,17–24.

D.T. Runia, badając zamysł redakcyjny Filona z Aleksandrii, stwierdził, że zachowane teksty ukazują go przede wszystkim jako egzegetę Pięcioksięgu. Aleksandryjczyk czuł się powołany do przedstawienia interpretacji Tory. Skupił się na księgach, których autorstwo judaizm przypisywał Mojżeszowi, marginalnie zajął się zaś pozostałymi tekstami należącymi do zbioru Pism i Proroków. Według D.T. Runii proste stwierdzenie, że darzył Pięcioksiąg głębokim szacunkiem, nie stanowi wyczerpującego wyjaśnienia specyfiki Filonowych interpretacji. Jego pisma miały charakter apologetyczny. Diaspora w Aleksandrii była otoczona ludźmi dumnymi z osiągnięć oraz bogactwa kultury greckiej. W takiej sytuacji ukazywanie wartości Tory miało na celu utwierdzenie znaczenia własnej, judaistycznej kultury i tradycji. Budowanie tożsamości religijnej miało powstrzymać członków diaspory przed przyjęciem religii pogańskiej. Ukazanie treści Pięcioksięgu w kontekście filozofii greckiej miało przypominać o jego aktualności. Jednocześnie poprzez przybliżenie tradycji Izraela Filon starał się nie dopuścić do asymilacji obcego kultu i kultury. Znając i szanując myśl grecką, bronił prawd zawartych w Biblii (Runia, 1990a, s. 189). Uwzględnienie tego kontekstu pozwala nam zrozumieć strategię Filona, polegającą na koncentrowaniu się w komentarzach egzegetycznych na objawieniu Mojżesza i pomijaniu pozostałych ksiąg ST. W Opif. 8 Aleksandryjczyk stwierdził, że dzieło Mojżesza należy uznać zarazem za szczyt filozofii i zapis „Boskiego pouczenia”. To sprawia, że egzegezy Filona mają charakter apologetyczny i nawiązują do kultury greckiej (Runia, 1990a, s. 190).

W niniejszej pracy przyjmuje się założenie, że pierwszymi odbiorcami tekstów mieli być Żydzi z Aleksandrii. Biorąc jednak pod uwagę charakter komentarzy Filona, należy pamiętać o zamiśle, w jakim powstały. Miały

bowiem służyć jako wstęp do prawidłowego rozumienia Tory dla wszystkich osób, które będą chciały żyć zgodnie z Prawem Mojżeszowym. Nawet w księgach dotyczących aktualnych spraw o charakterze historycznym – *Przeciw Flakkusowi i Poselstwo do Gajusza* – egzegeta nie pominął treści religijnych.

Filon był związany z najważniejszymi ośrodkami kultury tamtych czasów. Mieszkał w Aleksandrii, jednak czuł silną więź z Jerozolimą, najważniejszym miejscem judaizmu. W kilku miejscach wyraził wielki szacunek dla Aten i Grecji oraz ich wkładu w cywilizację (Prob. 140), a gdy dokonywał podziału świata, patrzył z perspektywy Greka – dzieląc ludzi na Greków i barbarzyńców (Abr. 136; Conf. 190; Ebr. 193; Mut. 35–36; Opif. 128). Pod koniec życia udał się zaś do stolicy imperium – Rzymu (Borgen, 1997, s. 19–21). Władza rzymska i jej oddziaływanie zostały przez niego opisane w traktatach historycznych. Te wszystkie czynniki i konteksty kulturowe miały wpływ na jego rozumienie Pentateuchu.

#### 1.4. Studium o Filonie

We współczesnych badaniach nad twórczością Filona można wyróżnić pięć zasadniczych perspektyw, które wyznaczały sposób interpretacji jego dzieł. Reprezentantką pierwszego nurtu jest M. Harl. W obszernym wstępie do dokonanego przez nią tłumaczenia dzieła *Quis rerum divinarum heres sit* zaprezentowała swój sposób rozumienia głównego zamysłu autora dzieła (1967b, s. 13–162). Uważa, że Filon łączy w sobie judaizm z kulturą grecką. Dzięki myśli filozoficznej wyrażał swoją wiarę, zakorzenioną w tradycji biblijnej i judaizmie. M. Harl widzi w nim bardzo dobrze wykształconego Żyda, który dzięki swojej wiedzy zaprezentował własne rozumienie historii starotestamentowej. Wypracowane stanowisko przedstawiła w pełni w publikacji poświęconej traktatowi *O Bogu*. Stwierdza w nim, że choć egzegeta z Aleksandrii korzystał z dorobku kultury i myśli greckiej, to w istocie jest głęboko wierzącym żydem (1967a, s. 189–203). Jej badania doprowadziły do usystematyzowania poglądu najczęściej przyjmowanego przez badaczy, według którego traktaty Filona łączyły w sobie tradycje zawarte w Torze z myślą grecką.

Drugie podejście, reprezentowane przez naukowców związanych z The Philo Institute, założonym w 1971 r. w Chicago, ukazuje dzieła Filona jako zwieńczenie całej tradycji i rozwoju egzegezy biblijnej w aleksandryjskiej synagodze. Uwzględnienie szerszego tła kulturowo-religijnego zaproponował R. Hamerton-Kelly podczas uroczystości rozpoczęcia działalności instytutu (1972, s. 3–26). Ten postulat uwzględnił i realizował w swojej

pracy badawczej B.L. Mack, przez co stał się czołowym przedstawicielem tej koncepcji (1974–1975, s. 71–115; 1984, s. 227–271). Twierdzili oni, że analiza dzieł Filona pozwala nam poznać główne myśli i założenia aleksandryjskiej diaspory oraz jej tradycję interpretacji Pięcioksięgu. Według przedstawicieli The Philo Institute posługiwanie się zarówno filozofią, jak i metodą alegoryczną przy interpretacji Biblii było charakterystyczne dla wszystkich badaczy Pisma Świętego w tym mieście. B.L. Mack w swoich tezach poszedł tak daleko, że wykazywał zależność Filona nie tylko od najważniejszych filozofów, lecz także od mitologii oraz religii greckiej (1972, s. 27–55). Jego ambitne założenie, by zbadać wszelkie czynniki mające wpływ na Aleksandryjczyka, należy poddać krytyce. Filon – jak wszyscy mieszkańcy miast znajdujących się w zasięgu wpływu kultury greckiej – z pewnością znał mitologię, prawdopodobnie zapoznał się też z elementami religii pogańskiej. Jednak jego teksty skupiają się na interpretacji Tory i nie noszą cech synkretyzmu religijnego. Jak zostanie to zaprezentowane w dalszej części pracy, egzegeta starał się wykazać, że Pięcioksiąg jest źródłem wszelkiej prawdy i mądrości. Mojżesza uznawał zaś za człowieka, któremu nie mogli dorównać inni myśliciele. Dlatego każdy inny nurt myślowy oraz wszystkie tradycje oceniał jako niedoskonałą część tego, co w sposób pełny znajduje się w Torze.

Część badaczy nie zgadzała się z poglądem, że Filon przede wszystkim był egzegetą, czy pisarzem podejmującym refleksję nad sprawami religii. M. Dillon (1977) zapoczątkował nurt badań utożsamiających Aleksandryjczyka z przedstawicielami medioplatonizmu. Wadą opublikowanej przez niego pracy oraz przeprowadzonych analiz było całkowite odrzucenie – o czym autor dwukrotnie informuje wprost – wszystkich treści związanych z tradycją judaizmu. Drugim błędem tej hipotezy jest przyjęcie założenia, nigdzie niepotwierdzonego w tekstach Filona, że w pewnym momencie swojego życia egzegeta zaczął się interesować tradycją judaizmu. Według badaczy wywodzących się z tego nurtu przyjął w młodości greckie wykształcenie i poznał bardzo dokładnie tę kulturę. Tradycję Izraela i przekazy dotyczące judaizmu odkrył z czasem, już jako dorosły człowiek. Skłoniło go to do uznania Mojżesza za największego z filozofów. Pod wpływem tych doświadczeń postanowił ukazać zagadnienia filozoficzne zawarte w Pięcioksięgu za pomocą alegorii (1977, s. 141–182). Powyższe założenia oraz wnioski zaprezentowane przez M. Dillona nie oddają właściwie proporcji między refleksją filozoficzną a egzegezą w dziełach Aleksandryjczyka. Filon skupiał się na głębszym zrozumieniu Prawa przekazanego przez Mojżesza. Nie było zaś ono przyczynkiem do tworzenia własnych koncepcji

filozoficznych. Gdyby tak było, traktaty miałyby zupełnie inną treść i formę. Niewłaściwe u Dillona wydaje się również zajmowanie się tylko tymi fragmentami tekstów, które zgadzały się z tezą uprzednio przez niego postawioną, a odrzucanie reszty pism. Wybiórcze traktowanie dorobku nie jest poprawne metodologicznie.

V. Nikiprowetzky w artykule pt. *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie* starał się spojrzeć całościowo na prace Filona i ustalić główny cel przyświecający jego twórczości. Uważał, że przy lekturze i interpretacji jego dzieł należy pamiętać, że ich autor był egzegetą Pisma Świętego (choć Nikiprowetzky inaczej charakteryzował to określenie w porównaniu z zaprezentowanymi już stanowiskami). Wpływ filozofii na myśl Filona oceniał jako wtórny. Nikiprowetzky uzasadniał wyniki swoich badań dwoma argumentami. Po pierwsze zauważył, że egzegeta z Aleksandrii nie stworzył spójnego i kompletnego systemu filozoficznego – dokonał w zasadzie interpretacji całego Pięcioksięgu. W swoich egzegezach odwoływał się do poszczególnych myślicieli greckich, gdy ich tezy pasowały do jego wniosków, lub krytykował tych filozofów, którzy prezentowali poglądy sprzeczne z jego poglądami. Po drugie – twierdził Nikiprowetzky – Filon uznawał nadrzędną rolę poznania Pięcioksięgu w dążeniu do osiągnięcia mądrości (2018, s. 1–49). Analiza wszystkich dzieł Filona przeczy tezie, że był jedynie filozofem. Obserwacja świata miała dla niego bardzo duże znaczenie, jednak jest w pełni podporządkowana pragnieniu poznania Boga i postępowania według Jego woli. Jak zostało to opisane w traktacie o życiu Abrahama, zdobycie wiedzy (obrazowanej przez Hagar) ma ostatecznie doprowadzić człowieka do doskonałości cnót (jej alegorią jest Sara). Refleksje filozoficzne i wiedza stanowią więc dla Filona środki pomocne przy interpretacji alegorycznej Pisma Świętego oraz umożliwiające zrozumienie jego przesłania w kontekście otaczającej go rzeczywistości.

D. Winston uważał, że Filon był filozofem-mistykiem. W swojej monografii uznał go za wierzącego i wiernego Torze platonika. Aleksandryjczyk nie był filozofem, który stworzył – analogicznie do Platona – swój własny system. Według Winstona bardzo dobrze poznał dorobek filozofii greckiej i potrafił go połączyć z tradycją judaistyczną. Widać to w jego traktatach – w komentarzach egzegetycznych często odwoływał się do myśli greckiej. Na tym polegała jego działalność filozoficzna – wybierał z Biblii i filozofii kluczowe dla niego treści, interpretował je, analizował, rozwijał lub dokonywał syntezy wybranych myśli. W ten sposób prezentował swoją dualistyczną, religijno-filozoficzną interpretację. Dzięki takiej metodologii starał się dotrzeć do zawartego w Biblii zamysłu Boga (Winston, 1981, s. 1–37).

Zaprezentowane stanowiska ukazują zniuansowaną relację między tradycjami judaizmu (zawartymi zarówno w Torze spisanej, jak i w przekazie ustnym) a myślą i filozofią grecką w traktatach Filona. Bez wątplenia posiadał on wiedzę z tych dwóch dziedzin i korzystał z niej przy komentowaniu Pięcioksięgu. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że w układzie jego traktatów widać chęć zinterpretowania kolejnych perykop Tory. Myśli pochodzące z kultury czy filozofii greckiej jedynie się w nich pojawiają. Znajomość filozofii posłużyła do ukazania nadrzędnej wartości myśli Mojżesza. Dzięki takiemu podejściu Filon mógł uznać Pięcioksiąg za: (1) najważniejsze źródło zdobywania wiedzy o świecie; (2) tekst dający odpowiedzi na najistotniejsze pytania, z którymi zmagali się greccy myśliciele (np. pochodzenie świata i człowieka); (3) zbiór właściwych wzorców postępowania i doskonalenia cnoty; (4) zachętę do wiary w jedyne Boga i czczenia Go.

### 1.5. Szczególny charakter Septuaginty

Od czasów Aleksandra Macedońskiego oddziaływanie kultury greckiej zarówno w Egipcie, jak i w Palestynie było bardzo silne. Rozprzestrzenienie się Żydów po całym ówczesnym świecie wpłynęło na przekład BH. Diaspora w Aleksandrii posługiwała się greką, a w kolejnych pokoleniach z biegiem czasu zanikła znajomość języka hebrajskiego. To wszystko przyczyniło się do powstania pierwszego tłumaczenia Biblii na ówczesny *lingua franca*. W ten sposób w diasporze przyjęto pośrednio grecki sposób myślenia oraz terminologię religijną. Co prawda dostosowano zasób greckich pojęć do wyrażania semickiego pojmowania świata i niuansów kultury judaistycznej, jednak zdystansowało to aleksandryjskich Żydów do tradycji starotestamentowej, która powstała w zupełnie innym środowisku kulturowym i intelektualnym. Filon w swoich egzegezach opiera się wyłącznie na greckim tekście – Septuagincie – dlatego warto poświęcić mu nieco uwagi. Przekład myśli wyrażonej w języku hebrajskim na grekę, którą posługiwał się cały ówczesny świat, miał bowiem daleko idący wpływ na rozpowszechnienie się tradycji Izraela. Tora w oryginale była dla cudzoziemców trudna w lekturze, dopiero przekład uczynił ją dostępniejszą dla ludzi spoza diaspory. Oprócz wymiaru użytkowego tłumaczenia LXX Filon dostrzegał też wymiar teologiczny posługiwania się greckim tekstem Pisma Świętego. Uważał, że prawodawstwo Mojżesza budziło podziw nie tylko w Izraelu, lecz także wśród innych narodów – nawet pierwotnie wrogich (τὸ δὲ τῆς νομοθεσίας ἱεροπρεπὲς ὡς οὐ παρ’ Ἰουδαίους μόνον ἀλλὰ καὶ παρὰ πᾶσι τοῖς ἄλλοις

τεθαύμασται; Mos. 2,25.44). O rozpowszechnieniu Septuaginty świadczy zachowanie się ok. 2000 kopii tego tekstu (Metzger, 1992, s. 34–35). Spisano ją w koine – była to forma języka greckiego używana w okresie hellenistycznym (323 r. przed Chr. – 30 r. przed Chr.). Warto nadmienić, że LXX wraz z napisanym po grecku NT weszły w skład kanonu Biblii dla zdecydowanej większości chrześcijan w pierwszych wiekach rodzącego się Kościoła (Łabuda, 2016, s. 162).

Proces tłumaczenia Pięcioksięgu na język grecki rozpoczął się około 250 r. przed Chr. – o inicjacji tego dzieła informuje nas *List Arysteasza* (ma on charakter legendarny). Ten tekst, w którym autor opisuje proces tłumaczenia Tory swojemu bratu Filokratesowi, mieszkającemu w Jerozolimie, dziś zaliczany jest do apokryfów. Z jego treści wynika, że przekładu dokonało siedemdziesięciu dwóch uczonych (po sześciu z każdego pokolenia izraelskiego) na prośbę Ptolemeusza II Filadelfosa (283–246 r. przed Chr.). Władca chciał bowiem posiadać w bibliotece tłumaczenie Tory (Frankowski, 1972, s. 12–22). Całą pracę wykonano w siedemdziesiąt dwa dni na wyspie Faros. Ptolemeusz miał uwierzytelnić autentyczność dokonanego przekładu oraz nadać mu taki sam autorytet, jaki posiadały teksty BH w Palestynie (Jobes, Silva, 2000, s. 34–35). Następne księgi były systematycznie tłumaczone przez kolejnych dwieście lat. Długi proces przekładu, angażujący wiele osób, wpłynął na niejednorodność Septuaginty. *List Arysteasza* podaje niewiele informacji odnośnie do prac związanych z tłumaczeniem. Uznawanie LXX za wierne tłumaczenie BH jest nie do przyjęcia. Już podczas przekładu tekstu dokonywano jego interpretacji (Siegert, 2001, s. 186–191). Filon – prawdopodobnie na podstawie ustnej tradycji – dodał, że tłumacze LXX pracowali niezależnie, lecz ich teksty po zakończonej pracy były identyczne. Miało to stanowić dowód na pracę pod natchnieniem Boga. Z tego powodu uważał grecki tekst za tak samo autorytatywny jak hebrajski. Termin *Septuaginta* w niniejszej rozprawie będzie rozumiany w szerokim kontekście, jako grecki przekład BH.

Aleksandryjczyk w swoich dziełach zasadniczo odnosi się do tłumaczenia Pięcioksięgu dokonanego za panowania Ptolemeusza II Filadelfosa (283–246 r. przed Chr.) w 2. poł. III w. przed Chr. Wśród współczesnych egzegetów panują różne poglądy na temat rozumienia terminu Septuaginta oraz rekonstrukcji przebiegu tłumaczenia. Należy jednak przyjąć, że przekładu dokonali Żydzi z diaspory w Aleksandrii. Możemy zakładać, że w I w. po Chr. przetłumaczono na język grecki już cały tekst BH. Dziś wśród badaczy LXX utrzymał się konsensus, że „tylko jedno «oryginalne» greckie tłumaczenie każdej księgi zostało dokonane przed erą chrześcijańską” (Jobes, Silva, 2000, s. 45).

Filon posługiwał się greckim przekładem, ale uznawał także autorytet BH, wynikający z jej niezmienności. Jak widać w Mos. 2,40, obydwa teksty miały dla niego równoważną wartość oraz były identyczne co do treści i formy (τῆ ἑρμηνευθείσῃ, καθάπερ ἀδελφὰς μᾶλλον δ' ὡς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἔν τε τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασι τεθήπασι καὶ προσκυνούσιν, οὐχ ἑρμηνέας ἐκείνους ἀλλ' ἱεροφάντας καὶ προφήτας). Z tego powodu grecki przekład był uznawany za autorytatywny i całkowicie zgodny z przesłaniem Mojżesza (προσαγορεύοντες οἷς ἐξεγένετο συνδραμεῖν λογισμοῖς εἰλικρινέσι τῷ Μωυσέως καθαρωτάτῳ πνεύματι). O stosunku Filona do Septuaginty świadczy włączenie historii opisującej okoliczności jej powstania w interpretację dziejów Mojżesza (Mos. 2). W pierwszej księdze (*O życiu Mojżesza*) skomentował wyjście z Egiptu, w drugiej zaś skupił się na roli Mojżesza w kontekście nadania Prawa przez Boga. Włączenie w tę historię dużo późniejszych wydarzeń związanych z powstaniem Septuaginty miało skłonić czytelników do utożsamienia tych dwóch tekstów – BH i LXX (Jobes, Silva, 2000, s. 82). Podejmując refleksję nad nakazami i zakazami zawartymi w Torze, Filon mówi o ograniczonym charakterze praw poszczególnych narodów. Zwyczaje i przepisy ustanowione na terenie jednego państwa nie są akceptowane poza jego granicami. Tymczasem konieczność przetłumaczenia Pism Izraela na powszechnie znaną grekę świadczy o uniwersalnym charakterze praw zawartych w Torze oraz o wielkiej mądrości Mojżesza, ponieważ inne narody chciały żyć według przekazanych przez niego wskazań. Według Filona powodem przetłumaczenia Prawa na rozkaz Ptolemeusza II Filadelfosa była chęć poznania tego, co doskonałe.

Opis historii przekładu zawarty w Mos. 2 pokrywa się zasadniczo z treścią *Listu Arysteasa*, choć Aleksandryczyk doprecyzował szczegóły. Wspomniał, że tłumacze oddalili się od osób i rzeczy, które mogłyby ich rozpraszać. W tym celu udali się na Faros. Wiedzieli, że nie mogą do tekstu nic dodać, odrzucić ani nic w nim zmienić. Za cel postawili sobie zachowanie jego pierwotnej formy i kształtu (Mos. 2,34). Pracę rozpoczęli od modlitwy. Bóg zgodził się, by tłumacze podjęli się tego dzieła. Warto zwrócić uwagę na uzasadnienie: „by dzięki temu wielu, a nawet wszyscy ludzie mogli odnieść korzyść, prowadzić lepsze życie oraz postępować zgodnie z Jego wolą” (ἵνα τὸ πλεῖστον ἢ καὶ τὸ σύμπαν γένος ἀνθρώπων ὠφεληθῆ χρησόμενον εἰς ἐπανόρθωσιν βίου φιλοσόφοις καὶ παγκάλοις διατάγμασι; Mos. 2,36). Pracowali osobno; pod natchnieniem Boga i z Jego pomocą każdy z nich przełożył hebrajski tekst identycznie, „słowo w słowo”. Mimo tak bogatego słownictwa w języku greckim wszyscy użyli w tłumaczeniu dokładnie tych samych wyrazów (Mos. 2,34–40). Zgodność siedemdziesięciu dwóch tekstów

była dla Filona świadectwem, że to Bóg poddyktował tłumaczom treść Tory – dokładnie tak samo, jak uczynił to za czasów Mojżesza (Mos. 2,37). Oba teksty (grecki i hebrajski) były taktowane jak jeden przekaz (Mos. 2,40).

Do czasów Filona zachował się zwyczaj udawania się na wyspę Faros, by dziękować Bogu za przepisy i polecenia Tory (Mos. 2,41). Opis świętowania nawiązuje wieloma szczegółami do analogicznych wydarzeń opisanych w Księdze Wyjścia, dziejących się przed objawieniem się Boga na górze Synaj. Mieszkańcy Aleksandrii analogicznie do Izraela musieli przejść przez wodę (by dostać się na wyspę); mieszkali w namiotach jak naród wybrany podczas pobytu na pustyni; odbierali Prawo jako wyraz wolności i niezależności oraz – co najważniejsze w kontekście przepisów zawartych w Torze – nie oddawali czci obcym bogom (Mos. 2,42–44). Mimo to w judaizmie nie podzielano przychylniej opinii Filona o Septuagincie. W traktacie *Soferim* (*O uczonych w Piśmie*) jest mowa o tym, że greckie tłumaczenie zostało sporządzone przez pięciu starszych na polecenie króla Ptolemeusza. Dla Izraela był to równie zły moment w dziejach narodu wybranego jak dzień uczynienia złotego cielca, ponieważ Tory nie da się przetłumaczyć na inne języki (Sof. 1,7; Pentiuć, 2014, s. 80). Porównując stanowisko Filona i przedstawicieli judaizmu, niepopierających tłumaczenia Tory na grekę, można zadać pytanie, czy rzeczywiście Septuaginta była skierowana do pogan. Greckim tekstem z pewnością posługiwano się w synagodze. Korzystał z niego Józef Flawiusz i chrześcijanie (Tov, 2015, s. 453). Choć w judaizmie przestano korzystać z LXX, egzegeta z Aleksandrii, chcąc powszechnego uznania Prawa Mojżeszowego, posługiwał się tekstem zapisanym w *lingua franca*, głosząc swoje idee.

W Mos. 2,37 Filon omówił powód, dla którego uważał, że LXX jest tekstem natchnionym. Tłumacze Septuaginty mieli dokonywać przekładu tylko w obecności ziemi, wody, powietrza i nieba (γῆς ὕδατος ἀέρος οὐρανοῦ). Wymienione żywioły miały ich ἱεροφαντήσειν. Ten termin pochodzi od rzeczownika ἱεροφάντης – oznacza osobę wprowadzającą w misteria i tłumaczącą ich znaczenie (Liddell, 1996, s. 377). Czasownik wyraża zaś czynność wykonywaną przez tę osobę. W tekstach Filona funkcjonuje w znaczeniu wyjaśniania woli Boga przez Mojżesza (Virt. 163, 174); wprowadzania w kult przez arcykapłana (Spec. 3,135), a także jako nazwa tłumaczy LXX (Mos. 2,37). W ten sposób egzegeta chciał pokazać, że dzięki ich pracy osoby nieznające hebrajskiego mogły poznać wolę Boga. Warto jednocześnie zwrócić uwagę na specyfikę tego czasownika – łączy on w sobie wymiar religijny (kult) i pedagogiczny (przekazanie wiedzy). Obu tych sfer w tekście dotyczy inny czasownik – ἐνθουσιᾶω. Oznacza „dokonywanie



działania pod natchnieniem”; „bycie w ekstazie”; „bycie owładniętym przez Boga/boga/bogów” (Liddell, 1996, s. 263). Platon używa tego terminu do opisanego natchnienia poetów, sprawiającego, że nawet nie rozumieli słów, które mieli napisać (Liddell, 1996, s. 359). Traktat *O Mojżeszu* ukazuje tłumaczy jako osoby wypełniające polecenie Boga. Spisany tekst LXX nie był ich dziełem, lecz wyrażał wolę Wszechmocnego – dokładnie tak samo jak BH. Dlatego w traktacie nie ma mowy o procesie spisywania czy tłumaczenia, lecz prorokowania (προεφήτευον) na wzór Mojżesza – treść została tłumaczom podana. Termin ὑποβολεύς zasadniczo oznaczał suflera, którego zadaniem w teatrze było przypominanie tekstu sztuki (Plutarch, *Moralia*, 813F). Jednak w pismach Filona to określenie odnosi się do tłumacza (Migr. 78–80). Z kontekstu wynika, że w tym przypadku egzegeta połączył te dwa znaczenia (suflera i tłumacza). Ukazał tym samym LXX jako wynik współpracy człowieka z Bogiem. Warto dodać, że chociaż był zwolennikiem egzegezy alegorycznej, nie uznawał jej w stosunku do przekładu LXX z BH. Dodanie lub usunięcie czegokolwiek podczas tłumaczenia, czy też zmiana szyku wyrazów spowodowałyby zmianę treści. Nie do przyjęcia była również jakakolwiek forma parafrazy czy interpretacji. Septuagintę uznawał za dosłowny przekład tego, co po hebrajsku zapisał Mojżesz. W tym miejscu warto zaznaczyć, że skupienie się na obronie autorytetu tłumaczenia Tory nie umniejsza świętości i autorytetu pozostałych ksiąg BH.

Przyjęcie prostego założenia, że istniał jeden jednolity tekst LXX (pokrywający się z dzisiejszym wydaniem krytycznym LXX), z którego korzystał Filon, jest niemożliwe ze względu na zbyt dużą ilość różnic między poszczególnymi tekstami Septuaginty. Biorąc pod uwagę współczesne badania, nie do obronienia jest teza T. Mangey’a, że Filon zawsze podąża za tekstem LXX (Mangey, 1742, s. 43–44). Zauważenie rozbieżności spowodowało rozwój hipotez odnośnie do tekstu, do którego Filon pisał swoje komentarze i interpretacje. H.B. Swete twierdził, że egzegeta korzystał z LXX, jednak niekiedy dokonywał w niej celowych zmian (1914, s. 372–376). E. Nestle uważał, że tekst, na który powoływał się Filon, był bliższy tekstowi hebrajskiemu (1899, s. 121–131). A. Schröder dowodził, że ta odmiana Tory była napisana greką i funkcjonowała przed powstaniem LXX (1907, s. 7–39). L. Cohn i P. Wendland postawili hipotezę, że Filon powoływał się na recenzję LXX Lucjana z Antiochii (Moriya, Hata, 2012, s. 90, za: Wendland, 1898, s. 284–287). P. Katz uważał zaś, że egzegeta korzystał z LXX, jednak jego tekst poddano rewizji. To działanie sprawiło, że pojawiły się rozbieżności z LXX (Katz, 1949, s. 1–24).

Omawiając temat Septuaginty, należy zwrócić uwagę, jaki wpływ miało jej postrzeganie na całą twórczość Filona. Jak zostało to powiedziane, był on przekonany, że przekład Tory na język grecki umożliwi wszystkim ludziom zapoznanie się z jej treścią. Jednak język hebrajski nie był jedyną trudnością w poznaniu Prawa i Boga przez pogan. Osobom pochodzącym z innych narodów z pewnością trudno było również przyjąć jej treść bez odpowiedniego wprowadzenia, wyjaśnienia i dostosowania do ich sposobu myślenia. Tę trudność miały rozwiązać traktaty i komentarze – dzięki ukazaniu głębszego i alegorycznego znaczenia Septuaginty jej treść miała się stać dostępna dla „całej rasy ludzkiej” (τὸ σύμπαν γένος ἀνθρώπων; Mos. 2,76). P. Borgen nazywa to „eschatologią” w rozumieniu Filona – panowanie judaizmu nie dzięki sile militarnej, lecz poprzez powszechne przyjęcie judaistycznego porządku prawnego (1997, s. 233–282).

## 2. Wpływy i znaczenie

### 2.1. Filon a judaizm

Jak pisał L. Ginzberg: „Niewielu jest autorów żydowskich, o których tak dużo napisano jak o Filonie. A mimo to najważniejszy problem związany z Filonem nie jest jeszcze rozwiązany. Czy był myślicielem żydowskim z greckim wykształceniem, czy greckim filozofem z żydowskim wykształceniem?” (2003, s. 26). Współczesne badania uwzględniające odkrycia zwojów znad Morza Martwego oraz tekstów z okresu Drugiej Świątyni odrzucają prosty podział – proponowany w starszych opracowaniach z 1. poł. XX w. – na judaizm prawowierny i ortodoksyjny w Palestynie oraz liberalny, z elementami synkretyzmu, funkcjonujący w diasporze (Boccaccini, 1991, s. 7–25). Z pewnością jednak praktyki religijne poszczególnych diaspor różniły się względem Palestyny. Przestrzeganie Tory oraz tradycji należało łączyć i godzić z panującą w danym mieście sytuacją polityczną, społeczną czy lokalnym sposobem życia. Biorąc jednak pod uwagę choćby dzieła Filona, niedopuszczalne jest uznawanie całkowitej odrębności judaizmu i kultury greckiej w Aleksandrii. Wyraźnie widać wzajemne oddziaływanie, asymilację oraz twórcze wykorzystywanie przez Żydów myśli greckiej, co zostanie zaprezentowane w dalszej części pracy (Collins, 2005, s. 1–43).

V. Nikiprowetzky utożsamia całe nauczanie Filona z komentarzem synagogałnym, a zawartą w nim filozofię uważa za treści wtórne i podporządkowane interpretacji Biblii. Swoją hipotezę zawartą w pracy doktorskiej oparł na analizie traktatu *O wolności człowieka cnotliwego* (2018,

s. 177–192). Nawet jeśli przyjmiemy jego założenia, to należy zwrócić uwagę na podwójny wymiar interpretacji tego traktatu (Prob. 75–91). Filon, mówiąc o żydach i eseneńczykach jako oddzielnej grupie narodowej i religijnej, bagatelizuje różnice dzielące ich od pozostałych ludzi. W tym opisie podkreśla nadrzędną wartość cnoty oraz życia zgodnego z wolą Boga. Nie dokonuje podziału na naród wybrany i pogan, lecz na ludzi dobrych oraz źle postępujących.

Hipoteza o synagogałnym kontekście powstania traktatów jest dziś jedną z najczęściej przyjmowanych przez badaczy. Według niej na *Corpus Philonicum* składają się ustne interpretacje Tory w spisanej formie, których dokonywali żydzi w synagogach podczas świętowania szabatu. Najpierw odczytywali wybrane fragmenty Prawa, a następnie przedstawiali publicznie ich interpretację. W Mos. 2,115–116 pojawia się stwierdzenie, że człowiek wierzący powinien praktykować interpretację Pisma w każdej wolnej chwili, a szczególnie „siódmego dnia”. Poznawanie treści Pisma nieodłącznie wymaga jego interpretacji i wyciągania wniosków. Dzięki takiemu czytaniu słuchacze nie tylko poznają wolę Boga, lecz także wiedzą, jak zgodnie z nią postępować. Jak wynika z tekstu, ta praktyka była zachowywana w aleksandryjskiej diasporze – dzięki temu Filon poznał szeroko rozumianą tradycję ojców oraz ich interpretacje. Egzegeta swoimi dziełami wpisuje się w tradycję, która była przekazywana ustnie, i utwierdza ją. Zapisując swoje interpretacje, ma nadzieję na utrwalenie zawartych w nich wartości: „Czym są bowiem nasze miejsca modlitwy w miastach, jeśli nie szkołą roztropności, odwagi, umiarkowania i sprawiedliwości, a także pobożności, świętości i wszelkich cnót, dzięki którym są poznawane i należycie wypełniane obowiązki wobec Boga i ludzi?” (Mos. 2,116). Być może pisma Filona są zapisem jego interpretacji wygłaszanych podczas nabożeństw w synagodze. Niezależnie od kontekstu powstania tych tekstów – w synagodze czy poza nią – należy zwrócić uwagę, że dotyczą one Pięcioksięgu. W synagogach to głównie te księgi (wraz z fragmentami Proroków) były czytane i interpretowane. Tekst Biblii Filon dzieli na trzy części: Prawo, zapisy słów proroków oraz psalmy wraz z innymi księgami (νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα οἷς; *Contempl.* 25). Odpowiada to typowemu żydowskiemu podziałowi na Prawo, Proroków i Pisma. Torę rozumie jako Pięcioksiąg; poświęca jej w swoich egzegezach najwięcej uwagi i dzieli ją na dwie części – teksty opisujące historie (ἱστορικὸν) oraz zawierające nakazy i zakazy (νομοθετικὸν). Część historyczną dzieli na teksty dotyczące całego świata i jego stworzenia oraz opisujące poszczególne osoby – sprawiedliwe i niesprawiedliwe

(Mos. 2,46–47). W tym miejscu warto zwrócić uwagę na fakt, że w swoich interpretacjach Filon nie umniejsza znaczenia żadnej z części i poświęca im tyle samo uwagi. Zaznacza jednak, że interpretacja Tory powinna powstawać zgodnie z zamysłem Mojżesza i zaproponowaną przez niego kolejnością: najpierw opisał on wydarzenia historyczne, a następnie podjął temat nakazów i zakazów. Egzegeta uważał bowiem, że Mojżesz „chciał pokazać dwie najistotniejsze rzeczy: po pierwsze, że Ojciec i Stwórca świata był jego Prawodawcą, po drugie, że ten, kto będzie przestrzegał praw, z radością przyjmie obowiązek podążania za naturą i będzie żył zgodnie z porządkiem wszechświata, tak aby jego czyny były zgodne z jego słowami, a jego słowa z jego czynami” (Mos. 2,48).

Należy tu zauważyć, że jego rozważania filozoficzne są wtórne względem tekstu LXX. Według H.A. Wolfsona skupienie się głównie na interpretacji Pisma sprawia, że te zagadnienia są przedstawione w dziełach Filona fragmentarycznie, wskutek czego nie powstał spójny traktat filozoficzny. Wolfson uważał, że hellenizacja wpłynęła jedynie na język traktatów, nie zmieniła jednak postrzegania tradycji przodków i religii. Egzegeta w tym ujęciu jest przedstawicielem „rdzennego judaizmu palestyńskiego” (1962, s. 97).

Podjmując temat tradycji judaistycznej w *Corpus Philonicum*, warto prześledzić istotne zagadnienia teologiczne mające wpływ na uniwersalny charakter tych interpretacji. Pokazują one, jakie treści przekazywał Filon o Bogu i relacji człowieka z Nim. Kluczowym tematem jest monoteizm. Filon, świadomy tego, że inne narody czczą bóstwa stworzone przez człowieka, uznaje istnienie jednego Boga – niestworzonego i wiecznego. Uzasadniając oddawanie Mu czci, posługuje się argumentami odwołującymi się do intelektu oraz kultu. Lepiej jest bowiem czcić wiecznego Boga niż stworzone bóstwo; prawdziwego Władcę wszechświata niż bezradne przedstawienie; Twórcę wszystkiego niż wyrzeźbioną figurę (Spec. 1,166). Następnie Filon przedstawia rolę swojego narodu względem całej pogańskiej ludzkości. Żydzi, „odprawiając swoje modlitwy, obchodząc święta i składając ofiary, błagają za cały rodzaj ludzki w ogólności i czczą prawdziwie istniejącego Boga w imieniu tych, którzy uchylali się od służby, którą mieli obowiązek świadczyć we własnym imieniu” (Spec. 1,167). Wiara w jednego Boga zakłada nie tylko Jego odwieczne istnienie, lecz także uznawanie, że nie został stworzony. Z tego powodu Filon jako żyd uważał nawet Słońce, Księżyc i gwiazdy za rzeczywistości stworzone i nie mógł oddawać im czci. Niematerialnego i niewidzialnego Boga mogą poznać tylko ci, którzy dzięki swojemu umysłowi przekroczą granicę otaczającej człowieka materii. Uznanie zaś tych przymiotów Boga powinno powstrzymywać ludzi od sprawowania

jakiegokolwiek kultu wobec materialnych przedstawień (Spec. 1,13–20). Wiara w tak rozumianego Stwórcę oraz zakaz przedstawiania Go stanowiły wyraźną różnicę względem pogańskich tradycji. Poznaniu Boga miała również sprzyjać egzegeza alegoryczna – wykraczała ona poza spisany tekst i dzięki wysiłkowi intelektualnemu pozwalała dotrzeć do treści duchowych.

Mówiąc o Bogu, Filon podejmuje drugi kluczowy dla judaizmu temat Prawa: „To, co uczniowie najwspanialszej filozofii czerpią z jej przekazu, Żydzi czerpią ze swoich zwyczajów i praw, czyli poznania najwyższej, najstarszej Przyczyny wszechrzeczy i odrzucenia złudzenia bogów stworzonych. Albowiem żadna istota stworzona nie jest w rzeczywistości Bogiem, lecz tylko w ludzkich wyobrażeniach, pozbawionym najważniejszego [dla Boga] przymiotu wieczności” (Virt. 65). Filon uważał, że tekst Prawa jest doskonały, a Mojżesz przewyższał greckich filozofów pod względem zrozumienia świata. To przekonanie pojawia się na początku traktatu *O stworzeniu świata*. Z doskonałości i harmonii stworzonej przez Boga wynika sposób postępowania człowieka. Dzięki przestrzeganiu Tory jest on włączony w pierwotny zamysł Stwórcy. Zakazy i nakazy Pięcioksięgu nie wynikają więc z woli jakiegoś człowieka, przez co są niezmiennie (Opif. 1–3). Człowiek powinien poświęcić swój czas i włożyć wysiłek w to, by je poznać. Prawo, choć pochodzi od Boga, nie ma wymiaru jedynie religijnego – odpowiada ono właściwym zasadom panującym w naturze. W traktacie *O zasadkach gorszego przeciw lepszemu* (Det. 125) Filon stwierdza, że zawiera ono uniwersalne prawdy dotyczące świata, możliwe do przyjęcia i interioryzacji przez ludzki umysł (Weber, 2001, s. 42–114; zob. Weber, 2000). Opisując zagadnienia związane z Prawem, zwraca uwagę na jego podwójny wymiar. Zawarte w nim rozstrzygnięcia mogą być uzasadniane na płaszczyźnie percepcji ludzkiego umysłu, przez co obowiązuje ono tak samo jak inne porządki prawne. Jednocześnie ekskluzywny charakter oraz ustanowione w nim nakazy i zakazy wyróżniały Żydów na tle innych narodów. Uniwersalny wymiar Prawa egzegeta szerzej komentuje w Mos. 2,17–20. Przepisy Tory miały ostatecznie się upowszechnić i przekroczyć wszelkie istniejące na świecie podziały: polityczne, religijne, społeczne czy kulturowe. Prawo Mojżeszowe będzie szanowane we wszystkich narodach. Dostosują się do niego nie tylko Żydzi mieszkający „w całym ówczesnym świecie”, lecz także osoby spoza narodu wybranego dostrzegające wartość w pouczeniach Tory. Uniwersalizm tego Prawa jest dla Filona bardzo mocnym dowodem świadczącym o jego nieprzemijającym charakterze. Najistotniejszym celem pism Mojżesza było skłonienie człowieka do doskonalenia cnoty. To ogólne założenie powinno mieć następnie przełożenie na wypełnianie szczegółowych

rozstrzygnięć zawartych w Pięcioksięgu (Termini, 2004, s. 1–29). Ukazując, że te przepisy wynikają z pierwotnego zamysłu stworzenia świata, Filon wykazuje ich pierwszeństwo wobec wszystkich innych porządków prawnych (Najman, 2003b, s. 126–129). Jak stwierdza C. Termini: „Chociaż prawa natury i prawo pisane są swoimi lustrzanymi odbiciami, to pierwsze jest archetypem. Tora wskazuje na szerszą mądrość, w ten sposób Filon wykracza poza perspektywę umieszczenia «Tory w centrum». Myśl Filona ma tu coś wspólnego z tradycją mądrościową. Widzimy jego uniwersalizm i otwartość na kulturę grecką i na świat rzymski, ale także dumę z bycia Żydem, z urodzenia i wykształcenia w tradycji religijnej, która w Torze widzi najlepiej sformułowane prawa natury” (2009, s. 112–113).

Zarówno z uniwersalnym rozumieniem Prawa, jak i z alegorycznym sposobem interpretacji Tory z pewnością nie zgadzali się wszyscy Żydzi z diaspory (Hoek, 1988, s. 48–115). Część z nich chciała utrzymać ekskluzywny wymiar Pisma poprzez zatrzymanie go w obrębie swojego narodu – nawet rozproszonego w diasporach. Upowszechniali oni pogląd, by nie włączać pogan w dziedzictwo Izraela. W ten sposób chcieli zachować unikalność swojego narodu, wyrażającą się m.in. we właściwym dla ich tradycji stylu życia, niezależnym od miejsca zamieszkania, a także w nieosiągalnej dla innych relacji z Bogiem (Borgen, 2016, s. 126–128).

Innym istotnym zagadnieniem było odniesienie Prawa do świata materialnego. Filon uważał, że uniwersalny charakter Tory wynika z jej zgodności z porządkiem natury. Jego pisma miały m.in. wykazać spójność między zamysłem Boga, stwarzającego świat wraz ze wszystkimi prawami przyrody, a przepisami przekazanymi Mojżeszowi, odnoszącymi się do postępowania człowieka (Ross, 2012, s. 79–115). To pozwoliło Filonowi również rozwiązać egzegetyczny problem dotyczący przestrzegania prawa przez patriarchów (Najman, 1999, s. 55–73). Mogli oni przestrzegać Tory przed objawieniem jej nakazów na górze Synaj, ponieważ poznali prawa natury za pomocą rozumu (Abr. 16). Tym samym poganie mogą żyć zgodnie z harmonią świata do czasu przyjęcia pełni woli Boga.

W kontekście Prawa istotnym problemem jest ewentualne utożsamienie „niepisanego prawa” u Filona z Torą ustną. Egzegeta z Aleksandrii, będący Żydem i żyjący w diasporze, z pewnością regularnie miał możliwość słuchania interpretacji Pisma. W swoich traktatach korzystał z tej wiedzy. Nie można jednak całkowicie utożsamić tych dwóch terminów, ponieważ pojęcie Tory ustnej ma węższe znaczenie. Składa się na nią jedynie część zachowanej tradycji i prawa niezapisanego w Pięcioksięgu. Interpretacje usłyszane przez Filona w trakcie edukacji, które następnie włączył w swoje dzieła, utożsamiał

bardziej z „tradycją ojców” – przekazywaną z pokolenia na pokolenie – niż z treścią objawienia przekazanego Mojżeszowi (Heinemann, 1927, s. 153; zob. Cohen, 1995, s. 256–277). Pojęcie Tory ustnej nie jest potwierdzone w żadnym źródle sprzed 70 r. po Chr. Wydaje się, że stoi za tym zamysł rabinów, mający na celu nadanie autorytetu objawieniu dotyczącemu interpretacji praw, które niebezpośrednio wynikały z Biblii. Przed 70 r. po Chr. tradycję faryzejską określano greckim terminem *paradoseis* – „tradycje” (Termini, 2004, s. 114). Sam Filon w traktacie *O prawach szczegółowych* uznaje tradycję ustną, lecz jednoznacznie stwierdza, że to zbiór niespisanych praw, ustanowiony przez ludzi żyjących w dawnych czasach. Choć nigdzie ich nie spisano, stanowią tożsamość narodu, który ich przestrzega. Są one „niematerialnym spadkiem” odziedziczonym po przodkach. Przestrzeganie Prawa spisane jest motywowane strachem przed karą, wierność tradycji ukazuje zaś cnotę człowieka. Dzięki niespisanemu prawu (ἄγραφοι νόμοι) niezależnie od miejsca zamieszkania Żydzi mogli budować własną tożsamość (Spec. 4,149–150).

Z tematu znaczenia Prawa oraz jego powszechnego charakteru wynika temat mesjanizmu. Filon w swoich dziełach nie wpisuje się w popularny w jego czasach nurt apokaliptyczny (Collins, 1998, s. 233–255). Przyjścia Mesjasza nie utożsamia z końcem historii i czasami eschatologicznymi, lecz z pokonaniem wrogów Izraela. Ma świadomość trudności spowodowanych odejściem Izraela od przestrzegania nakazów i zakazów Mojżesza, dających gwarancję pozostania w przymierzu. W diasporze to zjawisko było jeszcze częstsze. Żydom mieszkającym w diasporze, daleko od świątyni oraz wśród pogan, było dużo trudniej przestrzegać wszystkich przepisów Tory. Można postawić tezę, że Aleksandryczyk taką sytuację uważał za tymczasową. Miał nadzieję, że gdy nastaną czasy mesjańskie, nie tylko naród wybrany powróci do Prawa, lecz także ludy pogańskie zechcą dostosować się do nakazów i zakazów danych przez Boga. Tak rozumiany mesjanizm kształtował Filonowy sposób myślenia o uniwersalnym charakterze Pięcioksięgu w przyszłości, jak również miał wpływ na egzegezę. Właśnie na takie czasy docelowo mógł przygotowywać swoje interpretacje. Dzięki połączeniu ekskluzywnego charakteru Tory z filozofią grecką traktaty Aleksandryczyka zyskują uniwersalny i ponadnarodowy wymiar. Takie przekonanie wyraził egzegeta w traktacie *O życiu Mojżesza*. Stwierdził, że choć obecnie jego naród jest pogardzany, to nadejdą czasy, kiedy wszyscy ludzie będą poszukiwali prawdy (Mos. 2,43–44).

O tożsamości żydowskiej Filona świadczy jego przestrzeganie szczególnych postanowień Prawa dotyczących szabatu, obrzezania czy respektowania



przepisów pokarmowych. Świadomy, że poganie drwią z praktyki obrzeżania, egzegeta broni tego zwyczaju, pokazując, że obowiązuje on nie tylko u Żydów. Ten obrzęd był również tradycją Egipcjan, uważanych za naród „wybitny ze względu na swoją liczebność, historię i przywiązanie do filozofii” (Spec. 2,2). Obrzeżanie eliminuje w człowieku pragnienie przyjemności prowadzących do zła. Dzięki tej praktyce ludzie mają uznawać Boga za prawdziwego dawcę życia (Spec. 2,8–11). Na tym przykładzie widać, że Filon miał nadzieję na przyjęcie przez inne narody zwyczaju charakterystycznego dla Żydów. Nadając mu nowy wymiar, chce pokazać cechy obrzeżania, które mogą przekonać pogan do tej praktyki.

Szabat stanowi wzór wszystkich świąt. Ma on charakter publiczny (Decal. 158). Aleksandryczyk nie uważa go jednak za święto obchodzone jedynie przez naród wybrany. Stwierdza, że pozostałe ludy zapomniały, kiedy i w jaki sposób należy sprawować kult związany z siódmym dniem tygodnia. Z tego powodu Mojżesz dzięki Bożemu objawieniu na nowo zaczął obliczać czas, w którym świętuje się odpoczynek od pracy. Jego wyliczenia potwierdził Bóg podwójną porcją manny, zsyłając ją w przeddzień szabatu (Mos. 1,205–207; 2,263–269). Inne narody starają się świętować ten dzień na miarę swoich możliwości, lecz nie są w stanie robić tego właściwie (Decal. 96). Zdaniem Filona szabat symbolizuje uniwersalny charakter kosmosu (Opif. 89–128). W ten sposób egzegeta nadaje powszechny wymiar jednej z najbardziej charakterystycznych (ze względu na publiczny charakter jej przeżywania) tradycji narodu wybranego.

Pomimo znacznych różnic w samym judaizmie możemy wyróżnić kilka jego elementów istotnych dla wszystkich Żydów mieszkających poza Palestyną. Jednym z ważniejszych było pochodzenie. Niezależnie od miejsca zamieszkania wszyscy wierzący i zaangażowani w życie diaspory mieli poczucie jedności narodowej, wynikającej z posiadania wspólnych przodków (były oczywiście również osoby, które odcinały się od swoich korzeni, jednak one nie spełniały dwóch wymienionych kryteriów). Za pierwszego Żyda uważano Abrahama – choć urodził się w mieście, gdzie ludzie czcili materię (gwiazdy i inne ciała niebieskie), to usłyszał głos jedyne i niematerialnego Boga (Virt. 212). Mojżesza Izraelici uważali zaś za swojego prawodawcę i najwybitniejszego przedstawiciela narodu wybranego. Filon już w samym wstępie do opisu jego życia zaznacza cel swojej pracy – chce upowszechnić o nim wiedzę, uświadomić inne narody o dziedzictwie, które Mojżesz pozostawił po sobie jako „tłumacz świętych Praw” (ἐρμηνέως νόμων ιερῶν; Mos. 1,1). Wiara w jedyne Boga miała przełożenie na kult sprawowany w Jerozolimie (Flacc. 45–46) oraz sposób postępowania wyróżniający się

cnotą. Wszędzie tam, gdzie Żydzi mieszkali, żyjąc w diasporze, nie dostosowywali się do lokalnych zwyczajów, prawa czy sposobu postępowania, lecz byli wierni swoim zasadom, przekazanym przez Mojżesza (Virt. 65, Spec. 4,159). Filon z Aleksandrii na podstawie słów Jakuba: „Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocalałem me życie<sup>8</sup>” (Rdz 32,31b) alegorycznie interpretuje również termin *Izrael*. Czyni to, by nadać mu charakter uniwersalny, niezwiązany z jednym narodem. Każdy człowiek może nazywać się Izraelem, gdy dzięki swojej mądrości pozna Boga, tak samo jak Jakub (zob. Rdz 32,29). Członek narodu wybranego to osoba umiłowana przez Boga, postępująca sprawiedliwie, odrzucająca wszelkie pożądlivości i zło. Aleksandryjczyk jednocześnie zabiegał o przyjęcie przez jak największą grupę ludzi zasad przekazanych przez Boga Mojżeszowi. Miał świadomość skali zła, które każdego dnia popełniają ludzie. Oprócz fizycznego pokrewieństwa naród wybrany łączył wspólny system zasad postępowania. Wszystkie osoby nieprawe muszą z niego zostać wykluczone (Migr. 60–61). Takie rozumienie tożsamości Izraela nie skupia się na wymiarze etnicznym i narodowym, lecz akcentuje uprzednie wybranie człowieka przez Stwórcę i cnotliwe postępowanie. W traktacie *O nagrodach i karach* sposób pojmowania Izraela całkowicie wykracza poza wymiar narodowy czy polityczny. Przynależność do tej grupy wynika po pierwsze z mądrości. Dzięki niej człowiek może poznać Boga z rzeczy przez Niego stworzonych oraz konsekwentnie wypełniać Jego postanowienia przez praktykowanie cnoty. Takie osoby – niezależnie od pochodzenia – poznając lepiej Boga, zbliżają się do Niego na wzór aniołów „wstępujących i zstępujących” po drabinie, którą Jakub (Izrael) widział w swoim śnie (Rdz 28,12). Tak rozumiany naród wybrany Filon utożsamia z grupą mędrców, przyjaciół Boga i postępujących zgodnie z Jego wolą (Praem. 43–44).

Biorąc pod uwagę całokształt twórczości Filona, należy zwrócić uwagę na fakt zgłębiania, promowania oraz wyjaśniania innym szeroko rozumianej tradycji Izraela. Niezależnie od szacunku, jaki miał wobec myśli i filozofii greckiej, starał się utrwalić dziedzictwo przodków w swoich traktatach (Sandmel, 1954, s. 209–237). Włączenie w traktaty egzegetyczne filozofii greckiej czy ukazywanie powszechnej możliwości wypełniania przez ludzi objawienia zawartego w Pięcioksięgu według niego nie dewaluowało wartości tego przesłania. Można postawić tezę, że stosując taki zabieg, Filon starał się wykazać unikalność Pism Izraela. Ostatecznie ich ekskluzywny charakter nie będzie polegał na uznawaniu ich treści przez niewielką, zamkniętą

<sup>8</sup> Cytaty biblijne za: Biblia Tysiąclecia, wyd. 5.

i odłączoną od reszty świata grupę, lecz wręcz przeciwnie – nastąpi zdevaluowanie innych tradycji i myśli zarówno narodowych, jak i religijnych. Uważał bowiem, że niemożliwe jest osiągnięcie doskonałości oraz poznania pełnej prawdy o człowieku, świecie i Bogu tylko dzięki filozofii greckiej.

Badania nad Filonem i jego żydowskimi korzeniami należy prowadzić w kontekście tekstów judaizmu rabinicznego. Zdając sobie sprawę, że zostały one spisane nawet setki lat później niż *Corpus Philonicum*, trzeba brać pod uwagę utrwalone w nich wcześniejsze tradycje i myśli kształtujące tę religię jeszcze przed zburzeniem świątyni przez Rzymian. Dają nam więc obraz tła kształtowania się m.in. interpretacji biblijnej w I w. po Chr. W badaniach nad myślą Filona i jego sposobem egzegezy należy porzucić założenia o braku jakiegokolwiek ciągłości między judaizmem sprzed upadku świątyni a tym po jej zniszczeniu, prezentowane w 1. poł. XX w. Z powodu istnienia tradycji sięgającej czasów Mojżesza nie do przyjęcia są propozycje mówiące o stworzeniu całej tradycji przez rabinów w celu nadania wiarygodności judaizmowi. Składała się na nią nie tylko Tora ustna i spisana (Neusner, 1971, s. 1–18). Należy jednak założyć, że tekst Miszny, lub szerzej: Talmudu, zawiera autentyczne i historyczne informacje dotyczące tradycji sprzed 70 r. po Chr., m.in. na temat faryzeuszy oraz szkoły Szammaja i Hillela. Każda z nich wymaga oddzielnej analizy i weryfikacji. N.G. Cohen jako argument za wiarygodnością informacji zawartych w Talmudzie podaje fakt, że autorzy odnosili się krytycznie do wcześniejszych tekstów. Na przykładzie Pesachim 108a pokazuje, że autorzy Talmudu badali przekazy swoich poprzedników i oceniali wiarygodność tych tekstów (Cohen, 2007, s. 20–21; Neusner, 2011, s. 54–84).

Zajmując się charakterem egzegezy alegorycznej w judaizmie, warto wziąć również pod uwagę teksty z Qumran. M. Bernstein uważa, że choć znalezione nad Morzem Martwym zwoje stanowią unikalną kolekcję tekstów wspólnoty odłączonej od judaizmu, to jednak znajdują się tam pisma powszechnie używane przez żydów w tamtym czasie (Bernstein, 2000, s. 376–383). Biorąc pod uwagę specyfikę wspólnoty z Qumran oraz dużą różnorodność tekstów (w dużej części niezwiązanych wprost z funkcjonowaniem tej społeczności), można przyjąć je jako punkt odniesienia w badaniach nad twórczością Filona. W Qumran interpretacjami były peszery, midrasze i parafrazy tekstu biblijnego (Muchowski, 2000, s. 127–164). W peszerach dostosowywano treść Biblii do wydarzeń związanych z historią wspólnoty – np. *Peszer do Księgi Habakuka* (1QpHab), *Peszer do Księgi Nahuma* (4QpNah) (Mędała, 1994, s. 68). Midrasze odnosiły wydarzenia biblijne do czasów eschatologicznych. Widać to w *Midraszu Dotyczącym*

*Czasów Ostatecznych* (4Q174), gdzie jest mowa o eschatologicznym sądzie (Mędała, 1994, s. 77). Parafrazy były próbą „opowiedzenia o wydarzeniach biblijnych w sposób atrakcyjniejszy i zrozumialszy niż w Biblii. W tym celu autor tylko w zarysach trzyma się wątku biblijnego, godząc sytuacje konfliktowe i reinterpretując niektóre ustępy opowiadania biblijnego w świetle norm i wierzeń gminy” (Mędała, 1994, s. 82). Przykładami takiego gatunku literackiego są *Apokryf Księgi Rodzaju* (1QGenApocr) i *Przeredagowany Pięcioksiąg* (4Q364–367). Warto zwrócić uwagę na fakt, że wiele komentarzy w Qumran dotyczy tekstów prorockich. Naturalnym procesem była chęć wyjaśnienia najtrudniejszych tekstów, choć jak zostało to zaprezentowane, nie ograniczano się wyłącznie do nich. Zwoje znalezione w grotach nad Morzem Martwym nie zawierają spójnego i całościowego komentarza posługującego się alegorią. Ta metoda jest wykorzystywana w trudnych do wyjaśnienia perykopalach lub w celu dostosowania treści ST do historii, struktury, sposobu funkcjonowania lub założeń wspólnoty (np. 1QpHab XI, 4–5; 1QpHab XII, 7). W tym względzie sposób odczytywania jest analogiczny do Filonowego – w miejscach trudnych do wyjaśnienia przy pomocy rozumienia dosłownego odwoływano się do przenośni. Jest tu jednak zasadnicza różnica. W Qumran nie znajdujemy alegorii filozoficznej (Matusova, 2010, s. 3). Wynika to ze specyfiki wspólnoty, która m.in. chciała uchronić tradycję Izraela od wszelkich wpływów kultur pogańskich.

Po śmierci Filona w judaizmie doszło do wielu zmian – głównie z powodu zniszczenia świątyni w Jerozolimie w 70 r. po Chr. W II w. po Chr. miały miejsce bunt Żydów w Egipcie i Cyrenajce (115–117 r.). Wiele osób poniosło śmierć. W Palestynie powstanie wzniecił Bar Kochba (133–135 r.). W tekstach powstałych w 2. poł. I w. i później na gruncie szeroko rozumianego judaizmu nie uwzględniono dorobku egzegety z Aleksandrii, a wręcz można postawić tezę, że przemilczano jego twórczość. Brak szerokiego oddziaływania i recepcji tej myśli w judaizmie ma kilka powodów. Po pierwsze centrum judaizmu zawsze stanowiła Jerozolima. Pomimo dużych wpływów i znaczenia diaspory w Aleksandrii w I w. nigdy kształtująca się tam interpretacja nie mogła przejąć dominującej roli. Po drugie był to czas licznych buntów Żydów w Aleksandrii, które doprowadziły do śmierci wpływowych osób z diaspory, a tym samym marginalizacji jej znaczenia. Po trzecie liczne odniesienia do filozofii i tradycji greckiej (pogańskiej) mogły negatywnie wpływać na ich recepcję w judaizmie. Czwartym powodem jest przyjęcie myśli Filona przez pierwszych chrześcijan. M. Simon uważa, że te okoliczności wpłynęły na znacznie większą recepcję interpretacji Aleksandryjczyka w Kościele niż wśród wyznawców judaizmu (1967, s. 17–31). Tę hipotezę

należy uznać za dość wyważoną, ponieważ żydowscy pisarze po śmierci Filona w zasadzie w ogóle nie powołują się na jego dorobek. Cytatów czy parafraz z jego dzieł nie znajdujemy ani w *Talmudzie jerozolimskim*, ani w *Talmudzie babilońskim*. D.T. Runia uważa, że można znaleźć podobieństwo między tekstem Filona z Opif. 17–18 a *Genesis Rabba* (*B'reshit Rabba*; (hebr. בראשית רבה) (Freedman, Simon, 1961, s. 1; Runia, 1993a, s. 14). Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że jest to jedynie hipoteza. Miała ona potwierdzić znajomość pism Filona wśród rabinów komentujących w III w. tekst ST w Cezarei, lub szerzej – w Palestynie (Rosik, Raparot, 2009, s. 142). Nawet jeśli rzeczywiście rabini posługiwali się tekstami z *Corpus Philonicum*, nie korzystano powszechnie z tych interpretacji. Zadaniem autorów *Talmudu* było m.in. zebranie różnych tradycji, interpretacji i wykładni przepisów Prawa. Posługując się interpretacją alegoryczną, Filon skupiał się na głębszym rozumieniu Pięcioksięgu. W nieznaczej mierze zaś odnosił się do praktycznych rozstrzygnięć dotyczących postępowania człowieka w świetle nakazów i zakazów Tory. Takie podejście znacznie różni przesłanie dzieł egzegety z Aleksandrii i twórców *Miszny*, *Gemary* a w końcu *Talmudu*. A. de' Rossi uważa, że głównym powodem odrzucenia dzieł Filona było stworzenie „alternatywnej” tradycji ustnej (Rossi, 2001, s. 140–141). Jak już wspomniano, traktaty Aleksandryjczyka zasadniczo skupiają się na pogłębionej interpretacji Pisma. Dzięki niej egzegeta wyznaczał wzory postępowania właściwe dla człowieka, który chce osiągnąć doskonałość, kierując się cnotą. Zupełnie nie włącza się we właściwe dla halachy stanowienie porządku prawnego poprzez rozstrzygnięcia poszczególnych kazuś. Ma to przełożenie na wybór komentowanych tekstów. Zamiast skupiać się na tych ściśle prawnych, zasadniczo interpretuje poszczególne postaci opisane w Pięcioksięgu, uznając w ich postawach i decyzjach wzór lub antywzór postępowania.

Filon w swojej twórczości łączył tradycję żydowskiej diaspory, mieszkającej i tworzącej na terenach objętych kulturą grecką, z judaizmem z Palestyny (gdzie posługiwano się hebrajskim i aramejskim). Warto więc przeanalizować zależności między tymi dwoma kręgami kulturowymi. Często są one opisywane oddzielnie, jednak wydaje się to nieuzasadnione. Filon szanował szeroko rozumianą tradycję judaizmu, a jednocześnie korzystał z dorobku filozofii greckiej, co widać po treści jego traktatów. Badania H. Najman wykazują, że Żydzi mieszkający w Aleksandryjskiej diasporze mieli poczucie ciągłości tradycji i utożsamiali się z judaizmem. Na miarę swoich możliwości starali się wypełniać Prawo, uczestniczyć w kulcie świątynnym oraz zachować tożsamość (2007, s. 101–111).

## 2.2. Filon a kultura grecka

Filon z Aleksandrii był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli judaizmu w świecie greckim – jednak nie pierwszym. Nie posiadamy wielu informacji o Żydach tworzących w języku greckim przed I w. po Chr. Żyjący w połowie II w. przed Chr. Arystobul z Paneas oraz jego następcy stworzyli podwaliny egzegezy Pięcioksięgu w odniesieniu do kultury i myśli greckiej. Arystobul miał dużą wiedzę o literaturze i filozofii, natomiast informacje o jego twórczości są niewielkie. Wzmiankuje o nim Klemens z Aleksandrii (Strom. 1.72.4) oraz Euzebiusz z Cezarei (Hist. Eccl., VII, 32, 17), jednak na podstawie tych przekazów widać wiele podobieństw do myśli Filona. Arystobul, tworzący w czasach Ptolemeusza VI Filometora, bronił judaizmu wobec mieszkańców Aleksandrii, dowodził jego starożytnego charakteru i wyprowadzał z niego początki myśli greckiej<sup>9</sup>. Dzięki tym tekstom wiemy, że istniała w Aleksandrii tradycja korzystania z dorobku kultury greckiej.

Tematy poruszane przez Filona w interpretacjach Biblii były również istotne dla greckich filozofów: pochodzenie świata i jego początek; prawa rządzące wszechświatem; znaczenie idei; dusza; istoty żywe; człowiek; wiedza i poznanie; Bóg i świat duchowy; postępowanie człowieka i społeczności. Nawet jeśli greccy myśliciele nie uwzględniali treści zawartych w Pięcioksięgu, nad czym Filon ubolewał (Mos. 1,2–3), to on w swoich dziełach korzystał z dorobku myśli greckiej, wykazując jak Arystobul jej podporządkowany charakter względem Tory (Wolfson, 1962, s. 93–94).

Spór o to, czy Aleksandryjczykowi bliższe były poglądy stoików, czy spadkobierców myśli Platona, wciąż trwa. Część badaczy uważa, że powoływanie się na dialogi *Timajos* i *Teajtet* każe nam go utożsamiać z tą drugą grupą (Shaw, 2017, s. 11)<sup>10</sup>. Dla Filona nie istniał konflikt między egzegezą a filozofią. Twierdził on, że różnica między nimi polega na metodzie interpretacji oraz na celu tych dwóch działań (Runia, 1990a, s. 7). W dziele *O prawach szczegółowych* wspomina chwile w swoim życiu, kiedy zajmował się filozofią. Ta nauka była dla niego poznawaniem wszechświata oraz

<sup>9</sup> Należy stwierdzić, że pisarze chrześcijańscy nie mieli lub nie pozostawili nam informacji o kierunkach prac aleksandryjskiej szkoły egzegetycznej w kontekście myśli greckiej ani o najważniejszych przedstawicielach tamtego środowiska, działających między II w. przed Chr. a I w. po Chr.

<sup>10</sup> G. Reydam-Schils uważa, że Filon w swoich pracach łączył filozofię stoików i Platona (2008, s. 169–196).

rzządzających nim zasad. Jak sam mówi, dzięki temu jego umysł odrywał się od tego, co ziemskie, cielesne czy związane z chwałą i dobrami materialnymi. Namysł filozoficzny pozwalał mu „unieść się” ku niebu (Spec. 3,1). W tym fragmencie utożsamia uprawianie filozofii z doświadczeniem duchowym – pozwala ono skupić się na sprawach nieprzemijających i najważniejszych zasadach mających wpływ na funkcjonowanie wszechświata. Była to swoista kontemplacja wszechświata, analogiczna do rozważania Biblii. Filon uważał, że skoro Mojżesz był filozofem, to miał świadomość zasad, według których funkcjonuje świat, i dlatego swoje dzieło rozpoczął od opisu jego stworzenia. Początek filozofii egzegeta upatrywał zaś już w momencie stworzenia ciał niebieskich (Rdz 1,14). Nie tylko wprowadziły one porządek w naturze i wyznaczały czas, lecz także oświeciły umysł człowieka. Dzięki temu mógł on zobaczyć piękno i harmonię otaczającej go rzeczywistości oraz zamysł ich Stwórcy (Opif. 6–11). Utożsamienie filozofii z kontemplacją wszechświata przekładało się na uznanie wzroku za najważniejszy zmysł. To właśnie on łączy umysł człowieka z niebem (Spec. 3,185). Poznanie wszechświata pozwala człowiekowi na sformułowanie myśli oraz osądu, a te stanowią istotę filozofii. Takie postrzeganie świata wpływało na sposób interpretacji Filona – egzegeta uważał bowiem, że są generalne zasady, którym podporządkowana jest cała natura, w tym człowiek. Zadaniem człowieka jest zaś ich odkrycie, by mógł według nich postępować. Traktaty Aleksandryjczyka miały nieść innym pomoc m.in. w tym zakresie.

Filozoficzne refleksje Filona odnosiły się do otaczającego go świata materialnego i prowadziły do rozpoznania w nim Bożej harmonii oraz zamysłu. W dziele *O Abrahamie* egzegeta zastanawiał się nad tym, kim jest oraz jaki jest Stwórca tego wszystkiego, co otacza człowieka. Próbował nie tylko dociec istoty czy przymiotów Boga, lecz także znaleźć uzasadnienie Jego pierwotnej decyzji o powołaniu wszechświata do istnienia. Przez obserwację natury chciał zrozumieć, czym zajmuje się Stwórca po dopełnieniu swojego dzieła (Abr. 161–164). Filon uważał, że podjęcie refleksji nad naturą (dzięki zmysłowi wzroku) pozwala człowiekowi na uprawianie filozofii, która prowadzi go do lepszego poznania Boga. Do takiego działania jest zdolny jedynie człowiek – wszystkie inne istoty uczestniczą w tym odwiecznym zamysle, jednak nie podejmują nad nim refleksji (Spec. 3,191). W *Alegoriach praw* Filon pokazuje swoje rozumienie etosu filozofa. Czyni to, przeciwstawiając go atlecie. Osobie zajmującej się ćwiczeniami fizycznymi tak bardzo zależy na dobru ciała, że jest gotowa poświęcić swoją duszę. Osobie szukającej mądrości zależy zaś jedynie na duszy i jest gotowa na poświęcenie swojego ciała, które dąży do tego, co złe. Filozofia jest więc dla Filona czymś

więcej niż zdobywaniem wiedzy. Dzięki niej można zrozumieć przenośny sens Pięcioksięgu i wybierać dobro. To także sposób na poznanie i zrozumienie Stwórcy (Leg. 3,72).

Studia nad zależnością Aleksandryjczyka od twórczości poszczególnych filozofów lub szkół stanowią duży dział badań i nie sposób nawet pokrótce ich zaprezentować. Poniższy przegląd ma jedynie ukazać problemy istotne dla tematu podjętego w pracy<sup>11</sup>. Jest mało prawdopodobne, by Filon zajmował się filozofią na poziomie obserwacji przyrody. W mieście było wiele szkół, a w jego tekstach widać, że korzystał z tradycji greckiej w dużo większym stopniu niż z obserwacji praw natury (Hadas-Lebel, 2012, s. 161). W czasach Filona filozofię zwykle dzielono na trzy kategorie: logikę, fizykę i etykę – egzegeta w swoich dziełach również posługuje się tym podziałem<sup>12</sup>. Tym samym jego namysł obejmował trzy dziedziny – zagadnienia językowe, otaczający świat oraz zasady postępowania (Leg. 1,57). E. Koskenniemi uważa, że Filon korzystał z dorobku tradycji greckiej na trzy sposoby, co widać w późniejszych dziełach: (1) posługiwał się terminami lub ideami właściwymi i typowymi dla jakiegoś filozofa lub szkoły; (2) cytował lub parafrazował obszerniejsze fragmenty dzieł klasycznych; (3) wspominał autora lub filozofa (2019, s. 14). Przykładem pierwszego użycia tekstów klasycznych jest zawarty w interpretacji stworzenia świata opis miłości jako połączenia dwóch osób, które pasują do siebie jak dwie połówki (Opif. 152; Platon, Uczta, XVI; Domagała, 2009, s. 77–95). Szczegółowe badania nad leksykalnymi podobieństwami tekstów Filona i Platona (*Timajos*) prowadził D.T. Runia (1986) – kluczowe wnioski z tej książki zostaną omówione w dalszej części pracy. Ilość cytatów i parafraz z dzieł zarówno filozofów, jak i twórców kultury greckiej jest u Filona bardzo duża. Dla przykładu można podać zdanie z Eurypidesa w traktacie *O wolności człowieka cnotliwego* (τίς δ' ἐστὶ δοῦλος τοῦ θανεῖν ἄφροντις ὤν; Prob. 21–22)<sup>13</sup>. Najwięcej problemów nastroczają sytuacje, w których Filon wspomina o jakimś autorze. Trudno wtedy stwierdzić, z jakich dzieł lub tradycji korzystał. W jednym z traktatów Aleksandryjczyk, podejmując refleksję nad człowieczeństwem, powołuje się na filozofa, który w środku

<sup>11</sup> Listę szczegółowych artykułów, monografii i opracowań można znaleźć w dwóch bibliografiach: Radice, Runia, 1988; Runia, 2012.

<sup>12</sup> Agr. 14–16; Ebr. 202; Leg. 1,57; Mut. 74; Spec. 1,336; Virt. 8.

<sup>13</sup> T. Middendorp w swojej monografii, mającej na celu ukazanie, jak funkcjonowała myśl grecka w judaizmie, nazywa powoływanie się na teksty greckie przez Żydów *florilegium* – skompilowanym zbiorem myśli innych autorów (1972, s. 35–172).



dnia chodził ze świecą i szukał człowieka. Na podstawie posiadanej wiedzy możemy utożsamić tę postać z Diogenesem z Synopy. Jednak nie mamy podstaw, by jednoznacznie stwierdzić, na podstawie jakiego źródła Filon przytacza jego słowa: „powiedział, że szuka człowieka” (ἄνθρωπον ἔφη ζητεῖν; Gig. 34). By ukazać, jak obszerna była wiedza Aleksandryjczyka, warto wspomnieć, że powołuje się on nie tylko na poetów czy filozofów, lecz także na prawo rzymskie. Mówiąc w traktacie *O cnotach* o „pewnych prawodawcach” (ἐνίοι τῶν νομοθετῶν; Virt. 139) pozwalających skazanej na śmierć kobiecie w ciąży na urodzenie dziecka przed wykonaniem wyroku, powołuje się właśnie na prawo rzymskie<sup>14</sup>. Klemens w swojej parafrazie tego fragmentu zastępuje „pewnych prawodawców” jednoznacznym terminem – Rzymianie (Colson, 1939, s. 447–448).

Filon w swoich dziełach sporadycznie odnosi się wprost do poszczególnych greckich myślicieli czy szkół, z których dorobku czerpał. Istotną cechą *Corpus Philonicum* jest podporządkowanie filozofii egzegezii. Widać to na przykładzie interpretacji stworzenia świata. Gdy Filon opisuje stanowiska filozofów na ten temat, nie podaje nawet przykładowych przedstawicieli: „Niektórzy twierdzą, że świat jest wieczny, niestworzony i niezniszczalny. Niektórzy wręcz przeciwnie twierdzą, że jest stworzony i zniszczalny. Inni czerpią z obu. Z tych drugich przejmują ideę stworzonego, od pierwszego – niezniszczalnego, i tak sformułowali złożoną doktrynę głoszącą, że świat jest stworzony i niezniszczalny” (Aet. 7). M. Hadas-Lebel w swojej monografii starał się odtworzyć szkoły i myślicieli, na których powoływał się Filon. Uważa, że krytykując ludzi uznających bierność Boga względem świata, Aleksandryjczyk ma na myśli Arystotelesa oraz jego uczniów (Opif. 7). W przytoczonym fragmencie, opisującym różne podejścia dotyczące stworzenia świata, prawdopodobnie odnosił się do Epikura i Demokryta (Hadas-Lebel, 2012, s. 162). Biorąc pod uwagę te informacje, można wyciągnąć wniosek, że dorobek greckich filozofów jest dla Filona wsparciem i inspiracją w interpretacji Tekstu Natchnionego. Nie dokonuje on systematycznego przeglądu tych stanowisk ani ich oceny czy interpretacji. Wykorzystuje myśl grecką w sposób wybiórczy. Chociaż miał wiele możliwości, by wykazać się swoją wiedzą w tym zakresie, np. prezentując stanowiska poszczególnych filozofów na temat okoliczności stworzenia świata, nie uczynił tego.

<sup>14</sup> „Praegnatis mulieris consumendae damnatae poena differtur quoad pariat. Ego quidem et ne quaestio de ea habeatur, scio observari, quamdiu praegnas est”. Ulpian, *Digesta Iustiniani*, 48.19.3.

D.T. Runia w jednej ze swoich monografii zwraca uwagę na konieczność ustalenia, a następnie zaprezentowania spójnej i kompletnej listy miejsc, w których Filon powołuje się na greckich autorów, w celu lepszego zrozumienia zależności egzegety z Aleksandrii od tego dziedzictwa (1986, s. 188). S. Sandmel ustalił, że Filon powołuje się na pięćdziesięciu czterech greckich autorów (1974, s. 15). W nowszej publikacji E. Birnbaum nieprecyzyjnie stwierdza, że jest ich ponad pięćdziesięciu (2001, s. 38). Część zależności Filona od autorów klasycznych dzieł greckich została uwzględniona w dwóch wydaniach jego dorobku, jednak nie są one kompletne i wyczerpujące (Colson, 1929–1962). Z pewnością największy zbiór cytatów i parafraz greckich poetów i filozofów w traktatach egzegety z Aleksandrii zebrał D. Lincicum w artykule *A Preliminary Index to Philo's Non-Biblical Citations and Allusions*. Jak zauważył sam autor we wstępie do zaprezentowanej pozycji, o ile nie stanowi problemu wyznaczenie miejsc, gdzie Filon zamieszcza cytaty, o tyle jest wiele fragmentów budzących wątpliwości. W odniesieniu do niektórych parafraz toczy się obecnie debata naukowa mająca na celu ustalenie, na ile i czy w ogóle egzegeta z Aleksandrii świadomie odwoływał się do autora klasycznego. Są jednak fragmenty tekstów o tak uniwersalnym charakterze, że jednoznaczne potwierdzenie, że Filon intencjonalnie je parafrazował, jest niemożliwe (Lincicum, 2013, s. 139). D. Lincicum niewątpliwie bardzo ułatwił badanie zależności Filona od autorów klasycznych, należy jednak brać pod uwagę fakt, że jego praca jest jedynie zestawieniem sigłów – w niektórych miejscach nasuwają się pytania o metodologię, ponieważ uznanie danego fragmentu *Corpus Philonicum* za parafrazę ma w pracy Lincicuma charakter subiektywny i arbitralny. Książka E. Koskenniemi pt. *Greek Writers and Philosophers in Philo and Josephus* bada jedynie cytaty z tekstów klasycznych oraz miejsca, gdzie sam Filon wprost odwołuje się do konkretnych autorów. Dzięki tak przyjętej metodologii nie ma wątpliwości i problemów z wiarygodnym ustaleniem ich źródeł, ale jednocześnie jest ona znacznie uboższa, ponieważ pomija parafrazy. Z pewnością te zagadnienia wymagają dalszej pracy naukowców i precyzyjnego oraz systematycznego przedstawienia.

Biorąc pod uwagę współczesne badania, należy jednoznacznie odrzucić pogląd kiedyś popularny, że posługiwanie się przez Filona myślami greckich filozofów świadczy o słabości prezentowanych przez niego poglądów. Nie podąża on jednoznacznie za przedstawicielami jednej greckiej szkoły (Birnbaum, 1996, s. 21–23; Dillon, Winston, 1983, s. 110; Runia, 1993b, s. 112–140; Sterling, 1993, s. 96–111). Korzysta z tez myślicieli prezentujących

różne poglądy – tym samym udowadnia swoją obszerną wiedzę w tym zakresie, jak i zdolność krytycznego oraz twórczego posługiwania się nią. Z pewnością najwięcej korzystał z myśli Platona i starożytnych neopitagorejczyków (Mansfeld, 1956, s. 1–32).

Przyjrzyjmy się pokrótce kluczowym przedstawicielom, na których myśli Filon się powoływał. W traktacie *O wolności człowieka cnotliwego* (Prob. 73) umieścił informację o siedmiu filozofach szczególnie znanych i cenionych w Aleksandrii. Platon wymienia ich imiona: Tales z Miletu, Pittakos z Mityleny, Bias z Prieny, Solon z Aten, Kleobulos z Lindos, Myzon z Chen, Chilon ze Sparty (Prot. 343a; Lamb, 1952, s. 196–197). Do dziś ta lista jest powszechnie uznawana (Christes, 2001, s. 526). Wykazując się wiedzą o głoszonych przez nich poglądach, potwierdza swoją znajomość najbardziej uznanych przez Greków filozofów przedsokratejskich.

Filon wiedział o ucztach, w których uczestniczył Sokrates – wspomina o nich w *Życiu kontemplacyjnym* (Contempl. 57–66). Korzysta szczególnie często z tez tego myśliciela i powołuje się na jego autorytet w *Pytaniach i odpowiedziach do Księgi Rodzaju* (QG 2). Łączy tam alegoryczną interpretację Tory z myślą Ateńczyka. Według Rdz 6,14 Bóg nakazał Noemu sporządzić przegrody w arce. Hebrajskie słowo מַגִּינִים, oznaczające w tym kontekście poszczególne części wydzielone dla zwierząt, odnosi do ludzkiego ciała. Analogicznie jak arka składa się z „przegród”, oczy są siedzibą wzroku, uszy – słuchu, nozdrza – węchu, usta – smaku. Powołując się na autorytet Sokratesa, Filon twierdzi, że język wyraża myśl rodzącą się w ludzkim umyśle (QG 2,3). Następnie analizuje perykopę, mówiąc o umieszczeniu przez Noego drzwi w bocznej ścianie (Rdz 6,16). W tym fragmencie ujawnił sposób swojego myślenia o relacji: Tora – tradycja grecka. Najpierw zinterpretował boczne drzwi jako miejsce dające możliwość usuwania z arki wszystkiego, co niepotrzebne. Następnie znalazł odniesienie do analogicznej myśli u Sokratesa i wykazał, że mógł on nauczyć się takiego sposobu myślenia od Mojżesza. Filon z Aleksandrii nie unikał powoływania się na greckich filozofów ani nie walczył z ich poglądami (choć nie zawsze się z nimi zgadzał). Przyjął trzecią możliwość – wykazywał ich podrzędne znaczenie względem największego myśliciela, którym był Mojżesz.

Imię Platona pojawia się czternastokrotnie w dziełach Filona, jednak o znaczeniu tego filozofa świadczy tak naprawdę niezliczona ilość miejsc w traktatach Aleksandryjczyka, w których czerpał z jego dorobku. D.T. Runia w swojej monografii pokazał wszystkie miejsca w *Corpus Philonicum*, gdzie występują cytaty lub parafrazy tekstów greckiego filozofa,

z uwzględnieniem dialogu poświęconego naturze świata i człowieka – *Timajos*<sup>15</sup>. Te zależności widać szczególnie w kontekście tematów dotyczących kosmologii oraz opisu stworzenia świata. Dla obydwu autorów w centrum stworzonego świata stoi człowiek, złożony z tego, co duchowe i cielesne (Runia, 1986, s. 523–527). Uznanie wobec Platona widać nie tylko w kontekście cytatów i parafraz jego dzieł (najczęściej z *Timajosa*), lecz także w bezpośrednich ocenach jego myśli i twórczości. W *Wieczności świata* (Aet. 52) Filon nazywa go „wielkim Platonem” (μέγας Πλάτων). Dla zaprezentowania szacunku wobec dorobku tego myśliciela warto przywołać jeden fragment: „[...] według świętego [autorytetu] Platona (κατὰ τὸν ἱερώτατον Πλάτωνα) zazdrość nie ma miejsca w boskim chórze, a mądrość jest najbardziej boska i hojna [w obdarowywaniu], nigdy nie zamyka swojej szkoły, ale zawsze otwiera swoje drzwi dla tych, którzy są spragnieni słodkiej wody dyskursu, i wylewa na nich niewyczerpany strumień czystej nauki i mądrości” (Prob. 13; zob Yli-Karjanmaa, 2018, s. 115–129)<sup>16</sup>. W tym fragmencie Filon pokazuje, że nie tylko ma takie samo zdanie jak Platon – odnośnie do zdobywania mądrości, tak samo jak ludzie dbają o swoje zdrowie fizyczne – lecz także wychwala autorytet ateńskiego filozofa. Jednocześnie docenia wszystkie osoby gotowe do podjęcia trudu zdobywania mądrości. W *Ucieczce i znalezieniu* (Fug. 63) nazywa Platona człowiekiem szanowanym i powszechnie podziwianym za mądrość (ἀνὴρ δόκιμος ἐφώνησε μεγαλύτερον ἐν Θεαιτήτω φάσκων).

Choć Filon często odnosił się do myśli i dzieł Arystotelesa, to rzadko wprost go wspominał (Lincicum, 2013, s. 152–153). W *Wieczności świata* (Aet. 16) stwierdził, że wiernie przekazał on dorobek intelektualny Platona, jest szanowanym filozofem i nigdy nie dopuszczał się kłamstwa. Zarówno usilnie dociekał prawdy, jak i był twórczy w podejmowanej refleksji. Człowiek chcący osiągnąć cnotę powinien „porzucić niewiedzę dla wiedzy o rzeczach, których nieznanomość jest hańbą, i zwrócić się od nierozwagi do roztropności, od nieumiarkowania do wstrzemięźliwości, od niesprawiedliwości do sprawiedliwości, od tchórzostwa do męstwa” (Vitr. 180). Od czasów Platona na cnotę składała się po pierwsze mądrość (σοφία). W powyższym

<sup>15</sup> Nie ma konieczności powtarzania pracy D.T. Runii, warto jedynie zaznaczyć, że wpływy Platona widać m.in. w następujących fragmentach: Aet. 13 – Tim. 41a; Aet. 25–27 – Tim. 32c, Aet. 38 – Tim. 33c; Aet. 141 – Tim. 24–25 (Runia, 1986). Prace D.T. Runii były kontynuowane przez kolejnych badaczy i zaprezentowane w następujących publikacjach: Radice, 1989; Helleman, 1990, s. 51–71.

<sup>16</sup> Część rękopisów zamiast słowa ἱερώτατον używa słowa λιγυρώτατον, oznaczającego człowieka przenikliwego.

fragmencie traktatu *O cnotach* zostało użyte słowo φρόνησις, oznaczające mądrość praktyczną i roztropność. Osiągnięcie cnoty wymaga również umiarkowania (σωφροσύνη). Zarówno Filon, jak i Arystoteles częściej używali terminu oznaczającego kontrolę nad swoimi pragnieniami i pożądaniami (ἐγκράτεια). Trzeci aspekt to sprawiedliwość (δικαιοσύνη), a czwartym jest odwaga (θάρραλεότης; ἀνδρεία; North, 1966, s. 151). Widać tu szerszą zależność od filozofii greckiej i bezpośrednio powoływanie się na powyższe cztery cechy, utwierdzające cnotę w człowieku. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że Aleksandryjczyk nie podejmuje refleksji nad cnotą, jak czynili to greccy filozofowie, lecz łączy swoją koncepcję z treściami związanymi z pokutą oraz przemianą serca i umysłu człowieka (gr. μετάνοια; hebr. תשובה) (Konstan, 2006, s. 59). Wszystkie te pojęcia, obecne w filozofii klasycznej i obrazujące idealnego człowieka praktykującego cnotę, Filon odnosi do Mojżesza. Nazywa go przyjacielem cnoty (φιλάρετος) oraz dobra (φιλόκαλος), a ponadto stwierdza, że postawa proroka wynika bezpośrednio z jego wiary. W ten sposób egzegeta z Aleksandrii łączy zewnętrzną postawę człowieka z wewnętrznym doświadczeniem wiary – to różni go od Arystotelesa czy Platona (Virt. 175).

W dziele *O życiu Mojżesza* widać bezpośrednią krytykę sofistów. Są oni krytykowani za traktowanie mądrości jak towaru – sprzedawali swoją wiedzę, umiejętność i przekonania. Głoszone przez nich treści nie miały jednak pokrycia w ich sposobie postępowania. Krytykując sofistów, Filon stwierdza, że prawdziwa mądrość składa się z myśli, słów i czynów (βουλευμάτων καὶ λόγων καὶ πράξεων; Mos. 2, 212). Ich sposób uprawiania filozofii, polegający na precyzowaniu i wyjaśnianiu znaczenia słów oraz opracowywaniu kryteriów, według których można podzielić i usystematyzować rzeczywistość, był całkowicie sprzeczny z myślą Filona. Po pierwsze Aleksandryjczyk nie zgadzał się z czysto intelektualnymi rozważaniami, niemającymi wpływu na życie człowieka. Po drugie za jedyny wzór ukazujący uniwersalne normy etyczne uważał Torę. Natomiast „wśród tak zwanych sofistów było bardzo wielu takich, którzy zyskali uznanie w różnych miastach i niemal cały świat zmusili do tego, aby okazywał im uznanie z powodu ich precyzji językowej oraz zdolności koncepcyjnych, a jednak zestarzelali się wśród namiętności, a życie, które przeżyli, nie różniło się niczym od życia godnych wzgardy prostaków i ludzi z pospólstwa” (Agr. 143). W ten sposób Filon dowodził, że nadrzędnym celem sofistów nie było przekonanie „niemalże całego świata” do idei, które głosili, lecz pragnienie pozyskania wśród tych ludzi szacunku i uznania.

Aleksandryjczyk w swoich ocenach krytykował sceptyków. Nie mógł zgodzić się z ich poglądami polegającymi na odrzuceniu empirycznego

doświadczenia. Uważał ich za ludzi drobiazgowych oraz poświęcających się dysputom nic niewnoszącym w poznanie świata. Porównał sceptyków do drugorzędnej żony Nachora – Reumy – i stwierdził, że tak jak ona, zajmując się sprawami mało istotnymi, nie są w stanie zmienić swojego życia na lepsze (Rdz 22,24; Congr. 52). Nie mógł zgodzić się z tym, że nie wdrażali swoich przekonań w życie. Krytykując sceptyków, jednocześnie dał wyraz swojemu sposobowi myślenia. Uważał, że każda refleksja człowieka powinna mieć przełożenie na podejmowane przez niego decyzje; inaczej jest bezcelowa. Na podstawie traktatów Filona wiemy, że zapoznał się z filozofią cyników (Gig. 34; Plant. 151), cyrenaików (Plant. 151), epikurejczyków (Prov. 1,50; Aet. 8; Post. 2) oraz stoików (Prob. 53–57). Podsumowując jego znajomość myśli greckiej, H.A. Wolfson stwierdził, że egzegeta powołuje się na greckich filozofów wszystkich epok, od tych najdawniejszych aż do myślicieli jemu współczesnych, m.in. Parmenidesa, Zenona, Heraklita, Empedoklesa, Demokryta, Anaksagorasa, Filolaosa z Tarentu, Protagorasa, Sokratesa, Arystypa z Cyreny, Diogenesa, Platona, Arystotelesa i Epikura (1962, s. 93–94).

W tym miejscu warto wspomnieć o jeszcze innych grupach filozofów, których mądrość Filon doceniał, choć nie byli Grekami – mianowicie o uczonych z Indii, Persji oraz o esseńczykach. Pierwsi zajmowali się etyką, fizyką oraz pielęgnowali cnoty. Drudzy zaś są opisani jako ludzie dyskretnie starający się dotrzeć do prawdy, badający naturę oraz chcący zdobyć wiedzę o otaczającym ich świecie. Ci ostatni mieszkali wśród żydowskiej diaspory w Syrii. Nie składali jednak ofiar ze zwierząt.

Jednym z kluczowych elementów badania twórczości i interpretacji Filona z Aleksandrii jest analiza sposobu, w jaki powoływał się na poglądy greckich filozofów, oraz źródeł, z których korzystał. Współczesne badania tego zagadnienia poświęcają dużo miejsca znaczeniu doksografii. Jest to neologizm utworzony z greckich słów δόξα „pogląd” i γράφω „pisać”. Ten termin utworzył H. Diels w *Doxographi Graeci* (2011, s. 1–41). Pierwsze wydanie tego dzieła miało miejsce w Berlinie w 1879 r. Od momentu wydania *Doxographi Graeci* do czasów współczesnych często je krytykowano – zwłaszcza ze względu na metodologię. Najlepszy przegląd stanowisk w tym zakresie opracował J. Mansfeld w *Stanford Encyclopedia of Philosophy*<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Ten termin jest używany niejednoznacznie. Oto cztery sposoby rozumienia go od najwęższego do najszerszego: (1) tekst *Doxographi Graeci*; (2) szersza tradycja dyskusji i podsumowania starożytnych filozoficznych doktryn; (3) wszystkie przekazy o starożytnej filozofii nieodnotowane w tekstach przypisywanych greckim myślicielom; (4) streszczenia i przekazy na temat myśli filozofów (za: Runia, 1999, s. 33–35).

Kluczowym problemem w analizie koncepcji greckich filozofów jest brak tekstów źródłowych, co wymusza posilkowanie się cytatami i podaniami spisanyymi przez późniejszych pisarzy. Doksografia jest więc zbiorem pism lub ich fragmentów, w których autor przedstawia poglądy filozoficzne starożytnych filozofów lub szkół. Niekiedy jest to nie tylko zaprezentowanie tych poglądów i przebiegu argumentacji, lecz także komentowanie, analizowanie i ocenianie poszczególnych treści. Badania J. Mansfelda i D.T. Runii wykazały, że Filon korzystał z metody doksograficznej (1956, s. 1-32). Analogicznie do najbardziej znanych doksografii często przytaczał on poglądy poszczególnych greckich filozofów, streszczając je, interpretując lub polemizując z nimi, zamiast cytować. Wśród wielu naukowców zajmujących się doksografią i starających się dopracować badania nad źródłami, rozpoczęte w XIX w., był H. Diels (2011, s. 445–472). Od momentu opublikowania przez Dielsa monografii dotyczącej tego tematu było oczywiste, że Filon posługiwał się *placita* – dziełami zbierającymi poglądy poszczególnych filozofów. Już w pierwszym akapicie *Doxographi Graeci* Diels przywołuje „Filonu Żyda”, stwierdzając, że podobieństwo między traktatem *O Opatrzności* (Prov. 1,22) i tekstem Pseudo-Plutarcha – *Placita Philosophorum* (1,3) – nie może być przypadkowe. W związku z tym obaj musieli korzystać z tego samego źródła, choć dzieli ich ponad sto lat (Diels, 2011, s. 1). Współczesne badania i analizy porównawcze pism Filona z tekstami tworzącymi *placita* (Cycerona, Filodemos z Gadary) potwierdzają tezę, że egzegeta z Aleksandrii posługiwał się analogicznymi zbiorami tekstów. Jak wykazał w swoich badaniach D.T. Runia, Filon miał dostęp do zbiorów *placita* – zawierały one bardzo podobną treść do dzieła filozofa Aecjusza. Należy jednak stwierdzić, że Filon stosował doksografię nie tylko w celu przedstawienia lub podważenia opinii poszczególnych filozofów. Powoływał się na greckich myślicieli, by bronić treści Tory oraz autorytetu Mojżesza (egzegeta uważał go za autora Pięcioksięgu). Zasadniczo nie podawał precyzyjnie, z dorobku których filozofów lub szkół korzystał. Większość jego wzmianek doksograficznych jest anonimowa. Jest to zgodne z formą doksografii, w której prezentacja myśli jest istotniejsza niż precyzyjny zapis bibliograficzny (Runia, 2010a, s. 307). W tym kontekście widać twórczy charakter poszczególnych traktatów *Corpus Philonicum*, w których Filon wykazuje wyższość myśli Mojżesza nad całym dorobkiem Greków. Sposób myślenia Aleksandryjczyka najlepiej obrazuje koniec traktatu *O stworzeniu świata*. W tym fragmencie egzegeta po pierwsze włącza się w spory dotyczące początku i przyczyny zaistnienia świata, wskazując, że był nią zamysł oraz akt stwórczy Boga. Po drugie wyciąga wnioski z tego faktu. Mówi o (1) odwiecznym istnieniu (2) jedyne

(3) Stwórcy. Uczynił On (4) świat na Swoje podobieństwo i (5) chce jego dobra. Postawioną tezę jednocześnie odrzuca (1`) ateizm, (2`) politeizm, (3`) nieuznawanie wyższości Boga nad stworzeniem, (4`) wielość równoległych światów i (5`) zło. W ten sposób prezentuje nie tylko swoją odpowiedź na jedno z kluczowych pytań myśli greckiej o ἀρχή świata, lecz także szersze spojrzenie na te problemy i wyciąga wnioski dotyczące cech Boga.

Filon chętnie powoływał się również na greckich poetów, w tym na Homera. Warto wspomnieć, że takie dzieła jak *Iliada* i *Odyseja* stanowiły podstawę greckiego wykształcenia. W aleksandryjskiej diasporze znano teksty Homera. Według M. Hengela popularność tych eposów była tak duża, że część Żydów, mówiąc o nich, miała na myśli całą literaturę grecką (1974, s. 75). W traktacie *O zmianie imion* (Mut. 179) Homer został nazwany „poetą najbardziej szanowanym wśród Greków”. Filon cytuje również fragment *Odysei* (7,36). W traktacie *O Abrahamie* (Abr. 10) wprost nazywa Homera osobą wiodącą prym wśród poetów. Nie sposób wymienić wszystkich fragmentów, w których widać podobieństwa między tekstami Filona i Homera, jednak dziś przyjmuje się kilkanaście miejsc, gdzie widać taką zależność<sup>18</sup>.

W swoich dziełach Filon powołuje się na Hezjoda, który żył w VIII w. przed Chr. Egzegeta parafrazuje m.in. *Narodziny bogów* (Th. 116–117) w traktacie *O wieczności świata* (Aet. 17). Przedstawiając stanowiska i hipotezy na temat początków świata, wprost powołuje się na „poetę Hezjoda”, który uważał, że przed powstaniem wszystkiego panował chaos. To z niego wyłoniła się ziemia. Powołując się na ten fragment, jest w stanie pogodzić stanowisko Tory o stworzeniu świata oraz jego wieczności zarówno z Hezjodem, jak i Arystotelesem (Aet. 17–19)<sup>19</sup>.

Innymi cytowanymi pisarzami są ateński poeta i prawodawca Solon (Opif. 104); Pindar – twórca liryki śpiewanej przez chór (Virt. 172; Aet. 121); poeta liryczny Teognis z Megary (Prob. 155). Ponadto Filon powołuje się na greckich tragików: Ajschylosa (Aet. 45–51; Prov. 2,8; Prob. 137–146); Sofoklesa (Prob. 19); Eurypidesa (Prob. 21–22, 25, 101, 103, 116, 141); Iona z Chios (Prob. 134); Epicharma (QG 2,203); Menadera (Her. 5). Cytował nie tylko najbardziej rozpowszechnione w świecie starożytnym teksty Homera.

<sup>18</sup> Aet. 42 – Il. 15,362; Contempl. 17 – Il. 18,5–6; Legat. 80 – Od. 4,454–455; Migr. 195 – Od. 4,392; QG 4,8 – Il. 15,89; QG 4,183 – Il. 3,179; Somn. 1,150 – Od. 11,303; Somn. 2,52 – Od. 15,529; Somn. 2,144 – Od. 4,535; Somn. 2,148 – Il. 22,60; Spec. 2,6 – Il. 6,266.

<sup>19</sup> Czyni to także w innych miejscach: Ebr. 149–150 – Erg. 289–292; Plant. 129–130 – Th. 56–61; Decal. 69 – Erg. 218; Anim. 61 – Th. 599; Prov. 2,34–36 – Th. 490–506.



Analiza tekstów *Corpus Philonicum* wykazuje jego doskonałą znajomość greckich tragedii. Powoływał się na pojedyncze fragmenty sztuk Eurypidesa czy Ajschylosa, a także wykazywał się znajomością ich przesłania. Nie tylko „okazjonalnie bywał w teatrze”, jak twierdzi N. Walter (1989, s. 406), lecz także miał przemyślane treści zawarte w sztukach. Idee oraz wyciągnięte wnioski wykorzystywał do egzegezy Tory. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny aspekt korzystania z myśli greckiej. Filon nie czyni tego bezkrytycznie. Nawet powołując się na Platona, dostosowuje jego myśli do swojej egzegezy i sposobu rozumienia świata.

Greckich wpływów w *Corpus Philonicum* nie można ograniczać jedynie do filozofii. Aleksandryczyk w swoich pracach powołuje się na tradycję grecką oraz uznaje zasługi Aleksandra Macedońskiego, doceniając jego znaczny wkład w promowanie tej kultury (Cher. 63). Przytacza również nazwy greckich dyscyplin sportowych uprawianych na olimpiadach – pankration (Cher. 81) – i omawia znaczenie terminu παιδεία (Cher. 105). Wykorzystuje zagadnienia z metafizyki do omówienia istoty Boga (Cher. 125) i używa obrazu Scylli (ἡ δὲ τοι οὐ θνητή, ἀλλ’ ἀθάνατον κακὸν ἔστι; Od. 12,118; Det. 178). W interpretacji „doskonałości liczby 10” można odnaleźć elementy neopitagoreizmu (Post. 173; Shaw, 2017, s. 12). To zestawienie pokazuje, z jak wielu dziedzin i dyscyplin oraz myśli i tradycji czerpał. Opisana w zarysie skala zależności od szeroko rozumianej kultury greckiej pokazuje nie tylko obszerny charakter wiedzy Filona. Chciał on bowiem jako osoba wykształcona najpierw wykazać się przed odbiorcami opanowaniem tych treści, a następnie udowodnić wyższość myśli Mojżesza.

Należy również spojrzeć na dorobek Filona w kontekście greckiej tradycji interpretacji alegorycznej. Papirus z Derveni jest najstarszym europejskim znalezionym do tej pory papirusem (Kołakowska, 2005, s. 5–17; Laks, Most, 1997, s. 9–22). Jego powstanie datuje się na IV w. przed Chr., choć możliwe, że treść jest jeszcze starsza. Pierwsze sześć kolumn tekstu to opis obrzędu religijnego, a następne dwadzieścia stanowi jego alegoryczną interpretację (Herodot, Hist. 2,51.62.81). W tej interpretacji połączono elementy poematu orfickiego i filozofii greckiej. Papirus z Derveni zawiera najstarsze rozumienie terminu *alegoria*. Nieznany autor mówi o „świętym dyskursie” (ιερολογεῖσθαι). Terminem ιερὸς λόγος określano rytuały misteryjne – brały w nich udział jedynie wtajemniczone osoby (Herodot, Hist. 2,51.62.81). Autor manuskryptu łączy „święty dyskurs” z tajemnymi obrzędami i stwierdza, że człowiek nieprzygotowany właściwie nie zrozumie w pełni przesłania teogonii Orfeusza. By tekst stał się zrozumiały, należy odpowiednio go objaśnić oraz wprowadzić czytelnika w znacznie głębsze

treści. Są one niedostępne podczas dosłownej interpretacji. Jak stwierdza E. Matusova: „alegoryczna interpretacja poematu orfickiego porównana jest [w papiirusie z Derveni] do wtajemniczenia w misteria” (2010, s. 24). Głównym zadaniem „świętego dyskursu” jest otworzenie – dzięki alegorii – szerszego grona odbiorców na treść zarezerwowaną pierwotnie dla niewielu. Analogiczny zamysł towarzyszył Filonowi.

Do najważniejszych filozofów posługujących się alegorią należy zaliczyć wspomnianego Arystobula z Paneas – dowodził on pochodzenia filozofii perypatetycznej z „prawa Mojżesza i proroków” (Strom. 5.14.97; zob. Klemens z Aleksandrii, 1885, s. 467). Chajremon z Aleksandrii (kapłan, filozof, stoik żyjący w I w. po Chr.) napisał komentarz alegoryczny do egipskich mitów. Wykazywał ich podobieństwo do przekonań stoików: egipskich kapłanów porównywał z greckimi filozofami, a bogów utożsamiał z naturą. W kontekście tematu pracy warto zwrócić uwagę na fakt, że Chajremon z Aleksandrii dostrzegał w rodzimej tradycji uniwersalne prawdy dotyczące całego świata (Horst, 1987, s. 1–45). Dzieło Plutarcha *O Izydzie i Ozyrysie* (*De Iside et Osiride*) jest datowane na II w. po Chr. (Plutarch, 1989, s. 3–5). Tekst stanowi interpretację alegoryczną egipskiego mitu połączoną z elementami platonizmu i neopitagoreizmu (Richter, 2001, s. 191–216; Ziolkowski, 2017, s. 143–159). Filozof Numenios z Apamei napisał komentarz alegoryczny do ST, łącząc zawarte w nim idee z poglądami Pitagorasa i Platona. Numenios nie był Żydem i nic nam nie wiadomo o jego bezpośrednim związku z judaizmem czy chrześcijaństwem. Nazywał Platona „Mojżeszem mówiącym po grecku” (Ad bonum 3,10a)<sup>20</sup>. W ten sposób chciał podkreślić ściśle podobieństwo między tradycją żydowską i grecką. Te nieliczne dzieła i informacje o autorach posługujących się interpretacją alegoryczną dają nam szerszy kontekst środowiska, w którym tworzył Filon. Widać wyraźnie, że oprócz korzystania z tej metody interpretacji tekstów (biblijnych i literackich) pisarze w Aleksandrii często odwoływali się do myśli greckiej i z niej korzystali. Łączyli swoje lokalne tradycje, kulturę i wyznawaną religię z myślą grecką, która oddziaływała na cały ówczesny świat. Drugi wniosek, który można wyciągnąć z zachowanych i zaprezentowanych powyżej tekstów, to duże uznanie dla interpretacji alegorycznej i deprecjonowanie dosłownego rozumienia tekstu.

Filon miał świadomość, że odrzucenie interpretacji literalnej oraz posługiwanie się alegorią wzbogaconą o myśl grecką mogło budzić wątpliwości

<sup>20</sup> Teksty źródłowe można znaleźć w publikacji autorstwa R. Petty’ego (2012), zaś opracowanie tych tekstów: Boys-Stones, 2014.

w odbiorcach jego dzieł. W *Życiu kontemplacyjnym* (Contempl. 78) wyjaśnił i uzasadnił swoją metodologię – interpretacje Pisma Świętego powinny opierać się na alegorii (αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις). Istotne znaczenie jest bowiem ukryte za dosłownym rozumieniem słów. W traktacie *O ofiarach Abła i Kaina* (Sacr. 59–60) widać wiele podobieństw względem wyżej wymienionych tekstów dotyczących interpretacji alegorycznej. Ten fragment stanowi interpretację nakazu Abrahama wobec Sary. Miała ona przygotować dla Boga (w postaci gości) podplomyk z trzech miar najczystszej mąki (Rdz 18,6). Był to moment, gdy małżonkowie poznali moc i dobroć objawiającego się Stwórcy. Wskutek tych odwiedzin Sara (uosobienie cnoty – jak zostanie to szerzej omówione w dalszej części pracy) została wprowadzona (μύστις) w tajemnice (μυστήρια) Boga. Miała jednocześnie świadomość, że powinna ich strzec (ταμειουμένη δὲ αὐτὰ καὶ ἐχεμυθοῦσα ἐν ἀπορρήτῳ φυλάττη). Dzięki jej dyskrecji całkowite znaczenie „świętego słowa” (ἱερὸς λόγος) objawionego pierwszemu człowiekowi, który uwierzył, nie jest dostępne dla wszystkich. Filon utożsamia ἱεροὶ λόγοι („święte słowa”) z alegorycznym rozumieniem LXX. W *O ofiarach Abła i Kaina* (Sacr. 59–60) pokazuje, że tak samo jak inni przedstawiciele szkoły aleksandryjskiej nie odwołuje się w egzegezie alegorycznej jedynie do filozofii greckiej, jak zwykło się to mówić w dużym uproszczeniu. Opisując „ukryte znaczenie” Tory, włącza do interpretacji ἱερὸς λόγος. Składa się na nią: tajemnica, niedostępność tego znaczenia dla ogółu odbiorców tekstu (na poziomie dosłownym), praktyka życia (cnota) oraz myśl grecka i tradycje interpretacji. Jednocześnie w innym fragmencie wyraża nadzieję, że podjęta praca pomoże osobom znajdującym jedynie sens dosłowny Pisma Świętego poznać jego głębsze znaczenie. Słowa traktatu *O snach* (Somn. 1,164) brzmią jak modlitwa o dar widzenia prawdziwego znaczenia Pięcioksięgu dla osób niezdolnych do jego odkrycia lub niegotowych do podjęcia wymaganego trudu zgłębiania go. Pierwszą osobą, która wprowadziła ludzi w te tajemnice, był Mojżesz (nazwany ἱεροφάντης)<sup>21</sup>. Filon uznawał, że to niedopuszczalne, by dostęp do prawdziwego (alegorycznego) znaczenia Tory miała tylko niewielka grupa ludzi. Interpretacje były pisane z myślą jak najszerszego rozpowszechnienia właściwego rozumienia Biblii. Uważał bowiem, że od czasów Abrahama Bóg objawiał tajemnicę o Sobie. E. Matusova w oparciu o treść traktatu *O cherubach* (Cher. 42) wykazuje, że podziały przyjęte przez Filona, dotyczące dostępu do tego, co egzegeta rozumie przez μυστήρια, są zupełnie inne

<sup>21</sup> Znaczenie tego słowa zostało wyjaśnione w LXX.

niż w pozostałych starożytnych tekstach. Zasadniczo możliwość zdobycia niedostępnej wiedzy była zarezerwowana dla niewielkiej grupy. Filon chciał umożliwić jak największej liczbie ludzi praktykowanie cnoty. W ten sposób zamierzał wprowadzić czytelników jego pism w tajemnice Boga. Niezdolność odbiorców do przyjęcia nauki Aleksandryjczyka nie wynika z zewnętrznych okoliczności, niezależnych od woli człowieka, lecz z decyzji odrzucenia interpretacji alegorycznej na rzecz dosłownego rozumienia LXX (Matusova, 2010, s. 1–51).

Po zaprezentowaniu w zarysie podejścia Filona do myśli żydowskiej i greckiej oraz ich roli w pismach egzegety, a także po wykazaniu zasadniczej spójności między nimi nie można pominąć kwestii problematycznych. Prekursorem badań w tym zakresie jest A. Mendelson. Analizując ewolucję interpretacji Pwt 28 w *Corpus Philonicum*, zidentyfikował „ruch dialektyczny”. W swoich badaniach wykazywał, że Aleksandryjczyk nie chciał utożsamiać Boga z sędzią karzącym człowieka za złe postępowanie. Nagrodą dla dobrych i prawych osób miała być wiedza o konsekwencjach nieprawego postępowania. To dzięki niej mogli uniknąć kary. Takie rozumienie sprawiedliwości prowadziło do uznania wyższości Tory nad myślą Platona. Znajomość tradycji greckiej nie zapewniała przychylności Boga, ponieważ nie gwarantowała ona dostępu do pełnej wiedzy o Jego woli (Mendelson, 1997, s. 104–125).

### 2.3. Filon a chrześcijaństwo

Duża część tekstów Filona przetrwała dzięki recepcji w tradycji chrześcijańskiej<sup>22</sup>. Jego interpretacje Pisma oraz etyka miały wpływ na nauczanie Ojców Kościoła i cieszyły się ich uznaniem. „Wpływ egzegetycznych dzieł Filona na autorów wczesnochrześcijańskich jest zjawiskiem niekwestionowanym. Żydowski egzegeta wprowadził egzegezę alegoryczną do cywilizacji europejskiej i nauczył Ojców Kościoła duchowej lektury Starego Testamentu” (Szram, 2012, s. 659). D.T. Runia postawił hipotezę, że Filon podczas pobytu w Jerozolimie (Prov. 2,107) spotkał pierwszych chrześcijan (2009a, s. 210). Mógł też podczas takiej pielgrzymki usłyszeć o powstaniu i rozwoju nowej religii. Przez Ojców Kościoła był uznany za świadka

<sup>22</sup> Niniejsza monografia zawiera wzmianki o Filonie w kontekście podjętego w niej tematu. Wszystkie odniesienia do Filona u Ojców Kościoła i w literaturze wczesnochrześcijańskiej można znaleźć w przekrojowym studium tego zagadnienia: Runia, 1993a.

rozwoju interpretacji alegorycznej w Aleksandrii. Pierwsi chrześcijańscy egzegeci stanęli przed takim samym problemem jak Filon. Dotyczył on wyjaśnienia starotestamentowych prawd teologicznych ludziom mieszkającym w kulturze greckiej. Było to konieczne, by wykazać, że w osobie Jezusa wypełniły się proroctwa. Chrześcijańscy interpretatorzy tak samo jak egzegeta z Aleksandrii trafiali również na fragmenty trudne do wyjaśnienia na poziomie literalnego rozumieniu tekstu. Konieczne było posługiwanie się alegorią (Schäublin, 1992, s. 163). Ta metoda była w Kościele szczególnie popularna w aleksandryjskiej szkole egzegezy, choć korzystali z niej w zasadzie wszyscy Ojcowie Kościoła i teolodzy.

Najstarsze świadectwa o nauczaniu Filona i odniesienia do niego znajdujemy w powstałym około 150 lat po jego śmierci tekście Klemensa Aleksandryjskiego. W *Kobiercach* nazwał Filona „pitagorejczykiem”, utożsamiając jego twórczość z filozofią, nie zaś z egzegezą (Strom. 1.72.4; 2.100.3). Według tego przekazu Filon skupiał się – jak wszyscy pitagorejczycy – jedynie na badaniu natury świata. Taka opinia wydaje się niewłaściwa wobec autora, który tak dużo miejsca w swoich dziełach poświęcił opisaniu rzeczywistości przekraczającej naturalny i empiryczny porządek świata (Runia, 1995, s. 1–22). Klemens, powołując się czterokrotnie na Filona w *Kobiercach*, czynił to z dużą dokładnością, należy więc zakładać, że posiadał przynajmniej niektóre traktaty *Corpus Philonicum*<sup>23</sup>. Nie powinno to dziwić, biorąc pod uwagę, że obaj mieszkali w tym samym mieście w stosunkowo niedługim odstępie czasu po sobie.

Orygenes bezpośrednio wspomina o Filonie trzy razy. Jednak badania A. van den Hoeka wykazały w jego pismach trzysta fragmentów, w których komentator powołuje się na Filona (2000b, s. 44–121). Orygenes nie tylko odnosił się do poszczególnych myśli czy cytował fragmenty traktatów, lecz także uznawał Aleksandryjczyka za autorytet i wzorował się na nim w pisaniu własnych interpretacji Pisma Świętego. Broniąc znaczenia i metodologii interpretacji alegorycznej, powoływał się właśnie na Filona (Cont. Cel. 4,51; 6,21). Osiemdziesiąt procent tych fragmentów stanowią komentarze biblijne lub teksty dotyczące teorii posługiwanie się metodą alegoryczną – na tej podstawie możemy stwierdzić, że w jakimś stopniu Orygenes uczył się od Filona interpretacji Biblii. Pozostałą część stanowią teksty dotyczące Boga, antropologii, stworzenia świata i filozofii (Hoek, 2002, s. 223–239). Komentator nauczył się od swojego poprzednika

<sup>23</sup> Klemens Aleksandryjski powołuje się na myśli Filona w następujących fragmentach *Kobierców* – 1.31.1; 1.72.4; 1.151.2; 2.100.3; zob. Runia, 2009a, s. 213.

korzystania z filozofii przy tworzeniu interpretacji alegorycznych. Badania A. van den Hoeka jednoznacznie potwierdziły to, że myśl Filona i metodologia wypracowana przez niego wyszły poza granice judaizmu. Dowiodły również, że chrześcijanie, w pełni świadomi pochodzenia egzegety, uznali jego autorytet.

Euzebiusz z Cezarei w *Historii Kościoła* (tekst powstał między 303 a 324 r.) pisze: „Wówczas szeroką sławą cieszył się Filon, człowiek bardzo wielkiego autorytetu nie tylko wśród naszych, ale nawet wśród tych, którzy wywodzili się z obcej szkoły filozoficznej. Pochodził wprawdzie ze starej rodziny żydowskiej, ale nie ustępował nikomu z elity aleksandryjskiej” (Hist. Eccl. 2.4.2). Euzebiusz, pisząc o Filonie i jego poselstwie w Rzymie, zamieszcza dygresję, że powodem cierpień Żydów za czasów Sejana i Piłata jest skazanie na śmierć Jezusa (Hist. Eccl. 2.5.6–7). Według historyka wspólnotę Kościoła w Aleksandrii założył Marek Ewangelista. Filon miał podczas swojej misji dyplomatycznej w Rzymie spotkać Piotra, a następnie odkryć chrześcijan autentycznie żyjących wiarą w jego rodzinnym mieście i opisać ich postępowanie godne naśladowania (Bagnall, 2009, s. 4). *O życiu kontemplacyjnym* miało być tekstem opisującym ascetyczne życie „mężów apostoelskich”. Filon był zafascynowany ich szacunkiem wobec judaizmu i zwyczajów wynikających z Tory oraz radykalizmem życia. Poznał wielu chrześcijan mieszkających w Aleksandrii – nazywano ich terapeutami, ponieważ jak lekarze leczyli ludzkie dusze i dawali im ukojenie. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na szacunek Filona wobec chrześcijan za ich alegoryczne interpretowanie Pisma: „Czytają święte księgi i metodą alegoryczną zagłębiają się w filozoficzne dociekania mądrości swych ojców. Są oni przekonani, że słowa są symbolami zakrytej istoty rzeczy, ujawniającej się w alegoriach” (Hist. Eccl. 2.15–17; Contempl. 475). W ostatnim fragmencie Euzebiusz wspomina o popularności wśród wyznawców Chrystusa traktatu *O cnotach*. Według przekazu opisał w nim – przy użyciu ironii – postępowanie cesarza Kaliguli. Dzieło cieszyło się dużą popularnością – w czasach Klaudiusza czytano je na zgromadzeniu senatu i umieszczano w bibliotekach (Hist. Eccl. 2.19.8). Szczególne wpływy myśli Filona na Euzebiusza z Cezarei widać w dziele *Praeparatio evangelica*. W tym tekście stara się wykazać, że istnieje możliwość harmonii między chrześcijaństwem, myślą i kulturą grecką a judaizmem prezentowanym przez mieszkańców diaspory. Wykorzystuje pisma Filona, by potwierdzić ich spójność z Ewangelią (Eusebius, 1982, s. 389; Eusebius, 1983, s. 19–55). Euzebiusz jak żaden teolog chrześcijański przed nim rozpowszechnił idee Filona poza środowiskiem narodu wybranego (Johnson, 2006, s. 20–54). Dzięki upowszechnianiu się

jego tekstów – wraz z rozwojem Kościoła – będą również upowszechniały się tezy Aleksandryczyka.

Hieronim w dziele *De Viris Illustribus* (IV w.), w którym relacjonuje wybrane fragmenty z życiorysów 135 osób, jako jedenastego opisuje Filona. Według tego przekazu egzegeta pochodził z rodu kapłańskiego<sup>24</sup>, był bardzo przychylny wobec chrześcijaństwa i Marka Ewangelisty, głoszącego Dobrą Nowinę w Aleksandrii. Z uznaniem patrzył na rodzący się Kościół i sposób postępowania chrześcijan. Piotra spotkał w Rzymie podczas swojej drugiej podróży, za panowania cesarza Klaudiusza. Hieronim przytacza również przysłowie o przenikaniu się myśli tego autora z Platonem: „Albo Platon był filonizowany, albo Filon platonizowany” (Jerome, 1892, s. 365). Imię Aleksandryczyka w dziełach Hieronima pojawia się 15 razy<sup>25</sup>. Możemy zakładać, że poznał on dzieła Filona w trakcie przygotowań i zdobywania wiedzy na temat tekstu Pisma Świętego przed rozpoczęciem tłumaczenia Wulgaty.

W IV w. z dorobku Filona bardzo chętnie korzystał św. Ambroży z Mediolanu – czyni to około 600 razy. Zależność jest tak daleko idąca, że czerpał on z aleksandryjskiego egzegety nie tylko poszczególne myśli, ale całe struktury swoich tekstów oraz metodologię interpretacji Pisma Świętego. Mając świadomość jego żydowskiego pochodzenia, św. Ambroży nie czynił tego bezkrytycznie – dbał o wierność ortodoksji (Runia, 2009a, s. 223). H. Hagendahl nazywa go „nieskrępowanym plagiatorem”, ponieważ tylko raz (z konieczności) podaje Filona jako autora przytaczanej myśli (1958, s. 372). Należy pamiętać, że ustalenie zależności Ojców Kościoła na Zachodzie od Filona jest dużo trudniejsze, ponieważ często jego idee docierały do nich za pośrednictwem pisarzy chrześcijańskich (Szram, 2012, s. 660).

Bardzo późny, bo datowany na V w., apokryf *Acta Joannis*, przypisywany diakonowi Prochorowi (Dz 6,5), podaje, że Filon rozmawiał o prawie z Janem Ewangelistą. Egzegeta nie był skłonny uwierzyć w nauczanie apostoła, dopóki nie zobaczył dokonanego przez niego cudu uzdrowienia.

<sup>24</sup> D.R. Schwartz uważa przekaz Hieronima o kapłańskim pochodzeniu Filona za bardzo wiarygodny, pomimo tego, że nie mamy żadnych pewnych i jednoznacznych dowodów potwierdzających tę informację (1984, s. 155–171).

<sup>25</sup> Jak podaje M. Szram (2012, s. 661): Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 2,14; *Commentarius in Amos* I 2,9; I 3,6; *Commentarius in Daniele* 1,1; *Commentarius in Hiezechielem* IV 10; *De viris illustribus* 8,4; 11; 13,2; *Dialogus adversus Pelagianos* III 6; *Epistulae* 22,35; 29,7; 70,3; *Liber interpretationis Hebraicorum nominum. Praefatio; Praefatio in librum Iob; Praefatio in libros Salomonis.*

Cudowne wyleczenie człowieka z trądu sprawiło, że Filon się nawrócił i przyjął chrzest (*Acta Joannis* 110–112; Pseudo-Prochor, 2007, s. 389–390).

Patriarcha Konstantynopola Focjusz I Wielki w IX w. w dziele *Biblioteka* (105) mówi, że Filon został wtajemniczony w nauczanie Kościoła, jednak z czasem odłączył się od chrześcijan (Focjusz, 1986).

Przekazy mówiące o spotkaniu się Filona z Piotrem w Rzymie czy stwierdzające częste kontakty egzegety z chrześcijanami w Wiecznym Mieście należy uznać za legendę. Były one jednak tak znaczące, że w bizantyjskich *Katenach* nazwano go biskupem (Φίλωνος ἐπισκόπου; Royle, 1991, s. 14–15). Zarówno teksty, jak i zaangażowanie polityczne Filona na rzecz diaspory świadczą o przywiązaniu do tradycji judaizmu. Jest również mało prawdopodobne, by w żaden sposób nie odniósł się on do (1) swojego nawrócenia, (2) chrześcijańskiego rozumienia tekstów ST czy (3) nie wspominał po swoim nawróceniu o wypełnieniu się Pism w osobie Mesjasza; (4) w swoich traktatach historycznych nie wspominał także o spotkaniu z Piotrem. Zaprezentowane świadectwa z tekstów Ojców Kościoła świadczą o trzech rzeczach. Po pierwsze niektórzy Ojcowie Kościoła uważali Filona za nawróconego na chrześcijaństwo Żyda. Niemniej według naszej dzisiejszej wiedzy możemy stwierdzić, że jest to mało prawdopodobne. Z całą pewnością żył w czasach Jezusa. Chrześcijanie mieli świadomość, że opisywał on wydarzenia z czasów Mesjasza, a jego teksty utrwaliły sposób myślenia Żyda mieszkającego w diasporze. Po drugie powoływano się na jego nauczanie, alegoryczny sposób interpretacji Pisma Świętego oraz w Kościele uznawano jego autorytet w zakresie egzegezy. Niezależnie od rozbieżności co do faktu nawrócenia się Filona i przyjęcia chrześcijaństwa, jeden aspekt jego życia nie budzi wątpliwości – nauczał on i pisał swoje interpretacje Pisma w mieście bardzo istotnym dla rozwoju chrześcijaństwa. Choć obecnie brakuje nam dowodów i świadectw, które rozstrzygnęłyby jednoznacznie kwestię chrztu Filona, to z całą pewnością możemy stwierdzić, że miał on ogromny wpływ na rozwój interpretacji alegorycznej w Aleksandrii, a zasięg oddziaływania jego myśli wykraczał poza mury tego miasta. Trzeci aspekt jest kluczowy w kontekście podjętego w niniejszej pracy tematu. Późniejsi komentatorzy Pisma Świętego – pomimo tego, że byli chrześcijanami, a nie żydami – dostrzegli uniwersalny charakter myśli Filona. Żyjący nawet kilka wieków później Ojcowie Kościoła nie mogliby się na nie powoływać, gdyby wcześniej nie uznano ich za wartościowe, a tym samym – warte kopiowania. W czasach Klemensa Aleksandryjskiego diaspora była znacznie mniej liczna niż na początku I w. po Chr. oraz nie była już tak wpływowa. Duża część żydowskich tekstów



---

uległa zniszczeniu, zaś traktaty Filona przetrwały – prawdopodobnie dzięki kopiowaniu ich przez Chrześcijan (Hoek, 1997, s. 59-87). Ojcowie Kościoła głoszący Ewangelię poganom będą korzystali z połączenia treści objawienia zawartego w Starym Testamencie z myślą i tradycją grecką. Jego praca ułatwiła Ojcom Kościoła głoszenie treści zawartych w ST, wypełniających się w NT z uwzględnieniem dorobku myśli i kultury greckiej.

## 3. Metodologia i charakterystyka interpretacji Aleksandryjczyka

### 3.1. Warsztat egzegetyczny

Egzegetyczne dzieło Filona nie jest wybiórczym komentarzem do poszczególnych fragmentów Pięcioksięgu, lecz jego spójną i całościową interpretacją. G.E. Sterling wyliczył, że 97% cytatów lub parafraz tekstu biblijnego w *Corpus Philonicum* stanowią te pochodzące z Tory (2012a, s. 437–438; 2014, s. 94). Aleksandryjczyk używał LXX, a w interpretacjach posługiwał się bardzo podstawowymi znaczeniami hebrajskich słów. To sprawia, że jego dzieła stanowią jeden z pierwszych kompletnych komentarzy do greckiego tłumaczenia Pisma Świętego. Swoboda, z jaką łączył poszczególne fragmenty zawierające te same tematy lub słowa, świadczy o bardzo dobrej znajomości tekstu – prawdopodobnie egzegeta znał jakąś jego część na pamięć<sup>26</sup>. Badacze starają się odtworzyć, z jakich tradycji i z dorobku których egzegetów mógł korzystać, bo sam Filon w swoich traktatach jednoznacznie tego nie stwierdza (Hamerton-Kelly, 1972, s. 3–26; Hay, 1979–1980, s. 41–75; Mack, 1974–1975, s. 71–115). Biorąc to pod uwagę, należy wspomnieć o dwóch rzeczach. Po pierwsze uznawanie Filona jedynie za filozofa (tylko dlatego, że posiadamy teksty umożliwiające prowadzenie badań porównawczych) jest ukazywaniem niepełnego wymiaru jego dokonań. Po drugie nie jesteśmy w stanie stwierdzić, w jakim stopniu był to autorski pomysł Filona, by nadać uniwersalny charakter postaciom biblijnym oraz konsekwentnie opisywać je jako wzory (lub antywzory) postępowania.

---

<sup>26</sup> Szczegółowo o „hasłowej” znajomości tekstu LXX pisze Runia, 2010, s. 94–96.

Odnoszenie się do tekstu biblijnego miało następujące formy: parafraza z wyjaśnieniem treści LXX (Abr.; Decal.; Opif.), analiza werset po wersecie (Leg.; Gig.). Kolejny sposób polegał na przytoczeniu cytatu i dodaniu do niego komentarza – na wzór peszerów z Qumran. Dwa komentarze miały formę pytań i odpowiedzi (QG, QE; Dines, 2004, s. 140–141). Istotnym zagadnieniem w badaniach nad przenośną interpretacją u Filona jest struktura jego traktatów. Należy więc odrzucić skrajne stanowiska badaczy nieuznających jakiegokolwiek struktury czy zamysłu w pismach egzegety. Nie można zgodzić się z tezą F.H. Colsona o braku jakiegokolwiek spójnej myśli, celu czy zamysłu redakcyjnego w *Corpus Philonicum*. Wszystkie teksty uznaje on za nieusystematyzowane i pozbawione wyraźnej struktury (Colson, 1929, s. 9–22). Jak już zostało powiedziane, Filon posługiwał się różnymi formami wyjaśniania Tory. Biorąc pod uwagę stan współczesnych badań, należy przyjąć bardziej wyważone stanowisko. Z całą pewnością główny zamysł oraz struktura interpretacji alegorycznych została wyznaczona przez treść Tory. Na podstawie posiadanych dziś tekstów źródłowych możemy jednoznacznie stwierdzić, że pewne perykopy z różnych przyczyn nie zostały omówione. Być może niektórych komentarzy Filon celowo nie napisał (i nie wiemy, jakimi kryteriami kierował się przy doborze tekstów do interpretacji), być może miał je napisać, lecz nie zrealizował tego zamiaru, lub też napisał je, lecz te traktaty zaginęły.

We współczesnych komentarzach biblijnych najczęściej tekst Biblii dzieli się na perykopy, a następnie interpretacje poszczególnych zdań wyznaczają sigła – zapewnia to porządek oraz daje możliwość łatwego podzielenia tekstu Pisma Świętego na mniejsze jednostki. Taka metoda nie była jednak znana w starożytnych komentarzach, ponieważ nie posługiwano się sigłami biblijnymi. U Filona możemy wyznaczyć następujące sposoby wprowadzania do interpretacji danego fragmentu Tory:

- 1) zakończenie jednego akapitu i zapowiedź kolejnego – np. „Wykazaliśmy zatem, w jakim znaczeniu jest zły człowiek wygnańcem i ukrywa się przed Bogiem. Teraz zbadajmy, gdzie się ukrywa” (Leg. 3,28); „Po tym, jak teraz dostatecznie omówiliśmy kwestię żywego Boga, który nigdy nie zaznał pokuty, wyjaśnimy, jakie jest znaczenie [następującego zdania]” (Deus 33);
- 2) bezpośredni cytat – np. „Powiedział: «Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię» i rozumie przez to [...]” (Rdz 1,1; Opif. 26);
- 3) myśl wprowadzająca (niekiedy w formie pytania lub sprzeciwu wobec błędnego rozumienia tekstu) – np. „Niektórzy bowiem ludzie bardziej podziwiali świat niż Stwórcę tego świata i twierdzili, że świat nie jest

stworzony i wieczny, natomiast Bogu przypisywali bezbożnie jedynie bezczynność” (Opif. 7)<sup>27</sup>. Następnie Filon rozwijał myśl, od której zaczął daną jednostkę tekstu, odpowiadał na postawione pytanie lub wyjaśniał, dlaczego nie może się zgodzić z osobami błędnie interpretującymi dany fragment;

- 4) zaprezentowanie niezbędnych informacji, bez których Filon nie mógł rozpocząć interpretacji alegorycznej – np. interpretację grzechu pierwszych ludzi poprzedza obszernym wstępem: (a) opisuje sytuację człowieka bezpośrednio po stworzeniu świata; (b) podejmuje zagadnienie przemijalnego charakteru rzeczy stworzonych i (c) natury człowieka (Opif. 151–153);
- 5) powołanie się na inny fragment Pisma Świętego niż obecnie komentowany – np. na Pwt 16,21 w komentarzu do Rdz 2,8. Analizując fragment o zasadzeniu przez Stwórcę ogrodu na wschodzie, Filon rozpoczyna temat ustawiania aszer z drewna koło ołtarza Boga (Leg. 1,48);
- 6) rozpoczęcie od razu od szczegółowej interpretacji alegorycznej – np. odwołując się do informacji o wypływaniu rzeki z Edenu, nawadniającej rajski ogród (Rdz 2,10), Filon pisze: „Tą rzeką jest cnota i oznacza moralne dobro. Wychodzi ona z Edenu, czyli z Bożej mądrości” (Leg. 1,65);
- 7) przykład, porównanie lub obraz niezwiązany z komentowaną treścią – np. zaczynając komentarz o czwartym dniu stwarzania świata (Rdz 1,14–19), Filon opisuje znaczenie cyfry cztery w kontekście matematycznym, muzycznym, a także wspomina o popularnej grze zespołowej (Opif. 47–78). Interpretację opisu stworzenia człowieka zaczyna zaś słowami: „Ten, kto urządza przyjęcie, nie wcześniej zaprasza do stołu, aż wszystko zostanie przygotowane, aby gościna była dobra. Również ten, kto organizuje zawody atletyczne albo sceniczne, zanim zaprosi widzów na stadion lub do teatru, najpierw dobrze przeciwiczy cały zespół zawodników i przygotowuje wszystkie efekty wizualne i akustyczne. W podobny sposób Władca wszechświata, jakby organizator atletycznych igrzysk i gospodarz uczt, kiedy zamierzał zawiązać człowieka na przyjęcie oraz na widowisko, najpierw dobrze przygotował wszystko, co potrzebne było do jednej i drugiej imprezy, tak aby człowiek zaraz przy wejściu na świat miał ucztę i majestatyczny teatr” (Opif. 78)<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Ten fragment jest polemiką z tezami Arystotelesa i jego uczniów.

<sup>28</sup> D.T. Runia na podstawie analizy oraz porównania *Pytań i odpowiedzi do Księgi Rodzaju* (QG 1,89–99) z traktatami *O gigantach* i *O niezmienności Boga* stwierdził, że struktura

Filon przy analizie ST posługuje się cytataми i parafrazami tekstu biblijnego. Badania tych odniesień prowadził H.E. Ryle. Oprócz szczegółowej interpretacji Tory egzegeta powoływał się na Joz, Sdz, Rt, 1 Krn, 2 Krn, Ezd, Ne, Hi, Ps, Prz, Koh, Iz, Jr, Ez, Oz, Za. W jego tekstach pojawiają się również cytaty z ksiąg nienależących do BH: Mdr, Tb, 2 Mch<sup>29</sup>. W swojej pracy egzegetycznej wyraźnie skupia się na Pięcioksięgu, a zakończenie Księgi Powtórzonego Prawa nazywa końcem Pisma Świętego (τὸ τέλος τῶν ἱερῶν γραμμάτων) (1895, s. 20-35). N.G. Cohen przeprowadziła szczegółowe badania dotyczące takiego doboru tekstów do analizy. Biorąc pod uwagę, że zdecydowaną większość dzieł Filona stanowią interpretacje Tory, postawiła tezę, że jego celem było wyjaśnienie tekstów wykorzystywanych w synagodze (2007, s. 1–2). H. Thyen, a następnie P. Borgen twierdzili, że teksty Filona są jego interpretacjami głoszonymi w synagodze w Aleksandrii (Borgen, 1965, s. 28–58; Thyen, 1955, s. 117–120). Uważali, że jeśli nie były ich wiernym zapisem, to mogły stanowić zbiór synagogałnej tradycji i kompilację wygłaszanych w niej nauk (Borgen, 1984, s. 115). Przyjęcie takiego stanowiska pozostawia bez odpowiedzi pytanie o to, czy Filon był autorem (a może redaktorem?) *Corpus Philonicum*. Niezależnie od tego, czy teksty zostały przygotowane do użycia w synagodze, czy były one najpierw skierowane do grupy studiującej Torę, zebranej wokół Filona, to pierwotnymi odbiorcami traktatów byli członkowie aleksandryjskiej diaspory. Wtórnie były zaś one skierowane do osób, które chciały poznać Prawo Mojżeszowe. Powoływanie się na księgi biblijne wykraczające poza Pięcioksiąg nigdy nie dominuje toku wywodu w tych traktatach – są to wątki poboczne, uzupełniają lub obrazują główną myśl (Runia, 2001b, s. 102–121).

Cytaty ze ST są wprowadzane następującymi formułami:

- 1) Słowo Boże [mówi:] – ὁ θεῖος λόγος (Leg. 3,217);
- 2) Pismo Święte [mówi:] – ἱεραῖς γραφαῖς (Her. 159);
- 3) święte księgi – ἱεράς βίβλους (Somn. 2,127);
- 4) święte Słowo – ὁ ἱερός λόγος (Leg. 3,110);

---

pytań i odpowiedzi w QG i poszczególne zdania pozostałych dwóch komentarzy wzajemnie sobie odpowiadają. Na tej podstawie wyciągnął wniosek, z którym należy się zgodzić, że między tymi dziełami istnieją różnice odnośnie do formy, struktura interpretacji jest zaś w nich taka sama (Runia, 1987, s. 121–123). Cytat z traktatu *O stworzeniu świata* (Opif. 78) w przekładzie L. Joachimowicza.

<sup>29</sup> Należy z całą pewnością odrzucić tezę o niedostępności tekstów Proroków i Pism. Świadczą o tym cytaty i parafrazy z tych ksiąg. Justyn Męczennik (II w.) w swojej *Pierwszej apologii* (30–31) pisze o powszechnej dostępności greckiego tłumaczenia całej BH w diasporach na terenie Imperium Rzymskiego (Ryle, 1895, s. 20–35; Katz, 2013).

- 5) Prorok (określenie oznaczające Mojżesza) lub [konkretna księga] [mówi:] – ὁ προφήτης λόγος, ὄνομα Μωυση̄ς, ἐρεῖ (Congr. 170);  
 6) Wyrocznia – λόγιον, ἐν ᾧ λέγεται (Congr. 134).

Analiza tekstów pokazuje, że zasadniczo Aleksandryjczyk myśli o Biblii jako o całości, nazywając ją: ἱεροὶ βιβλίοι – święte księgi; ἱεραὶ γράφαι – święte pisma; ἱεροὶ νόμοι – święte prawa; ἱερὸς λόγος – święte Słowo; ὁ νόμος – prawo; νομοθεσία – prawodawstwo. W *Corpus Philonicum* nazwy poszczególnych ksiąg Tory praktycznie się nie pojawiają. Odnotowane są używane w LXX tytuły: Księgi Rodzaju – cztery razy (Abr. 1; Aet. 19; Post. 127; Sobr. 50); Księgi Wyjścia<sup>30</sup> – cztery razy (Cher. 14; 251; Migr. 14; Somn. 1,117); Księgi Kapłańskiej – trzy razy (Cher. 251; Leg. 2,105; Plant. 26); Księgi Liczb – w ogóle; Księgi Powtórzonego Prawa – dwa razy (Deus 50; Leg. 3,174) (Mayer, 1974, s. 62, 70, 108, 173).

W analizach ST Filon zdecydowanie częściej posługuje się jednak parafrazami niż cytatai. Są one często poprzedzone terminem λέγει. Egzegeta dosłownie przytacza tekst, gdy zależy mu na omówieniu jakiegoś szczegółu. W takich przypadkach posługuje się formułami wprowadzającymi. Znajdujemy również fragmenty, w których wykorzystywał zbiory cytatów. Badania przeprowadzone przez C. Siegfrieda wykazują rozbieżności zarówno względem LXX, jak i BH. Różnice można wyjaśnić przytaczaniem tekstu z pamięci lub posługiwaniem się innymi jego wariantami. Mogły się one nie zachować do naszych czasów (Siegfried, 1873, s. 217–238). W traktacie *O pomieszaniu języków* (Conf. 70–71) mamy wyjątkową sytuację, ponieważ Filon przytacza tam i zestawia ze sobą szereg cytatów ze ST: Wj 14,27; Wj 1,8 i Lb 23,7 (Royse, 2015, s. 87). Jest to wyjątek, ponieważ egzegeta zasadniczo komentował poszczególne zdania lub perykopy tekstu i ewentualnie w prezentowanym wyjaśnieniu odwoływał się do innego fragmentu Prawa.

Oprócz posługiwania się parafrazami Filon czasami streszczał dłuższy fragment tekstu. By skupić się jedynie na jego wyjaśnieniu, łączył sparafrazowane fragmenty lub w ogóle ich nie przytaczał, zakładając, że tekst ST jest odbiorcy znany. Jedną z cech tych parafraz jest wyeliminowanie słów typowych dla judaizmu. Takie zabiegi redaktorskie mogą wskazywać na adresowanie tekstów do grekojęzycznych odbiorców, nieznających szczegółowo słownictwa i tradycji w judaizmie (Ryle, 1895, s. 36).

We wstępie do *Życia Mojżesza* autor zwraca uwagę na dwie interesujące cechy swojego warsztatu egzegetycznego. Pierwsza z nich dotyczy łączenia tradycji spisanej (zawartej w BH) z ustną (przekazanej mu przez starszych

<sup>30</sup> Filon jako nazwy tej księgi używa również greckiego terminu Ἐξαγωγή.

ludu). Stwierdza, że w swojej egzegezie zawsze je łączył: „opowiem historię Mojżesza taką, jakiej się nauczyłem zarówno ze świętych ksiąg, wspaniałych pomników jego mądrości, które pozostawił za sobą, jak i od niektórych starszych narodu; ponieważ zawsze przeplatałem to, co mi powiedziano, z tym, co przeczytałem, i dlatego uważałem, że posiadam lepszą niż inni wiedzę o jego historii” (Mos. 1,4). Dzięki takiej wiedzy posiadał lepszy i pełniejszy obraz postaci biblijnych, a wyciągając wnioski, korzystał z szeroko rozumianej tradycji. W tym kontekście warto zwrócić uwagę zarówno na szacunek do judaizmu palestyńskiego, jak i na pragnienie zachowania jedności z nim. Filon nie dokonuje podziału lub rozróżnienia na tradycję, która rozwijała się w Palestynie, i tę powstałą w Aleksandrii. Akcentuje jedność judaizmu pomimo panującej w nim różnorodności. Gdy mówi o mędracach, którzy przekazali mu tradycję, nazywa ich „starszymi narodu”, choć możemy się domyślać, że ma na myśli znawców Pisma z Aleksandrii (Borgen, 1997, s. 21). Po drugie, mówiąc o swoim warsztacie egzegetycznym, Filon stwierdza, że zna literaturę grecką – choć nie opisuje ona tak ważnej postaci jak Mojżesz. Grecy pisarze nie docenili człowieka, który spisał znane na całym świecie Prawo (Mos. 1,1–4). Dlatego za swoje zadanie Aleksandryjczyk uznał zaprezentowanie spuścizny Mojżesza oraz wytłumaczenie wszelkich trudności, by również Grecy mogli czerpać z mądrości zawartej w Pięcioksięgu.

Współczesny badacz tekstu Filona – G.E. Sterling – stwierdził, że na problem z ustaleniem odmiany tekstu LXX, na której egzegeta opierał swoje interpretacje, składają się trzy rzeczy. Pierwsza trudność dotyczy rekonstrukcji samego tekstu LXX, druga – wierności w cytowaniu tej wersji LXX w tekstach Filona. Kłopotliwe jest wreszcie ustalenie znaczenia pracy kopiistów pism Aleksandryjczyka i ewentualny zakres wprowadzanych przez nich zmian. W swoich badaniach Sterling przeanalizował tekst Biblii użyty w *Alegoriach praw*. W tym traktacie cytaty z Pisma Świętego są punktem wyjścia do egzegezy. Po zestawieniu TM, tekstów z Qumran, LXX oraz tekstu *Alegorii praw* wyciągnął wniosek, że Filon korzystał z LXX. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że Aleksandryjczyk niekiedy dokonywał zmian w tłumaczeniu, m.in. zmieniał czas przeszły dokonany na niedokonany; niekiedy zmiany wynikały z niewielkich błędów, np. z pominięcia rodzajnika; wybierał ponadto między tłumaczeniem bardziej dosłownym a idiomatycznym. Sterling wysunął tezę, że Filon opowiadał się za idiomatycznym tłumaczeniem ST, zaś późniejsi kopiści starali się użyte przez niego idiomy oddać bardziej dosłownym tłumaczeniem – zjawisko to możemy zaobserwować, porównując zachowane teksty. Fragmenty znacząco odbiegające

od LXX należy uznać za świadomą parafrazę tekstu Biblii. Przeprowadzone analizy doprowadziły badacza do wniosku, że rekonstrukcja tekstu Biblii z dzieł Filona dałaby dostęp do najbardziej pierwotnego przekładu BH na język grecki (2012, s. 91–113).

W traktatach Aleksandryczyka widać zbiór różnych tradycji. Rozpoczynając traktat *O Dekalogu*, egzegeta wymienia kolejne powody nadania prawa Izraelowi na pustyni – daleko od dużych ośrodków miejskich. Po ich odnotowaniu (w miastach dokonuje się wiele zła; pustynia służyła oczyszczeniu się Izraela z grzechu; na pustyni Bóg przygotował swój naród do tego, by mógł zamieszkać w miastach Ziemi Obiecanej) stwierdza, że „niektórzy podają jeszcze czwartą przyczynę” (φασὶ δὲ τινες καὶ τετάρτην αἰτίαν) – po doświadczeniu nieprzychylnej człowiekowi pustyni naród wybrany miał posiąść Ziemię Obiecaną, obfitującą w pożywienie. Według Aleksandryczyka taka koncepcja również ma swoje uzasadnienie i nie jest sprzeczna z prawdą. Ten przykład pokazuje, że Filon w swojej egzegezie posiłkował się interpretacjami funkcjonującymi w aleksandryjskiej diasporze (Decal. 15). Żaden autor nie jest w stanie tworzyć, zachowując absolutną niezależność od treści wcześniej przeczytanych. Filon miał świadomość, że jego teksty powstają w judaistycznym środowisku, i być może wręcz oczekiwano od niego przekazania i utrwalenia religijnej tradycji (Runia, 1990, s. 9–11). Twórczy wymiar jego pracy polegał na aktualizacji tej tradycji i wzbogaceniu o myśl grecką. Współczesne badania potwierdzają, że Filon korzystał ze słowników, pomocy leksykalnych i dostępnych źródeł. Należy jednak wziąć pod uwagę, że nie podaje autorów tych opracowań, ponieważ stanowiły „własność wspólną” (Cohen, 2007, s. 13). Nawet powołując się na autorów klasycznych, nie podaje źródeł (Runia, 1990, s. 9–11). Dziś możemy stwierdzić, że najprawdopodobniej Filon korzystał z pomocy leksykalnych – zwłaszcza przy podawaniu etymologii imion (Runia, 1990, s. 225–266).

### 3.2. Interpretacja alegoryczna

Wielu uczonych obrało interpretację alegoryczną Filona za przedmiot swoich badań. W tej części pracy zostaną zaprezentowane kluczowe wnioski na temat wpływu metodologii obranej przez egzegetę na upowszechnienie Pięcioksięgu poza judaizmem (Baer, 1979, s. 4–13; Dawson, 1991, s. 73–83).

Interpretację Pisma Świętego Filon dzieli na dosłowną (ῥητή) i alegoryczną (ἀλληγορία). Badacze nie są zgodni co do tego, kto wymyślił



tę metodę wyjaśniania tekstu – Ferekydes z Syros czy Teagenes z Region (Domaradzki, 2017, s. 299–321). Termin ἀλληγορία pochodzi z retoryki i po raz pierwszy zdefiniował go Pseudo-Heraklit. Twierdził, że dzięki użyciu alegorii dana treść może mieć inne znaczenie (ἄλλα ἀγορεύει) niż to, co dosłownie wyraża (Bednarek, 2021, s. 960). Interpretacja alegoryczna pozwalała Filonowi na włączenie w nią zagadnień filozoficznych przy jednoczesnym zachowaniu wierności swojej tradycji. J. Daniélou, spoglądając na temat alegorii z szerszej perspektywy, stwierdził, że Filon nie tylko włączył filozofię w namysł nad Biblią, lecz także zharmonizował te dwa sposoby postrzegania świata i praw nim rządzących. Jednocześnie dzięki głębszemu rozumieniu Pisma mógł odejść od interpretacji dosłownej – była ona bowiem nie do zaakceptowania przez osoby wykształcone (Daniélou, 2014, s. 10). Pierwsze użycie słowa „alegoria” w kontekście głębszego znaczenia tekstu znajdujemy w pismach stoika Kleantesa z III w. przed Chr. Przy użyciu alegorii greccy myśliciele interpretowali dzieła Homera. Opisyanych przez niego bogów uznawali za symbole etycznego i nieetycznego zachowania. Metoda alegoryczna była wykorzystywana w Aleksandrii na długo przed Filonem. Jak zauważa R. Williamson, jednym z przykładów takiego dzieła jest sama Septuaginta. Bóg niosący śmierć wrogom Izraela w Egipcie (Wj 12,23) został w niej utożsamiony z Bożym Słowem, które jest jak wojownik niszczący osoby sprzeciwiające się woli Stwórcy (Mdr 18,15) (Williamson, 1989, s. 147).

Warto zwrócić uwagę na fakt, że pojęcie alegorii nie jest tożsame z interpretacją alegoryczną. Alegoria już w samym zamyśle autora zawiera postać, motyw lub fabułę, która poza znaczeniem dosłownym ma również sens przenośny. Interpretacja alegoryczna pozwala na odczytywanie sensu przenośnego w tekstach zarówno alegorycznych, jak i takich, które go nie posiadają – np. historycznych. Tora jest opowieścią o ludziach powołanych przez Boga – każdy może się zapoznać z ich historiami. Jednak odbiorca tekstu zdolny do kontemplacji faktów oraz skupiony na zgłębianiu rzeczywistości duchowej może znaleźć w nich głębszy – alegoryczny – sens (Abr. 236). Filon uważa, że aby dotrzeć do niego, trzeba wykonać rzetelny namysł nad treścią Biblii oraz odczytać ją w kontekście tradycji. Taka lektura pozwala na odkrycie sensu alegorycznego. To właśnie ta pogłębiona refleksja stanowi istotę przesłania Pisma Świętego i pozwala na postępowanie według biblijnych zasad (Contempl. 28). Taką metodę odkrywania sensu stosują ci, którzy potrafią dotrzeć do treści ukrytych w Biblii (ἀλληγορίαν τὴν ὀρατικοῖς φίλην ἀνδράσι; Agr. 36).

Rozumienie dosłowne Filon utożsamiał z czymś, co jest znane i jawne (φανερὰ; Abr. 200). Jednak to sens alegoryczny egzegeta uznaje za właściwy

(ὑπόνοια). Termin ὑπόνοια oznacza „podejrzenie”, „domysł”, „przypuszczenie”, jak również sens „właściwy”, „ukryty”, „skryty pod osłoną” zwłaszcza gdy odnosi się do interpretacji alegorycznych (Abramowiczówna, 1965, IV, s. 457; zob. też: Sterling, 1999, s. 148–164). Egzegeta twierdził, że niektóre treści zawarte w Biblii są niejasne, zagadkowe i tajemnicze (αἰνιγματώδης). Pięcioksiąg został przekazany przez Mojżesza, by ludzie żyjący według zapisanych tam praw mogli osiągnąć doskonałość. Przestrzeganie treści Tory jest jednak czymś więcej niż postępowaniem zgodnie z jej nakazami i zakazami. Interpretacja alegoryczna pozwala na lepsze zrozumienie pouczeń zawartych w tekstach narracyjnych, wskazaniach moralnych i mądrościowych – skupionych wokół historii poszczególnych postaci (Kovacs, 2001, s. 3–25). Tajemnica (αἴνιγμα) powinna zostać odkryta i zinterpretowana, by była dostępna dla wszystkich. Za przykład „tajemniczego wydarzenia” Filon podaje wizję Jakuba, który ujrzał drabinę sięgającą nieba (Rdz 28,10–17). Zakryty sens nie jest trudny do odczytania, lecz wymaga doświadczenia i zgłębienia tekstu (Somn. 2,3–4). Są fragmenty w Biblii, gdzie nie mówi się wprost, a przekaz tekstu jest okryty pewną tajemnicą. Filon do nazwania tego niedostępnego od razu sensu używał terminu αἰνίσσομαι. Oznacza on „mówienie zagadkami”; „przekazywanie treści, które niesie głębszy sens”; w stronie biernej zaś – „bycie otoczonym tajemnicą” (Liddell, 1996, s. 21). Filon zachęca czytelnika, by zdobył wiedzę poprzez zwrócenie uwagi na głębszy sens treści biblijnych (Det. 155).

Aleksandryjczyk w interpretacji posługuje się również takimi terminami, jak: σύμβολον – „symbol”, „znak”, „pieczęć” (Lust, Eynikel, Hauspie, 2003, [Logos 9]); δείγμα – „znak”, „dowód czegoś”, „przykład”, „symbol” (Arndt, Gingrich, Danker, 2000, s. 214); zbliżonym terminem jest σημεῖον – „znak”, „zdarzenie, które jest wskazaniem lub potwierdzeniem interwencji sił transcendentnych”, „cud” (Arndt i in., 2000, s. 920–921). Czwarty termin – ὑπόδειγμα – pozwalał Filonowi nazwać te interpretacje, które miały na celu aktualizację przesłania biblijnego i ukazanie w kontekście współczesnym treści zawartych w tekście. Oznacza „przykład”, „wzór [postępowania]”, „model” „zapowiedź czegoś, co w pełni objawi się później” (Post. 122; Sacr. 120; Arndt i in., 2000, s. 1037). Za pomocą interpretacji alegorycznej Filon nadawał rzeczywistości nowe, niewspółmierne znaczenie. Przykładami mogą tu być świątynia w Jerozolimie oraz jej sprzęty. Mając świadomość nieogarnionej natury Boga, który jest Panem całego wszechświata, egzegeta utożsamia świątynię z kosmosem (Spec. 1,66). Takie założenie jest konsekwentnie utrzymywane w innych tekstach, gdzie Filon alegorycznie interpretuje przedmioty znajdujące się w Świątyni Jerozolimskiej.

Menora stała się obrazem planet (QE 2,78). Wewnętrzną i zewnętrzną część Arki Przymierza Aleksandryczyk interpretuje odpowiednio jako świat duchowy i niematerialny oraz fizyczny i dostępny dla zmysłów (QE 2,54). Szata arcykapłana składała się z czterech materiałów – symbolizowały one cztery żywioły: ziemię, wodę, powietrze i ogień (Mos. 2,88; Daniélou, 2014, s. 99–100).

W tym miejscu warto rozróżnić alegorię i typologię, ponieważ często te terminy bywają używane zamiennie. Interpretacja alegoryczna skupia się na wymiarze duchowym i ma charakter uniwersalny – wnioski wyciągnięte z tekstu dotyczą wszystkich, a poszczególne losy osób lub wydarzenia mogą urzeczywistnić się w życiu każdego człowieka. Typologia charakteryzuje się odniesieniem do historii i wykazuje, jak dzieje jednej osoby można odnieść do życia innej. Ma charakter „zamknięty”, autor danego tekstu świadomie opisuje dwie historyczne postaci – typ i antytyp. Kluczowy dla zrozumienia różnicy jest historyczny realizm. Interpretacja alegoryczna nie bada historycznego znaczenia danego znaku lub postaci. Istotne jest jego znaczenie dla odbiorcy. Przykład może stanowić interpretacja Pieśni nad Pieśniami jako relacji Jezusa do Kościoła. Wtedy nie zajmujemy się postaciami opisanymi w tej księdze, tylko odczytujemy jej treść i w tym kontekście badamy jej znaczenie (Luxon, 1995, s. 34–76). Sam Filon wielokrotnie używa słowa τύπος (Decal. 101; Det. 76–78; 83; Deus 43–44; Leg. 1,61; 1,100; 3,83; Mos. 2,76; Opif. 19; 34; 71; Post. 94; 99; Sacr. 135; 137). Termin τύπος oznacza „pozostawiony przez kogoś lub coś znak”. Filon używał tego słowa w szerszym rozumieniu, jako „coś podobnego”; „kopia”. Każdego człowieka dopuszczającego się zła uznaje za podobnego do Kaina. W ten sposób chce pokazać, że ta osoba naśladuje postępowanie konkretnej postaci biblijnej. Terminu τύπος egzegeta używa też do opisu pochodzenia Prawa Mojżeszowego. Choć stanowi ono co prawda odzwierciedlenie praw natury, to głębsze zrozumienie jego przesłania domaga się interpretacji alegorycznej. Filon uważał, że nie tylko wszyscy ludzie są w stanie żyć zgodnie z cnotą, lecz także każdy rodzi się, będąc dobrym człowiekiem. Ta naturalna dyspozycja jest wzmacniana przez godziwe postępowanie (Decal. 11). „Typ” to jeden z elementów w interpretacji alegorycznej. Za pomocą tego terminu Aleksandryczyk może pokazywać, która z postaci biblijnych stanowi według niego archetyp lub paradygmat ludzkich postaw, zachowań czy decyzji. Charakterystyczną cechą interpretacji Filona jest jednoznaczne utożsamienie poszczególnych postaci z ich alegorycznym rozumieniem (Adams, 2019, s. 81; zob. też: Goppelt, 1982, s. 46; Woollcombe, 1957, s. 65).

Od typologii i alegorii należy jeszcze odróżnić metaforę. Arystoteles w *Poetyce* tak ją zdefiniował:

„Metafora jest to przeniesienie nazwy jednej rzeczy na inną: z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii. Przeniesienie nazwy rodzajowej na gatunek ma miejsce, gdy mówi się np. «tutaj stoi mój okręt». «Stać na kotwicy» wchodzi bowiem w zakres pojęcia rodzajowego «stać». Przeniesienie z gatunku na rodzaj: «zaiste Odys dokonał tysięcznych czynów wspaniałych». «Tysięcznych» znaczy tu «wielu» i zostało użyte przez poetę zamiast «wielu». Przeniesienie nazwy z jednego gatunku na inny ma zaś miejsce w takich np. sformułowaniach: «spiżem wyczerpał mu życie» i «pociął spiżem hartowaną wodę». W pierwszym przypadku powiedziano bowiem «czerpać» zamiast «ciąć», w drugim zamiast «czerpać» – «ciąć», bo obydwie słowa wchodzą w zakres pojęcia «odejmować» (Poetyka, 1457b, 7–11; Arystoteles, wyd. 2014, s. 353).

W *Retoryce* Arystoteles pokazał, że porównanie ma ogromną siłę perswazji. Uważał, że „porównanie jest rodzajem przenośni” (Retoryka, 1406b), a ta jest z kolei „przeniesieniem jednej nazwy na inną” (Poetyka, 1457b). Oprócz przedstawienia definicji tych figur retorycznych Arystoteles w swoich dziełach podaje przykład najbardziej cenionej przez siebie przenośni opartej na analogii: „Perykles np. powiedział, że młodzież, która zginęła na wojnie, tak zniknęła z miasta, jak gdyby usunięto wiosnę z roku” (Retoryka, 1411a). Arystoteles uważał, że użycie metafory pozwala odbiorcy zobaczyć tę samą treść w innym – nowym – sformułowaniu (Retoryka, 1411a). Ciceron utożsamiał przenośnię z obrazem – mówca nie musi odpowiadać wprost na zarzuty, a dzięki przenośni jego odpowiedź jest wieloznaczna, np. „będziesz żał to, co zasiałeś”. Podczas sporu obraz zawarty w metaforze może zawierać w sobie ironię – ośmiesza wtedy i dyskredytuje adwersarza (Cic. Or. II, 261–262; Cicero, wyd. 1967, s. 395–397).

O alegorii pisał również Kwintylijan, a rozumiał on to zagadnienie tak samo jak Filon. Według definicji Kwintyliana występuje ona w tekście, gdy treść zawarta w słowach jest inna niż ich znaczenie. Jako przykład podał fragment z pism Horacego, w którym autor utożsamia państwo ze statkiem miotanym falami w trakcie burzy, rozumianej jako wojny domowe (Quint. Inst. 8.6.44; Horacy. Ody. I. XIV.1). Kwintylijan, omawiając alegorię, zwrócił uwagę na fakt, że przenosi ona odbiorcę z jednej rzeczywistości do zupełnie innej. Dzięki temu czytelnik może lepiej zrozumieć przesłanie zawarte w tekście. Kwintylijan uważał, że zamiana jednych słów na inne – bardziej obrazowe – zapewnia wypowiedzi lepszą, silniejszą ekspresję oraz umożliwia skuteczniejsze oddziaływanie na odbiorcę (Quint. Inst. 8.6.5–8).

Filon z Aleksandrii podejmuje refleksję nad interpretacją alegoryczną, komentując w *Pytaniach i odpowiedziach do Księgi Rodzaju* (QG 4,196) fragment z Rdz 27,1a: „Gdy Izaak zestarzał się i jego oczy stały się tak słabe, że już nie mógł widzieć”. Odczytując dosłownie to zdanie, należy przyjąć, że przekazuje ono informację o utracie wzroku u patriarchy, gdy ten był w podeszłym wieku. Dla Aleksandryjczyka ma ono jednak głębsze – alegoryczne – znaczenie. Egzegeta zwraca uwagę na trwałość utraty wzroku, która jest naturalnym procesem w życiu człowieka. Całe ciało – w tym oczy – z biegiem czasu starzeje się i zmienia. Człowiek, tracąc wzrok, dzięki duszy zaczyna coraz lepiej dostrzegać Boga. Patriarcha Izaak coraz mniej mógł polegać na swojej sile i percepcji, a coraz bardziej musiał ufać Bogu. Ta sytuacja jest dla Filona wzorem egzegezy. Człowiek powinien jak najmniej posługiwać się interpretacją dosłowną (jej obrazem jest zdolność widzenia oczami), a z czasem otwierać się na przesłanie przerośnięte. Nie jest ono tak łatwo dostępne, jednak ujmuje zarówno istotę rzeczy, jak i ich nieprzemijający charakter.

Gdy Filon podejmuje refleksję nad sposobem egzegezy, wykazuje równe znaczenie interpretacji dosłownej i alegorycznej. Stwierdza wręcz, że odrzucenie pierwszej z nich i całkowite skupienie się na drugiej jest błędem. Jednak już formułując to pouczenie, na pierwszym miejscu stawia alegorię – „trzeba w tekście zbadać to, czego nie widać, i to, co widać” (Abr. 89). Nie mógł zgodzić się na pominięcie interpretacji dosłownej, ponieważ to spowodowałoby odrzucenie znacznej części tradycji i praw narodu wybranego. Nie mógł podważyć literalnego charakteru przepisów dotyczących postępowania człowieka, zasad życia społecznego i rodzinnego, sprawowania kultu i jego organizacji, obchodzenia świąt, praw pokarmowych oraz czystości. Ukazuje to na przykładzie świętowania szabat. Na poziomie dosłownym przepisy dotyczące szabat mówiły o zakazie wykonywania poszczególnych prac. Przyjęcie wyłącznie takiej interpretacji mogłoby zabraniać człowiekowi „rozpalania ognia, uprawiania ziemi, dźwigania ciężarów, wnoszenia oskarżenia, prowadzenia spraw sądowych, żądania zwrotu kaucji lub egzekwowania spłaty długu, lub robienia innych rzeczy, które są zwykle dozwolone w okresach, które nie są dniami świątecznymi” (Abr. 91). Głębsze rozumienie przesłania Pisma nie zwalnia człowieka z przestrzegania nakazów i zakazów wynikających z niego dosłownie. Pozwala jednak odkryć, że znaczenie szabat miało wzbudzać w człowieku podziw wobec mocy niestworzonego przez nikogo Boga. Ten przykład pokazuje, jak Prawo rozumiane w ten sposób nabiera uniwersalnego charakteru. Przestaje mieć jedynie charakter legalistyczny i związany z tradycją jednego narodu, a daje wszystkim możliwość poznania i uwielbienia jedyne Boga.

Istotną kwestią w studiowaniu dzieł Filona z Aleksandrii jest zwrócenie uwagi na strukturę stosowanej przez niego metodologii. Prace poświęcone egzegezie nie tylko dzielił na traktaty, w których interpretował kolejne perykopy Pięcioksięgu, lecz także w ramach komentowania wybranego zdania zasadniczo trzymał się przyjętego schematu pracy. Warto więc zauważyć, że jego dzieła są komentarzem „ciągłym” (z wyjątkami; niektóre fragmenty mogły zaginąć lub nie zdążyły powstać, o czym była mowa), a omówione poniżej struktury, którymi się posługiwał, tworzyły swoiste akapity – co zapewniało im spójność i przejrzysty układ. W oparciu o dwie najobszerniejsze monografie – autorstwa J. Cazeaux (2018) oraz D. Winstona i J. Dillona (1983) – D.T. Runia podjął się ustalenia struktur traktatów alegorycznych Aleksandryjczyka (2010b, s. 209–256). We wszystkich dziełach Filona zawierających interpretację alegoryczną prymat ma tekst biblijny. Wszystkie analizy zawsze wynikają z treści Pisma Świętego. Podejmował on ten namysł, mając świadomość pewnej niedostępności i niejednoznaczności treści Biblii. Twierdził, że wszelkie opisane w Torze wydarzenia czy podane informacje kryją w sobie tajemnicę. Może ją odkryć i wyjaśnić jedynie osoba posługująca się interpretacją alegoryczną. Dzięki tej metodzie widzimy spójność całego przesłania Mojżesza oraz możemy wyjaśniać jedne fragmenty w oparciu o inne. Odkrycie głębszego sensu jest możliwe dzięki odwołaniu się również do traktatów filozoficznych. D.T. Runia twierdzi, że interpretacje mają charakter bardzo stanowczy. Filon uważał, że jego zadaniem jest przekazanie istoty Prawa, by odbiorca komentarza mógł poznać prawdę o Bogu, człowieku i świecie. Jednocześnie wykazywał szacunek do innych interpretacji (Runia, 2010b, s. 237–238).

Biorąc te kryteria pod uwagę, można odtworzyć strukturę Filonowej interpretacji. Składa się ona z pięciu części: (1) zaprezentowanie tekstu biblijnego; (2) krótka parafraza i/lub wstępne wyjaśnienie (tu przedstawiał dosłowne rozumienie); (3) pokazanie innych perykop biblijnych pozwalających na odczytanie omawianego tekstu w szerszym kontekście – mogły zawierać podobne informacje lub kluczowe słowa, dzięki temu pasowały pod względem tematycznym lub leksykalnym; (4) pogłębiona interpretacja alegoryczna i (5) powrót do tekstu. Bardzo dobrze tę metodologię widać na przykładzie traktatu *O niezmienności Boga* (Deus 1–15).

Deus 1 – zaprezentowanie tekstu biblijnego (Rdz 6,4) przy użyciu parafrazy. Filon mówi o tym, że aniołowie Boży zbliżyli się do córek ludzkich, a te poczęły. Tekst (καὶ μετ’ ἐκεῖνο φησὶν ὡς ἂν εἰσεπορεύοντο οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων, καὶ ἐγέννησαν αὐτοῖς) nie jest dosłownym cytatem LXX (καὶ μετ’ ἐκεῖνο, ὡς ἂν εἰσεπορεύοντο οἱ υἱοὶ τοῦ

θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐγεννῶσαν ἑαυτοῖς). Filon już na poziomie przytaczania tekstu zamienił „synów Boga” na „aniołów Boga”. Następnie dał krótkie wyjaśnienie właściwego rozumienia słów καὶ μετ’ ἐκεῖνο. W Deus 4 na zasadzie analogii tematycznej („poczęcia dla siebie”) odwołał się do historii Abrahama. Na przykładzie dziejów patriarchy utożsamiał z cnotami potomstwo zrodzone z woli Boga. W Deus 5–6 przywołał przykład Anny (1 Sm 1), która na modlitwie prosiła Boga o potomstwo i została wysłuchana. Imię Samuel oznacza „uproszony u Boga” (τεταγμένος θεῷ). Egzegeta powołał się również na opis darów składanych na ofiary (Lb 28,2). Na podstawie analizy tekstu, od którego zaczął interpretację (Rdz 6,4), a następnie trzech pozostałych, które przytoczył, rozpoczął interpretację alegoryczną dotyczącą dziękczynienia Bogu za wszystko, co posiadamy. Uważał, że towarzysząca człowiekowi świadomość zależności od Stwórcy oraz nieustanne dziękowanie Mu za wszystko buduje w człowieku postawę dziękczynienia i odrzucenia wszelkiego zła. Następnie w Deus 15 Filon powrócił do Rdz 6,4, wykazując, że przytoczone fragmenty Biblii (1 Sm 1,22.28; Lb 28,2) miały na celu wyjaśnienie tekstu o zbliżeniu się aniołów Bożych do córek człowieczych. Zaprezentowany układ – charakterystyczny dla wszystkich dzieł egzegetycznych Filona (choć nie zawsze ściśle przestrzegany) – pozwalał czytelnikowi podążać w sposób ciągły za systematyczną egzegezą kolejnych perykop oraz za licznymi (niezaburzającymi głównego toku wywodu) odwołaniami do innych fragmentów biblijnych, do których autor nawiązywał ze względu na podobieństwo leksykalne lub tematyczne.

Badanie struktury dzieł Filona było ważne nie tylko z tego względu, by zrozumieć sposób jego myślenia i argumentowania, lecz także by odtworzyć miejsca, gdzie te traktaty mogły być spisane, i okoliczności, dla których mogły być tworzone. W. Bousset uważał, że długość wywodów oraz liczne powtórzenia świadczą o tym, że jest to kompilacja dzieł egzegetycznych opracowanych przez szkołę aleksandryjską (1926, s. 454). W. Völker twierdził, że teksty są zapisem interpretacji wygłaszanych w synagodze aleksandryjskiej – to przekładało się zaś na ich brak spójności (1938, s. 7–10). Nie mamy również żadnych dowodów potwierdzających tezę, że teksty kolejnych traktatów były wygłoszone przez Filona w synagodze. Rozbudowana forma komentarza oraz jego struktura świadczą o tym, że powstał w formie pisanej. Nawet jeżeli Filon posługiwał się sposobem egzegezy używanym w synagodze, nie świadczy to, że Aleksandryjczyk spisywał głoszone w niej nauki. Należy uznać, że choć korzystał zarówno z wiedzy zdobytej podczas interpretacji Pisma, jak i z wykształcenia z zakresu filozofii greckiej, to jest autorem swoich dzieł i zawarł w nich autorskie myśli. Jednym z najważniejszych

przedstawicieli takiego rozumienia jego pracy był V. Nikiprowetzky. Uważa on egzegetę z Aleksandrii za „ucznia Mojżesza” – podkreślając jego zainteresowanie interpretacją Tory – oraz autora we współczesnym rozumieniu, odrzucając jakiegokolwiek hipotezy na temat odtwórczego prezentowania cudzych poglądów (1973, s. 311–320).

Podjmując zagadnienie struktury dzieł Filona, należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden problem, który był przedmiotem wielu sporów, mianowicie na spójność tematyczną w obrębie danego traktatu. Poszczególne dzieła z pewnością różnią się formą – część dzieł ma charakter komentarzy typowo egzegetycznych, zaś QE i QG mają formę pytań i odpowiedzi. Niezależnie od tego wspólną cechą wszystkich dzieł jest brak jednego, spójnego tematu. Traktaty Filona nie są koherentnymi opracowaniami jakiegoś tematu czy zagadnienia zawartego w tekstach Pięcioksięgu. Intencją Aleksandryjczyka jest systematyczne (choć w różnej formie) skomentowanie Tory oraz pokazanie odbiorcom głębszych treści w niej zawartych, co egzegeta czyni, posługując się interpretacją przenośną.

Po omówieniu struktury warto zwrócić uwagę na przejście z dosłownego rozumienia na alegoryczne. Filon bardzo rzadko określa, jaką metodą się posługuje w swojej interpretacji – zasadniczo wynika ona z kontekstu. R. Williamson zwraca uwagę, że Filon stosuje wyraźny podział na interpretację dosłowną i alegoryczną w dziełach QG i QE. Badacz stawia hipotezę, że te dwa traktaty były skierowane do odbiorców słabiej przygotowanych do egzegezy niż osoby, do których Filon zwracał się w pozostałych dziełach (Williamson, 1989, s. 159). Niezależnie od okoliczności i odbiorców – bo nie jesteśmy w stanie ich ustalić – możemy zaobserwować równoległe posługiwanie się dwiema metodami interpretacji na wybranych przykładach. Interpretując fragment Księgi Rodzaju mówiący o nadawaniu imion wszelkiemu stworzeniu przez Adama (Rdz 2,19), egzegeta stwierdza, że przy analizie tego fragmentu właściwa jest interpretacja zarówno dosłowna, jak i alegoryczna (Leg. 2,14). Na poziomie dosłownym Adam nadaje istotom po raz pierwszy nazwy. Przez greckich filozofów takie osoby były nazywane mędracami. To pozwala Filonowi na ukazanie prymatu nauczania Mojżesza względem filozofii pogańskiej, ponieważ nazwy stworzeniom nadał ten, który był absolutnie pierwszy na świecie – wszyscy kolejni myśliciele korzystali już z jego dorobku. Skoro uczynił to jeden człowiek, wszystkie istoty otrzymały spójne i jednolite nazwy. Dzięki temu na świecie nie zapanował chaos pojęciowy, tylko powszechna harmonia. Alegorycznie tę scenę należy zaś rozumieć w taki sposób, że potrzeby (zwierzęta) zaprzętają umysł człowieka (jego symbolem jest Adam). Po zaprezentowaniu tych dwóch możliwości



interpretacji Filon od razu nadaje scenie charakteru uniwersalnego. Bóg chciał zobaczyć, jak człowiek (Adam) zareaguje na przyjemności oraz możliwość panowania nad dobrami materialnym (Leg. 2,15–18).

Drugi przykład pokazuje konieczność posłużenia się alegorią w sytuacji, gdy dosłowne rozumienie tekstu wydaje się niemożliwe do przyjęcia. Filon zinterpretował następane zdanie, opisujące pogrążenie się Adama w głębokim śnie i wyjęcie mu żebra w celu stworzenia kobiety. Rozumienie dosłowne w tym przypadku utożsamiał z mitem. Stworzenie drugiej istoty z boku Adama uważał za nierealne. Filon nie miał w tym przypadku żadnych podstaw, by interpretować to zdanie na poziomie dosłownym, ponieważ nie znalazł uzasadnienia, które wyjaśniłoby, dlaczego kobieta nie została stworzona z ziemi tak samo jak Adam. Widzimy tu drugi model sposobu interpretacji Filona. Pominął on interpretację dosłowną w miejscach, gdzie wydaje mu się ona nie do przyjęcia. Wyjęcie „żebra” mężczyźnie odczytuje alegorycznie jako udzielenie kobiecie siły (Leg. 2,18–24). Szczególnie często ogranicza się do interpretacji alegorycznej, omawiając pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju. Przyznanie pierwszeństwa interpretacji alegorycznej i marginalizowanie znaczenia dosłownego rozumienia Pisma możemy zaobserwować w dwóch fragmentach dzieł Filona. W traktacie *O stworzeniu świata* Aleksandryczyk stwierdza, że opis powstania świata nie jest „mityczną fikcją” (μύθου πλάσματα), lecz prezentuje ideę, którą możemy zrozumieć dzięki interpretacji przenośnej. Samego węża nie należy rozumieć dosłownie, lecz jako obraz przyjemności (Opif. 157). Podobnie jest z opisem drzewa poznania dobra i zła. Mając świadomość, że takie drzewa nie istnieją, Filon od razu przechodzi do interpretacji przenośnej (Opif. 154). Zaprezentowane przykłady pokazują jednak, że w tych przypadkach egzegeta wyraźnie marginalizuje użycie interpretacji dosłownej. Potencjalni odbiorcy traktatów Filona, wykształceni i wychowani w duchu filozofii i kultury greckiej oraz racjonalnie postrzegający świat, nie potrafili przyjąć wielu wydarzeń opisanych w ST ze względu na ich cudowny charakter. Tukidydes mówił o cudach i niezwykłych wydarzeniach z historii jako o przesadzonych fantazjach, które z czasem stały się niezrozumiałymi bajkami (τὰ πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἀπίστωσ ἐπὶ τὸ μῦθῶδες ἐκνευικηκότα; Woj. 1.21). Zachowanie istotnej części tradycji, na którą składały się mity, wymagało używania alegorezy do ich wyjaśniania. Jej początki sięgają VI w. przed Chr. Użyto tej metody m.in. do interpretacji fragmentów dzieł Homera opisujących cudowne historie, niemożliwe do przyjęcia dla odbiorców ceniących sobie racjonalną recepcję tekstu. Opisy niezgodne z prawami biologii czy fizyki interpretowano na płaszczyźnie etycznej lub religijnej. Były więc rozumiane jako historia

dająca wzór postępowania lub sprawowania kultu (Brisson, 2004, s. 29–106). Część filozofów – jak np. Anaksagoras czy Metrodoros z Lampsakos – uznawała całą twórczość Homera za rozmyślenia dotyczące cnoty i sprawiedliwości człowieka (D.L. 2,3,11). Według założeń interpretacji alegorycznej świat jest „cieniem” lub „obrazem” (εἰκόν) wyższej rzeczywistości (νοητά). Otaczający nas świat oraz wszelki namysł nad nim mają prowadzić człowieka do wiecznej, niezmiennej i uniwersalnej prawdy. Objawia się ona w rzeczywistości empirycznej. Ludzki umysł nie jest w stanie jej w pełni pojąć ani przedstawić, dlatego potrzebne są symbole i obrazy ukazujące pewne jej aspekty. Filon uważał, że w Prawie Mojżeszowym należy szukać głębszego rozumienia tekstu i prawdy, jak czyniono to w poetycko-symbolicznych interpretacjach twórczości Homera (Kubat, 2014, s. 557–559). Prawda nie jest bowiem dostępna w literalnym rozumieniu. Duży wpływ na takie przyjęcie tekstów stanowiących fundament tożsamości narodowej miała tradycja spisana. Tora miała w tożsamości judaizmu jeszcze większe znaczenie niż mity dla Greków. W tym miejscu – w kontekście tematu niniejszej pracy – warto przywołać opinię Plutarcha. W dziele *O Izydzie i Ozyrysie* (48) stwierdził obecność uniwersalnego charakteru prawdy, zawartego w różnych formach składających się na tradycje poszczególnych narodów. Niesie ona mądrość pokoleń i powinna być poddana namysłowi filozoficznemu. Chociaż jej formy są bardzo różnorodne, to poszczególne narody szukały odpowiedzi na najważniejsze pytania dotyczące początków istnienia świata i człowieka, systemu wartości oraz celu życia. L. Brisson postawił tezę, że starożytnym ludziom bardzo ciężko było ująć w ramy historyczne ponadczasowe i powszechne prawdy dotyczące świata. Dla Filona treść Tory dawała człowiekowi możliwość poznania Boga i świata wyższych idei, tak samo jak mity zapewniały taką możliwość Grekom. Opisywane wydarzenia miały przybliżyć nieuchwytną dla człowieka rzeczywistość abstrakcyjnych pojęć i je zwizualizować (Brisson, 2004, s. 80). Zadaniem filozofów i interpretatorów było zaś wyjaśnienie ich znaczenia wszystkim ludziom. W ten sposób dokonano racjonalizacji zawartych w nich treści, używając do tego terminów filozoficznych. Jak pokazuje druga część pracy, właśnie taki proces miał miejsce w interpretacjach egzegety z Aleksandrii.

Innym powodem odrzucenia poziomu dosłownego danego fragmentu ST mogło być uznanie, że wnioski z niego wynikające są sprzeczne z właściwym rozumieniem tekstu, co widać w *Pytaniach i odpowiedziach do Księgi Rodzaju* (QG 1,94), gdzie Filon komentuje Rdz 6,7. W tym wersecie autor natchniony napisał, że Stwórca postanowił zgładzić całe stworzenie. Filon najpierw przedstawił znaczenie dosłowne tekstu – jest ono w zasadzie rozbudowaną

parafrazą. To dało mu jednocześnie możliwość wykazania pozornej sprzeczności – autor Księgi Rodzaju opisał gniew Boga, który przecież nie ulega emocjom. Filon doszedł do wniosku, że takie rozumienie niczego nie wyjaśnia – wręcz przeciwnie, opisuje obraz Boga sprzeczny z Jego naturą. Konieczne jest więc posłużenie się rozumieniem przenośnym tekstu. Za pomocą tej metody Aleksandryczyk wykazał, że czyny dokonane w gniewie są obrazem popełnionego zła, zaś namysł i rozważa są symbolem dobra. W tym przypadku odrzucenie interpretacji dosłownej ma uzasadnienie teologiczne.

Należy również przyjąć, że Filon zakładał znajomość Pięcioksięgu u odbiorców swoich interpretacji (Alexander, 1988, s. 99–121). Mając tę świadomość, nie chciał powtarzać treści zawartych w Biblii, a swoją uwagę koncentrował na wydobywaniu z nich informacji nieznanymi czytelnikowi. W takich sytuacjach jednym zdaniem streszczał treść danego fragmentu Biblii. W *Alegoriach praw* (Leg. 1,16), interpretując Rdz 2,2b: „odpoczął [Bóg] dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął”, Filon stwierdza, że zakończył On stwarzanie istot śmiertelnych. Następnie przeszedł do zaprezentowania głębszego rozumienia tego zdania.

Fragmenty zawierające antropomorfizację Boga Filon zawsze interpretował alegorycznie. Twierdził, że opisując Stwórcę, nie można stosować jakichkolwiek zabiegów, które odnosiłyby do Niego ludzkie kategorie i atrybuty. Za podstawową cechę Stwórcy uznaje, że nie jest On taki jak człowiek (οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός). Boga nie można porównać do niczego ani nikogo na niebie lub ziemi. Przyjmując takie założenie, wszystkie biblijne wyobrażenia Filon interpretuje alegorycznie, wykazując, że mają one jedynie przybliżyć człowiekowi obraz Boga, lecz są niedoskonałe. Umysł ludzki nie jest gotowy, by w pełni poznać Stwórcę, lecz to nie przeszkadza człowiekowi w postępowaniu zgodnym z Jego wolą (Deus 61–64). Jeden z przykładów, kiedy interpretacja alegoryczna jest konieczna, to Rdz 4,16. Czytamy tam o Kainie, który „odszedł sprzed oblicza Boga”. Dosłownie można by te słowa rozumieć w taki sposób, że jest na świecie miejsce poza kontrolą Stwórcy. Wzmianka o tym, że Bóg ma twarz, mogłaby sugerować, że posiada On również inne części ciała (Post. 2–3). Gdy Filon opisuje gest tchnienia życia przez Boga (Rdz 2,7), uznaje za niemądre wszystkie osoby przypisujące Stwórcy posiadanie ust czy nozdrzy. Od razu przedstawia przenośne rozumienie tego fragmentu, wykazując, że opisano tam relację między Bogiem a umysłem obdarowanym przez Ducha. Dzięki temu człowiek ma zdolność poznawania Stwórcy (Leg. 1,36–38).

Podsumowując zaprezentowane przykłady, można stwierdzić, że Filon pomija interpretację dosłowną w sytuacji, gdy: (1) jest ona sprzeczna z jego

rozumieniem Boga; (2) uznaje ją za sprzeczną z wiedzą o świecie lub (3) rozsądkiem; (4) chce uniknąć powtarzania powszechnie znanych treści biblijnych lub (5) uniknąć antropomorficznego rozumienia Boga (ten punkt zawiera się w pierwszym z wymienionych, jednak ze względu na dużą liczbę takich przypadków warto go wyróżnić). Niewłaściwe jest jednak uznanie, że Filon całkowicie odrzucił znaczenie dosłowne.

S.A. Adams bardzo radykalnie rozróżnia interpretację dosłowną i alegoryczną. Na podstawie historii Abrahama ukazuje skrajne wnioski obydwu interpretacji, by następnie stwierdzić, że się wzajemnie uzupełniają (2019, s. 76). Należy uznać, że sam Filon nie rozróżniał tak kategorycznie obydwu sposobów interpretowania Biblii. Nie odrzucając sensu dosłownego (poza wyjątkami, gdy przyjęcie go nie było możliwe), szukał przenośnego i głębszego znaczenia treści Tory. Jednocześnie nie zgadzał się na ograniczanie się tylko do jednej metody. W *Wędrowce Abrahama* (Migr. 89–93) odrzucił interpretacje, w których posłużono się jedynie metodą alegoryczną. Uważa to za błąd metodologiczny w interpretowaniu Pisma. Niewłaściwe jest skupianie się jedynie na duchowym wymiarze przesłania Słowa Bożego, w oderwaniu od rzeczywistości empirycznej. Zrozumienie dosłownego znaczenia tekstu uznaje za konieczne do właściwej interpretacji alegorycznej. W *Prawach szczegółowych* (Spec. 4,143–150) uznaje zaś, że to niewłaściwe, by opierać się jedynie na interpretacji dosłownej. Posługiwanie się nią zawęża przestrzeganie Prawa jedynie do przypadków wymienionych w Torze. Człowiek nie wiedziałby natomiast, jak należy postępować w pozostałych przypadkach, nieopisanych szczegółowo w Piśmie. Dzięki przenośnemu znaczeniu tekstu potrafimy odczytać wolę Boga w każdej życiowej sytuacji.

Filon uważał, że treści alegoryczne zostały umieszczone w tekście przez Mojżesza w sposób świadomy i zaplanowany (Her. 128). Sama alegoria jest jednak ukryta przed odbiorcą, dlatego w swoich tekstach ujawniał prawdziwe przesłanie Pisma Świętego. To przesłanie jest jak źródło, którego najgłębsze pokłady są ukryte. Człowiek na powierzchni ziemi powoli uzyskuje do nich dostęp (Fug. 179). Takie rozumienie Biblii pozwalało Filonowi dostrzegać aktualność jej przesłania i przełożenie na życie człowieka, który ją czytał. Egzegeta nie postrzegał ST jako jedynie opowieści o czasach, które przeminęły, lub jako zbioru rytuałów i przepisów ściśle regulujących zasady postępowania narodu wybranego. Bardzo dobitnie dał temu wyraz w traktacie *O cherubach* (Cher. 42). Powierzchnowe wypełnianie zakazów

i nakazów zawartych w Torze uznał za zabobonne (οἱ δεισιδαίμονες)<sup>31</sup>. Metoda alegoryczna pozwala osobom prawdziwie pobożnym i wierzącym w Boga na odkrycie Boskiej tajemnicy. Bezrefleksyjne wypełnianie przepisów Prawa Filon nazywał wypowiedzianiem pustych słów oraz wykonywaniem nic nieznaczących gestów. Taka religijność jest utożsamiona jedynie z rytuałem. Praktykowanie prawdziwej i autentycznej wiary wymaga poznania głębszego sensu Pisma poprzez metodę alegoryczną. Dzięki takiemu działaniu wydarzenia historyczne oraz przepisy Prawa Mojżeszowego możemy odnieść do swojego życia, ponieważ nabierają one charakteru ponadczasowego i uniwersalnego (Plant. 36).

Piszząc swoje interpretacje i prezentując znaczenie przenośne tekstów Tory, Filon jednoznacznie określał cechy odbiorcy, do którego są one skierowane. Uważał, że czytelnik zarówno Biblii, jak i jego dzieł powinien odznaczać się cnotą i prawym postępowaniem. Cnota stanowiła dla niego kluczową cechę osoby wierzącej. Interpretacja alegoryczna miała prowadzić człowieka do głębszego poznania woli Boga, co jeszcze mocniej miało się przełożyć na jego życie i postępowanie. Filonowy sposób rozumienia Biblii nie jest więc metodą odczytania tekstu, lecz stylem życia. Egzegeta daje temu wyraz w dziele *O życiu kontemplacyjnym*. Osoby chcące poznać prawdziwy, głębszy sens Biblii nie tylko odznaczają się cnotą, lecz także poświęcają cały swój czas, by tego dokonać. Przemyślenia nie mają charakteru jedynie informacyjnego, lecz stanowią dla nich wskazówki o tym, jak powinni żyć i postępować (Contempl. 28).

S. Sandmel w swojej pracy naukowej dowiódł, że Filon posługiwał się metodologią wypracowaną przez stoików. Posługując się metodą alegoryczną, interpretowali oni na nowo mity; dzieje bogów oraz ludzi ukazywali jako typy i wzory, nie zaś jako opisy wydarzeń czy postaci historycznych (Sandmel, 1974, s. 19). Dzięki temu odbiorcy mogli odnieść przesłanie mitów do swojego życia, a także uznać je za uniwersalne i ponadczasowe. Jednocześnie nie musieli uznawać ich dosłownego, trudnego do przyjęcia znaczenia. Filon mając świadomość trudności w przyjęciu niektórych niezwykłych i cudownych opisów zawartych w Torze, ukazywał poszczególnych jej bohaterów oraz wydarzenia z ich życia jako uniwersalne zasady postępowania. Dzięki temu mógł jednocześnie wykazać głębsze znaczenie Pięcioksięgu. Jak konkluduje R. Williamson, „fragmenty o rolnikach, hodowcach bydła,

<sup>31</sup> Termin δεισιδαίμων może być użyty w kontekście negatywnym – wtedy oznacza człowieka przesądneho (Cher. 42) – oraz pozytywnym – oznacza osobę pobożną i religijną, jednak wierzącą w innego boga/bogów (Dz 17,22; Arndt i in., 2000, s. 216).

osobach uprawiających ziemię i pasterzach są tak naprawdę o życiu umysłu i ciała” (1989, s. 154). Filon uważał, że szczegółowe rozwiązania prawne (zawierające się w nakazach i zakazach) mają charakter uniwersalny: „Tak więc, kto dokładnie zbada charakter poszczególnych praw, przekona się, że dążą one do osiągnięcia harmonii (ἀρμονία) wszechświata i zgadzają się z zasadami wiecznej natury” (Mos. 2,52). Treść Prawa realizuje się w historii poszczególnych postaci, które są rozumiane jako archetypy i wzory postaw (Borgen, 2021, s. 90).

Niewątpliwie Filon posługiwał się dorobkiem poprzednich pokoleń oraz wzorował się na sposobie interpretacji innych komentatorów. Zagadnienia związane z rozwojem badań w tym kierunku szczegółowo omówił B.L. Mack (1984, s. 241–243). Część badaczy uważa, że Filon sam prowadził szkołę, a jego dzieła są zapisem prowadzonych przez niego prac badawczych. Jest to hipoteza prawdopodobna, bo takie szkoły funkcjonowały w całym świecie grecko-rzymskim oraz w Izraelu (Sterling, 1999, s. 150; zob. też: Szwarc, 1998, s. 240–246). Hipotezę R. Gouleta o ścisłej zależności pism Aleksandryjczyka od innego komentarza należy uznać za bardzo mało prawdopodobną, krytykował ją zresztą D.T. Runia (1990, s. 13–14). Według tego założenia rzekomy komentarz miałby prezentować świecką interpretację Tory, wyłącznie o charakterze filozoficznym, i ukazywać ją jako spójny system wartości. Filon miał go poprawić i nadać wymiaru religijnego. Hipoteza o komentarzu do Pięcioksięgu, w którym pominięto Boga, wydaje się wręcz niemożliwa. Dziś powszechnie przyjmuje się, że choć Filon tworzył sam, to był związany z jedną z aleksandryjskich szkół egzegezy lub wywodził się z niej (Grant, 1986, s. 179–180). Należy założyć, że korzystając z dorobku tradycji, przyjął on własną metodologię interpretacji. Dzięki temu łączył wiedzę zdobytą podczas interpretacji Pisma z tą dotyczącą filozofii greckiej. Biorąc pod uwagę tę specyfikę, warto wyróżnić badania N.G. Cohen. Ten właściwy dla Filona sposób interpretacji badaczka nazywa „Alegorycznym Kręgiem Mojżesza” lub „Konfraternią Mojżesza”. Była to grupa nauczycieli i uczniów zajmująca się interpretacją alegoryczno-filozoficzną Pisma. Nie należy jej jednak łączyć ani ze szkołą grecką, ani z żydowskim „domem nauki” (בית מדרש) we współczesnym rozumieniu tego terminu (Cohen, 2007, s. 175–197). Była to grupa osób uznająca Mojżesza za najważniejszego nauczyciela. Osoby przynależące do niej poznawały Torę oraz jej interpretację. Filon w swoich traktatach określa osoby, z którymi studiował Torę, właśnie w odniesieniu do pierwszego nauczyciela Prawa. Czyni to, używając następującej formuły: ‘Μοσες („Mojżesz”; w dopełniaczu liczby pojedynczej) + θιασώτης („uczeń Mojżesza”; Plant. 39; Liddell, 1996,

s. 367); ἑταῖρος („członek grupy Mojżesza”; Somn. 2,245); γνῶριμος („uczeń Mojżesza”; Conf. 39) (Arndt i in., 2000, s. 203, 398). Te terminy są używane do podkreślenia przynależności do jakiejś grupy, wspólnoty lub szkoły skupionej wokół osoby albo wyznającej jakąś ideę (Mt 26,50; Ant. 12,302). W swoich tekstach Filon w ogóle nie wspomina, jak taka wspólnota lub szkoła mogła funkcjonować. Zaprezentowane przykłady pokazują jednak, że Aleksandryczyk w swoich pismach odnosi się do wypracowanych w niej idei i interpretacji.

Interpretacje alegoryczne w *Corpus Philonicum* nie odrzucają i nie podważają historyczności poszczególnych postaci ST. Najistotniejszym spośród bohaterów biblijnych był Mojżesz. Musiał być postacią historyczną, ponieważ jest uważany za autora Pięcioksięgu (niezależnie od tego, co o tym myślą współcześni egzegeci). Ponadto każda postać miała być wzorem lub antywzorem postępowania dla kolejnych pokoleń (Calabi, 2014, s. 251).





# CZĘŚĆ II



## 4. Literalne i alegoryczne rozumienie postaci biblijnych

### 4.1. Adam

Pierwszy człowiek stworzony przez Boga, przodek wszystkich ludzi, składał się z duszy i ciała (Opif. 136). Był osobą piękną w wymiarze zarówno fizycznym, jak i duchowym. Adam był śmiertelny, ale nosił w sobie podobieństwo do idealnego Boga. Jego wzorem nie była więc żadna rzecz czy istota stworzona (Opif. 134–136). Zawierał w sobie pierwiastek tego, co ziemskie i boskie. Filon z Aleksandrii uważał, że Adam stanowił dzięki temu granicę między światem doczesnym i przemijającym oraz boskim i trwałym. Za element śmiertelny pierwszego człowieka Filon uznawał ciało (σῶμα), zaś za nieśmiertelny – umysł (διάνοια) (Opif. 135). Składającą się z nich osobę opisywał dwoma przymiotnikami: piękny i dobry (καλὸς καὶ ἀγαθός; Opif. 136).

W traktacie *O stworzeniu świata* (Opif. 134–136) Filon rozróżnia dwa opisy stworzenia człowieka, niekiedy sprawiając wrażenie, że pisze o dwóch mężczyznach. Badacze uważają, że ten fragment nawiązuje do myśli Platona, który zakładał istnienie świata idei i świata odbieranego zmysłami (Wedderburn, 1973, s. 303–323). Według tej wizji pierwszy stworzony człowiek (Rdz 1,26–29) jest niematerialny, doskonały i stanowi ideę gatunku ludzkiego, drugi ma zaś postać materialną (Rdz 2,7; Levison, 2015, s. 69). Inni badacze utożsamiają dwa opisy ze stworzeniem racjonalnych i nieracjonalnych części człowieka (Sellin, 1986, s. 39). Biorąc jednak pod uwagę wszystkie traktaty napisane przez Filona, należy uznać, że pierwszy opis

bardziej skupia się na ukazaniu człowieka jako pierwszego przedstawiciela rasy ludzkiej, drugi zaś – na ukształtowaniu Adama jako konkretnej istoty (Fug. 72; Opif. 35–36; Plant. 42; QG 2,56). Choć są to opisy tego samego wydarzenia, to zwracają uwagę na różne jego aspekty – mają więc charakter komplementarny. Cechy Adama, który składał się z tego, co racjonalne i nieracjonalne, odziedziczył każdy człowiek, ponieważ stanowił on wzór dla kolejnych pokoleń ludzkości.

Forma pierwszego człowieka była doskonała z trzech powodów: Bóg wzięł glinę do uformowania Adama zaraz po tym, jak morze ustąpiło z terenu ziemi. Była więc ona czysta i z niczym niezmieszana. Tym samym wszystko, co zostało z niej ulepione, było nieskazitelne. Po drugie Bóg dołożył wszelkich starań, by ciało, w które tchnął swojego Ducha, było doskonałe. By tego dokonać, wybrał najlepszą glinę na całej ziemi. Trzecim dowodem są idealne proporcje ludzkiego ciała, które dzięki symetrii tworzyły doskonałą całość. Te cechy sprawiały, że człowiek został stworzony jako najpiękniejsza (κάλλιστον) z istot żyjących na ziemi. Filon uznaje Adama za doskonałego od jakiegokolwiek człowieka, który narodził się po nim na ziemi. Jako pierwszy został bowiem stworzony bezpośrednio przez samego Boga, zaś wszyscy kolejni są potomkami ludzi. Żaden człowiek nie będzie w stanie już dorównać temu ideałowi. Ludzkość z pokolenia na pokolenie jest coraz słabsza i mocniej odbiega od doskonałego prawzoru (Opif. 136–141). W tym kontekście warto zwrócić uwagę na bardzo szerokie rozumienie antropologii zawarte w traktacie *O stworzeniu świata*. Zaprezentowana interpretacja pokazuje trzy aspekty składające się na powstanie Adama: kosmologia – ukształtowanie go z nowo powstałej materii; antropologia – połączenie ciała i umysłu oraz obdarowanie nieśmiertelnym duchem; teologia – bezpośredni udział Boga w akcie stwórczym (Levison, 2015, s. 71).

Ta interpretacja opisu stworzenia Adama wynika ze sposobu rozumienia Prawa Mojżeszowego – wyraża ono harmonię i ład panujący w naturze. Widać to w dwóch sytuacjach. Po pierwsze zanim Bóg dał człowiekowi nakazy i zakazy, najpierw tchnął w niego życie. Po drugie każdy, kto przestrzega Tory, jest w tej pierwotnej harmonii z naturą i Bogiem – jak pierwsi ludzie przed sprzeciwieniem się Stwórcy. Pozostałe zaś prawa – nienadane przez Boga, a jedynie wymyślone przez ludzi – nie mają tak powszechnego charakteru (z tego powodu przestrzega się ich w granicach danego państwa) oraz nie gwarantują jedności ze światem i jego Stwórcą. Nosząc w sobie to, co nieśmiertelne i śmiertelne oraz racjonalne i nieracjonalne, każdy człowiek egzystuje na pograniczu życia i śmierci. Taka antropologia miała przełożenie na pragnienie Filona, by Prawo Mojżeszowe było powszechnie

uznane. Egzegeta uważał, że ludzie – tak Adam, jak i jego potomkowie – dzięki zdolnościom umysłu potrafią rozpoznać wolę Boga i postępować zgodnie z nią, by zachować swoje życie (Opif. 135).

Zanim Adam sprzeciwił się woli Wszechmocnego, był człowiekiem doskonałym: „Bóg wezwał go do uczestniczenia w cnotcie” (καλέσαντός σε τοῦ θεοῦ πρὸς μετουσίαν ἀρετῆς; Leg. 3,52). To sformułowanie nie pochodzi z Biblii. Jednak na podstawie innego fragmentu *Alegorii praw* (Leg. 1,34) możemy wyciągnąć wniosek, że według Filona to wezwanie miało miejsce w momencie, gdy Stwórca „tchnął w jego nozdrza tchnienie życia” (Rdz 2,7b). W ten sposób utożsamiając Adama z każdym człowiekiem, zobowiązuje go do cnotliwego postępowania. Widać to jeszcze wyraźniej, gdy weźmiemy pod uwagę wszystkie traktaty Aleksandryjczyka. Filon uważał, że podporządkowanie Prawu nie wynika z przynależności do narodu wybranego, lecz z otrzymania „tchnienia życia” (Rdz 2,7). Dzięki otrzymaniu πνοῆν ζωῆς (hbr. וַיִּנְשָׁמָה אָדָם מִנְּשֵׁמַת חַיִּים) człowiek mógł żyć cnotliwie, a także wziąć odpowiedzialność za swoje postępowanie. Tekst *Alegorii praw* (Leg. 1,34) mówi wręcz o powszechnym zobowiązaniu ludzkości do przestrzegania woli Boga. Z faktu, że każdy otrzymał „tchnienie życia”, wynika konieczność cnotliwego postępowania, ponieważ w przeciwnym razie człowiek zostanie tego tchnienia pozbawiony. Umiejętność bycia cnotliwym jest mocą, która została dana każdej duszy podczas stworzenia świata. Interwencja Stwórcy jest tak daleko idąca, że człowiek nie ma możliwości odrzucenia jej. Tak interpretując πνοῆν ζωῆς, należy je rozumieć również w kategoriach moralnych. Nie tylko pozwala ono żyć człowiekowi, lecz także uzdalnia go do podejmowania decyzji oraz wyboru dobra i cnoty.

Filon zwraca uwagę na moment, gdy Adam był jedynym człowiekiem mieszkającym na ziemi (μόνον κοσμοπολίτην). Stworzony świat był przestrzenią na tyle mu przychylną, że nie miał potrzeby budowania schronienia, w którym by się krył przed zwierzętami lub żywiołami. Panował nad całym stworzeniem, a nawet drapieżniki były mu posłuszne (Opif. 142). Miał władzę nadawania im imion (Opif. 148). Historia Adama miała być wzorem dla każdego człowieka; „zgodnie z ideą [Boga] świat jest w harmonii z Prawem, a Prawo ze światem, zaś człowiek (ἄνθρωπος), który przestrzega Prawa, jest przez to lojalnym obywatelem świata (ὄντος κοσμοπολίτου)” (Opif. 3). Filon więc nie zawężał grupy ludzi zdolnych do przestrzegania Prawa oraz będących w jedności z Bogiem i stworzoną przez Niego naturą jedynie do narodu wybranego. Przynależność do tej grupy była uzależniona od postępowania człowieka. Szczególnie mocno wyraża tę myśl w traktacie *O cnotach* (Virt. 177), przypisując Bogu oraz „boskiemu człowiekowi”

całkowitą bezgrzeszność (θείου ἀνδρός). Każdy, kto dzięki mądrości wróci do nienagannego postępowania, żyje na wzór Adama. Choć taka sytuacja wydaje się czysto hipotetyczna, to Filon uznaje ją za możliwą.

Każdy człowiek, będący potomkiem Adama, nosi w sobie choć niewielką część tej pierwotnej doskonałości. Wyraża się ona w posiadaniu umysłu, kształcie ciała (nie zmieniło się ono od momentu, gdy zostało ukształtowane na początku przez Boga) i relacji do świata (zwierząt, żywiołów). Adam przekazał również kolejnym pokoleniom zdolność panowania (do pewnego stopnia) nad otaczającą naturą. Człowiek przemierza ziemię, by znaleźć jak najlepsze warunki do życia; nurkuje, pływa i żegluje, by złowić ryby na pokarm; używając wzroku i umysłu, stara się poznać i przeniknąć przestrzeń powietrzną, by poznać Słońce, Księżyc, planety i gwiazdy (Opif. 145–147). Pomimo następowania kolejnych pokoleń i rozwoju świata w wielu aspektach jesteśmy podobni do „pierwowzoru”.

Duchowa doskonałość człowieka wynika z faktu, że Bóg, stwarzając go, nie wzorował się na jakiegokolwiek innej wcześniejszej istocie. Kierował się jedynie swoim własnym zamysłem. Sfera duchowa człowieka jest więc niepowtarzalna i doskonalsza niż zwierząt. Boski Duch został tchnięty w człowieka przez twarz, która jest ośrodkiem przebywania siedmiu zmysłów (Opif. 139). Dzięki cnotom Adam mógł wybierać to, co dobre, i w swoim postępowaniu naśladować Boga (Opif. 144). W dziele *O cnotach* Filon łączy materialną i duchową naturę człowieka. Został on ukształtowany ręką Wszechmocnego i otrzymał duszę – ta część będzie pochodziła ze świata duchowego. Według egzegety z tego powodu Adam jest najszlachetniejszą osobą w historii świata – otrzymał bowiem tyle Bożego Ducha, ile mógł przyjąć jako istota cielesna. Wielcy ludzie pochodzili w czasach starożytnych z rodów, w których przodkowie odznaczyli się wyjątkową odwagą lub mieli znaczący wpływ na historię swojej społeczności. W przypadku Adama jego szlachetne pochodzenie wynika z faktu, że stworzył go sam JHWH. Pierwszy człowiek przez pewien czas miał nawet udział w nieśmiertelności Tego, od którego pochodził. Gdy wybrał to, co złe i fałszywe, zerwał tę więź, a zarazem wybrał życie śmiertelne oraz doświadczanie zła i cierpienia (Virt. 203–204). Nigdy jednak nie zatracił swojego pochodzenia.

Bóg dał człowiekowi umysł, by podejmował decyzje i panował nad ciałem. Dzięki temu Adam mógł poznawać otaczającą go rzeczywistość, posługiwać się zmysłami i odróżniać jedne rzeczy od innych. Filon już w momencie interpretacji opisu stworzenia człowieka wykazuje, że od początku został on wyposażony w zmysły, dzięki którym mógł potem rozpoznać, że owoc z drzewa poznania dobra i zła jest dojrzały i nadaje się do spożycia (Opif. 139).

Egzegeta na tym przykładzie chce pokazać odbiorcom swoich tekstów po pierwsze nadrzędną rolę umysłu względem zmysłów. Człowiek powinien bowiem nad nimi panować. Po drugie uzmysłwić, jak daleko idące konsekwencje może mieć porzucenie tego, co racjonalne, na rzecz skupienia się na rzeczach pożądanых wzrokiem czy dotykiem.

Pierwszym zadaniem, jakie postawił Bóg przed Adamem, było nadanie imion wszystkim istotom żywym. Miało mu to uświadomić jego zdolności i dać poczucie odpowiedzialności. Nazywając istoty żywe, staje się nie tylko pierwszym człowiekiem, który będzie przekazywał życie swoim potomkom, lecz także pierwszą osobą, która posłużyła się mową. Bez wezwania Boga do nadania imion nie miałby potrzeby mówienia. Jednocześnie dokonanie tego przez jedną osobę w jednym czasie wpisuje się w harmonię stworzenia, która jest dziełem jednego Boga. Nazywanie zwierząt przez różne osoby w różnym czasie powodowałoby niepotrzebną różnorodność i zaburzyłoby pierwotny ład (Leg. 2,15). Jednocześnie w ten sposób Bóg wydał polecenie, by ludzie czynili sobie ziemię poddaną. Będą je wypełniały wszystkie kolejne pokolenia.

Sytuacja Adama radykalnie zmieniła się po zjedzeniu owocu. Jego postępowanie od tego momentu jest opisane jako niegodziwe. Jako pierwszy mężczyzna doświadczył trudu pracy, który stanowił konsekwencje sprzeciwu wobec woli Boga. Do tej pory ziemia sama rodziła wszelkie dobra niezbędne do życia, zaś od tego momentu ich uprawianie wymagało dużego wysiłku (Opif. 167).

Analizując postać Adama, Filon z Aleksandrii podejmuje temat jego zdolności poznawczych. Człowiek zasadniczo poznaje siebie, porównując się do innych. Będąc przez pewien czas sam, był pozbawiony tych możliwości. Czuł się na tyle wyobcowany, że nazwał wszystkie istoty żywe, ale sobie nie nadał imienia. Biblia podaje i wywodzi jego imię od ziemi. Na tej podstawie Aleksandryjczyk stwierdza, że nie był on w stanie poznać siebie – tak samo jak oko widzi inne obiekty, a nie widzi siebie. Te okoliczności sprawiają, że Adam na początku jest nieświadomy swojej natury. Nie było z nim nikogo, więc nie miał żadnego punktu odniesienia (Leg. 1,91–92).

Zjedzenie owocu z drzewa poznania dobra i zła spowodowało „niechaybną śmierć” (Rdz 2,17). Nie jest to śmierć w sensie fizycznym, ponieważ zarówno Adam, jak i Ewa żyli dalej. Filon zauważa, że po zaciągnięciu tej kary nie tylko nie umarli, lecz nawet przekazywali życie swoim dzieciom. Śmierć fizyczna to oddzielenie duszy od ciała człowieka. Karą za przekroczenie jedyne go zakazu Boga była śmierć duszy – oznaczało to zanik cnoty oraz dało początek niegodziwemu postępowaniu pierwszego człowieka

(Zeller, s. 1995, s. 23). Pogrążył się on w namiętnościach i złym postępowaniu. Jest to kara gorsza niż śmierć fizyczna. Gdy umiera człowiek sprawiedliwy, jego dusza nadal żyje poza ciałem, w tym przypadku zaś umarła dusza przebywała w Adamie jak w grobowcu (Leg. 1,105–108). Tak jednoznaczna interpretacja tego wydarzenia miała powstrzymać wszystkich odbiorców tekstu przed sprzeciwieniem się woli Boga.

Oprócz pozytywnych opisów Adama przed zgrzeszeniem – zaprezentowanych powyżej – w traktatach Filona znajdujemy również krytyczne. W traktacie *O cherubach* (Cher. 10) Adam jest wprost opisany jako człowiek głupi (Ἀδὰμ τὸν νοῦν ἀποροσύνην ἀνίατον νόσον) oraz podporządkowany zmysłom (Cher. 54). Po grzechu staje się osobą „odrzuconą” (ἐξέβαλε) – jest tak stały w swojej niegodziwości, że na zawsze został pozbawiony możliwości powrotu do raju (Cher. 1). Ta sytuacja stanowi uniwersalne przesłanie, które widać w kontekście postawy Kaina: „Po czym Kain odszedł od Pana i zamieszkał w kraju Nod, na wschód od Edenu” (Rdz 4,16). Te dwie historie opuszczenia oblicza Boga Mojżesz opisał w Księdze Rodzaju jako paradygmaty odrzucenia Stwórcy. Adam, czyniąc zło, nie do końca był świadomy konsekwencji popełnionego czynu. Ostateczną karą jest wyrzucenie go z raju i brak możliwości przebywania w bliskości Boga. Kain zaś świadomie i dobrowolnie odrzuca Pana – przez co jego wina staje się jeszcze większa. O ile zło czynione dobrowolnie i celowo zawsze będzie gorsze od nieświadomego, o tyle sytuacja dotycząca dobrego postępowania jest przeciwna – dobro świadomie czynione będzie lepiej widziane przez Boga (Post. 10–11).

Człowiek ma dwie możliwości – może skryć się w Bogu lub w sobie (w swoim umyśle). W takim kontekście Filon interpretuje ukrycie się Adama, po tym jak spożył on z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 3,8). Kto przestaje ufać Wszechmocnemu i ukrywa się przed Nim, ten sam siebie uznaje za boga. Od tego momentu człowiek staje się twórcą wszelkich praw i zasad (Leg. 3,29–31). Sposób postępowania pierwszego człowieka Filon uważa nie tylko za początek zła na świecie, lecz także za swoisty wzór (choć negatywny) dla wszystkich jego potomków. Mając możliwość korzystania z wszystkiego, co było dobre, Adam wybrał zło; zamiast cnoty wolał niegodziwość, ignorancję zamiast mądrości oraz śmierć zamiast życia (Leg. 3,52). Protologia w *Alegoriach praw* zakłada powszechne popełnianie zła przez ludzi, wynikające z błędnej decyzji Adama – jest on obrazem umysłu ludzkiego. S. Yli-Karjanmaa uważa, że ta interpretacja decyzji Adama jest „uniwersalną charakterystyką losu człowieka, spowodowaną przez niego samego” (2016, s. 265). Mojżesz na początku Tory uzależnia relację



z Bogiem od decyzji podjętej przez umysł ludzki. Mówiąc o konsekwencjach decyzji człowieka, informuje czytelników Pięcioksięgu o korzyściach dla duszy wynikających z odrzucenia wszelkich cielesnych pożądliwości (Yli-Karjanmaa, 2016, s. 265).

Po sprzeciwieniu się Bogu Adam wraz z Ewą zostali wyrzuceni z raju. Filon uważa, że na wygnanie sprzed oblicza Boga skazuje się każdy człowiek, który dopuści się zła. Egzegeta utożsamia cnotę z bezpiecznym miejscem – może się w nim skryć każdy roztropny. Jeśli cnota jest stałą przestrzenią, gdzie można mieszkać, to nieprawy przyjmuje postawę tułacza niemającego się gdzie skryć. Tego doświadczali Adam wraz z Ewą po opuszczeniu raju (Leg. 3,1–2).

Słów: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie i niewiastę” (Rdz 3,15a) Filon nie rozumie jako wrogiego nastawienia kobiety do węża, lecz Ewy do Adama. Interpretuje je jako zapowiedź ich rywalizacji o pożywienie i picie. Będą również dla siebie nawzajem przedmiotem pożądliwości, co będzie ich skupiało na zmysłowych aspektach życia. Wzajemnego pożądania w jeszcze większym stopniu będą doświadczali potomkowie Adama i Ewy. Systematyczne zaludnianie ziemi tym bardziej miało wzmacniać w ludziach poczucie rywalizacji (Leg. 3,184–185). Grzechy wynikające z zabiegania o przetrwanie będą tym liczniejsze, im więcej ludzi na ziemi będzie starało się o zdobycie pożywienia.

Filon zwraca uwagę na fakt, że w Rdz 3,23 Bóg mówi o wysłaniu Adama ( $\xi\lambda\alpha\pi\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\epsilon\iota\nu$ ). W następnym zdaniu pojawia się zaś wzmianka o wyrzuceniu go ( $\xi\zeta\acute{\epsilon}\beta\alpha\lambda\epsilon$ ; Rdz 3,24) z raju. Pierwsza myśl dawała możliwość powrotu (Cher. 1–2). Wyrzucenie ma charakter trwały, ponieważ człowiek na stałe będzie teraz doświadczał niegodziwości i nie będzie mógł prowadzić tak cnotliwego życia, jak miało to miejsce przed spożyciem owocu z drzewa poznania dobra i zła (Cher. 10). Tym samym grzech popełniony przez pierwszego człowieka uniemożliwi całej ludzkości powrót do raju.

## 4.2. Ewa

Interpretację historii pierwszej kobiety Filon włącza w traktaty o początkach świata – *O stworzeniu świata* oraz *Alegorie praw*. Według przekazu biblijnego Ewa miała być pomocą dla Adama. Jednak interpretacje poświęcone pierwszej kobiecie odchodzą od zagadnień związanych z kosmologią, a skupiają się wokół antropologii i postawy moralnej – Filon uznaje ją za obraz zmysłów (Hoek, 2000a, s. 63–75). By mogła godnie pełnić swoją rolę względem

Adama, musiała być jemu równa. Filon używa słowa ὁμοῦς, które dosłownie oznacza, że musi być „jednej duszy” z nim (Leg. 2,8). Tę myśl rozwija w *Pytaniach i odpowiedziach do Księgi Rodzaju* (QG 1,23), gdzie stwierdza, że Bóg stworzył Ewę dlatego, że Adam nie znalazł dla siebie właściwej pomocy (w BH: עזר). Choć była mu podporządkowana cała natura – rośliny, zwierzęta i żywioły – odpowiednie wsparcie mógł stanowić jedynie drugi człowiek. W ten sposób samo Pismo usankcjonowało równość między pierwszymi ludźmi oraz pokazało ich podobieństwo w wymiarze zarówno cielesnym, jak i duchowym. Ewa została przedstawiona jako żona Adama (Opif. 156). W *Alegoriach praw* (Leg. 2,5) Filon wymienia drugą cechę matki wszystkich ludzi – jest młodsza od męża. Czas stworzenia ma alegoryczne znaczenie. W kontekście Ewy pierwszy człowiek symbolizuje wymiar duchowy osiągniany dzięki umysłowi, zgodnie z Rdz 2,7: „wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą”. Kobieta jest zaś symbolem „zmysłów i namiętności” – powstałych później niż dusza (Leg. 2,5). Filon interpretuje Adama jako umysł, bez którego doświadczenie empiryczne (Ewa) nie może istnieć. Z tego powodu Bóg wzywa pierwszego człowieka pytaniem: „Gdzie jesteś?” (Rdz 3,9). Nie wezwał kobiety, choć była razem z nim, ponieważ zmysły człowieka nie mogą funkcjonować niezależnie od umysłu. Jednak według Filona tym pytaniem przywołał ich oboje (Leg. 3,49–50).

Istotną kwestią w opisie Ewy jest pytanie o przyczynę stworzenia jej z żebra. W *Alegoriach praw* również ten fragment jest zinterpretowany przenośnie. Żebro jest rozumiane jako symbol siły – doświadczenie zmysłowe. Kobieta, będąc „kością z kości i ciałem z ciała” Adama, jest mu równa w sile oraz posiada taką samą moc do działania jak on. Adam (umysł) i Ewa (doświadczenie zmysłowe) nawzajem się uzupełniają. Człowiek może się bowiem posługiwać zmysłami tylko w sytuacji, gdy współpracują one z umysłem, który potrafi wykorzystać pochodzącą z nich wiedzę. Ta nierozdzielna współpraca jest obrazem ich jedności, równości i konieczności współdziałania przy jednoczesnej różnorodności podejmowanych zadań (Leg. 2,19–42). Ponieważ każdy człowiek pochodzi od tych samych przodków, zawiera w sobie zdolność rozumowego oraz zmysłowego poznawania świata.

Wąż, kusząc pierwszą kobietę, mówi jej, że jest nieroztropna i nie ma odwagi, by zerwać owoc z drzewa poznania dobra i zła. Filon utrzymuje jednak, że zerwanie owocu, który pozwalał człowiekowi zdobyć wiedzę zarezerwowaną dla Boga, nie wynikało bezpośrednio z namowy węża, lecz z umysłu niewycwiczonego w wytrwałości. Ewie zabrakło niezłomności.

Skosztowanie owocu i przekazanie go mężowi sprawiło, że kobieta na zawsze zatraciła pierwotną prostotę i niewinność (ἀκακίας καὶ ἀπλότητος), stając się osobą niegodziwą. Ta historia, rozumiana alegorycznie, niesie z sobą uniwersalne przesłanie, lub wręcz stanowi paradygmat myślenia o świecie. Objasnienie grzechu pierwszych ludzi prezentuje triada: Adam (νοῦς – rozsądek, mądrość) – Ewa (αἴσθησις – zmysły) – wąż (ἡδονή – przyjemność). Biblijny opis tych postaci nie jest przypadkowy. Chronologia ich występowania tak naprawdę prezentuje sposób postępowania każdego człowieka – od idei i możliwości przez zmysły do działania przeciwnego woli Stwórcy (Alesso, 2004, s. 104). T.H. Tobin uważa, że ta triada składa się na Filonową koncepcję duszy; tym samym historia z pierwszych stron Biblii stanowi integralną część każdego człowieka (1983, s. 148). Każda przyjemność najpierw oddziałuje na zmysły, by następnie podporządkować sobie umysł. W ten sposób – za pośrednictwem zmysłów (Ewy) – przyjemność (wąż) może sobie podporządkować umysł (Adam). W tym miejscu warto zwrócić uwagę na zmianę w rozumieniu relacji pierwszych ludzi – nie stanowią oni już jedności, lecz są sobie przeciwstawieni. Tekst biblijny akcentuje ich wspólny udział w popełnieniu zła i odwróceniu się od Boga. Jednak Filon przeciwstawia ich postawy, wykazując, że bezpośrednie podporządkowanie sobie umysłu przez przyjemność, bez pośredniej roli zmysłów, byłoby niemożliwe. R. Mortley, zajmujący się w swoich badaniach rolą i statusem kobiet w świecie starożytnym, stwierdził, że idealizując to, co męskie, a deprecjonując kobiecość, Filon umieścił w swoich interpretacjach ówczesne wzorce kulturowe (1981, s. 8–9). Nie można jednak zgodzić się z taką tezą, ponieważ – jak zostanie to zaprezentowane w dalszej części pracy – egzegeta analizował każdą postać oddzielnie, uznając jej unikalną historię, i nie widać w tych opisach tak uproszczonego podziału.

Postawę Ewy w scenie kuszenia należy rozpatrywać w kategoriach moralnych. Drzewo życia oznacza cnotę. Człowiek, zrywając z niego owoce, opowiada się za życiem zgodnym z cnotami; przedłuża tym samym swoje życie, jeśli naśladuje Boga. Drzewo poznania dobra i zła symbolizuje odrzucenie cnoty i opowiedzenie się za ulotną i pełną nędzy egzystencją, która prowadzi do śmierci (Opif. 151–156). Filon interpretuje alegorycznie również sam proces uświadamiania przez Boga konsekwencji postępowania pierwszych ludzi. Zwraca uwagę na słowa Adama w Rdz 3,12b: „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem”. To zdanie podkreśla niezależność kobiety od mężczyzny oraz jej wolność w podejmowaniu decyzji, a tym samym – jej osobistą odpowiedzialność. Przekłada się także na interpretację tych dwóch postaci. Doświadczenie świata zmysłami

(Ewa) jest niezależne od naszego umysłu (Adam). Rozum nie może w pełni panować nad bodźcami odbieranymi przez ciało z otaczającej je rzeczywistości – uszy słyszą dźwięki, a nozdrza czują zapachy niezależnie od naszej woli. Ten obraz uświadamia nam ściśle połączenie naszych zmysłów z umysłem. Jak rozum nie może niczego poznać bez zmysłów, tak Adam nie mógł spróbować owocu z zakazanego drzewa bez pomocy Ewy (Leg. 3,56–58).

Odpowiedź pierwszej kobiety na pytanie Boga po przekroczeniu Jego zakazu: „Dlaczego to uczyniłaś?” może być rozumiana jedynie alegorycznie. Słowa „Wąż mnie zwiódł i zjadłam” nie są bowiem odpowiedzią na zadane pytanie (Rdz 3,13). Stwórca pyta Ewę, dlaczego podała Adamowi owoc, ona zaś mówi, że sama go zjadła, w żaden sposób nie odnosząc się do postawionego pytania. Jeżeli jednak – zgodnie z konsekwentną interpretacją Filona – Ewa jest obrazem doświadczenia zmysłowego, to jest rzeczą naturalną, że zdobyte doznania i doświadczenie przekazuje do umysłu, którego obrazem jest Adam (Leg. 3,59). Taka interpretacja zdejmuje z pierwszego człowieka winę, ponieważ otrzymał on wbrew swojej woli to, co zakazane. Adam, zgodnie z tym, co zostało powiedziane w poprzednim akapicie, jest więc jak umysł niemogący powstrzymać doświadczeń zmysłowych. Filon uważa, że Ewa wpłynęła na Adama, zachęcając go do grzechu wbrew jego woli – ἄκουσα δέδωκα τῷ ἀνδρὶ (Leg. 3,60). Termin ἄκων oznacza „dokonanie czegoś wbrew chęciom drugiej osoby lub w sposób wymuszony” (4 Mch 11,12; TestSal 12,6; Bell. 2,123; Ant. 16,256). Gdy Ewa (zmysły) poznała dobro i zło, to doświadczenie musiał przyjąć umysł.

Ewa była pierwszą kobietą, która doświadczyła konsekwencji zjedzenia owocu z drzewa poznania dobra i zła – bólów porodowych, cierpienia, braku wolności, a także nakazu szacunku wobec męża (Opif. 167). Trud relacji z mężczyzną ma szerszy charakter. Po grzechu człowiek będzie musiał się zmagać nie tylko z poczuciem własnej słabości, lecz także z pożądliwościami i zmysłami. Dla autora Księgi Rodzaju w sposób naturalny będzie się to przekładało na relację względem najbliższej mu osoby – Ewy. Słowa mówiące o panowaniu mężczyzny nad kobietą (hebr. וְהָיָה יְמֵי-בְרַךְ; gr. w LXX: καὶ αὐτός σου κυριεύσει) Filon rozumie jako niezdolność samego Adama do zapanowania nad własnymi zmysłami oraz doświadczeniem strachu. Pierwszy człowiek będzie postępował na niekorzyść tej, która stanowi dla niego pomoc. Ich relacja, oparta nie na sprawiedliwości, lecz na sile i dominacji, stanowi powszechny wzór relacji międzyludzkich (QG 1,49).

D. Sły w swoich badaniach wykazała, że Filon przeniósł interpretację alegoryczną Ewy na postrzeganie wszystkich kobiet w swoich dziełach. Uważa je za istoty niedoskonałe, podporządkowane zmysłom, irracjonalne,

słabe i bierne (1990, s. 216). Biorąc pod uwagę wszystkie traktaty egzegety z Aleksandrii, należy uznać, że tę niedoskonałość dziedziczy po Ewie każdy człowiek. Życie zgodne z cnotą wymaga zaś osobistej decyzji i zaangażowania. Nie należy więc przypisywać zarówno złego życia, jak i cnoty do poszczególnych płci, ponieważ są to postawy właściwe wszystkim ludziom.

### 4.3. Kain

Imię Kain oznacza „opętanie”. W ten sposób syn Adama i Ewy staje się obrazem osób mających poczucie, że wszystko, co posiadają – nawet myśli – należy do nich, a nie do Boga. Według Filona całkowite zaufanie swojej percepcji i zmysłom prowadzi człowieka do błędnego postrzegania świata i Stwórcy. Człowiek ulega błędnym opiniom i w konsekwencji źle postępuje (Cher. 65–66). Jednym z kluczowych tematów teologicznych w *Corpus Philonicum* – a według S. Pearce nawet najważniejszym – jest los duszy człowieka (Pearce, 2007, s. 30). Owładnięty przez zło Kain całkowicie zatracił swoją odpowiedzialność za życie duchowe. Swoim postępowaniem odrzucił szczególną relację z Bogiem, scharakteryzowaną przez Ewę w momencie jego narodzin słowami: „Otrzymałam mężczyznę od Boga” (hebr. קַיִן אֵת אֱלֹהֵי הָאֵל; gr. Ἐκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ) (Grypeou, Spurling, 2013, s. 100). To sformułowanie wyraża zdaniem Filona zgodę Boga na poczęcie się Kaina (QG 1,58). W traktacie *O cnotach* egzegeta zestawiał narodziny i postępowanie Kaina oraz Abrahama. Uważa, że szlachetność człowieka nie wynika z jego pochodzenia, lecz z cnót, które posiada. Kain był potomkiem pierwszych ludzi. Choć stanowili oni ideał i wzór człowieczeństwa, ich syn jako pierwszy przelał krew. W ten sposób stał się obrazem ludzi złych. Abraham pochodził z rodziny Chaldeczyków, a jego ojciec zajmował się astrologią (Wróbel, 2014, s. 97). Terach nie wierzył w nic, czego nie mógł poznać przez zmysły. Pomimo pochodzenia z takiej rodziny Abraham zaczął poznawać niewidzialnego Boga i stał się pierwszą osobą wierzącą w Niego. Jego pochodzenie nie miało wpływu na postępowanie i wiarę. Patriarcha jest więc obrazem człowieka wierzącego i szanującego wartości. Dokonując takiego zestawienia, Filon chciał pokazać, że szlachetne życie nie wynika ze zrodzenia w danej rodzinie, lecz z postępowania zgodnego z wolą Boga (Virt. 198–216).

Filon w swoim komentarzu zwraca uwagę na zawód wykonywany przez Kaina. W Septuagincie napisano, że syn Adama i Ewy „uprawiał ziemię” (ἐργαζόμενος τὴν γῆν; LXX, Rdz 4,2; Sac. 51). Różni się to względem

opisu Noego, który jest nazwany „rolnikiem” (γεωργός; LXX, Rdz 9,20). Na tym terminie Filon opiera swoją interpretację, a różnica w greckim tekście posłużyła mu do przedstawienia Kaina jako człowieka owładniętego ziemskimi namiętnościami. Będzie on podróżował po świecie, by spełniać swoje pragnienia. Filon uznaje w nim najemnika, któremu zależy wyłącznie na doraźnych korzyściach. Ta subtelna różnica w greckim tekście pozwala egzegecie na wyciągnięcie uniwersalnych wniosków. Nie deprecjonując uczciwej pracy człowieka na roli (γεωργός), porównuje wszystkich złych i nieprawych do „uprawiającego ziemię” (ἐργαζόμενος τὴν γῆν). Jednocześnie stwierdza, że terminu ἐργαζόμενος nie można utożsamiać z pracą fizyczną, a τὴν γῆν – z rolą. Te słowa oznaczają złą duszę każdego człowieka – Kain dokładał wszelkich starań, by w każdym miejscu na ziemi znaleźć przyjemność (Agr. 20–25).

Złe postępowanie Kaina, które sprawiło, że Bóg nie przyjął jego ofiary, miało dwie charakterystyczne cechy – przyniósł on ofiarę po kilku dniach oraz nie ofiarował pierwocin z plonów, lecz dary pochodzące z kolejnego zbioru (Rdz 4,3). Dla Filona ta ofiara jest obrazem ludzkich uczynków. Człowiek nie powinien odkładać dobrych uczynków na później, lecz spełniać je bez zwłoki. W tym aspekcie Kain stał się obrazem osoby leniwej i niestałej w postępowaniu. Zwlekał ze złożeniem ofiary, ale oczekiwał natychmiastowego działania ze strony Boga. Przedkładał swoje sprawy wykonane w tym czasie nad sprawy Boże. Opóźnienie mogło u niego wynikać z trzech postaw: (1) zapomniał o znaczeniu Bożego błogosławieństwa – stracił tym samym poczucie wdzięczności względem Stwórcy; (2) przemawiała przez niego pycha – miał poczucie, że wszelkie wypracowane dobra są wynikiem wyłącznie jego pracy; (3) miał świadomość, że wszystko zawdzięcza zarówno Bogu, jak i swojej ciężkiej pracy. To zbudowało w nim poczucie, że należą się mu owoce jego pracy (Sacr. 52–54). Biblia opisuje postawę Abrahama jako przeciwną do tej prezentowanej przez Kaina. Gdy Bóg przybył do patriarchy w gościnę, to ten z pośpiechem poszedł do namiotu Sary, by jak najszybciej przygotować posiłek (Rdz 18,6). Jego postępowanie wyrażało zaangażowanie i zapał w przyjęciu Boga (Sacr. 59). Kain nie oddał Wszechmocnemu pierwocin pracy. Zostawiając sobie lepsze i pierwsze plody ziemi, postawił siebie ponad JHWH (Sacr. 72).

Filon w pełni obciąża Kaina za śmierć Abla, ponieważ świadomie dążył on do tego, by wejść w spór z bratem – dzięki wiarygodnej argumentacji przekonał go do wyjścia na pole, a następnie zabił go. Pola lub równiny zawsze stanowiły miejsce walki. W czasie pokoju na płaskich przestrzeniach zmagali się ze sobą sportowcy, podczas wojny zaś – wrogie sobie armie.

Dla Filona równiny stanowią symbol miejsc nieustannego sporu. To prowadzi go do wniosku, że są one przestrzenią, gdzie emocje i irracjonalność zaczynają panować nad człowiekiem (Det. 1–6). Bratobójstwo powoduje zło w dwóch aspektach. Po pierwsze Kain zabił szlachetną osobę, która nie wyrządziła mu żadnego zła. Po drugie miał poczucie, że jedynie Abła dotkną skutki jego czynu – śmierć. Nie uwzględnił osobistej odpowiedzialności i konsekwencji wynikających z morderstwa brata.

Treść Rdz 4,8b jest jednoznaczna: „Kain rzucił się na swego brata Abła i zabił go”. W tej sytuacji Aleksandryczyk w swoim komentarzu powinien omówić i wyjaśnić powody tej niesprawiedliwej i nieuzasadnionej śmierci. W analogicznych, trudnych do wyjaśnienia przypadkach pomija interpretację dosłowną, skupiając się jedynie na alegorycznej. Czyni tak w *Zgromadzeniu w celu postępu w nauce* (Congr. 180), wyjaśniając złe traktowanie Hagar przez Sarę (Mendelson, 1997, s. 104–125)<sup>32</sup>. W traktacie *O Abrahamie* (Abr. 96) tłumaczy niewłaściwe zachowanie Abrahama i Sary łaskawym oraz miłosiernym charakterem Boga. W przypadku śmierci Abła posługuje się trzecią możliwością – uznając ją za coś, co się jedynie wydaje czytelnikowi Księgi Rodzaju (κατὰ μὲν τὴν πρόχειρον φαντασίαν ὑποβάλλει; Det. 47). W tym przypadku na wzór Platona stwierdza, że to, co się czytelnikowi wydaje, nie odzwierciedla rzeczywistości (Shaw, 2017, s. 56–57). Kain bowiem nie zabił Abła, ale samego siebie (ἀνέστη Κáιν καὶ ἀπέκτεινεν ἑαυτόν) (Byron, 2011, s. 178)<sup>33</sup>. Filon zwraca uwagę na zamianę, która następuje w tekście Księgi Rodzaju. Abel po śmierci jest ukazany, jakby żył: „Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi!” (Rdz 4,10). Kain zaś żyje, lecz jest opisany jako zmarły – zaciągnął na siebie przekleństwo (Rdz 4,11). Ta scena pokazuje konsekwencje zniszczenia przez człowieka tego, co dobre (Det. 69–70).

Zło w życiu Kaina ma swój początek w momencie, gdy zaczął on planować zabicie brata. Dokonanie czynu jest konsekwencją powziętego zamiaru. Po morderstwie w ogóle nie wyraził skruchy za swoje postępowanie. W kontekście pierwszego mordercy w historii świata widać, jak istotny jest sposób myślenia człowieka i jak daleko idący ma wpływ na postępowanie. Myśli wyznaczają bowiem cele (Det. 97).

<sup>32</sup> A. Mendelson uważa, że taki sposób interpretacji Filon przyjmuje w sytuacjach, gdy dosłowna interpretacja naruszałaby autorytet najważniejszych postaci dla judaizmu (1997, s. 104–125).

<sup>33</sup> J. Byron uważa, że za taką interpretacją może przemawiać użycie czasownika βόάω w czasie teraźniejszym.

Interpretując tekst LXX, Filon nadaje uniwersalny sens czasownikowi ἡσυχάσων (występującemu w Rdz 4,7) i komentuje go w odniesieniu do postępowania wszystkich ludzi. Według greckiego tekstu po złożeniu ofiary Bóg nakazał Kainowi milczeć. Termin ἡσυχάζω oznacza „odpocząć”; „powstrzymać się od aktywności” (Ant. 18,354); „prowadzić spokojne życie” (Abr. 27); „być wolnym od niepokoju” (LXX, Prz 1,33); „milczeć”; „nie mówić” (Somn. 2,223; Ant. 1,339). W tym wypadku Filon w *Pytaniach i odpowiedziach do Księgi Rodzaju* (QG 1,65) opowiedział się za wezwaniem Kaina do zamilknięcia – tzn. braku działania. Słowa skierowane do pierwszego mordercy mają tak naprawdę stanowić generalną zasadę postępowania. Człowiek w ogóle nie powinien czynić zła. Utożsamienie Kaina i Abła z wzorami niegodziwego i sprawiedliwego życia wpisuje ich w odwieczny konflikt dobra ze złem. W świetle egzegezy alegorycznej przekracza on wszelkie podziały społeczne, a nawet granice państw, kultur i kolejnych pokoleń (Quinones, 1991, s. 23). Człowiek po wyrządzeniu zła powinien być zawstydzony i zażenowany (Byron, 2011, s. 54–60).

Morderca, odpowiadając Bogu pytaniem retorycznym: „Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4,9b), jawi się jako człowiek zuchwały. Słowa te wyrażają w jakimś sensie pogardę wobec wszechmocnego Boga (Det. 62). Filon bardzo często podejmuje temat nagrody i kary. W traktatach *O cnotach* oraz *O nagrodach i karach. O przekleństwach* zwraca uwagę, że Stwórca sprawiedliwie osądza każdy ludzki czyn – panuje On nad całym światem. W kontekście zbrodni Kaina egzegeta stara się wykazać, że Bóg nie jest bezpośrednim wykonawcą kary. Popelniając zło i przekraczając wolę Stwórcy, syn Adama i Ewy sam skazał się na konsekwencje swojego postępowania (Mendelson, 1997, s. 104–125).

W *Pytaniach i odpowiedziach do Księgi Rodzaju* (QG 1,69) interpretacja słów zabójcy brata jest jednoznaczna. Tylko człowiek niewierzący może odpowiadać Bogu w tak lekceważący sposób, sądząc, że wszechwiedzący Stwórca nie wie o jego postępowaniu. Egzegeta z Aleksandrii w kontekście pytania: „Gdzie jest twój brat Abel?” zwraca uwagę na jeszcze jedną bardzo istotną sprawę. Otóż wtedy świat zamieszkiwały cztery osoby. Jak zostało to już wcześniej opisane w kontekście relacji Adama i Ewy, mieli oni wszyscy być dla siebie wsparciem. Tymczasem Kain twierdzi, że nie wie, co stało się z jedną z najbliższych mu osób. Tym samym okazał swoje zaangażowanie w przemoc, niesprawiedliwe postępowanie, zdradę, zabójstwo – co jest obrzydliwością i czynem przeklętym. Nie zadbał o bezpieczeństwo swojego brata i uznał je za coś niewartego uwagi. Od tego momentu pogrążony w grzechu Kain umarł duchowo, choć żył fizycznie (QG 1,69–70).



Pytanie o miejsce przebywania Abła nie ma na celu ustalenia tej informacji. Interwencja Boga pokazuje, że każdy człowiek może odpokutować grzechy – niezależnie od tego, jakiego zła się dopuścił. Zabójca odrzucił jednak okazję, by przyznać się do winy i wzbudzić żal za popełniony czyn.

Morderca Abła bał się o swoje życie (Rdz 4,14). Mógł się obawiać konsekwencji z trzech powodów: (1) nieprzychylność natury, która została stworzona, by zaspokajać potrzeby ludzi dobrych; (2) zagrażające mu zwierzęta – były one bowiem łagodne dla osób postępujących zgodnie z wolą Boga; (3) rodzice – po raz pierwszy doświadczyli oni skutków śmierci człowieka i mogli czuć do niego żal (QG 1,74). Bóg dał Kainowi znak – ani tekst, ani żadna interpretacja w sposób wiarygodny nie podają, jak ów znak wyglądał. Wiemy jedynie, że chronił Kaina, by nikt go nie zabił. Ten nakaz Boga był autorytatywny, ponieważ Tora nigdzie nie mówi o śmierci zabójcy Abła. Dla Filona znamię było obrazem nieśmiertelności zła – będą doświadczały go kolejne pokolenia ludzi (Det. 177).

Postawę Kaina wyraża miejsce jego zamieszkania. Odszedł on od Pana i zamieszkał w kraju Nod (Rdz 4,16). Według Filona Nod oznacza w tej historii wadę i zło. Kraj ten jest absolutnym przeciwieństwem rajskiej harmonii, cnoty i dobrobytu. To nie tylko miejsce zamieszkania Kaina, lecz także obraz stanu jego duszy, oddalonej od Boga (Cher. 12–13).

Podjęcie przez Kaina budowy miasta również należy interpretować alegorycznie<sup>34</sup>. Z całą pewnością jeden człowiek nie był w stanie sam tego dokonać. W pojedynkę trudno byłoby Kainowi nawet zbudować dom (Post. 51). Założone miasto należy rozumieć jako monumentalny pomnik jego pychy. W ten sposób chciał on pokazać wszystkim (nielicznym) mieszkańcom ziemi swoją odrębność – nawet względem Boga. Tym samym stał się architektem potęgi swojej bezbożności, egoizmu i nędzy (Post. 52–53). D.T. Runia uważa, że przekonanie Filona o uniwersalnym przesłaniu Tory przejawia się w stwierdzeniu, że jest ona skierowana zarówno do Żydów, jak i do pogan mieszkających w miastach i na terenach pustynnych jako nomadowie. Egzegeta uważa Prawo za wskazania dla „Mojżeszowiej *politei*” (Runia, 2000, s. 362). Działanie Kaina jest tak naprawdę skutkiem refleksji Mojżesza. Opisując postępowanie Kaina, chciał on przestrzec wszystkich czytelników Tory zarówno przed grzechem zabójstwa, jak i wewnętrzną postawą arogancji (polegającej na wzniesieniu miasta). Niezależnie od rodzaju

<sup>34</sup> O filozofii politycznej u Filona, właściwym zarządzaniu miastami czy o poglądach na temat polityki i administracji Cesarstwa Rzymskiego w traktatach egzegety pisali: Barraclough, 2016, s. 417–553; Goodenough, 1967.

popelnianego zła, Pięcioksiąg niesie w sobie uniwersalne przesłanie mówiące o tym, że początkiem wszelkich czynów jest myśl.

Skupiając się na postaciach Kaina i Abła (w *Sacr.*; *Det.*; *Post.*), Filon tak naprawdę opisuje wzorce ludzkiego postępowania – reprezentują oni zło i dobro. Sama interpretacja stanowi zaś dla egzegety z Aleksandrii przyczynek do zaprezentowania swojego nauczania związanego z moralnością. Konflikt między braćmi obrazuje walkę między dobrem i złem w duszy człowieka. Kain jest osobą kochającą samą siebie (τὸ φιλαυτον) – to prowadzi go do zguby. Nie będąc w stanie dobrze pokierować swoim własnym życiem, chce panować nad całym stworzonym światem, zapominając o czci wobec jego Stwórcy. Jego brat zaś kochał Boga (φιλόθεον; *Sacr.* 3).

#### 4.4. Abel

Imię Abel oznacza osobę ofiarującą wszystko Bogu (Ἄβελ, ἐρμηνεύεται γὰρ ἀναφέρων ἐπὶ θεόν; *Sacr.* 2). Już ono pokazuje, że postawa Abła była zupełnie przeciwna tej prezentowanej przez Kaina – wynikała z poczucia, że wszystko pochodzi od Wszechmocnego. Abel był człowiekiem otwartym na piękno i szlachetne postępowanie. Filon już na samym początku *Ofiar Abła i Kaina* podkreśla tę polaryzację (Mendelson, 1997, s. 125). Traktat *O cherubach* koncentruje się na Kainie, zaś *O ofiarach Abła i Kaina* więcej uwagi poświęca Ablowi. Kain: (1) wszystko zawdzięcza rozumowi, (2) wszystko posiada dla siebie, (3) kocha siebie, (4) jest obrazem zła. Abel zaś: (1') wszystko zawdzięcza Bogu, (2') wszystko ofiarowuje Bogu, (3') kocha Boga jak siebie, (4') jest obrazem dobra (*Sacr.* 1–5). Filon z Aleksandrii uważa, że Abel powinien odmówić swojemu bratu, gdy ten zaproponował mu wspólne udanie się na pole. W jego przypadku lepiej byłoby stchórzyć, niż stracić życie. Ostatecznie takie zachowanie nie byłoby podyktowane strachem, lecz ostrożnością (*Det.* 37).

W traktacie *O ofiarach Abła i Kaina* (*Sacr.* 1–10) rozważania Filona na temat relacji Abła łączą w sobie greckie podejście do umysłu/duszy z żydowskimi interpretacjami Tory. Wykazane powyżej różnice między braćmi uniemożliwiają im wspólną koegzystencję w pokoju. Reprezentują oni dwa zupełnie przeciwstawne i wykluczające się podejścia do życia – dlatego nieunikniona jest konkurencja, prowadząca do zwycięstwa jednego z nich<sup>35</sup>. H. Najman uważa, że według Filona narodziny Abła jeszcze

<sup>35</sup> Analogiczny obraz braci będą stanowili Jakub i Ezaw (*Post.* 63; *Sacr.* 17).

mocniej uwydatniają złą naturę jego brata. Ten zupełny rozdźwięk między ich postawami będzie od początku świata stanowił najistotniejszy dylemat człowieka – wybór między dobrem a złem (Najman, 2003a, s. 113–114). Abel – dla odbiorców traktatu znających Torę – został umieszczony wśród największych postaci ST. Filon porównuje go do Abrahama (symbolizującego pouczenie), Izaaka (obraz postępowania zgodnego z cnotą), Jakuba (obraz zdobywania wiedzy) i Mojżesza (obraz mądrości). W ten sposób, poczynając od pierwszych stron Pięcioksięgu aż po ostatnie jego fragmenty, egzegeta z Aleksandrii wyznacza pięć największych wzorów postępowania dla osób, które przyjmą Prawo przekazane na górze Synaj.

Abel był pasterzem, ponieważ miał umysł gotowy na odrzucenie przyjemności i praktykowanie cnoty. Pragnienia człowieka są jak owce rozchodzące się w różnych kierunkach. Tylko umysł potrafiący nad nimi zapanować może zmierzać w wyznaczonym kierunku. Filon używa tu obrazu odnoszącego odbiorców do życia codziennego. Umysł „pasterza” jest jak woźnica w rydwanie – dzięki niemu człowiek może zapanować nad swoimi pragnieniami, tak samo jak nad końmi kontrolowanymi przez doświadczonego powożącego (Sac. 45–51). Słowa Rdz 4,2, mówiące o wypasaniu przez Abła trzód, należy interpretować alegorycznie. Pracując, zajmował się istotami żywymi, choć nierozumnymi. Spełniając obowiązki pasterza, przygotowywał się do zarządzania i władania ludźmi – a więc istotami rozumnymi. Jego brat przeciwnie – uprawiając rolę, był wyłącznie skupiony na tym, co ziemskie i nieożywione. Różnice między braćmi jeszcze lepiej widać w kolejnych wersetach. Według Rdz 4,3–4 zaniedbanie Kaina miało podwójny wymiar. Po pierwsze przyniósł swoją ofiarę „po pewnym czasie”. Słowa BH: *ויהי מקץ ימים*, oddane w LXX: *καὶ ἐγένετο μεθ’ ἡμέρας*, można tłumaczyć „po wielu dniach”. Abel składa zaś ofiarę z pierwocin. W ten sposób autor Księgi Rodzaju stwierdza, że miało to miejsce natychmiast. Po drugie pierwociny zawsze były uważane za lepsze niż późniejsze zbiory. W tym przypadku to, co lepsze, Kain wziął dla siebie. Filon tej historii nadaje uniwersalny charakter, utożsamiając braci z ludźmi „kochającymi siebie” i „kochającymi Boga” (QG 1,59–60).

Stwórca w odróżnieniu od ludzi nie patrzy na ilość składanych ofiar. Złożone dary symbolizują postawę i nastawienie człowieka względem Niego. Zwraca On bowiem większą uwagę na składającego niż na składaną ofiarę. Abel swoim postępowaniem udowodnił, że jest człowiekiem dobrym i postępującym zgodnie z cnotą (QG 1,61).

Kluczowym tematem podjętym w interpretacji Filona jest zagadnienie zemsty po śmierci Abła. Hebrajski tekst Rdz 4,10 brzmi: *קול דמי אהיך צעקים*,

zaś grecki – φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ. Widać, że Filon posługuje się LXX, ponieważ utrzymuje liczbę pojedynczą rzeczownika „krew”. Wykorzystując czas teraźniejszy czasownika βοᾷ, uznaje autentyczność krzyku Abła, choć słysząc go po śmierci. W ten sposób egzegeta uzasadnił domaganie się sprawiedliwej kary dla brata. To pozwala w interpretacji alegorycznej jednocześnie na całkowitą zmianę w pojmowaniu istoty życia i śmierci względem Księgi Rodzaju oraz na wykazanie uniwersalnego charakteru tej historii. Każdy człowiek dopuszczający się nieprawości oraz pozbawiony miłości – jak Kain – umarł dla cnoty. Abel zaś jest obrazem osób żyjących w Bogu (ζῆ δὲ τὴν ἐν θεῷ; Det. 48). Dalsze życie Abła, przekraczające śmierć, wydawało się dla Filona jedynym uzasadnieniem użycia przez autora Księgi Rodzaju czasownika βοᾷ (Mendelson, 1997, s. 118–119).

Historia pierwszych braci niesie z sobą jeszcze jedno ponadczasowe przesłanie dotyczące późniejszych pokoleń. Wydarzenia opisane na początku Pięcioksięgu miały pokazywać, jak łatwo czynić dobro i zło. Filon w swoich traktatach uznaje uniwersalny charakter tego przesłania i porównuje do Abła takie osoby, jak: Abraham, Izaak, Jakub, a nawet Mojżesz, do Kaina zaś – Ezawa i Labana. W kontekście tej historii Filon odczytuje więc decyzje innych postaci biblijnych. Podejmując temat znaczenia Prawa zawartego w Torze, będzie – odnosząc się do historii braci – dowodził jego skutecznej pomocy w unikaniu zła. Historia drugiego pokolenia ludzi według замыслу Mojżesza miała mieć charakter prewencyjny. Opisane konsekwencje zabójstwa miały powstrzymać kolejnych ludzi przed popełnianiem również złych czynów.

#### 4.5. Set i jego potomkowie

Set będzie interpretowany przez Filona jako obraz osób uznających, że wszystko, co posiadają, pochodzi od Boga. Trzeci syn Adama symbolizuje ludzi szlachetnych i miłujących cnotę (Post. 9–10; 42). Jest nazwany terminem ἰασις, który oznacza uzdrowienie w wymiarze fizycznym: „wyzwolenie z różnych dolegliwości lub stanów, które wykraczają poza dolegliwości fizyczne”; „wyleczenie”; „wyzwolenie” (Syr 43,22; Leg. 2,79; Ant. 5,41), ale również i duchowym: „odpuszczenie grzechów”; „przebaczenie komuś grzechów lub złego postępowania” (Syr 28,3). Set jest obrazem osób dobrze postępujących w życiu. Ich nagrodą jest „prawdziwe życie” (ἀληθὴ ζωὴ; Post. 45). W związku z tym, co zostało powiedziane w części wstępnej o różnicach między typologią a interpretacją alegoryczną, warto zaznaczyć, że ta

postać nie jest interpretowana w kontekście historycznym (jako τύπος). Set jest symbolem i obrazem, dzięki temu stanowi wzór postępowania zarówno dla swoich potomków, jak i wszystkich ludzi (Klijn, 1977, s. 25–26).

Imiona niektórych potomków Kaina – Henocha, Matuszaela i Lameka (Rdz 4,17–18) – pokrywają się z tymi wymienionymi w genealogii Seta (Rdz 5,18.21.25). Choć potomkowie braci mają takie same imiona, to oznaczają różne grupy ludzi. Imię Henoch oznacza „twój dar” (χάρις σου) – potomkowie Kaina uważają własne zdolności za przyczynę wszelkich osiągnięć, zaś synowie Seta wszystko postrzegają jako dar od Boga. Analogicznie w przypadku potomków Matuszaela, którego imię znaczy „wysłanie śmierci” (ἔξαποστολή θανάτου) i określa kolejno „wysyłających na kogoś śmierć” (potomkowie Kaina) lub „oddalających ją” (potomkowie Seta). Imię Lamek oznacza „poniżenie” (ταπείνωσις) – odnosi się odpowiednio do słabości człowieka owładniętego i skupionego na spełnianiu własnych pragnień lub do powstrzymywania się od popełniania zła w celu osiągnięcia cnoty (Post. 40–48). Na historię Seta jako przykładu postępowania dla kolejnych pokoleń Filon patrzy w bardzo szerokiej perspektywie, zwracając uwagę na rozwój rozumienia i praktykowania cnotliwego życia w każdym kolejnym pokoleniu. Postawa Seta była wzorem dla Noego, z jego doświadczeń i zdobytej wiedzy (παιδεία) czerpał Abraham, a następnie Mojżesz. Ten ostatni spisał wszystkie doświadczenia poprzednich pokoleń, by następnie mogły z nich korzystać. Traktat *O potomstwie Kaina* opisuje Seta jako postać, która ukształtowała moralność wszystkich kolejnych pokoleń w historii świata (Kraft, 2009, s. 210–211). W tym sensie jest on nazwany „nowym początkiem” (παλιγγενεσία) po śmierci Abla oraz „początkiem” (ἀρχή) życia ludzi w zgodzie z wolą Boga (Post. 124–175).

## 4.6. Lamek

Lamek w słowach do swoich żon powoływał się na Kaina: „Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani, i dziecko – jeśli mi zrobi siniec!” (Rdz 4,32b). Istnieje jednak znaczna różnica między nimi. Kain był pierwszym mordercą, a tym samym nie miał świadomości znaczenia tego czynu. Nie wiedział do końca, jakie będą konsekwencje jego postępowania. Jednocześnie jako pierwszy został ukarany za popełnione zło. Postawa Lameka jest gorsza, ponieważ nie tylko ma on świadomość zła wynikającego z zabicia człowieka, lecz także bierze sobie za wzór do naśladowania mordercę – Kaina. Lamek nie potrafi wyciągnąć wniosków z cudzych błędów,

choć powinien. Z tego powodu za popełnione zło spotka go surowsza kara (QG 1,77). Dla Filona jest on obrazem człowieka gotowego popełnić zło i mającego pełną świadomość konsekwencji tego występku.

#### 4.7. Tubal-Kain

Był synem Lameka i Silli. Pismo Święte opisuje go jako pierwszego kowala, sporządzającego narzędzia z brązu i żelaza (Rdz 4,22). Dla Filona jest obrazem osób mających zapewnione bezpieczeństwo materialne. Bogactwo i dobrobyt prowadzą ich do pychy oraz odrzucenia tego, co duchowe. Osoby te są skupione na doczesności, a ich dusze – stale atakowane przez pokusy i pragnienia jak stal nieustannie uderzana młotem kowala. Przesadnie dbają również o wygląd swojego ciała. Tubal-Kain reprezentuje również ludzi, którzy pragnąc pieniędzy lub sławy, są gotowi udać się na krańce świata i przemierzać morza, by je zdobyć. To sprawia, że całe ich życie jest podporządkowane żądrom i emocjom.

Tubal-Kain zaczął pierwszy wyrabiać przedmioty, którymi ludzie posługiwali się podczas wojen. Dzięki uzbrojeniu produkowanemu przez niego zarówno pojedyncze osoby, jak i całe narody mogły walczyć o kobiety, pieniądze, chwałę, honor, władzę lub inne korzyści materialne. Według Filona chęć zdobycia cnoty – jeden z najważniejszych celów życia człowieka – nigdy nie prowadzi do przemocy lub śmierci. Powszechne kierowanie się nią zapewnia ład społeczny i jest całkowicie przeciwne wojnie oraz wynikającym z niej niepokojom społecznym (Post. 114–118).

#### 4.8. Henoch (potomek Seta)

O zabraniu Henocha z ziemi przez Boga Pismo Święte wspomina dwukrotnie (Rdz 5,24; Hbr 11,5). Interpretując wzmiankę o Henochu w Księdze Rodzaju, Filon podkreśla wolny charakter decyzji Boga. Tekst Biblii nie objaśnia przyczyn i okoliczności zabrania go z ziemi. Jednak biorąc pod uwagę, że wszelkie działanie Stwórcy względem człowieka ma na celu jego dobro, możemy zakładać, że to stanowiło ostateczną przyczynę. Żadna osoba bez opieki Boga nie może istnieć. Możemy więc wnioskować, że ten, który został otoczony Jego szczególną opieką, uzyskał życie przekraczające doczesność (Abr. 17–18).

Filon dwukrotnie analizuje słowa mówiące o zniknięciu Henocha i zabraniu go przez Boga (Rdz 5,24). W traktacie *O Abrahamie* (Abr. 17–24)

stwierdza, że oznaczają one całkowite porzucenie przez niego ziemskiego stylu życia. Jego nowe życie – blisko Boga – sprawia, że ludzie mieszkający na ziemi nie są w stanie go znaleźć. Historię jego życia Filon odnosi do sytuacji wszystkich ludzi. To, co złe, jest powszechnie znane, bo w ten sposób postępuje wiele osób. Cnota jest zaś czymś rzadkim lub wręcz niespotykanym. To sprawia, że tak ciężko znaleźć jest osobę sprawiedliwą i cnotliwą jak Henoch (Abr. 19). Filon wymienia jego cechy, które osiągnął dzięki zabraniu z ziemi: lepsze poznanie rzeczywistości, posiadanie zdrowego rozsądku, odwagi, pobożności, skromności oraz zdolności kontrolowania własnych pożądliwości (Abr. 24).

W traktacie *O zmianie imion* po raz drugi wraca do interpretacji opisu zniknięcia Henocha. Odnosząc się do myśli z filozofii greckiej, stwierdza, że człowiek nie osiągnie pełni szczęścia i mądrości, dopóki przebywa w ciele. Henoch jest przykładem w pełni moralnie postępującego człowieka, ponieważ jego nadrzędnym celem było „życie w przyjaźni z Bogiem” (hebr. וַיִּתְהַלֵּךְ חֲנוּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים; gr. καὶ εὐηρέστησεν Ἐνωχ τῷ θεῷ; Rdz 5,24a). Staje się on biblijnym uosobieniem nielicznej grupy ludzi gotowych poświęcić wszystko, by osiągnąć prawdziwą mądrość i cnotę. Filon wbrew opinii greckich filozofów uważa, że tacy ludzie istnieją, są jednak niedostępni i niezauważani przez osoby nieprawe (Mut. 27–42).

W najbardziej uniwersalny sposób egzegeta interpretuje postać Henocha w traktacie *O nagrodach i karach. O przekleństwach*. Filon tłumaczy jego hebrajskie imię (חֲנוּךְ) na grecki jako „człowiek” (ἄνθρωπος). Przyjął on imię oznaczające każdego, by pokazać, że tylko osoba pokładająca całkowitą nadzieję w Bogu może być nazywana człowiekiem. Zniknięcie Henocha, oznaczające ruch, tak naprawdę należy rozumieć jako nieustanne zmienianie się na lepsze. Wszyscy porzucający ziemskie przyjemności i pragnący osiągnąć doskonałość – na wzór potomka Seta – osiągną dwie nagrody. Pierwszą jest samotność (τὴν μόνωσιν), drugą zaś – mieszkanie (τὴν ἀποικίαν) z Bogiem. Każdy pragnący naśladować Henocha musi zgodzić się na porzucenie zarówno bliskich mu osób, jak i miejsca pochodzenia (Praem. 14).

## 4.9. Noe

Biblia nie podaje powodów lub konkretnych działań Noego, dzięki którym znalazł łaskę u Boga (Rdz 6,8). Jego imię tłumaczy się jako „spokój”. Oznaczało ono również sprawiedliwego człowieka – tylko bowiem osoba

postępująca zgodnie z wolą Stwórcy ma poczucie wewnętrznego pokoju. Znalezienie łaski u Boga, o czym mówi Rdz 6,8, oznacza nie tylko bliskość jego relacji z Wszechmocnym, lecz także odkrycie, że wszelkie dobra pochodzą od Niego (Leg. 3,77–78). Jego imię było swoistym symbolem człowieka wiernego swoim przekonaniom, wypełniającego wolę Boga i gotowego do działania w nieprzychylnych okolicznościach. W historii Izraela imię Noe było tożsame ze znaczeniem terminu „sprawiedliwy” wśród Greków (QG 2,45).

Filon w kilku różnych traktatach wraca do tematu imienia Noego: „Ten niechaj nam będzie pociechą w naszej pracy i trudzie rąk naszych na ziemi, którą Pan przeklął” (Rdz 5,29). „Spokój” egzegeta interpretuje jako życiową postawę Noego, wynikającą z jego sprawiedliwego postępowania. Osoba z tymi cechami nie musi podejmować trudu walki ze złem oraz zabiegania o dobra materialne, urzędy, stanowiska czy zaszczyty. To zapewniało mu poczucie wolności od trosk w życiu codziennym (Det. 120–122). Noe jest pierwszą osobą w Piśmie Świętym, którą nazwano sprawiedliwą (Congr. 90). Jednocześnie żyje wśród wielu ludzi nieprawych. Egzegeta z Aleksandrii zdawał sobie sprawę z względnego charakteru sprawiedliwości Noego, który „wyróżniał się nieskazitelnością wśród współczesnych sobie ludzi” (Rdz 6,9b). Niemniej jednak porównał go do słońca rozpraszającego wszelkie ciemności, by podkreślić znaczenie jego prawości w kontekście otaczającego go zła (Lewis, 1978, s. 42–74). Noe stał się uosobieniem ogólnej zasady, że każde dobro spotyka się z niewspółmierną ilością zła (Gig. 1–3).

Aleksandryjczyk uważał, że Bóg darzył Noego życzliwością (Rdz 6,8), jeszcze zanim ten dokonał jakiegokolwiek dobrego czynu. Już samo imię Noego opisuje jego postawę. Oznacza ono „odpoczynek”; „zaprzestanie działalności” (ἀνάπαυσις) oraz „człowieka sprawiedliwego” (δικαιός). Imię wyraża więc to, że unikał wszelkiego zła (dosł. odpoczynek od zła) i postępował sprawiedliwie. Dzięki tej cnotce Bóg postanowił go oszczędzić i nie dopuścił, by zginął w wodach potopu (Leg. 3,77). Noe otrzymał od Boga łaskę. Uczciwie dążąc do prawdy i wiarygodnego poznania, odkrył, że ową łaską jest cały wszechświat i wszystkie jego elementy. Jeśli przyjmujemy takie założenie, to dar od Boga nie jest czymś abstrakcyjnym, lecz całym światem powierzonym Noemu po śmierci wszystkich ludzi w wodach potopu (Deus 104–110).

Zasadniczo ważne postaci biblijne były wprowadzane genealogią. Jednak gdy autor zaczyna prezentować historię Noego w Rdz 6,9, nie opisuje jego pochodzenia, lecz postawę – był prawy i nieskazitelny. Na tej podstawie Filon, chcąc podkreślić znaczenie cnoty w życiu Noego, mówi, że to właśnie ona była jego krewną, domem i krajem. Jak każdy człowiek pochodzi



od przodków, tak Noe „jest potomkiem” prawego postępowania. Jego doskonałość polegała na tym, że praktykował wszystkie cnoty. Oprócz wspaniałych cech był jeszcze „przyjacielem Boga”. To sprawiło, że Stwórca szczególnie interesował się jego losem (Abr. 31). Pobożność Noego była tak duża, że została uwieczniona na kartach Pisma Świętego. Za swoją postawę w sytuacji najsurowszej kary w historii świata – zagłady całego stworzenia – otrzymał największą możliwą nagrodę – życie (Virt. 201).

Filon w swoich dziełach powołuje się na Noego w celu potwierdzenia tezy, że sprawiedliwe postępowanie jest gwarancją zachowania życia. Zaczął on budować arkę z mocnym przekonaniem o słuszności sprawy oraz poczuciem bogobożności. To sprawiło, że wypełnił wszystkie Boże zalecenia. Stwórca nie chciał mu rozkazywać, lecz skierował do niego pouczenie – jak przyjaciel (QG 2,16). Gdy fale potopu pochłonęły wszelkie życie na ziemi (Rdz 7,6–24), Noe w swojej arce unosił się ponad śmiercią (Rdz 8,1). Po ustaniu potopu dzięki jego sprawiedliwemu postępowaniu zachowane gatunki mogły na nowo wydać potomstwo – życie (Migr. 125). Filon zwraca uwagę na istotne znaczenie potopu – był to sąd Boga. Stwórca jest jednocześnie sprawiedliwy (niszczy wszelkie zło) oraz miłosierny i dobry. Ta druga cecha pozwoliła nie tylko przetrwać Noemu i jego rodzinie, lecz także dać początek nowej ludzkości. Dzięki takiemu postanowieniu stworzony człowiek ostatecznie nie wyginął na ziemi. Uratowanie Noego miało pokazać czytelnikom Tory, że dobry jest zarówno cały stworzony świat, jak i jego Stwórca (QG 2,16).

Rodzina Noego nie ucierpiała przez wzgląd na jego prawość. Nigdy umyślnie nie przekroczył on Bożego wskazania (Mos. 2,59). Noe żył w czasach, gdy ludzie nie prowadzili cnotliwego życia i nie korzystali ze swojej rozumnej natury. Wolność prowadziła ich do wybierania tego, co niegodziwe według Boga. Zło było tak wielkie, że Stwórca postanowił zgładzić wszystkich ludzi – mieszkających na równinach oraz szczytach górskich. By osiągnąć ten cel, zesłał potop, którego wody sięgały najwyższych górskich szczytów. Całą grzeszną ziemię pokrył niszczycielski żywioł. Wraz ze złymi ludźmi zostały zniszczone ich złe postępowanie, słowa i myśli. Według Filona razem z nimi zginęły zwierzęta i rośliny, które Bóg stworzył dla zaspokojenia potrzeb człowieka oraz by nad nimi panował. W tych okolicznościach zachowany został Noe i jego rodzina. Otrzymał on od Stwórcy dwa dary – życie i możliwość dania początku nowej ludzkości. Tym samym stał się ostatnim człowiekiem żyjącym przed potopem i pierwszym po nim (Abr. 41–46). Dzięki wprowadzeniu do arki po parze zwierząt z każdego gatunku zapewnił im wszystkim przetrwanie. W ten sposób sam stał się

wypełnieniem myśli zawartej w Torze, według której osoba sprawiedliwa i prawa zachowa swoje życie dzięki łasce Boga (por. Kpł 18,5). Filon opisuje Noego na wzór Adama. Daje on początek rodzajowi ludzkiemu, a wszelkie dzikie zwierzęta są mu posłuszne. Jego arka stała się „miniaturą” całej ziemi na wzór raju. Podczas gdy Noe przebywał w arce, w pewnym sensie były mu posłuszne również żywyoty. Niezależnie od tego, co działo się dookoła niego, on i jego rodzina nie doświadczali negatywnych skutków potopu (Mos. 2,60–64).

Słowa opisujące Noego jako rolnika (Rdz 9,20) są nawiązaniem do opisu stworzenia z ziemi Adama. Należy zwrócić uwagę, że ta umiejętność jest mu przypisywana dopiero po potopie. Według interpretacji Filona w ten sposób autor Księgi Rodzaju zaznacza nowy początek istnienia świata. Jak niegdyś, po stworzeniu wszystkiego, osobą odpowiedzialną za ziemię był Adam, tak teraz stał się nią Noe. Po zagładzie na nowo wziął on odpowiedzialność za rośliny i zwierzęta – dzięki temu nie tylko panował nad ziemią (jak pierwsi ludzie), lecz także mógł zapewnić byt swojej rodzinie. Otrzymana władza ma swoje znaczenie alegoryczne. Ziemia jest obrazem ciała człowieka, bo to z jej prochu został on ukształtowany (Rdz 2,7). Mądry człowiek potrafi nie tylko zapanować nad swoim ciałem (ziemią), lecz także dbać o nie poprzez praktykowanie cnoty. Dzięki takiemu postępowaniu jest w stanie uniknąć przyjemności i wydać „pożyteczne owoce” przez praktykowanie umiarkowania i wstrzemięźliwości. Usuwa ze swojego życia wszelkie zło na wzór ogrodnika przycinającego słabe gałęzie, by drzewo mogło wydać obfite owoce (QG 1,66). Noe posiadał umiejętność uprawiania winnej latorośli (Rdz 9,20). Potrafił on zadbać o rośliny, które do tej pory były dzikie. Filon twierdzi, że zależało mu na rozpoczęciu uprawiania czegoś, co przynosi owoce.

Nagość Noego wynikająca z upicia się wyprodukowanym winem egzegeta z Aleksandrii interpretuje jako chwilowy brak postępowania godnego człowieka cnotliwego. Autor biblijny wyraźnie zaznaczył, że „leżał on nagi w swoim namiocie” (Rdz 9,21). W ten sposób chciał podkreślić, że zło i zgorszenie nie miało charakteru publicznego. O jego postępowaniu dowiedzieli się wyłącznie domownicy. Mądrość Noego polegała na tym, że nawet w momencie, gdy dopuścił się złego czynu, nie miał zamiaru tego upubliczniać, by nikt pociągnięty jego przykładem nie chciał naśladować go w tym, co nieprawe. Świadczy to również o tym, że żałował swojego postępowania (Leg. 2,60). Noe po jakimś czasie wytrzeźwiał. Filon stan trzeźwości uważa za najlepszy zarówno dla ciała, jak i dla duszy człowieka. Wtedy dużo lepiej funkcjonują zmysły człowieka, potrafimy podejmować

dobrze decyzyje i lepiej funkcjonuje nasze ciało. Trzeźwość jest obrazem właściwego osądu rzeczywistości oraz właściwego korzystania z wiedzy i mądrości (Sobr. 2–3).

Historię nadużycia alkoholu przez Noego podejmuje Filon również w dużo szerszym kontekście odpowiedzialności mędrców za wypowiedane słowa. Uważa, że bycie pijanym oznacza zarówno odurzenie alkoholem, jak i mówienie bez sensu. Mędrzec nie powinien robić żadnej z tych rzeczy, ponieważ jest to niewłaściwe. Historia Noego stanowi więc przykład tego, jak nie powinien postępować człowiek pragnący osiągnąć mądrość. Dzięki roztropności każdy może przezwyciężyć swoje namiętności i pragnienia (Plant. 142–145).

#### 4.10. Cham

Cham był synem Noego. Zobaczył nagość ojca, który upił się winem (Rdz 9,22). Filon uważa, że jego postawa była niewłaściwa z dwóch powodów. Po pierwsze, widząc nagiego ojca, złamał zwyczaj. Po drugie o całym wydarzeniu powiedział innym osobom, nadając mu charakter do pewnego stopnia publiczny. Zamiast ogłaszać zło, którego dopuścił się jego ojciec, powinien mu współczuć i pomóc. Cham symbolizuje postawę osób zawartą w wieloznacznym charakterze słowa νεώτερος. Oznacza ono człowieka zarówno młodego, jak i skłonnego do buntu oraz niedoświadczonego życiowo (Arndt i in., 2000, s. 669). Ze względu na swój młody wiek, niedoświadczenie, a może nawet bunt, złamał prawo Boże, widząc nagość ojca, a następnie publicznie o tym mówił, choć należało to wydarzenie przemilczeć. Według egzegety z Aleksandrii wiek postaci opisanych w Biblii niekonieczne oznacza długość ich życia, lecz dojrzałość w wymiarze moralno-duchowym (Sobr. 6–7).

#### 4.11. Nimrod

Nimrod był synem Kusza. Według Filona jego natura była wyjątkowa, ponieważ został opisany jako mocarz. Egzegeta interpretuje imię jako „dezercja”. Dusza Nimroda przyłączyła się bowiem do wrogów Stwórcy. Jego potomkowie mieszkali w Babilonii i podjęli zbrojną walkę z narodem wybranym. Nimrod jest symbolem ludzi, którzy z powodu złego nastawienia, a następnie odrzucenia Prawa stali się „dezertami” i wrogami pouczeń Mojżesza

(Gig. 65–66). Jednocześnie to sprawiało, że jego natura była niestała. Bardziej cenił sobie wszystko to, co związane z ziemią, niż sprawy Boże. Nieustannie zabiegał o jak najlepszą pomyślność w doczesności, a zaniedbywał staranie o życie przyszłe. Wręcz walczył i toczył wojny z niebem. Z tego powodu był nazywany „wielkim przed Bogiem”. Świadomość siły fizycznej przekładała się na odrzucenie Boga – z tego powodu został nazwany bezbożnikiem. Słowa „dzielny jak Nimrod” (Rdz 10,9b) nie oznaczają jedynie człowieka silnego. Polowanie w nocy oznacza jego złą i mroczną naturę – to w takich okolicznościach przejawiała się jego potęga. Z tego powodu Filon stwierdził, że władały nim pożądlivości, a styl jego życia był przeniknięty przemocą. Odrzucił on to, co racjonalne, i stał się symbolem osiągnięcia zamierzonych celów przy pomocy siły fizycznej i walki (QG 1,82).

#### 4.12. Terach

Interpretacja historii Teracha jest wyjątkowa w stosunku do pozostałych postaci biblijnych. Zasadniczo Filon wyciąga wnioski z opisu życia poszczególnych bohaterów Biblii. W tym przypadku posługuje się historią życia Teracha, by uzasadnić konkretne zasady moralne. W traktacie *O cnotach* podejmuje temat brania przykładu przez dzieci od swoich rodziców. Możliwe są dwie zależności, gdy potomkowie postępują przeciwnie do przodków. Pierwszą kategorię stanowią ludzie odrzucający prawe postępowanie swoich rodziców. Rodzice stanowili dla nich wzór postępowania zgodnego z wolą Boga, lecz oni czynili zło. Drugą grupę stanowią dzieci prowadzące życie godne podziwu, choć ich rodzice byli ludźmi postępującymi niewłaściwie. Przedstawicielem tej drugiej grupy jest Abraham. Jego ojciec był Chaldecykiem, astronomem i bałwochwalcą uznającym gwiazdy za bogów. Czcił wszechświat i uważał, że z niego pochodzi dobro oraz zło. Uważał, że jedynie rzeczy materialne wpływają na losy świata i człowieka. Jest on przykładem człowieka złego, ponieważ posiadał wnikliwą wiedzę o rzeczach stworzonych przez Boga, ignorował zaś Jedyne, Niestworzonego, będącego Przyczyną wszystkiego (τοῦ ἐνὸς καὶ πρεσβυτάτου καὶ ἀγενήτου καὶ ποιητοῦ τῶν ὄλων). Zło popełnione tak przez Teracha, jak i inne osoby podobne do niego ma podwójny wymiar. Po pierwsze uznając wielu bogów, ludzie ci dopuszczają się bałwochwalstwa. Po drugie trwanie w błędzie uniemożliwia im przyjęcie i uznanie prawdy. To przekłada się na ich niewłaściwe postrzeganie świata. Bóg jest bowiem Stwórcą nie tylko rzeczy materialnych, lecz także sfery idei, zawierającej się w pojęciach. Terach

pomimo wysiłku włożonego w poznawanie otaczającego go świata i kosmosu nigdy nie mógł zdobyć pełnej wiedzy, ponieważ nie był w stanie poznać ich Stwórcy (Virt. 211–215).

### 4.13. Abraham

Abraham był synem Teracha – chaldejskiego astrologa i matematyka, który czcił gwiazdy, uznając je za bogów. Jako dziecko był uczony przez ojca, że to ciała niebieskie decydują o dobrym lub złym postępowaniu człowieka. Fascynacja kosmosem powodowała, że mieszkańcy Ur utożsamiali wszelkie czynniki wpływające na ludzkie życie z materią – gwiazdami, planetami. Uważali, że to właśnie od nich zależny jest każdy człowiek (Virt. 212). W rodzinnym mieście Abraham nosił imię Abram. Należy je tłumaczyć jako „wzniosły ojciec”. Filon uważał, że jest to nazwa ojca-rozumu zaangażowanego w badanie wszystkiego, co związane ze sferą niebieską. W takim środowisku się wychował i dorastał, zanim usłyszał głos niematerialnego Boga. Dzięki powołaniu stał się „człowiekiem Boga” (ἄνθρωπος θεοῦ) i wzorem dla wszystkich poszukujących prawdy. Imię Abraham oznacza „wybrany ojciec głosu” (Gig. 62–64). Patriarcha był człowiekiem bogatym. Posiadał srebro, złoto, liczne stada bydła oraz dobra materialne (Abr. 209).

Wędrowkę z Ur do ziemi obiecanej przez Boga rozpoczął od oczyszczenia intencji. Chaldejczycy w czasach, gdy opuszczał ich tereny, stanowili rozwinięty naród – opanowali astronomię, matematykę, konstruowali instrumenty. Uzasadniali wszystko wiedzą, tym samym odrzucali udział Boga w stworzeniu świata – to sprawiało, że Filon uznał ich za niewierzących. Abraham przeprowadził się do Charanu – miejsce to Aleksandryjczyk utożsamiał ze zmysłami (Migr. 178–191). W działaniu patriarchy należy docenić nie tylko gotowość do całkowitej zmiany życia i wyruszenia w nieznaną, lecz także szybkość podjęcia tak istotnej decyzji. Jest gotowy na cierpienie wynikające z opuszczenia swoich krewnych i miasta, w którym się wychował. Dobrowolnie zdecydował się na pozostawienie części swojej tożsamości. Filon zauważa, że opuszczenie wszystkiego, co było dla człowieka ważne i bliskie, jest tak dotkliwe, że w czasach starożytnych skazywano na taką karę za ciężkie przestępstwa. Banicję uważano za karę surowszą niż śmierć, ponieważ zabicie człowieka kończyło jego cierpienie, wygnanie zaś je rozpoczynało. W przypadku patriarchy wiara była jednak silniejsza od przywiązania do tego, co pozostawił on w rodzinnym mieście (Abr. 62–66).

Chaldejczycy według Filona utożsamiali stworzony świat z tym, kto go stworzył. Tak samo wierzył Abraham, dopóki nie zaufał jednemu Bogu. Ten moment egzegeta obrazowo nazywa „otwarcie oczu jego duszy” (διοίξας τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα). Kierując się tym światłem, Abraham potrafił dostrzec to, co do tej pory było przed nim zakryte – jak przedmioty w ciemności. Był gotowy porzucić wielkie i rozwinięte miasto na rzecz obietnicy, że otrzyma inną ziemię. Dzięki tej decyzji miał nie tylko posiadać ją w dziedzictwo, lecz także poznać Boga (Abr. 69–71). W aspekcie alegorycznym jego podróż jest drogą każdego człowieka – od zachwyty nad wszystkim, co stworzone, do czci Stwórcy. Chaldejczycy potrafili dostrzec zależności w ruchach ciał niebieskich, Abraham jest zaś symbolem drogi każdej mądrej duszy podążającej ku Bogu.

Patriarcha otrzymał nakaz wyjścia ze swojej ziemi, ze swojego domu i z domu jego ojca (Rdz 12,1). Filon interpretuje alegorycznie opuszczenie tych trzech miejsc jako pozostawienie tego, co cielesne, doświadczalne przez zmysły i wyrażalne przez mowę. Ziemia lub kraj są obrazem ciała, krewni i rodzina oznaczają poznanie zmysłowe, dom ojca symbolizuje zaś mowę. Ciało człowieka (Adama) zostało stworzone przez Boga z ziemi i po śmierci staje się prochem. Zmysły stanowią jedną „rodzinę” z rozumem. Razem mają bowiem udział w procesie poznawania. Mowa zaś stanowi „dom ojca”, ponieważ nie byłaby możliwa bez udziału „ojca” – umysłu. Wszystko, co człowiek ma w umyśle (poukładane jak meble w domu), wyraża przy pomocy mowy. Bóg nie wezwał Abrahama do całkowitego pozostawienia ciała, zmysłów i mowy – bo to oznaczałoby jego śmierć. Stwórca oczekuje, że patriarcha uniezależni się od nich. Od tego momentu Abraham ma panować nad swoim ciałem, zmysłami i mową, a one mają mu służyć. Po opuszczeniu Ur już nigdy nie będzie mógł im podlegać (Borgman, 1998, s. 50–51). Ciało dla Filona jest miejscem przebywania ludzkich popędów i pragnień, nad którymi człowiek nie może zapanować. Zmysły również sprawiają, że zaczyna pragnąć dóbr materialnych i zatracą się w ich zdobywaniu. Wiele osób używa mowy, by zwodzić innych, wprowadzać w błąd. Odrzucenie tych wszystkich pragnień zapewnia człowiekowi spokój i wewnętrzną wolność (Migr. 1–11). Podróż jest więc obrazem drogi ku osiągnięciu pełnej wolności (Adams, 2018, s. 47–70). W traktacie *O wędrówce Abrahama* Filon ukazuje, jak duży wpływ ma otoczenie na człowieka. To przekłada się na stwierdzenie, że Chaldejczycy nie porzucą dotychczasowego sposobu myślenia bez opuszczenia Ur (Sandmel, 1954, s. 105).

Według Filona Abraham, wychodząc z Ur, pozostawił nie tylko ziemię przodków, z którą mógł czuć się związany. Istotniejsze jest porzucenie przez

niego wszystkich praktyk magicznych i astrologii, z czego słynęły tamte tereny. Całe jego życie jest porównane w traktacie *O snach* do rozmowy. Mówiąc językiem Chaldejczyków, partycypował w oddawaniu czci obcym bogom, gdy wszedł zaś w dialog z Bogiem, zaczął oddawać cześć Stwórcy całego wszechświata – również gwiazd, obserwowanych przez jego rodaków (Somn. 1,161). Nikt nie nauczył go, jak należy postępować, ponieważ nie było wtedy Prawa Mojżeszowego, a tym bardziej nauczycieli znających nakazy i zakazy objawione na górze Synaj. Patriarcha sam musiał rozeznawać i wybierać to, co dobre i zgodne z wolą Boga. Czyniąc to, obserwował prawa, którymi rządziła się przyroda. Historia patriarchy opisana w Księdze Rodzaju, w szczególności opuszczenie Ur, ma podwójny wymiar. Po pierwsze Mojżesz chciał przestrzec wszystkich ludzi przed sposobem myślenia Chaldejczyków. Po drugie jego celem było przedstawienie argumentów świadczących o błędach w myśleniu rodaków Abrahama. Zamierzał to uczynić, zawierając w Torze pełnię prawdy, włącznie z historią człowieka, który był gotowy porzucić swój rodzinny dom, by tę prawdę znaleźć.

Tekst BH w Rdz 14,13 nazywa Abrahama Hebrajczykiem (אברם העברי). Tekst LXX podaje zaś, że był nomadą i migrantem (περατή) (Hoogendyk, 2012, [Logos 9]). Tradycje koczowniczego stylu życia patriarchów, migracja Jakuba do Egiptu, a następnie „wygnanie” z Jerozolimy po ukonstytuowaniu się monarchii stanowiły istotny element historii narodu wybranego. Była ona szczególnie ważna dla Żydów mieszkających w diasporze – dzięki tym historiom biblijnym mieli oni poczucie, że dzielą los przodków (Scott, 1997, s. 173–218). Na opuszczenie Ur przez Abrahama warto spojrzeć w szerszej perspektywie. Konieczność porzucenia jakiegoś miejsca w *Corpus Philonicum* jest różnie interpretowane. Po pierwsze: wygnanie z miasta lub ogrodu. Osoba mądra i prawa jest obywatelem danego miejsca, zły człowiek zostaje zaś z niego wyrzucony. Widać to na przykładzie Adama (Rdz 3,22–23; Prob. 6–8). W przypadku opuszczenia miasta następuje spolaryzowanie dwóch postaw – dobrej i złej. Po drugie: odejście człowieka z obecnego miejsca zamieszkania do „wyższego” lub „doskonalszego”. Ten rodzaj ucieczki ma często wymiar duchowy – dusza powinna uciec od przywiązania do ziemskiej egzystencji i tego, co materialne. Za Platonem Filon nazywa ciało więzieniem dla duszy. Wolność jest tu utożsamiana z opuszczeniem go (Somn. 1,139; Teajtet 176a–b). U Filona dusza zawsze opuszcza to, co cielesne, i kieruje się ku Bogu. Przykładem takiego postępowania jest Abraham. W tym miejscu warto dodać, że dla części badaczy Filona – ich głównym przedstawicielem był V. Nikiprowetzky – migracja stanowi jeden z głównych tematów dzieł Aleksandryjczyka (Nikiprowetzky, 2018, s. 239).

Myśl ta jest dla egzegety rzeczywiście bardzo istotna, ponieważ ostatecznym celem każdej duszy jest znalezienie Boga (Runia, 2009b, s. 5–20). Dla Filona bycie w drodze jest stałą postawą Abrahama. Wyraża się ona w przejściu od zmysłowego postrzegania świata (αἰσθητός) do rozumowego (νοητός) (Migr. 20).

W momencie powołania Abraham „został uderzony słowem” (λογίῳ πληχθεὶς; Abr. 62). W Biblii powołanie wyrażone słowami: „Pan rzekł do Abrama” (Rdz 12,1a) rozpoczyna opis jego historii. W interpretacji egzegety z Aleksandrii bezpośrednie zwrócenie się Boga będzie poprzedzone całym procesem odpowiedniego przygotowania. W momencie powołania Abraham nie mógł bezpośrednio rozmawiać ze Stwórcą. Pierwszym wyzwaniem było opuszczenie rodzinnej ziemi, a było to możliwe po przeciwstawieniu się opiniom otaczających go ludzi. Musiał odrzucić naturalne pragnienie przebywania w bezpiecznym domu. Filon opisuje patriarchę jako osobę, która stanowczo przeciwstawiała się ludzkiej naturze i pragnieniom (Abr. 63–64). Drugi etap przygotowania polegał na porzuceniu przez Abrahama dotychczasowego sposobu myślenia, w którym został wychowany. Chaldejczycy posiadali tak dużą wiedzę z zakresu nauk przyrodniczych, że uznawali jedynie istnienie rzeczy poznawalnych empirycznie. Odrzucali zaś istnienie tego, co niewidzialne. Ta wiedza doprowadziła ich do utożsamienia świata z bogami. Momentem przełomowym w życiu Abrahama nie było opuszczenie Ur, lecz otworzenie „oczu duszy” (τῆς ψυχῆς ὄμμα; Abr. 70). W ten sposób Filon chciał pokazać, że wiara jest procesem. Człowiek przyzwyczajony do zmysłowego odbierania świata musi zdać sobie sprawę, że empiryczny świat nie jest jedyną otaczającą go rzeczywistością. Następnie uczy się rozpoznawania zła i dobra, by unikać niegodziwości i wybierać sprawiedliwość. Dzięki temu procesowi umysł człowieka przestaje zajmować się otaczającą go materią i koncentruje się na poznaniu prawdy, przekraczającej materię. To pozwoliło Abrahamowi na dostrzeżenie nowej rzeczywistości. Księga Rodzaju wyraźnie zaznacza, że patriarcha zobaczył Boga dopiero po opuszczeniu rodzinnego miasta: „Pan ukazał się Abrahamowi” (Rdz 12,7a). Gdy syn Teracha zostawił wszelkie magiczne praktyki i wiedzę związaną z astrologią, mógł poznać Stwórcę wszechświata. Według Filona aż do tego wydarzenia patriarcha żył w ciemności i „ślepcie [duchowej]”. Od tego momentu zrozumiał, że doskonała harmonia wszechświata nie jest dziełem przypadku. Dzięki tym obserwacjom poznał jedynego Boga. Stał się człowiekiem „widzącym” pierwszą i prawdziwą Przyczynę funkcjonowania świata. Zrozumiał, że otaczająca go rzeczywistość materialna jest zależna od Boga (Abr. 77–80). W *Wędrowce Abrahama*



(Migr. 53) została zawarta ogólna zasada i wniosek wynikający z analizy opuszczenia Ur przez Abrahama. Bóg obdarzył duszę (nie ma tu już odniesienia do indywidualnej historii patriarchy), która odrzuciła przywiązanie do rzeczy materialnych, możliwością oglądania rzeczywistości nieśmiertelnej oraz zdolnością kontemplacji. Drugą konsekwencją takiego wyboru była skłonność do właściwego postępowania. Obietnica dana Abrahamowi: „Uczynię bowiem z ciebie wielki naród [...]” (Rdz 12,2a) nie dotyczy licznego potomstwa w sensie biologicznym. Termin „naród” (τοῦ ἔθνους) określa wielką liczbę (τὸ πλῆθος) (Louw, Nida, 1996, s. 119). Słowo „wielki” (τοῦ μεγάλου) jest natomiast użyte w odniesieniu do wzrostu i poprawy tego, co już było znaczne (πρὸς τὸ ἄμεινον αὐξήσιν παραλαμβάνων). Słowa te oznaczają właściwe działanie duszy, co prowadzi do jej udoskonalenia. F. Calabi nazywa opis historii powołania Abrahama wzorem dla osób pragnących poznać Boga (2014, s. 254).

Możliwość zobaczenia Boga oddana w TM czasownikiem  $\eta\sigma\tau$  w traktacie *O wędrówce Abrahama* jest wyrażona greckim terminem  $\delta\rho\alpha\omega$ . W interpretacji historii Abrahama oznacza on nie tyle „czynność patrzenia”, ile „zdolność i otwartość na poznanie Boga”. W ten sposób patriarcha staje się wzorem dla wszystkich osób gotowych dostrzec nie tylko stworzony świat, lecz także Stwórcę. Filon uważał, że Abraham jako pierwszy człowiek na ziemi odkrył i przyjął prawdę o jednej Przyczynie ( $\epsilon\nu\ \alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$ ) całego otaczającego go świata (Virt. 216). Jego postępowanie stanowi  $\kappa\alpha\nu\acute{\omega}\nu$  – zbiór zasad będących wzorem i normą (Virt. 219; Arndt i in., 2000, s. 507–508). Porzucając pogańskie bóstwa i prawa obowiązujące w Ur, stał się wzorem dla wszystkich szukających prawdy o Bogu i świecie.

M. Böhm uważa, że sposób interpretacji opisu wiary patriarchy w Księdze Rodzaju wynika z okoliczności, w których żył Filon. Ta interpretacja nie skupia się na kulcie, lecz na relacji. Historia życia Abrahama tak się potoczyła, że nie miał on możliwości sprawowania kultu w jednym miejscu. Dzięki temu stał się wzorem praktykowania wiary dla mieszkańców diaspory (nie zawsze mających możliwość udania się do Jerozolimy) oraz prozelitów (Böhm, 2004, s. 387).

Fragment Rdz 12,9–20 mówi o wędrówce patriarchy do Egiptu z powodu nieurodzaju. Filon dopowiada do tekstu biblijnego, że w miejscu zamieszkania Abrahama najpierw były nadmierne opady, a następnie – susza połączona z burzami, co doprowadziło do zniszczenia pól. Gdy patriarcha dowiedział się o dużych zapasach żywności w Egipcie – spowodowanych regularnymi wylewami Nilu – postanowił się tam udać, by zapewnić żywienie swojej rodzinie i zwierzętom (Abr. 91–92). Egzegeta z Aleksandrii,

interpretując ten fragment, pomija nakaz Abrahama dany jego żonie, by nazywała go bratem, oraz wynagrodzenie za Sarę: „otrzymał bowiem owce i woły, niewolników i niewolnice oraz oślice i wielbłądy” (Rdz 12,16b). Filon w interpretacji dosłownej opisuje Faraona jako niegodziwca, wykorzystującego swoją pozycję wobec bezradnych imigrantów. Następnie odwołuje się do znaczenia alegorycznego. Abraham oznacza umysł, Sara – cnotę, władca Egiptu uosabia zaś przywiązanie do cielesności. Małżeństwo patriarchy oraz reprezentowane przez nich ideały oznaczają jedność prowadzącą do oczyszczenia i doskonałości. Patriarcha w przeciwieństwie do faraona nie skupiał się w relacji do Sary jedynie na sferze fizycznej przyjemności (Abr. 93–118; Calabi, 2014, s. 258).

Wyjście Abrahama na zewnątrz, by patrząc na gwiazdy, mógł on zobaczyć, jak liczne będzie jego potomstwo (Rdz 15,5), należy rozumieć jako coś więcej niż fizyczne opuszczenie wnętrza namiotu. Gest miał również wyrażać jego wewnętrzną przemianę. Wraz z ciałem wyprowadził również swój umysł poza wszystkie rzeczy, które stanowiły do tej pory cały jego świat. W ten sposób Abraham, odkrywając wiarę w jedyne Boga, pozostawił za sobą całą rzeczywistość zmysłową i cielesną. Porzucił to, co dzięki retorycznym sztuczkom zwodzi człowieka i sprawia, że staje się egoistą. Opuszczenie namiotu było momentem w jego życiu, gdy stał się absolutnie wolny (Leg. 3,41). Radość z poczucia wolności miał wyrazić później słowami: „Pan, Bóg niebios, który mnie wywiódł z domu mego ojca i z mego kraju rodzinnego, który mi uroczyście obiecał: Potomstwu twemu dam ten kraj, On pošle swego anioła przed tobą; znajdziesz tam żonę dla mego syna” (Rdz 24,7). Dla Filona wyjście z domu rodzinnego, a następnie opuszczenie namiotu, by ujrzeć gwiazdy, to kluczowe momenty w życiu Abrahama – potwierdza on wtedy swoją gotowość do pozostawienia tego, co ziemskie i cielesne, by całkowicie poświęcić swoje życie temu, co duchowe i pochodzące od Boga.

Interpretacja słów: „Ja jestem Pan, który ciebie wywiódłem z Ur chaldejskiego, aby ci dać ten oto kraj na własność” (Rdz 15,7) pokazuje sposób egzegezy Filona. Stwierdza on, że dosłowne rozumienie tych słów jest oczywiste – Abraham po wezwaniu przez Boga opuścił Ur i udał się w wędrowną. Swoją uwagę skupia na interpretacji alegorycznej. Ur – jak zostało to powiedziane – było miejscem, w którym Chaldejczycy uprawiali swoją naukę. Bóg nie chce, by Abraham w niej trwał, dlatego kazał mu opuścić to miasto. Dzięki temu nie będzie już dłużej przebywał w środowisku promującym zło i bezbożność, przypisującym niezwykle moce stworzonej materii, a odrzucającym Stwórcę świata. Kraj obiecany przez Boga jest

obrazem prawdziwej mądrości. Po dotarciu do tej ziemi Abraham zostanie tam na zawsze – jest to wyraz stałej i niezmiennej mądrości otrzymanej od Boga. W tej sytuacji patriarcha wykazał się zaufaniem wobec otrzymanego słowa oraz pragnieniem udziału w otrzymanej obietnicy. Jako pierwszy człowiek podziękował „Panu” (hebr. אֲדֹנָי יְהוָה; gr. Δέσποτα κύριε; Rdz 15,8b). W ten sposób uznał Go za władcę całego stworzonego świata oraz wyznał wiarę w Jego wszechmoc (QG 3,1–2).

Obietnica potomstwa licznego jak gwiazdy ma jeszcze inne znaczenia. Niebo jest obrazem stałego porządku Bożego. Tak samo niezachwiana jest dusza mędrca, który praktykuje cnotę. Taka postawa będzie udziałem potomków Abrahama (Her. 84–89). Dla Chaldejczyków wszechświat był czymś największym i najpotężniejszym, jednak dzięki wierze Abraham odkrył jeszcze potężniejszego jego Stwórcę. Tylko prawdziwie mądra osoba potrafi dzięki swojemu umysłowi dostrzec Tego, który jest niewidzialny dla oczu – Wszechmocnego. Abraham potrafił odkryć to jako pierwszy, następnie będzie tym doświadczeniem dzielił się ze swoim potomstwem (Abr. 84).

Nagroda za opuszczenie Ur została zapowiedziana w Rdz 12,2. Bóg obiecał, że rozśławi imię Abrahama. Filon uważał, że czym innym jest posiadanie cnoty, a czym innym – bycie uznawanym za cnotliwą osobę. W tym zdaniu Stwórcy zapowiada, że Abraham będzie powszechnie uznawany przez innych ludzi za człowieka prawego i szlachetnego. Autentyczne bycie sprawiedliwym jest na ogół ważniejsze niż bycie przez innych uznawanym za takiego. Jednak by być człowiekiem szczęśliwym, trzeba zarówno być osobą szlachetną, jak i cieszyć się uznaniem. Dzięki temu Abraham stał się wzorem dla kolejnych pokoleń. Filon uznał posiadanie takiej reputacji za jedną z najcenniejszych rzeczy, które człowiek może zdobyć podczas ziemskiego życia (Migr. 86–88).

Aleksandryczyk wyciąga bardzo daleko idące wnioski, mówiąc o przymierzu zawartym między Bogiem a Abrahamem. Swoją interpretację buduje wokół greckiego słowa ἔκστασις, w TM zostało zaś ono oddane słowem תרדמה (Rdz 15,12). Hebrajski termin oznacza „głęboki sen” (często wynikający z cudownej interwencji Boga; Rdz 2,21, 1 Sm 26,12) oraz „bezwładność ciała” (Prz 19,15) (Gesenius, Tregelles, 2003, s. 874). Greckie słowo oznacza „stan konsternacji”; „głębokie przeżycie”; „stan, w którym świadomość jest częściowo lub całkowicie zawieszona” – często wynika on z interwencji Boga (Arndt i in., 2000, s. 309). Według Filona z przymierza wynika pro-rocka misja patriarchy. Doświadczył on całkowitego podporządkowania się woli Stwórcy i udzielenia Mu całej swojej osoby (Her. 258). W tych okolicznościach Abraham miał osiąść wiedzę, by następnie przekazać ją jako

prorok wszystkim pragnącym zdobyć prawdziwą mądrość. Jednocześnie przeżywany stan (ἔκστασις) miał być potwierdzeniem, że jego słowa są możliwe do wypełnienia przez człowieka. Po pierwsze osoba miłująca cnotę (φιλάρετος) powinna mieć dystans do wszystkich pragnień cielesnych. Po drugie wszelkie zło powinno być dla niej czymś obcym. Po trzecie zawsze powinna postępować w sposób opanowany (Her. 267–271). Zawarcie przymierza i niezwykle doświadczenie działania Boga przez Abrahama inicjuje proces osądu każdego człowieka.

Obietnicę ziemi między Nilem a Eufratem daną Abrahamowi (Rdz 15,18) Filon z Aleksandrii interpretuje nie jako powierzchnię, lecz jako część tego, co stanowi człowieka. Egipska rzeka jest dla niego ludzkim ciałem oraz namiętnościami z nim związanymi. Eufrat to obraz duszy i cnót. Są one przeciwstawione cielesności i namiętnościom. Egzegeta zaznacza, że „od” może być rozumiane z włączeniem danego terytorium lub z jego wyłączeniem. W tym przypadku Nil jest rozumiany jako coś zewnętrznego. Abraham jest ukazany jako osoba, która potrafi poświęcić to, co cielesne. W swoim postępowaniu kierował się on niezniszczalnymi i godnymi człowieka cnotami (Somn. 2,255–258). Był gorliwy w praktykowaniu wiary, chętnie naśladował Boga i był posłuszny woli Stwórcy (Abr. 60).

Zmianę imienia opisaną w Rdz 17,5 Filon odnosi do przemiany sposobu życia, której towarzyszyło opuszczenie Ur. Imię Abram (Ἀβραμ) interpretuje jako „wzniosły ojciec” (πατήρ μετέωρος), a Abraham – jako „wybrany ojciec dźwięku” (πατήρ ἐκλεκτός ἡχοῦς). Pierwsze imię oznacza człowieka troszczącego się o astrologię, jak ojciec dba o własne dzieci. Imię po zmianie określa człowieka mądrego, u którego rozważna myśl „jest ojcem” wypowiedzianych słów. Tym samym w mowie urzeczywistniała się jego wewnętrzna dobroć. Przeciwnością przemyślanego i wybranego przez człowieka dobra jest chaotyczne zło. Jak Bóg intencjonalnie wybrał patriarchę, tak on ma z namysłem i rozważą wybierać to, co dobre, a odrzucać nieuporządkowanie wewnętrzne (Abr. 81–83). Abraham nie tylko uwierzył w Boga, lecz także uzewnętrzniał w swoich czynach i słowach dobro, które w nim było.

Patriarcha jest istotnym przykładem powszechnego wymiaru objawienia, które Bóg kieruje do wszystkich ludzi. Filon, opisując jego cnoty, wyjaśnia także problem dotyczący jego szlachetności i wiary pomimo pochodzenia z rodziny czczącej obcych bogów. Abraham, gdy otrzymał Bożego Ducha, jednocześnie stał się piękniejszy fizycznie oraz nabył zdolność przekonującego przemawiania. Stwórca wybrał go, nie zważając na to, że jego krewni praktykowali kult bałwochwalczy. Od tego momentu Abraham żył jak krewny Boga i nie pokładał ufności w jakichkolwiek innych osobach czy

dobrach materialnych. Ludzie mieszkający w Kanaanie ze względu na szacunek do niego nazywali go królem i tak też go traktowali. Jego godność i powszechny szacunek nie wynikały z siły politycznej czy militarnej, lecz relacji z Bogiem (Virt. 217–218). TM nie nazywa go wprost królem, jednak LXX tłumaczy hebrajskie słowo מֶלֶךְ jako βασιλεύς – „przywódca”; „ktoś szanowany”; „wódz plemienia” (Baumgartner, Koehler, Stamm, 2013, s. 683). Teksty hebrajski i grecki nigdzie wprost nie nazywają go dobrym mówcą. Niezależnie od tego egzegeta z Aleksandrii, jak zostało to powiedziane, kładzie duży nacisk na ukazanie piękna zewnętrznego (fizycznego) i wewnętrznego (duchowo-intelektualnego) pierwszego prozelity. Przymioty te nie są jednak cechami wynikającymi z natury Abrahama – otrzymał je wraz z Duchem Bożym. Tym samym patriarcha jest opisywany na wzór pierwszego człowieka – piękny i dobry (καλὸς καὶ ἀγαθός; Opif. 136). Otrzymanie Bożego Ducha powoduje zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną zmianę w Abrahamie. W ten sposób stał się on przykładem dla innych ludzi – każdy, kto przyjmie działanie Stwórcy, może przeżyć podobną przemianę. R. Levison uważa, że Filonowe interpretacje Abrahama opisują go nie tylko jako pięknego władcę posiadającego zdolności retoryczne i siłę perswazji. Ze zwykłego człowieka, wywodzącego się z pogańskiej rodziny, po przyjęciu wiary w jedyne Boga patriarcha zaczął stanowić elitę ówczesnego świata (Levison, 1997, s. 93; Adams, 2019, s. 77).

Śmiech Abrahama po tym, jak się dowiedział, że zostanie ojcem, nie ma charakteru prześmiewczego. Jest to szczerą i głęboką radość patriarchy. Radując się, upadł na twarz (Rdz 17,17), co jest obrazem upadku jego kalkulacji i zarozumiałości. „Upadnięcie na twarz”, wyrażające uniżenie, jednocześnie oznacza wywyższenie. Bóg dostrzegł bowiem siłę jego wiary, dzięki czemu postanowił obdarować go potomstwem. W tym kontekście warto zaznaczyć różnicę między Bożym i ludzkim postrzeganiem. Patriarcha „upadł na twarz”, by w ten sposób wyrazić swoją wdzięczność wobec działania Stwórcy. Bóg zaś nigdy „nie ugina się” z powodu próśb ludzi – każda Jego decyzja jest absolutnie wolna, a człowiek nie jest w stanie na Nim niczego wymusić. Dlatego też Jego decyzja o obdarowaniu potomstwem miała uprzedni charakter. Człowiek może jedynie odpowiedzieć na działanie Wszechmocnego przez dziękczynienie i wewnętrzną radość, jak miało to miejsce w przypadku Abrahama (Mut. 175–177).

W kontekście przymierza między Bogiem a Abrahamem (Rdz 15) Filon z Aleksandrii podejmuje temat eschatologii. Czyni to na podstawie słów: „Ale ty odejdziesz do twych przodków w pokoju, w późnej starości zejdziesz do grobu” (Rdz 15,15). Komentując to zdanie, egzegeta stwierdza,

że po oddzieleniu się duszy od ciała wraca ona do „miasta-matki” – pierwotnego miejsca swojej obecności, gdzie przebywała, zanim weszła w ciało. Czekają na nią dusze mądrego człowieka. Przodkowie, o których wspomniano w Rdz 15,15, nie mogą być osobami z rodziny patriarchy, ponieważ nie wszyscy oni postępowali właściwie. Miejsce przebywania duszy Filon nazywa niematerialnym światem Boga. Duszę cechuje wewnętrzny spokój oraz nieustanne pragnienie dobra (QG 3,11). Takie rozumienie tekstu niesie z sobą daleko idące konsekwencje. Filon nie tylko zwraca uwagę na osobistą odpowiedzialność człowieka, lecz także nie utożsamia przymierza zawartego z Abrahamem oraz jego potomstwem z więzami krwi. Tak jak „przodkami” patriarchy były wszystkie osoby cnotliwe, tak samo też będzie z jego potomstwem. Przymierze nie dotyczyło bowiem jednego narodu, lecz miało charakter powszechny. W tym miejscu warto dodać, że Filon uznawał nieśmiertelność człowieka, pomimo posiadania przez niego śmiertelnego ciała (Agr. 166–168; Congr. 97). To, co nietrwałe ( $\phi\theta\alpha\rho\tau\eta$ ) w człowieku, nazywał jego naturą, zaś cnotę obecną w nim uznawał za niezniszczalną ( $\alpha\phi\theta\alpha\rho\tau\omicron\varsigma$ ) (Abr. 55).

Księga Rodzaju relacjonuje przybycie do Abrahama trzech osób (Rdz 18). Zgodzili się oni zostać w jego namiocie, ponieważ zapraszał ich nie tylko słowami – jego czyny także świadczyły o tym, że chce ich podjąć. Polecając Sarze, by upiekła podplomyk, oraz przygotowując ciele, wyraził swoją dobroć oraz chęć jak najlepszego przyjęcia gości. Ten skromny posiłek świadczył o wielkiej hojności patriarchy oraz o szczerzej chęci służby tym, którzy potrzebowali schronienia. W czasie tej wizyty Abraham otrzymał obietnicę, że urodzi mu się syn (Rdz 18,10). Według Filona te słowa wypowiedziała najważniejsza z przybyłych osób, pozostałe dwie dały zaś milczące przyzwolenie. Jest to pierwszy raz, kiedy Sara i Abraham mieli do czynienia z wysłannikami samego Boga. Wydarzenia te przede wszystkim opisują wiarę patriarchy. Przybyli aniołowie odnosili się do Abrahama z uznaniem i szacunkiem. W ten sposób wyrażali swoje uznanie dla jego życiowej postawy (Abr. 107). Egzegeta powraca do tego fragmentu w *Pytaniach i odpowiedziach do Księgi Rodzaju* (QG 4), pokazując rolę alegorii w swoim warsztacie. Po przytoczeniu słów: „Pan ukazał się Abrahamowi pod dębami Mamre, gdy ten siedział u wejścia do namiotu w najgorętszej porze dnia” (Rdz 18,1) stwierdza wprost, że dosłowne znaczenie tych słów jest oczywiste. Nie rozwija w ogóle tej myśli, tylko od razu przedstawia rozumienie przenośne. Czyni to, odwołując się do Heraklita z Efezu. Filon postawił tezę, że nasza natura lubi się ukrywać (symbolizuje ją drzewo). Abraham lepiej rozeznaje otaczającą go rzeczywistość i dzięki temu dostrzega aniołów.

Tym samym potrafi zauważyć ich Stwórcę. Autor Księgi Rodzaju nie bez powodu mówi w tym fragmencie o dębie. To drzewo jest obrazem mądrego człowieka ze względu na swoją potęgę i majestat. Osiąga ono olbrzymie rozmiary, a jego wysokość jest niczym nieskrępowana. Kolejnym elementem opisu poddanym interpretacji w tym zdaniu jest czas – południe. Jest to najjaśniejsza godzina dnia; symbolizuje tu Boskie światło, które oświeca umysły mędrców jak słońce ziemię (QG 4,1).

Filon zwraca uwagę na formę podjęcia gości: „Po czym, wzięwszy twaróg, mleko i przyrządzone ciele, postawił przed nimi, a gdy oni jedli, stał przed nimi pod drzewem” (Rdz 18,8). Dosłowne interpretowanie tych słów jest niemożliwe, ponieważ „szczęśliwe i błogosławione istoty ani nie jedzą, ani nie piją”. Z tego powodu jedyną możliwością jest alegoryczne odczytanie tej czynności. Egzegeta z Aleksandrii uważa, że tak naprawdę jest to opis cech Abrahama. O ile zwykli goście cieszą się podanymi posiłkami oraz możliwością spotkania z gospodarzem domu, o tyle boskie istoty zwracają uwagę na postawę patriarchy. Nie skupiają się – jak ludzie – na tym, co powierzchowne i materialne. Ich przybycie oznacza docenienie oraz uznanie godności, wiary i cnót Abrahama przez Boga. Posiadając co najmniej trzystu osiemnastu służących (Rdz 14,14), patriarcha sam usługiwał gościom. Świadczy to o jego pokorze i gościnności (QG 4,9–10).

Mądrość Abrahama w sposób szczególny objawiła się w sytuacji, gdy Bóg chciał zesłać karę na Sodomę. Mając świadomość zła, którego dopuścili się jej mieszkańcy, patriarcha starał się z niej uratować jak najwięcej osób (Rdz 18,22–33). Stanowi on obraz osoby czyniącej wszystko w celu uratowania od kary tych, którzy dopuszczają się nieprawości. Filon porównuje go do lekarza mającego świadomość, jak zły jest stan pacjenta. Abraham nie chciał dopuścić, by ktokolwiek zarzucił mu, że nie udzielił pomocy osobom potrzebującym wsparcia (Sacr. 122–123). Uważał, że nawet niewielka ilość dobra w człowieku daje nadzieję. Filon porównuje małe pokłady dobra w ludziach do niewielkiego płomyka ognia – potrafi on zapalać kolejne przedmioty. Analogicznie dobry człowiek dzięki swoim cnotom potrafi dać świadectwo i zmienić sposób myślenia oraz postępowania osób sprzeciwiających się woli Boga. Mądrość Abrahama w podejściu do złego człowieka opierała się na nadziei, że każdy, kto upadł, może zostać podniesiony przez Wszechmocnego. Mając w sobie tak wiele cnoty, patriarcha staje się wzorem dla umarłych ludzi, by naśladując go, mogli wrócić do jedności z Bogiem. Brak jakiegokolwiek cnoty Filon przeciwstawia postawie patriarchy. Mieszkańcy Sodomy ze względu na swoje bezprawie musieli stracić życie, zaś Abraham pomimo swej bezpłodności i podeszłego wieku – dzięki temu,

że miał w sobie cnotę – mógł wydać z siebie życie i cieszyć się potomstwem. Mógłby on uratować mieszkańców Sodomy, gdyby była nadzieja, że zechcą w swoim postępowaniu naśladować jego postawę (Migr. 122–123).

Dla Filona tak samo jak dla św. Pawła oraz rabinów bardzo istotną kwestią był stosunek patriarchy do prawa. Egzegeta nie mógł pozostawić bez odpowiedzi pytania o przestrzeganie Bożych nakazów, choć objawienie na górze Synaj jeszcze nie miało miejsca (Sandmel, 1954, s. 217–237). W traktacie *O Abrahamie* patriarcha został nazwany człowiekiem dobrym i podejmującym słuszne decyzje. Jeszcze przed nadaniem Prawa Izraelowi ojciec narodów wiedział, jak powinien postępować człowiek. Z tego powodu został on postawiony jako wzór dla wierzących w jedynego Boga (Niehoff, 2020, s. 227–248). Postępowanie patriarchy było roztropne, zgodne z wolą Boga i umożliwiało mu zachowanie życia dzięki przestrzeganiu jeszcze niespisanego Prawa. Nakazy i zakazy, które z czasem zawarto w Prawie Mojżeszowym, za czasów Abrahama wyrażały się i urzeczywistniały w jego słowach oraz postępowaniu. Pojedyncze polecenia oraz kazusy zawarte w Pięcioksięgu (przekazane na górze Synaj) Filon uznaje za szczegółowe zapisy ogólnych i fundamentalnych praw. To właściwie według nich postępował Abraham, gdy przepisy nie zostały jeszcze sprecyzowane. Nie znając spisanego Prawa, „prowadził życie nienaganne i dobre” (οἱ ἀνεπιλήπτως καὶ καλῶς βίωσαντες) i zawsze kierował się cnotą, podejmując decyzję. To sprawiło, że Mojżesz uznał go za wzór postępowania i zapisał w Pięcioksięgu jego historię, by wszyscy jej odbiorcy mogli go naśladować. Abrahamą można nazwać przedstawicielem „ludzi będących żywymi i racjonalnymi prawami” (οἱ γὰρ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες). Mojżesz wychwalał patriarchę z dwóch powodów. Po pierwsze chciał pokazać, że rozstrzygnięcia przekazane przez niego Izraelowi nie są sprzeczne z prawami natury. Po drugie, że właściwe postępowanie nie jest dla ludzi nazbyt trudne. Zgodnie z prawem postępowali bowiem ludzie, którzy żyli w czasach, zanim spisano jakiegokolwiek szczegółowe nakazy. Mojżesz chciał w ten sposób również pokazać, że treści zawarte w Księdze Wyjścia, Liczb, Kapłańskiej i Powtórzonego Prawa są tak naprawdę spisaniem wzorem zasad, którymi kierowali się bohaterowie Księgi Rodzaju. Innymi słowy, Prawo to zapis wzoru ich postępowania, zachowany dla następnych pokoleń (Abr. 3–5). Prawo naturalne w I w. po Chr. było uznawane za racjonalny i uniwersalny sposób postępowania. Jego współczesna definicja, mówiąca, że: „stanowi [ono] wzór, który prawo pozytywne powinno naśladować i urzeczywistniać” oraz że: „jest ideałem dobrego prawa” (Chauvin, Stawecki, Winczorek, 2018, s. 5), w pełni pokrywa się z rozumieniem tego zagadnienia w traktatach



Filona. W.A. Meeks uważał, że ma ono swoje podstawy w „racjonalnej strukturze wszechświata” (1987, s. 47). Abraham jako pierwszy człowiek na świecie zaczął przestrzegać zasad postępowania, które były jak natura – powszechne, wieczne i niezmienne. Swoją postawą dał przykład kolejnym pokoleniom. Filon był przekonany, że spisanie woli Boga w czasach Mojżesza jeszcze bardziej ułatwiło jej przestrzeganie.

Abraham w swoim synu Izaaku szczególnie miłował prawość jego postępowania oraz uczciwość i podejmowanie decyzji w oparciu o cnotę. Polecenie Boga, by złożył Mu syna w ofierze, przyjął z ogromnym zdziwieniem. Miało to miejsce na wysokim wzgórzu, oddalonym od miasta na trzy dni drogi. Pomimo wystawienia go na taką próbę Abraham pozostał niezachwiany w swojej wierze. Filon stwierdza, że w tym momencie patriarcha był całkowicie przeniknięty miłością Boga. Dzięki temu mógł postawić relację ze Stwórcą ponad swoją rodzinę. Gdy Abraham i Izaak zostawili sługi w pewnej odległości od miejsca złożenia ofiary, patriarcha dał synowi drewno i ogień. Ofiara (Izaak) niosła narzędzia, którymi miała zostać zabita. W momencie gdy Abraham zbierał kamienie do budowy ołtarza, syn zapytał o to, gdzie jest ofiara. Pytanie nie wywołało w ojcu trwogi, ponieważ wiedział, że wypełnia wolę Boga. Gdy położył syna na drwach, w prawej ręce trzymał nóż. W tym momencie interweniował Bóg. Ta dramatyczna sytuacja, wyrażająca wiarę patriarchy, miała zostać na zawsze zapisana nie tylko w Biblii, lecz także w umysłach czytelników (Abr. 167–179).

Zanurzony w kulturze greckiej Filon miał świadomość, że poświęcanie swoich dzieci przez władców zdarzało się w przeszłości i historia Abrahama nie jest wyjątkiem. Opisując złożenie Izaaka w ofierze, bronił wyjątkowego charakteru tego wydarzenia i odrzucał wszelkie głosy krytyki (Abr. 181). W argumentacji przywołał historie ważnych Greków (nawet władców) – byli oni gotowi poświęcić swoje potomstwo, by osiągnąć jakiś większy cel. Niektórzy poganie składali w ofierze swoje dzieci, uważając takie postępowanie za miłe bogom. Taką praktykę potępiało Prawo Mojżeszowe i uznawało za niemiłą Stwórcy: „Nie uczynisz tak wobec Pana, Boga swego, bo to wszystko, czym brzydzi się Pan i czego nienawidzi, oni swym bogom czynili, nawet swych synów i córki na ogniu palili dla swych bogów” (Pwt 12,31; Abr. 180–181). Abraham w całym swoim działaniu nie czuł presji ze strony innych ludzi, ponieważ nie znali oni oczekiwań Boga w tym zakresie. Tym samym nikt nie wiedział, co on zamierza i jakie konsekwencje mogą mieć jego czyny. Słudzy, nieświadomi planów swojego pana, nie byli w stanie powstrzymać patriarchy (Abr. 189–190). Jego postawa staje się przykładem w dwóch aspektach. Po pierwsze Abraham jest całkowicie

posłuszny Bogu. Jedynym jego pragnieniem było całkowite wypełnienie Jego woli. Taka postawa charakteryzuje każdego człowieka (πᾶσι) mądrego (φρονοῦσι). Nie tylko wypełnia on wszystkie polecenia Stwórcy, lecz także nigdy nie narzeka i nie okazuje niezadowolenia z otrzymanych poleceń – niezależnie od tego, jak trudno byłoby je wykonać. Po drugie Abraham, składając jako pierwszy ofiarę z syna (takie postępowanie nie było praktykowane w jego narodzie i nie stanowiło jego tradycji), postępuje przeciwko temu, co naturalne (miłość rodzica do dziecka). Wiara w jego przypadku jest ważniejsza niż więzy rodzinne. Sytuacja Abrahama wyróżnia się w tym względzie, że to on sam ma zabić syna. W innych przypadkach, gdy poświęcano dzieci ważnych osób, były one zabijane przez kogoś innego – wrogów na wojnie lub pogańskich kapłanów (Abr. 191–197).

Ofiarę z Izaaka Filon interpretuje jako moment, w którym Abraham udowodnił, że jest gotów poświęcić wszystko, co materialne i ziemskie, by wypełnić wolę Boga. Scena ofiarowania syna miała uwypuklić najważniejszą cnotę patriarchy – wiarę. Patos sytuacji jest podkreślony w interpretacji przez opis piękna fizycznego i duchowego Izaaka (Abr. 168). Jest to wyjątkowa sytuacja, ponieważ zasadniczo Filon interpretował negatywnie cielesność człowieka, uznając ją za przeszkodę w osiągnięciu cnoty (Williamson, 1989, s. 212). N.L. Calvert uważa, że Izaak w tej scenie jest przedstawiony przez egzegetę z Aleksandrii jako wzór doskonałości, co pozwala Filonowi jednoznacznie ukazać niezłomną wiarę jego ojca (1993, s. 219–224). Abraham wziął ze sobą ogień i nóż (Rdz 22,6). Był gotów zabić nimi swojego umiłowanego syna, stawiając miłość do Boga nad relację z dzieckiem. Podczas tej sceny potwierdził swoją mądrość, całkowitą gotowość do wypełnienia woli Boga oraz chęć odcięcia się od wszystkiego, co ziemskie – stąd trawiący wszystko ogień i oddzielający nóż (Cher. 31). W tekście biblijnym Izaak niósł drewno, a nie płonąca pochodnię. S. Sandmel ten brak precyzji uznaje za dowód na brak bezpośredniego dostępu do tekstu podczas redagowania komentarzy i wyłączenie opieranie się na pamięci (1954, s. 226). Wydaje się jednak, że informacja o ogniu nie stanowi prezentacji tekstu, lecz jego interpretację. Wyjaśnia pytanie, które mogło rodzić się w czytelnikach BH lub LXX, jak możliwe było rozpalenie drewna zabranego przez Izaaka w miejscu całkowitego odosobnienia i bez dostępu do ognia.

W interpretacji sceny ofiarowania Izaaka bardzo duże znaczenie mają emocje. Każda ofiara powinna wyrażać radość spotkania człowieka z Bogiem. Według Filona taką radość przeżywał Abraham, mimo że Stwórca oczekiwał ofiary z jego syna. Trwogę i smutek wzbudza w człowieku strach przed popełnieniem zła. Patriarcha ma zaś poczucie doskonałego wypełnienia woli

Boga (Abr. 202). Nie był on człowiekiem bez emocji – cierpiał, mając świadomość bliskiej śmierci syna, jednak mimo to panował nad sobą. Cnota nie polega bowiem na wyzbyciu się emocji, lecz zdolności panowania nad nimi. Podjęcie próby złożenia ofiary z syna sprawia, że został nazwany kapłanem (ιερεὺς). Choć nie wypełnił swojego zamiaru, to należy przypuszczać, że spełniłby wszystkie przepisy związane ze składaniem ofiar całopalnych. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na fakt, że sumienie Abrahama nie było podzielone: częściowo przynaglające go do wytrwania w wierności Bogu, a częściowo skłaniające, by zlitować się nad synem; patriarcha w pełni pragnął wypełnić wolę Boga. Dzięki temu udowodnił, że ma mocniejszą i trwalszą relację ze Stwórcą niż z synem (Abr. 198).

Ofiara Izaaka ma jeszcze jedno istotne znaczenie w kontekście diaspory, do której skierowana była interpretacja Filona. Według egzegety Bóg uznał i przyjął ofiarę mającą wymiar duchowy. Patriarcha odznaczał się niezłomną wiarą, jednak ostatecznie nie złożył ofiary z syna. Mimo to była ona pełna i doskonała (ὀλόκληρος καὶ παντελής). Bóg nie tylko jej nie odrzucił, lecz także nakazał Mojżeszowi (jak uważał Aleksandryjczyk), by opisał ją w Torze jako wzór postępowania (ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις). Dzięki temu miała zachować się na stałe w świadomości czytelników Pięcioksięgu (ἐν ταῖς τῶν ἀναγινωσκόντων διανοίαις ἀνάγραφτος ἐστηλίτευται; Abr. 177).

Patriarcha oprócz Izaaka posiadał liczne potomstwo z trzema kobietami. Według Filona w ten sposób chciał powiększyć znaczenie swojego rodu. Jego starania okazały się jednak nieskuteczne, ponieważ pozostali synowie nie byli tak prawi i bogobojni jak ich ojciec. To sprawiło, że nie tylko zostali pozbawieni dóbr materialnych po ojcu, lecz także nigdy nie zdobyli godności równej jemu (Virt. 207).

Potomkowie Cheta, wypowiadając słowa: „Posłuchaj nas, panie!” (Rdz 23,6), nie uznają w Abrahamie władcy czy króla. Osobie żyjącej jako nomada nie mogli nadać tak wysokiej godności. Emigrant niemieszkający nawet w mieście nie posiadał licznych dóbr materialnych i statusu społecznego, na podstawie którego zostałby uznany za króla lub władcę. Według Filona potomkowie Cheta dostrzegli ogromny potencjał patriarchy i to na tej podstawie uznali go za osobę wyjątkowo ważną w społeczności. Człowiek mądry i roztropny z natury powinien być przywódcą, ponieważ wie, jak należy postępować, oraz ma zdolność rozróżniania dobra i zła. Abraham jest człowiekiem umiarkowanym, dzięki czemu wie, co należy robić, a jakiego postępowania unikać. Jako przywódca jest odważny, sprawiedliwy (dzięki czemu potrafi dobrze rozstrzygać spory innych) oraz święty – przez to, że poddał się woli Boga (Mut. 151–153).

Do relacji Abrahama z potomkami Cheta Filon wraca w dziele *O snach*. Podejmuje wtedy zagadnienie pokłonu oddanego przez patriarchę. Uważa, że oznaki czci opisane w Rdz 23,7 nie są wyrazem szacunku Abrahama do potomków Cheta. Patriarcha nie mógł również uznać wyższości osób gardzących rozumem, dociekaniem prawdy i uznających jedynie siłę. Jednak bojąc się ich siły fizycznej oraz mając poczucie zagrożenia, oddał im pokłon. Ufał, że w ten sposób zjedna sobie ich przychylność i uda mu się nabyć odpowiedni kawałek ziemi, by pochować Sarę. Będąc bezsilnym wobec ich możliwości militarnych, postanowił wykorzystać wielkość swojego intelektu, co okazało się dla niego korzystne (Somn. 2,89–90).

Abraham nie rozpaczał długo po śmierci żony (Rdz 23,3). Miał świadomość tego, że jej dusza powróciła do Boga. Krótka żałoba miała być oznaką jego mądrości i zaufania Wszechmocnemu. Musiał zaakceptować śmierć bliskiej mu osoby, choć było to dla niego bardzo trudne. Filon, interpretując fragment opisujący złożenie Sary do grobu, akcentuje panującą ciszę. Tekst Biblii nie mówi o tym wprost. Nie relacjonuje jednak żadnych praktyk żałobnych, właściwych dla pogrzebu. Miało to wzbudzić zdziwienie u osób, które były świadkami tego wydarzenia. Aleksandryjczyk twierdzi, że cały pogrzeb był wypełniony spokojną aurą smutku i milczenia, a jednocześnie pozbawiony ostentacyjnego płaczu, bicia się w piersi czy innych praktyk żałobnych. Abraham podczas pogrzebu Sary jest nazwany przez potomków Cheta Panem i człowiekiem szczególnie wyróżnionym przez Boga (Rdz 23,6). Ponownie interpretując te słowa, Filon zwraca uwagę, że wszystkie królestwa powstawały w wyniku wojen i kampanii bitewnych, a ich początki były okupione cierpieniem. Panowanie Abrahama jest darem Boga. Jako władca kierujący się cnotą nie wyrządził nikomu krzywdy czy szkody. Zapewnił zaś swoim poddanym dostęp do tego, co dobre i słuszne. Zagwarantował pokój i społeczny ład (Abr. 258–261).

Podsumowując życie Abrahama w traktacie poświęconym jemu (Abr.), Filon z Aleksandrii interpretuje słowa: „Abraham zestarzał się i doszedł do podeszłego wieku, a Bóg mu we wszystkim błogosławił” (Rdz 24,1). Patriarcha nie tylko posiadał „królową cnót” – wiarę, lecz także był nazywany „starszym”. Określenie to nie odnosiło się do długości jego życia, lecz oznaczało doskonały charakter. Ludzi żyjących długo – lecz nie według cnoty – nazywa „dziećmi długowiecznymi”. Człowiekiem prawdziwie „starszym” może zostać nazwany ktoś posiadający właściwe rozumienie rzeczy, mądrość i wiarę w Boga. Człowiek z tymi cechami w sposób naturalny powinien objąć rolę przywódcy i „pierwszego” w swojej społeczności. Posiadający te cechy Abraham staje się dla ludzi z nim żyjących jak „kapitan

na statku, władca w mieście, wódz na wojnie, jako dusza w ciele, umysł dla duszy, niebo na świecie lub Bóg w niebie” (Abr. 270–272).

Wszechmocny cenił wierność i wiarę Abrahama, co wyrażają słowa: „dlatego że Abraham był mi posłuszny – przestrzegał tego, co mu poleciłem: moich nakazów, praw i pouczeń” (Rdz 26,5). Patriarcha dzięki swojej postawie stał się przyjacielem Boga. Potrafił bowiem rozeznaczyć Jego wolę jeszcze przed nadaniem Prawa na górze Synaj. Dla Filona przed czasami Mojżesza to postawa Abrahama była Prawem i objawieniem woli Boga. Ludzie mogli wypełniać nakazy i zakazy JHWH, naśladowując patriarchę (νόμος αὐτὸς ὢν καὶ θεοῦ ἄγραφος). Stwórca zaś wypełnił złożoną obietnicę i obdarował Abrahama potomstwem, którego ten tak bardzo pragnął (Abr. 273–276).

Chociaż postać Abrahama jest ściśle związana z tradycją żydowską i jego historia została opisana w Torze, to Filon w swoich interpretacjach akcentował cnoty szczególnie podziwiane przez Greków – mądrość, zdolność panowania nad sobą, sprawiedliwość, odwagę (φρόνησις καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία; Abr. 219; Calvert, 1993, s. 225). Abraham okazał sprawiedliwość, gdy nie chciał podporządkować sobie Lota i polecił mu, by się odłączył od niego (Rdz 13,1–12; Abr. 208–225). Postawa sług tak naprawdę odzwierciedlała sposób myślenia ich panów. Abraham był człowiekiem mądrym, łagodnym i stałym w swoich poglądach, Lot był zaś niepewny – często zmieniał zdanie – oraz kłótniwy, ponieważ nie panował nad swoim zachowaniem. Patriarcha nie mógł dać przyzwolenia na rosnące roszczenia ludzi Lota, ich przemoc oraz niesprawiedliwość. To odwaga i gotowość przeciwstawiania się złym ludziom miała według Abrahama zapewnić pokój jego rodzinie (Abr. 225). Filon opisując jego wolę, zawsze zwraca uwagę na całkowite zaufanie Bogu, które nie słabło – niezależnie od potencjału militarnego jego ludzi. Za ostatecznego obrońcę sprawiedliwości patriarcha uznaje jedynie Boga, który wspiera ludzi w osiągnięciu swoich celów (Abr. 232). W ten sposób egzegeta z Aleksandrii łączy w Abrahamie cnoty cenione przez Greków oraz wiarę w jedyne Boga. Dzięki temu patriarcha stał się wzorem zarówno dla Żydów, jak i dla pogan – jako prozelita.

#### 4.14. Sara

Tradycja żydowska wielokrotnie opisuje jej postępowanie, które było niezależne od męża – co stanowiło rzadkość wśród biografii kobiet w Biblii (Ginzberg, 2003, s. 167–250). Filon ma świadomość znaczenia postaci Sary

w tradycji Izraela, dlatego w *Pytaniach i odpowiedziach do Księgi Rodzaju* poświęca jej dużo uwagi (QG 3,18–4,73). W interpretacji alegorycznej jest utożsamiona z „nadrzędną cnotą” (τὴν ἄρχουσαν ἀρετῆν; Leg. 3,244) – przewyższa pięknem i mądrością wszystkie kobiety swoich czasów (Abr. 93). Miała niesłabnącą gotowość i chęć do życia cnotliwego (Cher. 7–8). Z tego powodu jest opisana jako osoba wstrzemięzliwa i sprawiedliwa. Część traktatów, wychwalając uosabianą przez nią cnotę, nie mówi o niej jako o kobiecie lub nie podaje jej imienia, lecz używa terminu „osoba” (τῆς ἀνθρώπου). Dzięki temu interpretacja dziejów Sary nabiera charakteru bardziej uniwersalnego i ukazuje ją jako wzór dla wszystkich ludzi. D.I. Sły uważa, że to pozbawia Sarę cech zarówno kobiecych, jak i ludzkich, utożsamiając ją z cnotą. Stawia więc tezę – z którą trudno polemizować – daleko idącej interpretacji tej postaci (Sły, 1990, s. 154)<sup>36</sup>.

Sara nie jest osobą podporządkowaną mężowi i wyruszającą z nim do Kanaanu jak niewolnicy. Filon jako pierwszy egzegeta Księgi Rodzaju zwrócił uwagę na trud drogi i zniesione przez nią niedogodności. W ten sposób w swojej interpretacji nie opisał jej biernej postawy, lecz docenił podjęcie samodzielnej i wolnej decyzji (Niehoff, 2004, s. 421). Niepłodność Sary Filon interpretuje jako swoistą „niezdolność” do czynienia zła. Ostatecznie okazuje się, że kobieta ma w sobie gotowość do poczęcia dziecka – tego, co dobre i wartościowe. Aleksandryczyk uważa, że „przyniesienie dobrego owocu” zarówno w przypadku roślin, poczęcia potomka, jak i prawego postępowania w życiu wymaga odpowiedniego czasu. Dzięki oczekiwaniu człowiek może potem nieustannie trwać w tym, co dobre, i postępować w zgodzie z cnotami (Congr. 2–4). Sara dla Filona stanowi uosobienie wszelkich cnót i mądrości (Congr. 9).

Historia opuszczenia męża i wzięcie Sary przez Abimeleka stanowiły trudność w interpretacji (Rdz 20,1–18). Filon nie mógł również przemilczeć wydarzeń mających miejsce na dworze faraona (Rdz 12,9–20). Interpretuje tę scenę, łagodząc znaczenie opuszczenia męża oraz broniąc patriarchy przez opisanie jego doskonałości (QG 4,60). Gdy Abraham przybył wraz z Sarą do Egiptu, była ona kobietą o pięknym usposobieniu i urodzie. Dzięki tym

<sup>36</sup> J.R. Wegner stawia jeszcze śmielszą tezę i uważa, że interpretacja postaci Sary jest u Filona przykładem typowej mizoginii. Egzegeta mógł dopiero uznać jej znaczenie w historii narodu wybranego, gdy odrzucił jej kobiece cechy, a przypisał męskie. Takie jednoznaczne odrzucenie roli kobiety oraz doszukiwanie się przyczyny tego zabiegu w tym, że Filon cechował się sposobem myślenia charakterystycznym dla filozofii greckiej, jest jednak zbyt dużym uproszczeniem. Biorąc pod uwagę wszystkie teksty *Corpus Philonicum*, zarzut mizoginii jest bezzasadny (Wegner, 1991, s. 55).

cechom wyróżniała się na tle wszystkich Egipcjanek. O jej pięknie dowiedział się również faraon. Filon dodaje informację nieobecną w tekście biblijnym, mówiącą nie tylko o nieprawych zamiarach faraona, lecz także o jego chęci zaspokojenia swoich pożądliwości. Postanowił wziąć ją za żonę, nie dbając o tradycję, nakazującą uszanowanie przybyszów. W tej sytuacji Abraham był bezradny, jednak interweniował Bóg. Zesłał On na władcę cierpienia. To sprawiło, że faraon przestał myśleć o Sarze, a zabiegał jedynie o odzyskanie zdrowia. Kara spadła również na dwór królewski, ponieważ nikt nie powstrzymał władcy przed próbą poślubienia przybyłej obcej kobiety. Cierpienie dworu wynikało więc ze współudziału w niegodziwym postępowaniu pana. Dzięki interwencji Boga nie doszło do współżycia Sary z faraonem. Wydarzenia w Egipcie można jednak rozumieć alegorycznie. Abraham jest obrazem mądrości i prawości; Sara uosabia cnotę, faraon zaś – pożądliwość cielesną. Sara mogła tworzyć związek z Abrahamem, który nieustannie wykorzystując swoją mądrość, dążył do doskonałości. Nie mogła jednak stworzyć stałej relacji z kimś, kto skupiał się jedynie na zaspokojeniu swoich żądz i na tym, co fizyczne (Abr. 93–100).

Interpretacja Rdz 16,1–6 zaprezentowana w traktacie *O Abrahamie* (Abr. 248–254) ukazuje nieco inaczej okoliczności poczęcia Izmaela. Według Księgi Rodzaju Sara kazała Abrahamowi, by udał się do Hagar i począł z nią dziecko (gr. εἰσελθε οὖν πρὸς τὴν παιδίσκην μου; hebr. בָּרָא-נָא אֶל-שָׂרָה פִּתְיָהּ). Natomiast w interpretacji Filona Sara co prawda dała mężowi taką radę (παραίνεσις) oraz przedstawiła argumenty, lecz to Abraham sam podjął decyzję. W ten sposób kobieta wzbudziła zarówno większą miłość, jak i podziw u swojego małżonka. W tym fragmencie interpretacja całkowicie pomija podporządkowanie się decyzji żony (Rdz 16,2; 21,12) oraz wszystkie biblijne wątki dotyczące Izmaela. Egzegeta z Aleksandrii opisuje działanie patriarchy pod wpływem słów żony i poczęcie się niebawem Izaaka, a także pokazuje miłość między małżonkami oraz ich wierność Bogu. W *Alegoriach praw* (Leg. 3,244) stwierdza, że tak naprawdę mężczyzna nie podporządkował się kobiecie, lecz cnotcie (uosabianej przez Sarę). Dzięki temu Abraham, podejmując w wolności decyzję, sam mógł zbliżyć się do doskonałości. Ostatecznie po osiągnięciu cnoty „mógł wydać jej owoce” i spłodzić Izaaka. Uznanie dla Sary jest w *Corpus Philonicum* tak duże, że pominięta została w traktatach historia wyrzucenia Hagar i Izmaela z domu patriarchy. Według tekstu biblijnego (Rdz 21,1–21) ten pomysł podsunęła Abrahamowi żona, możemy więc zakładać, że takie postępowanie nie pasowało do Filonowej wizji Sary, utożsamianej przez niego z cnotą. Egzegeta pominął to wydarzenie, by zachować spójność swoich

interpretacji. Jednocześnie nie dopuszczał możliwości, by Sara kierowała się emocjami lub postępowała nieracjonalnie (Niehoff, 2004, s. 422).

Zachęcanie Abrahama do poczęcia dziecka z Hagar jest ważne dla Filona z jeszcze jednego powodu. Egzegeta odrzucał wszelką przyjemność wynikającą ze współżycia, uznając je jedynie za akt prowadzący do narodzin potomka. Wyraźnie to widać w jego interpretacji historii Józefa i żony Potifara (Ios. 42–43). Tak rozumiane zasady życia małżeńskiego uważał za zgodne zarówno z Torą, jak i z naturą (Niehoff, 2001, s. 94–110). Sara, namawiając męża do współżycia z niewolnicą, wykazuje, że zależy jej jedynie na tym, by posiadał dziedzica. W ten sposób staje się wzorem osoby pozbawionej pożądlivosti i wiernej prawu. Jednocześnie wykazuje się racjonalnym postępowaniem i wyzbyciem się emocji.

Początkowa niepłodność Sary miała trzy przyczyny. Po pierwsze na to, co wspaniałe i cudowne, trzeba dłużej czekać – dzięki temu jest bardziej wyjątkowe. Po drugie Sara miała zrozumieć, że w jej ciąży objawia się Boża opatrność. Biorąc pod uwagę wiek zarówno jej, jak i Abrahama, poczęcie oraz narodziny dziecka nie były możliwe. Filon nie zatrzymuje się jedynie na sensie dosłownym i przechodzi do interpretacji alegorycznej. Sarę w ciąży utożsamia z cnotliwym umysłem – taki człowiek „rodzi godziwe postępowanie”. Zaś człowiek pozbawiony tych cech „rodzi” czyny złe, haniebne i nieprzynoszące innym pożytku. Tekst *Pytań i odpowiedzi do Księgi Rodzaju* w unikalny sposób podchodzi do starości Sary. Jako trzecią przyczynę niepłodności podaje jej podeszły wiek. Nie skupia się jednak na jej niezdolności do poczęcia dziecka, lecz wykazuje, że dzięki starości była bliska śmierci, a więc spotkania ze Stwórcą. To właśnie w takich okolicznościach Bóg obdarzył ją upragnionym dzieckiem (QG 3,18). Ukazywanie Sary jako cnoty Filon rozwija w kontekście pytania o jej obecność podczas objawienia się pod dębami Mamre: „Zapytali go: «Gdzie jest twoja żona, Sara?» – Odpowiedział im: «W tym oto namiocie»” (Rdz 18,9). Filon stwierdza, że dosłowne znaczenie tego zdania jest jasne. Jeśli chodzi natomiast o sens alegoryczny, to Abraham tak odpowiada, ponieważ w pewnym sensie cnota jest żoną mędrca, a z niej rodzą się cnotliwe myśli, szlachetne czyny i chwalebne słowa. Na pytanie przybyszów mówi: „Oto cnota jest nie tylko w moim umyśle, lecz także w pustym i bezpiecznym namiocie, w moim ciele, rozciągając się i rozprzestrzeniając aż do zmysłów i innych części ciała” (QG 4,11).

Wśród aleksandryjskich egzegetów istniały cztery interpretacje słów ἔξ αὐτῆς – „z niej” (hebr. ממה): „Błogosławiąc jej, dam ci i z niej syna, i będę jej nadal błogosławił, tak że stanie się ona matką ludów i królowie



będą jej potomkami” (Rdz 17,16). To właśnie w nich Bóg podkreślił udział Sary w obietnicy dotyczącej Abrahamowego potomka. Pierwsze możliwe rozumienie słów ἐξ αὐτῆς podkreślało pochodzenie wszelkiego dobra „spoza” człowieka – od Boga. Druga możliwość to chęć autora Księgi Rodzaju do wyrażenia w nich natychmiastowego i bardzo szybkiego skutku działania Wszechmogącego. Przy takim rozumieniu należałoby je tłumaczyć jako „od razu”, „bez zwłoki”. Podkreślałyby szybkość udzielenia błogosławieństwa i możliwość natychmiastowego dostrzeżenia jego skutków. Trzeci sposób rozumienia wynika z niedopuszczenia możliwości pochodzenia jakiegokolwiek dobra od śmiertelnego człowieka. Przyjmując takie rozumienie słów ἐξ αὐτῆς, egzegeci z Aleksandrii zakładali pochodzenie dobra od jedynej i wiecznej Cnoty. Czwarta możliwość – reprezentująca pogląd Filona – to utożsamienie Sary z duszą. Niepłodność oznacza podporządkowanie się namiętnościom, temu, co złe, nieprawe. Odrzucenie zaś takiego postępowania sprawia, że kobieta staje się płodna (Abr. 141–143). Mając na uwadze różnice w interpretacji Rdz 17,16, widać w nich wszystkich odrzucenie dosłownego rozumienia tekstu i przyjęcie, że dotyczy on cudu obdarowania potomstwem.

Filon całkowicie zmienił znaczenie sceny, w której Bóg ukazał się Abrahamowi i jego żonie pod dębami Mamre. W Księdze Rodzaju to zdarzenie kończy się upomnieniem Sary za jej śmiech, wyrażający niewiarę w zapowiedź potomstwa: „Nie. Śmiałaś się!” (hebr. *תקצצ כי לא*; gr. *Οὐχί, ἀλλὰ ἐγέλασας*). Słowa te sugerują, że Bóg nie zgadza się na jej reakcję i podważenie Jego wszechmocy. W tekście Filona Sara zawstydziała się, przypomniała sobie prawdę o potędze Stwórcy i uwierzyła w słowa posłańców zapowiadających narodziny dziecka. Doprowadziło ją to do uznania w przybyszach proroków lub aniołów (*ἢ προφητῶν ἢ ἀγγέλων*) oraz do wzbudzenia głębokiej nadziei na wypełnienie się ich słów oraz wiary w Boga (Rdz 18,15; Abr. 111–113). Z tego powodu jej śmiech należy interpretować jako wyraz wewnętrznej radości, wynikający z zapowiedzi narodzin dziecka (Rdz 18,12). Sarę spotkało dobro, które po ludzku jest niemożliwe – pomimo wieku i bezpłodności miała zostać matką. Filon, interpretując ten fragment, precyzuje myśli towarzyszące Sarze. Uznała ona, że Bóg, starszy od całego stworzenia, Twórca wszechświata, może obdarzyć ją potomstwem pomimo podeszłego wieku i bezpłodności. Jak niegdyś z niczego JHWH stworzył wszystko, tak teraz może sprawić, że w ciążę zajdzie kobieta niezdolna do tego (Mut. 166). Jej radość nie ma wymiaru negatywnego. Prawdziwe szczęście może towarzyszyć jedynie ludziom dobrym. Ostatecznie nie mają się oni czego obawiać, gdy przyjdzie im się spotkać z Bogiem. Filon – analogicznie jak

w przypadku interpretacji postawy ucieszonego Aarona (Wj 4,14) – uważa, że radość Sary jest wyrazem jej wewnętrznego dobra. Nie smuci się ona pomimo braku potomstwa, ponieważ nie dopuściła się zła. Ludzie bezbożni i nieprawi nigdy nie zaznają radości i pokoju (Iz 48,22; Mut. 167–168).

Sara była ukochaną żoną Abrahama. Wyrażała to swoim postępowaniem. Była gotowa do opuszczenia bezpiecznego Ur i udania się w nieznaną drogę z mężem. Zostawiła dla niego swoją rodzinę i krewnych. Towarzyszyła mężowi w czasie niebezpiecznej wędrówki do ziemi obiecanej mu przez Boga. W podróży doświadczała głodu i niewygód. Będąc osobą bardzo wierną w miłości, nigdy nie opuściła męża i razem z nim przeżywała radosne i trudne chwile w życiu. W kontekście śmierci Sary (Rdz 23) Filon stwierdza, że największym wyrazem jej miłości do Abrahama była propozycja, by miał dziecko z Hagar (Rdz 16,2–3). Nie chciała bowiem, by mąż nieustannie smucił się tym, co było jej największym życiowym zmartwieniem – brakiem potomstwa. Z szacunku i wdzięczności za wielką miłość Sary patriarcha posłuchał jej rady i zgodził się na współżycie z niewolnicą Hagar. W kontekście śmierci Sary warto zwrócić uwagę na wkład Filona w docenienie jej roli w życiu Abrahama. Egzegeta określa ją terminem *πάρεμι* (Abr. 246). Oznacza on „bycie obecnym”; „przybycie”; „bycie u kogoś” (J 11,28; Ap 17,8); „bycie pomocą”; „bycie gotowym do pomocy”; „bycie w dyspozycji do działania” (2 P 1,9; Hbr 13,5). D.I. Sly, komentując opis Sary, stwierdziła, że termin ten nie oznacza równości względem Abrahama. Ukazuje natomiast jej drugorzędną rolę, jako „pomoc” (Sly, 1990, s. 148). Egzegeta tym samym nie uznawałby jej równorzędnej roli w rodzinie oraz udziału w historii zbawienia i w wyznawaniu wiary w jednego Boga. Nie można jednak zgodzić się z jej tezą. Biorąc pod uwagę wszystkie traktaty Filona, należy stwierdzić, że jest wręcz przeciwnie. Poświęca on dużo miejsca na opis zarówno cech Sary, jak i jej udziału w wędrówce. Biblia przekazuje jedynie informację o zabraniu jej do Ziemi Obiecanej i wymienia wśród innych ludzi i przedmiotów: „I zabrał Abram z sobą swoją żonę Saraj, swego bratanka Lota i cały dobytek, jaki obaj posiadali, oraz służbę” (Rdz 12,5a). Tymczasem, jak zostało to już powyżej zaprezentowane w tekstach Aleksandryjczyka, posiada ona swoją podmiotowość, decyduje o sobie. Abraham musi zaś o nią zabiegać, trudzić się, a nawet przygotować przez zdobycie wiedzy (Hagar), by ją pojąć. Sara (cnota) stanowi dla patriarchy ideał do osiągnięcia – nie można więc mówić o jej drugorzędnej roli.

## 4.15. Abimelek

Abimelek zgodnie z treścią Rdz 20,2–3 był królem Geraru; chciał współżyć z Sarą. Jego postawa świadczy o uszanowaniu czystości kobiety wziętej przemocą. Filon, nie podważając dosłownego znaczenia tych wydarzeń, proponuje również interpretację alegoryczną. Posługując się nią, utożsamia go z obrazem człowieka głupiego. Taka osoba nie jest w stanie posiadać cnoty – jej obrazem, jak zostało to powiedziane, jest żona Abrahama. Biorąc ją za siostrę patriarchy, Abimelek wykazał się skrajną ignorancją. Choć miał on czyste serce – jak sam stwierdza – to nieprawdą jest, że jego ręce (czyny) były bez winy. Taki sposób rozumienia jego postępowania potwierdza Bóg. Władca miał dobre i szczerze intencje, jednak jego działania okazały się złe z powodu ignorancji – jako obraz takich ludzi przedstawia go Filon (Rdz 20,5–6; QG 4,63–65).

## 4.16. Hagar

Historia Hagar jest jednym z tych opisów, których według Filona nie można interpretować dosłownie. Gdyby tak było, to w jej przypadku Biblia opisywałaby jedynie kłótnie kobiety ze swoją panią (Congr. 180). Hagar jest obrazem wiedzy na niskim poziomie – zdobywa ją człowiek w szkole (Congr. 10; QG 3,19). Posiadanie jej nie zapewniało uczniowi mądrości ani nie umożliwiało poznania Boga (Sellin, 2015, s. 76). Kierując się niskimi pobudkami, opuszcza ona cnotę (Sarę) (Dillon, 1980, s. 183–185). Pierwsza ucieczka miała charakter dobrowolny, gdy Hagar zobaczyła swoją małość względem pani (Rdz 16,6). Za drugim razem została wygnana i miała nigdy nie wrócić (Rdz 21,14). Filon uważa, że między pierwszym wygnaniem Hagar a drugim w życiu Abrahama i Sary nastąpiła istotna przemiana – w tym czasie postanowili oni zmienić swoje postępowanie i w pełni podążać za tym, co pochodzi od Boga. Zmiana ta wyrażała się w nadaniu im nowych imion (Rdz 17,5.15). Hagar najpierw sama uciekła przed codziennym postępowaniem w cnotcie – praktykowanym przez Abrahama i Sarę – a następnie musiała opuścić ich dom, ponieważ nie była w stanie im towarzyszyć. Wiedziała, że nigdy nie osiągnie wytrwałości w cnotliwym życiu równym swojej pani (Cher. 3–7).

Hagar jest obrazem wiedzy o mniejszym znaczeniu – gramatyki, geometrii, astronomii, retoryki, muzyki. Filon uważa, że zdobywanie informacji z tych przedmiotów jest ściśle powiązane z tym, co cielesne – wymaga

wzroku (oczy) i słuchu (uszy). Sara potrzebuje na początku służącej do poczęcia dziecka dla Abrahama, tak samo jak człowiek dążący do cnotliwego życia wymaga przyswojenia odpowiednio usystematyzowanej wiedzy. Te cechy sprawiają, że Abraham nigdy nie traktował Hagar na równi z żoną. Jednocześnie jednak ta „drugorzędna” wiedza jest niezbędna na początku rozwoju moralnego człowieka i stanowi konieczny etap w zdobyciu cnoty (Congr. 20–24). Choć interpretowana alegorycznie niewolnica jest uznana za mniej ważną od Sary, to jednak należy zwrócić uwagę na konieczność zabiegania o jej względy. W ten sposób egzegeta z Aleksandrii broni godności Hagar i uznaje ją za niezbędny etap człowieka w osiągnięciu cnoty.

Hagar uciekła od Sary ze wstydu. Filon nie podaje powodów pojawienia się w niej takiego poczucia. Anioł zachęca niewolnicę, by wróciła do Abrahama (Rdz 16,9). Aleksandryczyk uważa służącą za osobę skromną. Ta cecha doprowadziła ją do przeświadczenia, że powinna opuścić dom patriarchy (Fug. 5). D.I. sly stwierdza, że jedynym powodem do wstydu w jej sytuacji może być postawa całkowitej bierności (1990, s. 129). Biorąc jednak pod uwagę obyczaje panujące w czasach Abrahama ta teza nie wydaje się słuszna, ponieważ Hagar jako służąca nie miała czynnego udziału w podejmowaniu decyzji przez jej pana.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że pominięcie interpretacji dosłownej tekstu nie tylko nadaje postaci Hagar bardzo uniwersalnego charakteru – wiedza dotyczy bowiem każdego człowieka, niezależnie od pochodzenia – lecz także pozwala Filonowi na wyeliminowanie problemu poligamii Abrahama. Drugim powodem ograniczenia się do lektury alegorycznej jest odrzucenie historycznego charakteru kłótni w domu patriarchy. Skupienie się na przenośnym rozumieniu historii Hagar pozwala egzegezie pozytywnie opisać tę postać. J.L. Thompson uważa, że tekst traktatu *O zgromadzeniu w celu postępu w nauce* nie jest interpretacją w sensie ścisłym, ponieważ całkowicie zmienia treść Księgi Rodzaju. Filon w świetle historii Hagar i Sary tak naprawdę prezentuje swoje rozumienie cnoty i mądrości, w niewielkim stopniu odnosząc się do tekstu źródłowego. Było to możliwe dzięki zastąpieniu historycznych postaci ponadczasowymi symbolami – wiedzy i cnoty (Thompson, 2001, s. 25).

#### 4.17. Izmael

Abraham wierzył w Boga oraz Jego obietnicę, a nie ufał ludziom. Według Filona pierwsze uczucie wynikało z radości i nadziei na narodziny Izaaka.

Drugie dotyczyło zaś Izmaela. W ten sposób egzegeta chciał pokazać wątpliwości patriarchy dotyczące współżycia z Hagar (Mut. 201). Izmaela w Biblii opisano słowami: „człowiek dziki jak onager: będzie on walczył przeciwko wszystkim i wszyscy – przeciwko niemu” (Rdz 16,12). W interpretacji alegorycznej jest obrazem sofisty. Aleksandryczyk uważał, że każdy sofista jest porywczy i nieokiełznany w sposobie myślenia. Ci wędrowni nauczyciele zajmowali się prowadzeniem sporów i uczeniem takiego sposobu debatowania. Mając dużą wiedzę, podważali opinie pozostałych filozofów, m.in. sceptyków (QG 3,33).

W traktacie *O trzeźwości* Izmael jest opisany jako człowiek niedojrzały, nieodpowiedzialny i nieposiadający cnót. W momencie wygnania go wraz z matką miał dwadzieścia lat (został obrzezany w wieku trzynastu lat, a musiał opuścić dom Abrahama siedem lat później). Mimo to Księga Rodzaju traktuje go jak małe dziecko: „Nazajutrz rano wziął Abraham chleb oraz bukłak z wodą i dał Hagar, wkładając jej na barki, i wydalil ją wraz z dzieckiem” (Rdz 21,14a). Według Filona tekst nie mówi bowiem o dojrzałości fizycznej, lecz duchowo-moralnej (Sobr. 8). Izmael był starszy od Izaaka, jednak jest opisywany jako młodzieniec, ponieważ obrazował sofistę; syn Sary zaś – obraz mędrca – według Biblii jest dorosłym mężczyzną. W ten sposób w Księdze Rodzaju poprzez opozycję dorosły–dziecko przedstawiono dysproporcję między mędrce a sofistą oraz cnotą a wiedzą zdobytą w szkole. Na potwierdzenie uniwersalnego charakteru historii synów Abrahama Filon powołuje się na Mojżesza. Gdy cały naród się zbuntował, prorok nazwał tych ludzi dziećmi: „Zgrzeszyły przeciw Niemu «Nie-Jego-Dzieci», lecz ich zwyrodnienie, pokolenie zwichnięte, nieprawe. Więc tak odplącać chcesz Panu, ludu głupi, niemądry?” (Pwt 32,5–6; Sobr. 9–11).

#### 4.18. Nachor

Filon, rozpoczynając opis historii życia Nachora, uznaje go za człowieka mądrego i prawego. Miał bowiem udział w cnotach Abrahama. Nie towarzyszył jednak bratu w wędrówce po opuszczeniu Ur, co Aleksandryczyk interpretuje jako przerwanie procesu przyswajania wiedzy. Te okoliczności sprawiły, że wiedza Nachora dotycząca właściwego postępowania nie była pełna. Po tym, jak odrzucił on propozycję udania się do ziemi obiecanej Abrahamowi, egzegeta porównuje Nachora do pomnika, który stoi w miejscu i jest bez życia. Zostając na ziemi, gdzie mieszkali Chaldejczycy, nie odrzucił ich praktyk oddawania czci temu, co stworzone, i wiedzy związanej

z astrologią. Taka postawa wyrażała jego pychę i oznaczała ostatecznie odrzucenie Boga. Nachor nie uznawał w jedynym Bogu Stwórcy całego wszechświata (Congr. 48–49).

#### 4.19. Lot

Lot wyruszył z Ur razem z Abrahamem (Rdz 12,4). Według Filona nie miał on zamiaru uczyć się od patriarchy i naśladować go w prawym postępowaniu. Wręcz przeciwnie – zachęcał go do robienia tego, co złe (Migr. 148). Był człowiekiem wahającym się i nieodpowiedzialnym. Niekiedy się buntował i był niekonsekwentny w postępowaniu. To przekładało się na postawę jego sług – kłócili się i mącili pokój tych, którzy opuścili Ur. Reagując na konflikt między sługami, Abraham zaproponował rozstanie – nim konflikt się zaogni. Moment ten pokazuje ojca narodów w dobrym świetle. Będąc starszym, ustąpił Lotowi i dał mu możliwość wyboru miejsca do zamieszkania. W kontekście Abrahama ceniącego cnotę, mądrość, wstrzemięźliwość i sprawiedliwość Lot jest opisany jako dbający o swoje bogactwo, reputację i pozycję wśród ludzi. Swoim postępowaniem chciał budzić respekt u innych. Zaniedbywał zaś aspekty życia kształtujące duszę człowieka. Lot jako przywódca gromadził dobra materialne, wpływy oraz zapewniał sobie środki przymusu bezpośredniego w celu utrzymania swojej władzy i pozycji. Abraham kształtował swoją cnotę, by osoby podążające za nim podzielały jego sposób myślenia i były z nim, a tym samym mogły również rozwijać się duchowo. Patriarcha reprezentuje osoby pragnące osiągnąć doskonałość moralną. Lot jest obrazem ludzi zabiegających o wysokie stanowiska po to, by przewodzić ludziom (Abr. 212–221). W takim zestawieniu są ukazani jako przywódcy o skrajnie różnych cechach.

Lot mieszkał w Sodomie. Przebywał w bramie miasta (Rdz 19,1). Dosłownie interpretując tę informację, należy stwierdzić, że ani nie był w mieście, ani poza nim. Jednak długie przebywanie w takim miejscu wydaje się nierealne. Z tego powodu konieczna jest interpretacja alegoryczna. Postawa Lota ma znaczenie przenośne – nie jest on gotowy żyć w cnocie. Czasami zachowywał się jak ludzie pogrążeni w namiętnościach (mieszkańcy miasta), niekiedy zaś starał się postępować zgodnie z wolą Boga, zabiegając o porzucenie przywiązania do spraw materialnych – jak mieszkańcy pustyni (QG 4,31). Wszystko zmieniło się po interwencji Boga. Gdy Lot opuścił Sodomę, mieszkał z daleka od ośrodków miejskich: „Lot wyszedł z Soaru i zamieszkał wraz z dwiema swymi córkami w górach,

gdyż bał się pozostawać w tym mieście” (Rdz 19,30). Ten fakt również należy interpretować alegorycznie. Po ujrzeniu skali Bożej kary na sąsiadach z Sodomy, starał się postępować zgodnie z wolą Boga, co symbolicznie wyraża się w tym, że Lot trzymał się z daleka od miast (symbolu zła i grzechu; QG 4,55). To sprawia, że stał się obrazem osób, które po swoich życiowych doświadczeniach ostatecznie postanowiły żyć zgodnie z wolą Boga oraz porzucić przywiązanie do wszelkich pożądlivości.

#### 4.20. Żona Lota

Dosłownie interpretując postawę żony Lota, należy zwrócić uwagę na to, że sprzeciwiła się poleceniu aniołów (Rdz 19,26). Spotkała ją jednak inna kara niż mieszkańców Sodomy, bo choć przekroczyła Boże polecenie, to nie dopuściła się tak ciężkich grzechów jak oni. Zakaz oglądania wymierzonej przez Wszchemocnego kary miał swoje uzasadnienie. Stwórca nie chciał, by uratowana rodzina Lota cieszyła się z ukarania grzeszników. Taka radość mogła wzbudzić w nich pychę lub gniew przeciwko Bogu, spowodowany śmiercią sąsiadów. Zakaz oglądania niszczonej Sodomy miał ich powstrzymać zarówno przed nadmierną radością, jak i smutkiem z tego wydarzenia (QG 4,51–52). Filon uznaje żonę Lota za obraz osób, które były na drodze do cnoty oraz miały możliwość jej zdobycia, jednak ostatecznie zboczyły z właściwej ścieżki. Kobieta nie była gotowa do tego, by podążać drogą wyznaczoną przez Stwórcę. Odwróciwszy się, uległa temu, co zmysłowe – chciała zobaczyć stan opuszczonego przez nią miasta. Nie była skupiona na tym, co wewnątrz człowieka, ale swoją uwagę poświęciła sprawom zewnętrznym. To spojrzenie wstecz sprawiło, że zatraciła właściwą drogę ku Bogu. Filon uważa, że w Biblii uosabia ona przyzwyczajenia człowieka. Mając swoje wyobrażenie świata – na podstawie zdobytej wiedzy i doświadczenia życiowego – nie potrafiła przyjąć prawdy i była skupiona na przeszłości (Ebr. 164).

Żona Lota myślami wróciła do dóbr materialnych, które pozostawiła w niszczonej mieście. Jej dusza stała się podzielona i wypełniona tym, co wynika z empirycznego doświadczenia, na wzór słupa soli złożonego z niewielkich kryształków. Filon za główną przyczynę jej postępowania uznaje brak jednego celu. Uciekając ze swojego miasta, nie zdawała sobie sprawy z tego, że porzuciła to, co zmysłowe, i udaje się do innego miejsca. Nowy dom miał symbolizować cnotę i dawał jej możliwość wypełnienia woli Boga. Bez duszny słup soli, którym się stała, symbolizuje wszystkie osoby pragnące utrwalić ulotną chwałę, przemijające bogactwa, doskonałość

fizyczną ciała, zachwycające się tym, co zewnętrzne i powierzchowne. Pożądający przemijających rzeczy człowiek staje się do nich podobny – również przemija. Warunki atmosferyczne spowodowały szybki rozpad słuza soli, podobnie jak przestają mieć znaczenie doraźne korzyści w życiu człowieka (Somn. 1,246–248; QG 4,52).

#### 4.21. Melchizedek

Pismo Święte nie wymienia wielu szczegółów z jego życia. Filon uważa jednak, że są one streszczone w nazwie miejsca, gdzie był królem. Panowanie w Szalem oznacza, że jest on „królem pokoju” (Rusche, 1955, s. 239–240). Mógł godnie sprawować urząd króla i zarazem kapłana, ponieważ w swoich rządach nie stosował przemocy, jak robili to inni władcy. Jego imię oznacza „król sprawiedliwy” – dawca prawa. Postawa Melchizedeka jest więc przeciwieństwem postępowania despotów, którzy w swoich rządach cechowali się bezprawiem i przemocą wobec poddanych (Bergren, Stone, 1998, s. 176–186). Ich nieograniczona władza zasadniczo umożliwia im nieprawe postępowanie, despotyczne sprawowanie władzy i prowadzenie wojen. Melchizedek jako król kierował się rozsądkiem, a nie emocjami i zmysłami jak tyrani. Dbał, by w Szalemie panowały sprawiedliwość i pokój. Dobry władca przede wszystkim posługuje się perswazją i daje przykład swoim poddanym przez prawe postępowanie. W *Alegoriach praw* jest ukazany jako wzór człowieka postępującego słusznie i według właściwych zasad. Dzięki temu Filon porównuje go do mądrego kapitana statku, potrafiącego zarządzać ludźmi, a antyteza króla-tyrana ma jeszcze wyraźniej pokazać zasługi Melchizedeka. Dzięki opisaniu jego postępowania w Księdze Rodzaju mógł stać się przykładem nie tylko dla ludzi mu współczesnych (Leg. 3,79–81).

Był on „pierwszym godnym kapłanem”. Nie miał poprzedników czy nauczycieli, którzy wprowadziliby go w posługę kapłana. F.L. Horton uważa, że Melchizedek zgodnie z zasadą „czego nie ma w Biblii, nie ma na świecie” mógł być powszechnie uważany za pierwszego kapłana w historii świata (1976, s. 59; zob. też: Bell. 6,438). Dzięki swojemu rozumowi i obserwacji natury odkrył prawa dotyczące składania ofiar; służył Najwyższemu. Filon uznaje jego kult sprawowany wobec jedyne Boga (ὅψιςτος ὁ γὰρ θεὸς εἷς; Leg. 3,82). Wielkość Stwórcy wynika z tego, że przenika On swoją obecnością zarówno niebo, jak i ziemię. Przekracza swoją potęgą wszystko to, co znamy na ziemi, i jest wolny od jakiegokolwiek materii – z tego powodu autor biblijny nazywa Go Najwyższym. Melchizedek, będąc kapłanem



Wszechmocnego, miał świadomość Jego potęgi. Dlatego że Mu służył, został nazwany „wielkim arcykapłanem”. Egzegeta z Aleksandrii pokazuje Melchizedeka jako przykład człowieka, który nie pochodził z narodu wybranego, a mimo to uwierzył w jedynego Stwórcę świata i służąc Mu, otrzymał urząd kapłana. M. Peter, interpretując słowa mówiące o złożeniu przez Melchizedeka dziękczynnej ofiary za zwycięstwo (ἐπινίκια ἔθουε; Abr. 235), pisze: „O tej ofierze nie wspomina tekst hebrajski *Genesis*. Jest to zatem domysł Filona, który upowszechnił się w późniejszej wykładni judaistycznej i chrześcijańskiej jeszcze bardziej niż zwrot o «arcykapłanie». Ów domysł o ofierze zostanie później zwykle połączony myślowo z «wyniesieniem» (jak w hebr.) chleba i wina, i tak właśnie powstanie znana tradycja o ofierze z chleba i wina, złożonej przez Melchizedeka. Ojcem tej tradycji jest więc Filon” (Peter, 1971, s. 175).

Aleksandryczyk w swojej interpretacji dodaje informację do tekstu Księgi Rodzaju. Nie tylko Abraham bezpiecznie wrócił z wojny, lecz także żaden z jego ludzi nie ucierpiał w jej trakcie (οὐδένας γὰρ τῶν συνόντων ἀπέβαλε). Melchizedek zauważył to i wyciągnął wniosek o korzystaniu przez patriarchę z Bożej mądrości (θείας ἐπιφοροσύνης) i współpracy w Nim (καὶ συμμαχίας). Król-kapłan, rozumiejąc to, stał się sędzią i prorokiem. Potrafił bowiem dostrzec działanie Boga w historii (Zarzeczny, 2008, s. 1311).

Ofiarowanie Abrahamowi wina i chleba należy rozumieć w sensie prze-nośnym. Ammonici (symbol zmysłowości) oraz Moabici (obrazujący irracjonalność) nie chcieli podjąć patriarchy wodą i chlebem. Z tego powodu zostali wykluczeni ze „wspólnoty z Bogiem” (συλλόγου θείου). Melchizedek zamiast wody przyniósł wino – napój oznaczający radość wynikającą z prze-bywania z Bogiem (Leg. 3,81–82). Filon nie rozwija zdawkowej informacji zawartej w Rdz 14,18–20 (Horton, 1976, s. 57). Zwraca jednak uwagę na świadomość króla Szalemu dotyczącą tego, kim jest Abraham, oraz posiadanie wiedzy na temat Boga, którego czcił.

Według Aleksandryczyka Melchizedek był zdumiony zwycięstwem patriarchy nad porywaczami Lota (Rdz 14,12). By oddać mu należną cześć, modlił się, złożył ofiarę i wyprawił ucztę. Filon stwierdza, że radował się on zwycięstwem patriarchy jak swoim własnym. Było to szczere uczucie, ponieważ uważał się za przyjaciela Abrahama. Historia wspólnego świętowania powinna być jednak interpretowana alegorycznie. Czterech pokonanych królów oznacza namiętności: przyjemność, pragnienie, strach i żal. Pięciu ich przeciwników oznacza zmysły: wzrok, słuch, smak, węch i dotyk. Rządzą one człowiekiem jak władcy na terenie swojego terytorium. Człowiek podlega zmysłom, poddając się namiętnościom. Patriarcha, zwyciężając

ich, stał się wzorem osoby gotowej do przewyciężenia wszelkich cielesnych pragnień i pokusy wyłącznie zmysłowego odbierania świata. Było to możliwe, ponieważ otworzył się na otaczający go świat niematerialny (Abr. 235–240; Goodenough, 1935, s. 51)<sup>37</sup>.

Kapłańska rola Melchizedeka ujawnia się w Rdz 14,18–20. Tekst podaje informacje o wyniesieniu przez niego chleba i wina, uznaniu go za kapłana Boga Najwyższego i króla Szalemu, błogosławieniu Abrahama i przyjęciu dziesięciny. Tekst Rdz 14,20b nie określa jednoznacznie, czyje działanie opisują słowa „dał mu dziesiątą część ze wszystkiego” – patriarchy czy kapłana. Tekst LXX również pozostaje niejednoznaczny. Filon *explicito* stwierdza, że Abraham złożył dziesięcinę. Choć Prawo jeszcze nie zostało objawione na górze Synaj, to dzięki naturalnej wiedzy patriarcha uznał takie zachowanie za słuszne i właściwe<sup>38</sup>. Filon uważał, że pierwotną potrzebą składania takich ofiar – nawet przez pogan – jest chęć każdego człowieka do oddania czci Bogu. Dziesięcina jest bowiem darem za błogosławieństwo i ofiarę kapłana. Odkrywając tradycję i stając się kapłanem dzięki zdobytej przez siebie wiedzy (αὐτοδίδακτον λαχὼν ἱερωσύνην ποιεῖται Μελχισεδέκ), Melchizedek został wzorem dla wszystkich ludzi szukających prawdziwego poznania Boga (Congr. 99). Jego posługa została zaaprobowana i potwierdzona przez patriarchę właśnie przez ofiarowanie mu dziesięciny.

Interpretując alegorycznie dziesięcinę, Aleksandryjczyk skupia się na słowach mówiących o daniu jej „ze wszystkiego” (ἀπὸ πάντων). Tekst Biblii nie określa konieczności przekazania wszelkich posiadanych dóbr – ofiarę trzeba złożyć „z tego, co najlepsze” (ἐκ τῶν ἀκροθινῶν)<sup>39</sup>. Filon odnosi to do trzech sfer w człowieku – postrzegania (τὰ κατ’ αἴθρην), mowy (τὸ κατὰ λόγον) i intelektu (τὸ κατὰ νοῦν). Dziesięcina jest oddaniem Bogu tych trzech sfer życia człowieka. W postrzeganiu zawierają się zmysły, w mowie – wszelkie wypowiedane treści, rozum oznacza zaś wszelkie myśli człowieka. W ten sposób egzegeta nie tylko sugeruje, by ofiarować Bogu to, co najlepsze w człowieku – jak mniema – lecz także zwalnia go z obowiązku udawania się do Świątyni Jerozolimskiej (Abr. 100–110).

<sup>37</sup> Nie można zgodzić się z tezą E.R. Goodenough’a o nieobecności Melchizedeka w traktacie *O Abrahamie*. Pomimo tego, że jego imię nie pada wprost, to wszelkie szczegóły świadczą o interpretacji właśnie tej postaci.

<sup>38</sup> W Biblii nie jest to odosobniony przypadek, ponieważ dziesięcinę Bogu składa również Jakub: „Ten zaś kamień, który postawiłem jako stelę, będzie domem Boga. Z wszystkiego, co mi dasz, będę Ci składał w ofierze dziesięcinę” (Rdz 28,22).

<sup>39</sup> Ten termin jednocześnie oznacza i utożsamia dwa znaczenia: najlepszą część z dóbr oraz „rzeczy zarezerwowane dla Boga/bóstwa” (Arndt i in., 2000, s. 40).

Filon, interpretując historię Melchizedeka, łączy jego role kapłana i króla. Twierdzi, że władca Szalemu dzięki mądrości i rozumowi prowadzi ludzi do Boga oraz wskazuje poddanym, jak mają przestrzegać woli Najwyższego. Wyjątkowość tej postaci nie polega jedynie na łączeniu dwóch tak ważnych funkcji. Może je pełnić, ponieważ wszystkie jego myśli są skierowane ku Bogu. Dzięki odkrywaniu tego, co przekracza wszelką materię, posiadał zdolność mądrego panowania nad tym, co ziemskie (Leg. 3,80–3,82). Filon utożsamia Melchizedeka ze świętym logosem (ἱερός λόγος; Leg. 82). Dzięki temu przy użyciu jednego terminu streszcza jego najistotniejsze cechy: jego godność wynika z wieku i wszystko mu podlega (Leg. 3,175); jest odbiciem i obrazem Boga na ziemi (Leg. 3,96).

Jak wiadomo, misteria rozpowszechnione w świecie hellenistycznym posiadały swój ἱερός λόγος, a więc świętą i tajemną naukę, której nie należało zdradzać osobom postronnym, a przystęp do tajemnic dotyczących spraw boskich odbywał się na drodze wtajemniczenia. Poniekąd w ten sposób Filon postrzegał Pięcioksiąg, mianowicie jako święte słowa objawione Mojżeszowi, choć nie wydaje się, aby miał na myśli misteria w tym samym znaczeniu, co święta pogańskie. Brak materialnych form żydowskiego misterium pozwala Filonowi nadać mu sens wewnętrzny i duchowy. Zatem święty czy też boski logos jest dla niego wewnętrznym słowem, które uzewnętrznia to, co człowiek Boży słyszy w swej duszy, i które tworzy nauczanie o rzeczach boskich, to jest kult oraz filozofię (Zarzewny, 2008, s. 1307–1308).

Dzięki temu Filon ukazuje tak żydom mieszkającym w diasporze i niemającym częstego udziału w kulcie, jak i poganom możliwość praktykowania pobożności. Każdy człowiek dzięki swojemu rozumowi może odkrywać wolę Boga i dążyć do jedności z Nim na wzór „pierwszego kapłana” (Casalini, 1985, s. 115–116).

## 4.22. Izaak

Rozpoczynając prezentację poglądów Filona na temat Izaaka, należy zauważyć, że w swoich traktatach egzegeta nie poświęca jemu i Jakubowi tyle uwagi co Abrahamowi i Józefowi. Możliwe są dwa powody takiego stanu rzeczy. Mógł uznać, że interpretacja tych postaci w oddzielnych traktatach byłaby bezzasadna, lub też te utwory zaginęły<sup>40</sup>. Według Filona Izaak był

<sup>40</sup> Hipoteza ta jest wysoce prawdopodobna, ponieważ biorąc pod uwagę wszystkie zachowane pisma Filona, brakuje nam pełnego rozwinięcia myśli zapoczątkowanej w traktacie *O Abrahamie*, przedstawiającej triadę: Abraham – Izaak – Jakub (oznaczającej mądrość

dla Abrahama najważniejszym i szczególnym synem. Pięknie wyglądał oraz miał doskonałą duszę. W postępowaniu wykazywał się cnotami, a Abraham kochał go i był zadowolony z jego prawego postępowania (Abr. 167–169). Izaak był darem Stwórcy i na tej podstawie został nazwany „synem Boga” (ὁ υἱὸς θεοῦ)<sup>41</sup>. Miał uosabiać spokój i dobroć Wszechmocnego (Mut. 131). O jego szczególnej roli w historii narodu wybranego już świadczyło nadane mu imię, oznaczające „uśmiech duszy”, „radość” i „szczęście”. Bóg znał jego historię, nim ona się rozpoczęła, a Izaak swoim postępowaniem odpowiedział na wolę Stwórcy. Z tym szczególnym wybraniem nieodłącznie wiązały się łaski (Leg. 3,88).

Izaak stylem życia naśladował postawę wiary swojego ojca, Abrahama. Słowa mówiące o wyjściu zamysłonego Izaaka na pole (Rdz 24,63) Filon interpretuje jako jego skupienie na rozważaniu spraw Bożych. Jest to moment, gdy tak jak jego ojciec opuścił posiadane dobra materialne i przebywał sam z Bogiem (Leg. 3,42–43). Jednocześnie traktat *O snach* podkreśla dwie różnice względem patriarchy. Po pierwsze Izaak był mieszkańcem ziemi obiecanej jego ojcu, Abraham zaś dużą część swojego życia był emigrantem i wędrowcem. Po drugie Izaak nie zdobywał wiedzy od żadnego nauczyciela. Uczył się dzięki podejmowaniu refleksji nad otaczającym go światem i wyciągał wnioski z obserwacji natury (Somn. 1,160). W ten sposób stał się przykładem osoby, która odkryła wolę Boga i prawa rządzące światem, nim zostały one objawione Mojżeszowi.

Wyjście Abrahama z Ur należy traktować jako podróż ku zdobyciu Bożej nauki. Izaak stanowi obraz osoby, która kształtuje swoją osobowość i naturę przez poznawanie woli Boga, zaś Jakub według niej postępował (Sheridan, 2012, s. 318). Przypisana każdemu z nich cecha stanowi tę główną, jednak nie może istnieć bez pozostałych. Tych trzech patriarchów dało początek narodowi wybranemu, ponieważ każdy z nich posiadał cnotę zdobytą dzięki wiedzy, prawemu usposobieniu oraz wypełnianiu woli Bożej.

Poprzez wzmiankę o wczesnym odstawieniu Izaaka od piersi autor natchniony wyraża szybkie wkroczenie patriarchy w dorosłość. Syn Abrahama nie chciał karmić się mlekiem, które stanowiło pokarm dla

---

lub cnotę zdobytą poprzez naukę – usposobienie – praktykę). Natomiast w dziele *O Józefie* egzegeta sugeruje, że zostało to omówione (Ios. 1–2) (Sills, 1997, s. 176).

<sup>41</sup> Można przypuszczać, że nie była to autorska myśl Filona, lecz interpretacja rozpowszechniona w judaizmie. W Ga 3,16 Paweł ukazuje Izaaka (syna Bożego) jako zapowiedź wcielenia Jezusa Chrystusa: „Otóż to właśnie Abrahamowi i jego potomstwu dano obietnice. I nie mówi [Pismo]: «i potomkom», co wskazywałoby na wielu, ale [wskazano] na jednego: i potomkowi twojemu, którym jest Chrystus”.

niemowląt (zob. Rdz 21,8). Szybko osiągnął dojrzałość i zaczął jeść stały pokarm – jak dorośli mężczyźni. Gotowość do wejścia w dojrzałość wynikała z jego witalności i dobrego zdrowia fizycznego (Somn. 2,10).

### 4.23. Rebeka

Scenę z Rebeką, która wybrała się z dzbanem do źródła (Rdz 24,45), Filon interpretuje jako obraz jej życiowej postawy. Dzban oznacza umysł Rebeki, źródło zaś – mądrość Boga. Żona Izaaka regularnie przychodziła, by czerpać z tej mądrości. Była gotowa opuścić drogi zarozumiałości i pychy, by z pokorą zejść do tego, co znajduje się nisko – źródła. Zejście to jest obrazem pokory i uniżenia. Dla Filona uświadomienie sobie swojej małości pozwala człowiekowi bardziej realistycznie patrzeć na życie. Rebeka, dając pić słudze Abrahama (Rdz 24,46), pokazała, że potrafi dzielić się obfitością Bożej mądrości – to stanowi o jej wielkości. Była godna, by zostać żoną Izaaka. Dając obfitą ilość wody słudze, manifestuje wielkość łaski Stwórcy. W ten sposób potwierdziła, że sama została napełniona tą mądrością i może się nią dzielić. Zejście z wielbłąda po zobaczeniu Izaaka należy rozumieć jako trwanie w pokorze i skromności niezależnie od zewnętrznych okoliczności (Rdz 24,64; Post. 134–139; QG 4,98.142). Cierpliwość, wytrwałość i hart ducha, oddane greckim słowem *ὑπομονή*, w sytuacjach wymagających natychmiastowego działania pozwalały zachować jej wewnętrzny spokój, właściwy dla roztropnego człowieka. Posiadając tę cechę, nigdy nie podejmowała decyzji pod wpływem emocji. W ten sposób stała się symbolem człowieka gotowego na dostosowanie się do wszelkich okoliczności życia (Migr. 209–210).

Mądrość Rebeki była tak wielka, że kobieta zawczasu potrafiła przewidzieć przyszłość i widziała konsekwencje wszelkich podejmowanych decyzji (QG 4,239). Dzięki temu mogła uprzedzać swoim działaniem wybory innych ludzi. Jednym z przykładów takiego postępowania było wysłanie Jakuba do Labana – przewidziała gniew Ezawa oraz potencjalne zagrożenie. W ten sposób Filon chciał pokazać całkowitą niezależność mądrej osoby od jakichkolwiek okoliczności lub zagrożeń. Wskazał wręcz na praktyczny wymiar mądrości takich ludzi oraz ich zdolność unikania nieprzewidzianych wydarzeń o nieodwracalnych negatywnych skutkach (QG 4,239).

Tekst Biblii podaje dwie cechy Rebeki – była piękną dziewczyną. Dopowiedziane jest też, że nie obcowiała z żadnym mężczyzną (Rdz 24,16). Filon uważał, że nie ma tu powtórzenia, ponieważ pierwsza informacja

dotyczy czystości w wymiarze fizycznym, druga zaś – duchowym. Dzięki temu nie była skoncentrowana na sprawach zmysłowych, ale całą swoją uwagę skupiała na właściwym i godnym postępowaniu (QG 4,99). Izaak miał aż czterdzieści lat, gdy wziął ją za żonę (Rdz 25,20). Obydwoje nie byli młodzi w momencie ślubu. Poczęcie dzieci nie było wyrazem młodzieńczej irracjonalnej pożądlivosti, lecz wynikało z chęci posiadania mądrych i prawych potomków (QG 4,154). Interpretacja alegoryczna postaci Rebeki jest ściśle związana z postrzeganiem postaci jej męża. Żona oznaczała bowiem pewną część jego charakteru: stałość, niezłomność, cierpliwość i wytrwałość w poszukiwaniu dobra. Uosabia niezachwianie osoby mądrej. Filon bardzo ściśle łączył ze sobą interpretacje małżonków (Abrahama i Sary, Izaaka i Rebeki), ponieważ uważał mądrość za harmonijne połączenie różnych elementów (Cher. 47; Congr. 111; Fug. 45; QG 4,91).

Biblia podaje, że Rebeka została wyprawiona z rodzinnego domu ze wszystkim, co miała (Rdz 24,59). Według Filona to zdanie niekoniecznie świadczy o jej bogactwie materialnym. Alegorycznie oznacza zabranie wszelkiej pomyślności i szczęścia przez duszę mądrą oraz żyjącą według cnoty. To błogosławieństwo zostało wyrażone w następnym wersecie, w słowach jej bliskich: „Siostrzo nasza, wzrastaj w tysiące nieprzeliczone: i niech potomstwo twoje zdobędzie bramy swych nieprzyjaciół!” (Rdz 24,60). Jak zostało to już powiedziane, miasta w Pięcioksięgu są symbolem zła. Słowa te więc są nie tylko życzeniem liczego potomstwa, lecz także modlitwą i prośbą wobec Stwórcy, by potomkowie Rebeki brali przykład z jej życia i zawsze walczyli ze wszystkim, co jest przeciwne woli Boga (QG 4,134–135).

Bardzo ważnym momentem w życiu Rebeki były narodziny jej synów. Sam Bóg w sposób przerośny interpretuje to wydarzenie: „Dwa narody są w twym łonie, dwa odrębne ludy wyjdą z twych wnętrzności; jeden będzie silniejszy od drugiego, starszy będzie służył młodszemu” (Rdz 25,23). Filon uważał, że w tym fragmencie należy zwrócić uwagę na cztery rzeczy. Po pierwsze Stwórca od razu utożsamia nowo narodzone dzieci z narodami, które będą reprezentowały. Po drugie tekst Biblii od samego początku bardzo wyraźnie ich od siebie odróżnia, a wręcz przeciwstawia ich zachowanie. Po trzecie choć obydwaj są małymi dziećmi, podobnymi do siebie z wyglądu, to nie ma między nimi równości – jeden przewyższa drugiego. Po czwarte od samego początku jest wiadomo, że starszy będzie służył młodszemu. Według Filona jest to naturalne, ponieważ nauczanie się tego, co złe i niegodziwe, jest łatwe. Godne postępowanie wymaga dłuższego przygotowania – z tego powodu młodszy później osiągnie zdolność dojrzałego i odpowiedzialnego podejmowania decyzji (QG 4,157).

W *Pytaniach i odpowiedziach do Księgi Rodzaju* (QG 4,166) Filon zwraca uwagę na różnicę użytych czasów w Rdz 25,28 (LXX): „Izaak miłował (ἠγάπησεν – aoryst) Ezawa [...], Rebeka natomiast miłowała (ἠγάπα – imperfekt) Jakuba”. Pierwszy czasownik oznacza zakończony etap miłości rodzicielskiej, ponieważ pokochanie symbolizowanych przez Ezawa zła i słabości jest u człowieka krótkotrwałe. Umiłowanie cnoty (jej uosobieniem jest Jakub) – oddanej przez drugi czasownik – ma charakter stały. W następnych częściach swojego dzieła Filon udowodnił, że między rodzicami nigdy nie było podziału – obydwójce chcieli osiągnąć doskonałość. Tak naprawdę uzupełniają się i są dwiema komplementarnymi częściami każdego człowieka żyjącego zgodnie z cnotą. Rebeka jest symbolem stałości oraz nieustannego czynienia tego, co słuszne, zaś jej syn Jakub – ascezy (QG 4,200).

Egzegeta z Aleksandrii mocno podkreśla czynne zaangażowanie Rebeki w uzyskanie przez Jakuba pierwszeństwa względem brata. W kontekście tej sytuacji Filon interpretuje postawę matki jako symbol każdej mądrej duszy. Posiadała ona zdolność rozróżniania dobra i zła oraz wybierania między jednym a drugim. Czyniła to niezależnie od zewnętrznych okoliczności. Człowiek taki potrafi trafnie ocenić, pomimo tego, że dobro i zło czasami tak trudno rozróżnić jak dopiero co narodzone bliźniaki. Dzięki opisanym powyżej cechom Rebeka staje się wzorem dla Jakuba i może brać czynny udział w jego wychowaniu. D.I. Sly uważa, że Rebeka miała równy wpływ na rozwój duchowy syna co jej mąż Izaak (1990, s. 159–160). W ten sposób nie tylko przyczyniła się do kształtowania wiary patriarchy, którego potomkowie dali początek pokoleniom Izraela, lecz także otrzymała u Boga tę samą nagrodę co jej mąż za „niezlomną i niestrudzoną” pracę (ἡ ἀκλινῆς καὶ ἀνένδοτος; Fug. 47).

#### 4.24. Ezaw

Ezaw – syn Izaaka i Rebeki – według Filona z Aleksandrii był człowiekiem przebiegłym i niegodziwym. Oznaką jego porywczego charakteru była owłosiona skóra (QG 4,160). Będąc myśliwym, opuszczał miejsce swojego zamieszkania – symbol stałości życia cnotliwego. Wychodzenie z miasta i udawanie się na polowanie w dzikie tereny (Rdz 25,27a) jest obrazem ulegania pożądlivosti. Ponieważ był człowiekiem złym, ukrywał się w miejscach zamieszkałych przez dzikie zwierzęta i unikał miejsc publicznych na wzór Adama i Ewy, po tym, jak zgrzeszyli. Ezaw jest obrazem człowieka grzesznego

i unikającego stałego „zamieszkania w cnocie”. Cechuje go doraźne podejście do życia. Prymitywne miejsca zamieszkania myśliwych wyrażają sposób jego postępowania. Zupełnie przeciwną postawę, polegającą na stałym trwaniu w cnocie (symbolizowanej przez namiot), prezentował jego brat, Jakub: „A gdy chłopcy urosli, Ezaw stał się zręcznym myśliwym, żyjącym w polu. Jakub zaś był człowiekiem spokojnym, mieszkającym w namiocie” (Rdz 25,27) (Leg. 3,2).

Filon opisuje Ezawa jako nieposłusznego i upartego z natury. Uważał, że Biblia opisuje go jako nieprawego, nieokiełzanego i opornego, niemającego nic wspólnego ze sprawiedliwymi i dobrymi ludźmi oraz pozbawionego człowieczeństwa i pragnienia przynależności do wspólnoty (QG 4,165). Kierowało nim myślenie przeciwne mądrości. Podążając za tym, co sprzeczne z rozsądkiem, żył złudzeniami. Sam będąc człowiekiem fałszywym, który odrzucił prawdę, wszystkich innych traktował jako nieautentycznych. To sprawiało, że Ezaw nigdy nie żył naprawdę i nigdy nikogo nie traktował w sposób rozsądny (Congr. 61–62). Sprzedał przywilej pierworództwa za jedzenie. Dosłowne znaczenie takiego wyboru jest dla Filona oczywiste – niegodziwy człowiek zmierza do śmierci. Sens przenośny polega na tym, że człowiek cnotliwy i mądry odrzuca rzeczy człowieka złego, ten ostatni gardzi zaś myślami, czynami i słowami pierwszego (QG 4,173–174).

Filon podejmuje refleksję nad znaczeniem i „dostępnością” błogosławieństwa dla Ezawa, gdy zostało ono udzielone Jakubowi. Aleksandryjczyk uważał, że treść błogosławieństwa powinna być dostosowana do sytuacji człowieka. Pozytywne „wyznaczenie drogi życia” ma być dawane osobom, w których udzielający pokłada dużą nadzieję. Ludzie mniej doskonali powinni otrzymywać skromniejsze i dostosowane do ich możliwości błogosławieństwo (Mut. 230). Dokonując egzegezy fragmentu o udzieleniu błogosławieństwa Jakubowi, Filon widzi w tej historii streszczenie życia człowieka. Dzieli się ono na dwa etapy. Pierwszy to czas bycia dzieckiem – cechuje się postępowaniem opartym na emocjach i pożądlivościach, drugi zaś to okres dojrzałości. Dorosły człowiek postępuje racjonalnie oraz odpowiedzialnie. Wtedy osiąga wewnętrzny pokój, ponieważ wie, jak powinien się zachować w każdej sytuacji. Ezaw, choć był starszy od Jakuba, tak naprawdę nigdy nie osiągnął dojrzałości. Ulegał pokusom, namiętnościom i emocjom. Pozbawienie go przywileju pierworództwa nie było więc wynikiem oszustwa, lecz ujawnieniem stanu faktycznego. To Jakub był dojrzały i gotowy do podejmowania odpowiedzialnych decyzji, więc to jemu należało się błogosławieństwo ojca.



## 4.25. Laban

W interpretacji Filona Laban oznacza osobę, która w swoim postępowaniu kieruje się zmysłami. Nie chce on posługiwać się umysłem, by racjonalnie oceniać sytuację i podejmować właściwe decyzje. Gdy Jakub opuścił jego dom, udał się za nim w pogoń. Laban robił mu wyrzuty po tym, jak ten go dogonił: „Cóż uczyniłeś? Oszukałeś mnie i uprowadziłeś moje córki jak branki wojenne!” (Rdz 31,26). Zdanie to Aleksandryczyk interpretuje jako zaproszenie skierowane do patriarchy, by ten powrócił do świata przyjemności, zmysłowości i powierzchowności, którego zaznał w domu Labana. Taką interpretację tej postaci potwierdzają słowa wyrażające pragnienie odprawienia Jakuba przy dźwiękach pieśni, bębenków i cytr (Rdz 31,27; Leg. 3,20–22).

W jego wypowiedziach widać pychę. Dla Filona jest postacią, która lubiła mówić o sobie i podkreślać swoją pozycję. Laban reprezentuje ludzi oceniających daną rzecz czy osobę powierzchownie. Podkreśla to wyraźnie w rozmowie z Jakubem, mówiąc, że „córki są jego córkami” (Αἱ θυγατέρες θυγατέρες μου) i „ich dzieci są dziećmi należącymi do niego” (καὶ οἱ υἱοὶ υἱοὶ μου) oraz „trzoda jest jego trzodą” (καὶ τὰ κτήνη κτήνη μου) i „wszystko jest jego” (καὶ πάντα, ὅσα σὺ ὀράς, ἐμὰ ἐστίν; Rdz 31,43). W ten sposób pomija istotę – naturę rzeczy. Według Aleksandryczyka może ona być wartościowa, gdy jest w niej obecny Bóg, lub bezwartościowa, gdy jest Go pozbawiona. Dla Labana wartość stanowiło to, co było jego własnością (Cher. 67).

Nie znał on prawdziwych praw natury, dlatego postępował według kryteriów wymyślonych przez ludzi. Jak podaje Rdz 29,26, powiedział: „Nie ma tu u nas zwyczaju wydawania za mąż [córki] młodszej przed starszą”. Uważał, że należy zachować pewien porządek w wydawaniu córek za mąż. Za kryterium przyjął czas. Filon wydarzenie to interpretuje alegorycznie. Człowiek szukający prawdziwej mądrości najpierw odkrywa to, co aktualne i nowe (Rachela). Z czasem zaś dochodzi do wiedzy starszej i ponadczasowej (Lea). Spójny i całościowy proces wychowania człowieka polega na zdobyciu wiedzy w młodym wieku, a następnie poszerzaniu jej wraz z upływem lat. Pierwszy etap – jego obrazem jest młodsza córka Labana, Rachela – to gramatyka, geometria i wiedza ogólna. Lea jako starsza symbolizuje zaś filozofię. Laban zalecał zupełnie przeciwne postępowanie. Człowiek, biorąc za żonę filozofię, którą reprezentuje starsza siostra, gdy pozna potem młodszą, zatraci się w relacji z nią, zapominając o pierwszej. Miało to prowadzić Jakuba do powierzchownego poznania prawdziwej mądrości, a następnie zatracenia tego na rzecz mniej istotnej wiedzy – gramatyki i geometrii (Ebr. 47–50). Filon uważa, że ten obraz opisuje sytuację

wielu osób zmierzających do poznania prawdy. Chcą oni od razu osiągnąć pełnię mądrości oraz zrozumienia świata i Boga. Brakuje im jednak podstawowej wiedzy. Później odkrywają gramatykę i geometrię – skupiają się na tych naukach do tego stopnia, że nigdy nie wracają do praktykowania filozofii. Taki sposób myślenia egzegeta potwierdza biblijnymi słowami: „Bądź przez tydzień z tą, a potem damy ci drugą” (Rdz 29,27a). Słowa te oznaczają wezwanie skierowane do Jakuba, by prawdziwa dbałość o dobro duszy nie trwała w nim na zawsze (w związku małżeńskim ze starszą siostrą), lecz miała swój koniec. W kontekście postawy Labana widać sposób myślenia Jakuba. Nie chce on rezygnować z zabiegania o pełnię mądrości i zobowiązuje się do kolejnych lat pracy, by osiągnąć pełnię wiedzy – najpierw gramatykę i geometrię (Rachel), a następnie filozofię (Lea) (Ebr. 52–54).

#### 4.26. Jakub

Istnieje duże prawdopodobieństwo, że pierwotnie istniał cały traktat poświęcony Jakubowi, ale nie przetrwał do naszych czasów<sup>42</sup>. To wymusza konieczność opierania się na dostępnym materiale.

Imię Jakub oznacza „trzymającego za piętę” lub „uderzającego w piętę” (za Rdz 25,26). Nadane synowi Izaaka imię Izrael należy tłumaczyć jako „ten, który widzi Boga” (ὁ ὁρῶν τὸν θεὸν) (za Rdz 32,31)<sup>43</sup>. Dla Filona imię to oznacza „umysł kontemplujący Boga i świat” (Somn. 2,173). Następnie egzegeta wyprowadza z tego najważniejsze cechy osobowości – praktykowanie cnoty (ἐργον ἀσκοῦντος ἀρετῆν) i ascetyczna dusza (ἀσκητικῆ ψυχῆ).

Historię Jakuba oraz sposób jego postępowania miały wyznaczać słowa, które Bóg skierował do jego matki: „Dwa narody są w twym łonie, dwa odrębne ludy wyjdą z twych wnętrzości; jeden będzie silniejszy od drugiego, starszy będzie sługą młodszego” (Rdz 25,23). Interpretując ich treść, Filon uznaje Jakuba za człowieka wolnego, mądrego, szlachetnego oraz

<sup>42</sup> Filon wspomina o istnieniu tego utworu na początku traktatu *O Józefie*. Musiał on jednak wcześniej zginąć, ponieważ nie wspomina o nim Euzebiusz z Cezarei (Hist. Eccl. II,18).

<sup>43</sup> Interpretacja Filona jest problematyczna, ponieważ nie podąża za etymologią z Rdz 32,29 BH: „Powiedział: «Odtąd nie będziesz się zwał Jakub, lecz Izrael, bo walczyłeś z Bogiem i z ludźmi, i zwyciężyłeś»”, lecz za tekstem Rdz 32,31 BH, gdzie nie ma wprost mowy o etymologii: „Jakub dał temu miejscu nazwę Penuel, mówiąc: «Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocalałem me życie»”. Jeśli przyjąć etymologię za Filonem, to pojawia się pytanie, jak należy interpretować dwie pierwsze litery imienia Izrael, ponieważ w etymologii „widzący Boga” należałoby je odrzucić (Grabbe, 1988, s. 172–173).

gotowego do podjęcia obowiązków przewodzenia ludowi. Będzie on potrafił rozpoznawać istotę problemów i skutecznie je rozwiązywać, dzięki temu zawsze będzie w stanie podjąć odpowiednie i mądre decyzje (Leg. 3,88–92). Z tego, co Filon pisał na temat Jakuba, wynika, że ma on stanowić wzór osoby zabiegającej o monoteizm i praktykowanie przez człowieka cnoty.

Jak zostało wspomniane przy opisie Izaaka, Jakub uczył się przez praktykę (ἀσκητικῆς; Abr. 52). Składa się ona z „obserwowania” i „słuchania”. W traktacie *O wędrówce Abrahama* (Migr. 39) egzegeta mówi o sytuacji, gdy Jakub przychodził zobaczyć to, o czym wcześniej słyszał – Boskie światło wiedzy. Widzenie należy uznać za wyższą formę poznania Stwórcy, ponieważ umożliwia kontemplację.

Patriarcha jest według Filona obrazem osoby stałej i wytrwałej w cnotliwym życiu. Jego stałość (wyrażająca się tym, że mieszkał w namiocie – w przeciwieństwie do Ezawa; Rdz 25,27b) jest równoznaczna z jego wytrwałym postępowaniem według woli Bożej (Leg. 3,2). W *Pytaniach i odpowiedziach do Księgi Rodzaju* egzegeta rozwija opis, mówiąc o dwóch cechach Jakuba: był szczery i mieszkał w domu. Uczciwa natura oznacza pogardę wobec hipokryzji i kłamstwa. Zarządzanie zaś domem – tak samo jak władanie państwem – wymaga cnoty w postępowaniu (QG 4,165).

Jakub podczas wędrówki z Beer-Szeby do Charanu miał sen – widział drabinę opartą na ziemi i sięgającą nieba oraz aniołów na niej (Rdz 28,10–12). Dla Filona Beer-Szeba oznacza „studnię przysięgi”<sup>44</sup>. Ujęcie wody jest symbolem wiedzy, ponieważ była równie głęboka co wiedza możliwa do zdobycia. Osiągnięcie prawdziwej wiedzy wymaga jej zgłębienia, zaś zadowolenie się tym, co powierzchowne, nie zapewnia pełnej satysfakcji z poznania rzeczy. Uzyskanie rzetelnej informacji i przyswojenie jej wymaga wysiłku podobnego do wykopania głębokiej studni na pustyni. Przysięga i dane słowo jest gwarancją prawdy w niepewnej sytuacji (i dla niepewnej osoby). W tym przypadku przysięga zapewnia nas o nieograniczonym charakterze mądrości (studni) (Somn. 1,5–37). Drabina w wizji Jakuba oznacza Boże słowo (Somn. 1,70). Schody są natomiast obrazem powietrza, ogarniającego całą ziemię i zmierzającego ku niebu. To właśnie ono jest miejscem przebywania aniołów. Powietrze jest niezbędne do życia dla wszystkich organizmów złożonych z materii (ludzie, zwierzęta). Ta witalna siła, gwarantująca istnienie, a znajdująca się w powietrzu, stanowi naturalne miejsce dla aniołów. Istoty niebieskie widziane przez Jakuba są pośrednikami między

<sup>44</sup> Możliwe są inne tłumaczenia nazwy tej miejscowości: „studnia wody gruntowej”; „studnia siedmiu (owiec)” (Bosak, 2016, s. 137).

Bogiem a człowiekiem (Somn. 1,133–144). Stwórca nie tylko objawił się we śnie Jakubowi jako Pan całego wszechświata i wszystkiego, co znajduje się między ziemią a niebem, lecz także przedstawił siebie jako kogoś bliskiego dla rodziny patriarchy. Czyni to, wymieniając przodków Jakuba: „Ja jestem Pan, Bóg twego ojca, Abrahama, i Bóg Izaaka” (Rdz 28,13b). Jednocześnie zapewnia, że oczekuje tak bliskiej relacji z jego potomkami, czego potwierdzeniem ma być nadanie mu ziemi: „Ziemię, na której leżysz, oddaję tobie i twemu potomstwu” (Rdz 28,13c; Somn. 1,159). Człowiek poprzez swoje prawe postępowanie powinien zmierzać ku niebu – miejscu przebywania Stwórcy. Tam osiągnie najwyższy stopień doskonałości.

Jakub zajmował się u Labana wypasaniem owiec. W dziele *O rolnictwie* są one obrazem osób przedzierających się przez tłum, by zaspokoić swoje pragnienia, podobnie jak te zwierzęta przepychają się jedno przed drugie, by jak najszybciej dostać się do trawy lub wody. Zadaniem pasterza jest zarówno prowadzenie ich na pastwisko, jak i ograniczanie im dostępu do pokarmu. W rodzinie Labana osobą, która potrafiła ograniczyć swoje żądze i pragnienia, był Jakub – pasterz. Dzięki temu wiedział również, jak wyznaczyć odpowiednią i właściwą miarę dla innych. Taka interpretacja postaci Jakuba prowadzi Filona do wniosku, że potrafił on mądrze wybrać rzeczy niezbędne człowiekowi do życia i ograniczać nadmiar dóbr, które są dla niego szkodliwe i sprawiają ból. Zadaniem pasterza było również prowadzenie stada z jednego pastwiska na inne. Biblia opisuje więc Filona jako osobę pracowitą i niepozwalającą innym na lenistwo. Jakub – jak każdy pasterz – modlił się o to, by na stado nie przyszła choroba lub zaraza. Osoby odpowiedzialne za zwierzęta w tamtych czasach nie były w stanie wyleczyć swoich owiec, gdy przychodziła choroba. Jediną nadzieją była ufna modlitwa do Boga o to, by ustrzegł ich dobytek. Ważnym zadaniem Jakuba było dbanie o jedność stada i nieodłączanie się owiec (Agr. 39–40).

Przed opuszczeniem Labana Jakub miał sen. Anioł Boży zapewnił go o wsparciu ze strony Boga i ukazał mu duże stado samców pstrych, cętkowatych i łaciatych (Rdz 31,11–13). Sytuacja Jakuba pokazała, że nie tylko Wszechmocny może ukazać się człowiekowi we śnie. Patriarcha ujrzał wysłannika Stwórcy, rozmawiał z nim, a ten przedstawił Jakubowi sytuację, w której się znajdował. Interpretując ten fragment, Filon z Aleksandrii wyliczył różne kategorie wytycznych zawartych w Bożym słowie. Niekiedy Bóg mówi do człowieka jak król – bezpośrednio i autorytatywnie, czasami – jak nauczyciel wskazuje, co będzie dla niego najlepszym rozwiązaniem; w niektórych przypadkach Stwórca jest jak doradca – sugeruje to, co dobre. W Biblii znajdujemy przypadki, gdy Bóg jest jak przyjaciel – mówi to,

co słuszne, a jednocześnie zarezerwowane dla osób najbliższych i powszechnie niedostępne. Tak objawia się Jakubowi w Rdz 30,11–13. Pomimo niesprzyjających okoliczności jest dla niego jak przyjaciel – dba o jego dobro i przekazuje mu informację niedostępną dla Labana. Bliski charakter relacji patriarchy i Boga potwierdza zwrot po imieniu: „Jakubie...” (Rdz 30,11). Dla Filona kozy i owce są obrazem sposobu myślenia człowieka. Te pierwsze oznaczają myśl wolną od grzechu i zła, drugie zaś – intencję zdolną do dokonywania wielkich osiągnięć. Taki sposób myślenia kieruje człowieka ku temu, co sprawiedliwe i zgodne z wolą Boga. Jakub we śnie zobaczył więc, że w swoim myśleniu musi odrzucać to, co złe, a skupiać się na tym, co doprowadzi go do osiągnięcia wielkiego celu (Somn. 1,190–198).

Potajemną ucieczkę Jakuba od Labana Filon interpretuje jako zachętę do pozostawienia pozornie pięknych, ale w istocie nieprawych pragnień. Człowiek, czując pokusę, powinien jak najszybciej ją odrzucić – tak jak Jakub opuścił z całym swoim dobytkiem teścia, tak człowiek powinien niezwłocznie się pozbyć złych myśli. Dzięki takiemu działaniu nie dopuści on do swojego umysłu tego, co grzeszne. Opuszczenie takiego sposobu życia powinno odbywać się w sposób szybki i ostateczny – jak postępował Jakub (Rdz 31,20). Filon sugeruje, że patriarcha już nigdy nawet myślami nie wracał do tej kłopotliwej sytuacji, gdy został przez synów Labana oskarżony o oszustwo. Jakakolwiek próba powrotu do złych przyzwyczajeń byłaby postępowaniem tak nieprawym jak chęć zawrócenia z drogi wyznaczonej przez Boga: „Wtedy to Pan rzekł do Jakuba: «Wróć do ziemi twych przodków, do twego kraju rodzinnego, Ja zaś będę z tobą»” (Rdz 31,3). Laban jest obrazem zła i namiętności, Jakub zaś człowiekiem gotowym do podjęcia trudu wyrwania się z tego, co niegodziwe (Leg. 3,16–19).

Według Filona patriarcha miał poczucie, że Laban jest głuchy na jego argumenty, a dalsze mieszkanie z teściem przyniesie mu straty. Nie mógł zgodzić się na takie traktowanie i postanowił potajemnie uciec. Nie chciał już pomnażać swojego majątku u teścia, który zatracił zdrowy rozsądek i kontrolę nad sobą. Taka zmiana postawy Labana sprawiła, że stał się niezdolny do bogacenia się i pomnażania swojej chwały, a to przekładało się na stratę w dobytku Jakuba (Fug. 14–17). Traktat ten dokonuje bardzo istotnego podziału na ludzi żyjących czynnie lub aktywnie (βίος πρακτικός) oraz praktykujących „życie kontemplacyjne” (βίος θεωρητικός). Pierwszy styl życia Filon rozumie jako zaangażowanie w życie rodzinne, społeczne i polityczne. Po osiągnięciu doskonałości w tych dziedzinach człowiek może następnie rozwijać swoje życie duchowe, oparte na kontemplacji. Życie praktyczne poprzedza i wprowadza w życie kontemplacyjne.

Obydwa okresy wymagają od ludzi zaangażowania i walki ze swoimi słabościami (Fug. 36). Wyrazem tych zmagania było umieszczenie sobie kamienia pod głowę (Rdz 28,11). Jest on symbolem trudu wynikającego z przyjęcia woli Boga – wypełnianie jej nie jest łatwe (tak samo jak spanie z głową opartą na kamieniu), lecz kształtuje charakter człowieka. Powinien on oprzeć się na słowie Boga na wzór Jakuba, gotowego do snu w trudnych warunkach (Somn. 1,128–129).

Jakub był osobą czynnie zaangażowaną w walkę z bałwochwalstwem. Przykładem takiej postawy było oddanie mu przez jego domowników wszystkich kolczyków i wizerunków obcych bogów. Zakopał je pod terebinthem w pobliżu Sychem. To wydarzenie należy rozumieć jako jego niechęć do posiadania w domu czegokolwiek, co byłoby przedstawieniem obcych bóstw. Jest gotowy poświęcić wartość materialną biżuterii, by zachować wiarę w jedyne Boga (Leg. 3,23).

Patriarcha bardzo mocno przeżył wieść o śmierci swojego syna Józefa. Filon, interpretując to wydarzenie, zmienia akcenty względem Biblii. Jakub miał bowiem rozpaczać nie tylko po utracie syna, lecz także nad tym, że nie mógł się z nim pożegnać i wyprowadzić mu pogrzebu. W kontekście rzekomej śmierci Józefa egzegeta podejmuje refleksję nad tym tematem. Uważa, że natura zawsze prędzej czy później zażąda człowieka, pochodzącego z niej – dlatego po śmierci powinien on spocząć w ziemi. Wszystkie podziały polityczne na kraje, narodowości czy kultury obowiązują na ziemi. Pod jej powierzchnią, gdzie trafiają zmarli, nie ma już podziałów i cała ta przestrzeń jest grobem ludzi. Jakub pogodził się również z młodym wiekiem zmarłego syna, uświadamiając sobie, że każdy człowiek umiera bardzo młodo – długość lat życia najstarszych ludzi jest chwilą w kontekście wieczności (Ios. 23–24).

Jakub jest człowiekiem nieustannie zabiegającym o doskonałość i cnotę. Poślubienie dwóch pracowitych kobiet wraz z ich służącymi jest obrazem wytrwałego dbania o samodyscyplinę oraz zmierzania do osiągnięcia cnoty. W ten sposób dla wszystkich czytelników Tory staje się wzorem wytrwałego zabiegania o doskonałość (Congr. 24–26).

#### 4.27. Rachela i Lea

Historie tych dwóch kobiet oraz ich interpretacja alegoryczna są tak ściśle połączone ze sobą w traktatach Filona, że ich rozdzielenie jest niemożliwe. Zaprezentowana w tym paragrafie egzegeza stanowi uzupełnienie i ukazanie

innego aspektu rozumienia tych postaci względem treści omówionych w paragrafie poświęconym Labanowi. Rachela została wspomniana w niewielkim fragmencie *Alegorii Praw*, w interpretacji sceny stworzenia Ewy (Rdz 2,22–23). Jest dla Filona obrazem osoby, która przedkłada własne możliwości lub zdolności umysłowe ponad przyjęcie działania Stwórcy. Jej postawę opisują słowa: „Rachela zaś widząc, że nie może dać Jakubowi potomstwa, zazdrościła swej siostrze i rzekła do męża: «Spraw, abym miała dzieci; bo inaczej przyjdzie mi umrzeć!»” (Rdz 30,1). W tej sytuacji Jakub, głęboko wierząc w Stwórcę, wykorzystał sytuację, by pouczyć żonę, że wszystko pochodzi od Niego: „Jakub rozgniewał się na Rachelę i odparł: «Czyż to ja, a nie Bóg, odmawiam ci potomstwa?»” (Rdz 30,2). Biblia tylko pośrednio opisuje postawę Lei, ukazuje ją jako wzór całkowitego zaufania Wszechmogącemu: „Gdy Pan widział, że Lea została odsunięta, otworzył jej łono; Rachela zaś była niepłodna” (Rdz 29,31). Filon zestawia te teksty, by wykazać, że brak potomstwa nie jest spowodowany fizyczną niezdolnością, lecz ma podłoże duchowe. Bezpłodność u osoby głębokiej wiary nie stanowi dla Stwórcy przeszkody. Posługując się obrazem sióstr, egzegeta utożsamia Leę z cnotą, a Rachelę – z rozkoszą (Leg. 2,46–48).

Modlitwa Racheli o potomstwo została również zinterpretowana w traktacie *O potomstwie Kaina*. Chociaż komentarz zasadniczo koncentruje się na zabiciu Abela przez Kaina, to podejmuje również szerszy temat – przedkładania relacji ludzkich ponad Boga. Gdy Rachela urodziła syna, najpierw myślała o sobie: „Zdjął Bóg ze mnie hańbę!” (Rdz 30,23b), a następnie, po kolejnym dziecku – „Oby Pan dodał mi jeszcze drugiego syna!” (Rdz 30,24b). Te ostatnie słowa są nielicznym cytatem modlitwy kobiety, umieszczanym w tekstach Filona. Podważa on jednak jej wartość z dwóch powodów. Po pierwsze nie jest ona dla ogólnego dobra, lecz ma na celu zaspokojenie własnych pragnień (ἦν οὐδενὶ τῶν ἀφρόνων ἕξεισι ποιήσασθαι τὴν ἴδιον ἡδονὴν αὐτὸ μόνον θηρωμένων; Post. 179). Po drugie chociaż jest kierowana ku Bogu, ostatecznie myśli kieruje ku człowiekowi – oczekiwaniu dziecku (McDowell, 2006, s. 143). Zaprezentowane przykłady pokazują Rachelę jako obraz człowieka tak mocno skupionego na innych ludziach, że nie potrafi dostrzec działania Boga oraz zwrócić się do Niego na modlitwie.

Fragment: „A gdy Jakub wracał wieczorem z pola, wyszła Lea naprzeciw niego i rzekła: «Do mnie przyjdź, bo nabyłam cię za mandragory mego syna». I spał z nią owej nocy” (Rdz 30,16) Filon interpretuje jako podporządkowanie się Jakuba cnotcie. Patriarcha jest utożsamiony z „człowiekiem praktykującym wiarę” (ἄσκητής). Po powrocie z pracy w polu – zdobywaniu

wiedzy – słyszy zaproszenie od cnoty (Lei). Dla Filona wydaje się oczywiste, że człowiek posiadający wiedzę chce następnie osiągnąć cnotę. W ten sposób egzegeta nie tylko pokazuje uniwersalny charakter historii opisującej udanie się Jakuba do Lei, lecz także zauważa, że mężczyzna nie ulega w tej sytuacji pożądliwości i emocjom.

Lea nie była kochana przez Jakuba, ponieważ z natury rzeczy człowiek kocha przyjemności (Rachelę), a gardzi cnotą. Biblia, opisując relację Jakuba (symbol każdego człowieka) do żon, tak naprawdę opowiada o powszechnej ludzkiej tendencji do ulegania pragnieniom i unikania trudu praktykowania cnoty (Leg. 2,47–48; Her. 49–50).

W nawiązaniu do Racheli i Lei Filon stwierdza, że każdy człowiek ma dwie żony. Bardziej kochaną jest przyjemność (ἡδονή), drugą – cnota (ἀρετή). Przyjemność stara się zwieść ludzi, obiecując im wolność i radość bez ponoszenia konsekwencji za podjęte decyzje. Ostatecznie jednak prowadzi do zniewolenia. Cnota się nie narzuca, jest wręcz ukryta. Nie chce oszukać człowieka, lecz umożliwić mu życie w prawdzie oraz podejmowanie racjonalnych decyzji, nieopartych na emocjach. Według Filona dzięki cnocie każdy – zarówno kobieta, jak i mężczyzna – może osiągnąć najistotniejszą według niego cechę, stając się wolnym obywatelem (ἐλευθέρας καὶ ἀστῆς; Sac. 26). Osoba podporządkowana swoim pożądliwościom jest niewolnikiem – nawet gdy z punktu widzenia prawa nie posiada swojego pana, to podlega i ulega przyjemnościom. Racheli i Lea symbolizują więc dwie skrajne postawy ludzi szlachetnych i wolnych oraz zniewolonych i podporządkowanych pożądliwościom.

Opisując te dwie postaci, należy jeszcze zwrócić uwagę na niekonsekwencję Filona. Zasadniczo docenia on znaczenie podjęcia pokuty przez człowieka oraz zmianę sposobu myślenia i działania, zawierającą się w greckim słowie μετάνοια. Jest ona na drugim miejscu w hierarchii, po cnocie (Abr. 26). Jednak w przypadku Racheli Filon czyni wyjątek. Nawet gdy w jej życiu miała miejsce μετάνοια, to według egzegety z Aleksandrii kobieta nie porzuciła swojego pierwotnego sposobu postępowania. Opisując jej śmierć, wymienia jej negatywne cechy (Mut. 96).

#### 4.28. Ruben

Ruben był najstarszym synem Jakuba i Lei. Wiódł prym wśród braci nie tylko ze względu na swój wiek. Filon uważa, że Jakub przekazał mu całą swoją wiedzę o postępowaniu w cnocie. Dzięki temu Ruben odznaczał się



mądrością. To na nim opierała się potęga pokoleń Izraela. W swoim postępowaniu wypełniał on wolę Boga i zawsze chciał Mu służyć (Sacr. 118–120). W dziele *O pijaństwie* został utożsamiony z ludźmi mającymi szlachetne myśli (Ebr. 94).

#### 4.29. Symeon

Wzmianka o Symeonie w dziełach Filona jest bardzo zdawkowa. Jest on symbolem osób słuchających rad starszych oraz gotowych do zdobywania wiedzy. W ten sposób te osoby korzystają z mądrości i doświadczenia innych oraz są gotowe na przyjmowanie rzeczowych uwag. Takie wychowanie daje im praktyczne umiejętności oraz właściwe rozumienie świata (Ebr. 94).

#### 4.30. Lewi

Lewi był synem Jakuba i Lei. Jego wielkość wynikała z całkowitego poświęcenia się i zaangażowania w sprawy Boże. W swoim życiu zawsze wyróżniał się prawym postępowaniem. Osiągnął doskonałość i był gotów poświęcić wszystko, by nieustannie być blisko Boga oraz wypełniać Jego wolę (Sacr. 120).

Lewi w Pwt 33,8–11 jest opisany jako strażnik słów Boga i przymierza z Nim. Filon na tej podstawie wyciągnął wniosek, że był on uważany przez Mojżesza (autora Pwt) za najlepszego mówcę i interpretatora woli Stwórcy. Zdolność komentowania Prawa wynikała nie tylko z umiejętności retorycznych, lecz także z możliwości intelektualnych. Dzięki nim potrafił wyjaśniać niezmienną wolę Boga w kontekście konkretnych okoliczności życia (Det. 68).

Słowa o opuszczeniu przez Lewiego swego ojca i matki (Pwt 33,9) Filon interpretuje jako porzucenie przez niego umysłu i materii ciała. Od tej pory Bóg stał się jego jedynym dziedzictwem. Potwierdzeniem takiego rozumienia tej historii jest cytat z Pwt 10,9a: „Dlatego Lewi nie ma działu ani dziedzictwa wśród swoich braci, gdyż dziedzictwem jego jest Pan”. Całe swoje życie podporządkował Bogu, dzięki temu nigdy nie uległ ludzkim namiętnościom i pożądlivościom. W ten sposób mógł sprawować swoją kapłańską posługę, łącznie z wypraszeniem przebaczenia i wolności od namiętności dla swojego ludu. Zewnętrznym jej wyrazem miało być przeznaczenie jednego kozła na ofiarę dla Boga, zaś odrzucenie i wypędzenie drugiego dla Azazela (Kpł 16,6–10). Obrzęd miał wzywać lud do całkowitego oddania się Bogu oraz odrzucenia wszelkiego zła, które oddala od Niego człowieka.

Egzegeta z Aleksandrii uważał, że tylko człowiek odrzucający zło może zapewnić wolność wszystkim ludziom – za taką postać uznał właśnie Lewiego (Leg. 2,51–52).

### 4.31. Juda

Filon z Aleksandrii opisuje Judę jako osobę uduchowioną, której myśli nieustannie wędrowały ku Bogu. Utożsamia go wręcz z istotą pozbawioną materii i ciała (Leg. 1,82). Jego uwielbienie Boga nie polegało na wypowiedaniu słów, lecz korzystaniu z możliwości umysłu. Formułowanie myśli oraz jego refleksje nad rzeczywistością Stwórcy odbierał jako wyraz uwielbienia (Ebr. 94). W traktacie *O uprawie roślin* Filon nazywa go „owocem świętym i godnym pochwały” (ἅγιος καὶ αἰνετὸς καρπὸς). Jest on obrazem tak doskonałego postępowania, że Jakub i Lea nie mieli po nim więcej potomstwa – nie mogli bowiem uczynić już nic lepszego (Rdz 29,35; Plant. 135)<sup>45</sup>. Juda w swoim życiu wypełniał to, do czego przeznaczyła go matka, gdy się począł – czcił Boga (Rdz 29,35). Czynił to przez nieustanne ofiarowanie siebie, co wyrażało się w uwielbieniu Stwórcy (Leg. 1,80–82).

Gdy Juda wraz z braćmi został oskarżony przez Józefa o kradzież, przemawiał w imieniu wszystkich potomków Jakuba (Rdz 44,18). Niezależnie od tego, że czynił to wobec swojego brata – nie wiedząc o tym – wykazał się śmiałością i odwagą. Jego słowa świadczyły zaś o skromności i szczerości. Choć nie był najstarszym z braci, odznaczał się taką dojrzałością i odpowiedzialnością, że reprezentował wszystkich. Robił, co w jego mocy, by uratować oskarżonego o kradzież brata i zaprezentować swój punkt widzenia. Wyraził również gotowość do przyjęcia na siebie kary za kradzież kielicha (Ios. 222–230).

### 4.32. Issachar

Issachar był synem Jakuba i Lei. Według Filona jest obrazem człowieka, który wykonuje dobre uczynki. Ciężko pracował (Rdz 49,15), a jego trud został pobłogosławiony przez Boga (Leg. 1,80). Cnotę osiągnął dzięki własnemu wysiłkowi i nieustannemu zabieganiu o nią (Ebr. 94).

<sup>45</sup> Filon wiedział, że po Judzie narodził się Issachar, nazwał go nawet „nagrodą”, nie widząc sprzeczności z tym, co zostało powiedziane w Biblii wcześniej – że Lea po urodzeniu czterech synów już więcej nie miała dzieci (Plant. 136).

### 4.33. Dina i Sychem

Interpretując historię Diny, egzegeta z Aleksandrii miał świadomość, że trudno wytłumaczyć wydarzenia z jej życia w kontekście prawa zabraniającego nierządu (Pwt 23,18). Z tego powodu, prezentując zaistniałą sytuację alegorycznie, uznał ją za wzór osoby kierującej się zasadami cnoty. Jednocześnie przemilczał szereg faktów związanych z jej historią – jej status społeczny oraz fakt, że zakochał się w niej Sychem; to, że Chiwici prowadzili negocjacje z domem Jakuba, chcieli się obrzezać i przyłączyć do Izraela; egzegeta nie odniósł się także do ugody między Jakubem a mieszkańcami Sychem. Aleksandryjczyk utożsamiał Dinę z „sędem” (Δείνα κρίσις γὰρ ἐρμηνεύεται; Migr. 223). Do wszelkich słów wypowiedzianych przez Sychem odnosi się jedynie poprzez uosobienie go z oszustem. Porównuje go do aktora z założoną maską, uniemożliwiającą zobaczenie jego prawdziwego oblicza (Mut. 195). Filon nie uznaje też wszelkich jego działań opisanych w BH mających na celu zawarcie małżeństwa. Sychem oraz jego ojca Chamora utożsamia z ludźmi irracjonalnymi, nieprawymi oraz nieuznającymi osądu rozumu (co stanowi przeciwieństwo rozumienia imienia Dina). Sprawiedliwość domaga się ukarania tych, którzy dopuścili się zła i zhańbili człowieka postępującego zgodnie z prawem Bożym. Uosobieniem tego wyroku jest córka Jakuba. Biorąc pod uwagę całą tę historię i wszystkie opisane w niej postacie, można dostrzec spójny zamysł Filona, wyrażony w traktacie *O wędrówce Abrahama* (Migr. 224). Cnota, uosabiana przez Symeona i Lewiego, była uprzednia wobec całego zdarzenia. Po dokonaniu nieprawości, uosabianej przez Sychem, dokonuje się sąd (Dina). W konsekwencji zło zostało przezwyciężone i zniszczone. Filon pominął fragmenty Biblii negatywnie oceniające pomstę dokonaną przez braci Diny (Feldman, 2004, s. 259). Zmienił również treść tekstu w celu jednoznacznego stwierdzenia niemoralnego postępowania Sychem i mężczyzn z jego miasta. Rdz 34,25 mówi bowiem o ich cierpieniu z powodu wielkiego bólu po obrzezaniu. Według Filona byli oni pogrążeni w namiętnościach i przyjemnościach jak ludzie nieobrzezani (Migr. 224). Sąd i kara były konieczne, ponieważ tak naprawdę nigdy nie zmienili swojego postępowania. Obrzezanie przyjęli zaś jedynie jako zewnętrzny znak, by Sychem mógł poślubić Dinę i dalej kontynuować swoje nieprawe życie. Kara wymierzona przez Symeona i Lewiego miała być przestrożą dla innych (Mut. 195).

Filon nie tylko stwierdził niewinność Diny, lecz także uznał, że popełnione zło nie miało miejsca w jej życiu. Uważał, że pomimo gwałtu Sychem (Rdz 34,2) pozostała ona nadal dziewicą. Taki stan utożsamiał z wewnętrzną

czystością i cnotą. Zła dopuszczono się na niej, lecz ona pozostała wierna swojemu prawemu postępowaniu (Migr. 225). Dina w *Corpus Philonicum* nie pojawia się jako postać historyczna, lecz jest interpretowana jako cnota, która została wystawiona na doświadczenia zła. Stała się przykładem postępowania nieulegającego nieprawości i przemocy.

Celowe pominięcie fragmentów Księgi Rodzaju mówiących o wymuszeniu na Sychemie i mieszkańcach jego miasta obrzezania oraz o zabiciu ich przez braci Diny pokazuje istotny aspekt zamysłu teologicznego Filona. Jak zostało to już powiedziane, egzegeta oczekiwał przyjęcia Tory i zawartych w niej zasad przez wszystkie narody (Mos. 2,25–44). Jednak nie mógł pogodzić tej wizji z kłamstwem przedstawicieli narodu wybranego, którym się posłużyli, by przekonać pogan do obrzezania (Rdz 34,13–15), oraz z zabiciem Chiwwitów po tym, jak przyjęli tradycję Izraela (Rdz 34,18–29). Uważał, że Prawa przekazane przez Mojżesza powinny być przyjmowane dobrowolnie, a potomkowie Abrahama będą ich przestrzegali, dając przykład innym narodom. L.H. Feldman uważa, że w tak różnorodnym pod względem etnicznym mieście jak Aleksandria niepoprawne politycznie byłoby przypominanie historii opisującej nawracanie siłą, które ostatecznie i tak nie spotkało się z aprobatą Jakuba (Feldman, 2004, s. 261). Dzięki wybiórczej interpretacji tekstu zostały pominięte treści świadczące o ekskluzywnym charakterze judaizmu.

#### 4.34. Dan

Dan był synem Jakuba i Bilhy. Jego imię oznacza tego, który dokonuje różnienia i podziału. Filon z Aleksandrii uważał, że jego pokolenie było odpowiedzialne za odróżnianie i oddzielanie rzeczywistości śmiertelnej od nieśmiertelnej. To wymagało od Dana przede wszystkim panowania nad sobą i nad swoimi słabościami, by mógł innym doradzać, co powinni czynić. Jego cechą była zdolność jednoznacznego wyboru między tym, co dobre i złe, życiem i śmiercią, racjonalnym i nieracjonalnym, wolnym i zniewolonym. Dzięki tej zdolności potrafił on podążać drogą cnoty (Leg. 2,96–98).

Interpretacja postaci Dana skupia się na błogosławieństwie udzielonym mu przez Jakuba: „Dan będzie sądził lud swój jako jeden ze szczepów izraelskich; będzie on jak wąż na drodze, jak żmija jadowita na ścieżce, kąsająca pęciny konia, z którego jeździec spada na wznak” (Rdz 49,16–17). Komentarz alegoryczny do tego fragmentu ukazuje go jako strażnika prawego postępowania innych oraz człowieka gotowego do interwencji, gdyby

naród wybrany pobłądził. Filon wyróżnił cztery fragmenty, w których pojawia się termin „wąż” (ὄφις). Nie bierze pod uwagę (być może nie zdając sobie sprawy) różnych słów określających to zwierzę w BH. W Rdz 3,14; 49,17 – שָׁנָא; Wj 7,9 – תָּנִי; Lb 21,8 – שָׁרֵשׁ. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że rozumienie terminu „wąż” w poszczególnych traktatach *Corpus Philonicum* jest niespójne i dostosowane do interpretacji danego fragmentu Tory (Alesso, 2004, s. 102). W tym przypadku wąż (Dan) oznacza „przyczynę wstrzemięźliwości” (σωφροσύνης λόγος). Słowa te mogą oznaczać również „porządek wstrzemięźliwości”, jednak biorąc pod uwagę starania Dana na rzecz przywrócenia prawego postępowania pozostałych potomków Jakuba, słowo „przyczyna” lepiej oddaje sprawczy charakter jego działania. Jednocześnie z kontekstu jednoznacznie wynika, że Dan, upominając innych, sam postępuje zgodnie z wolą Boga. Będzie on czuwał przy duszy – jej obrazem jest droga. Droga w tym przypadku oznacza uczęszczany trakt, z którego korzysta wiele osób. Jeśli jest utożsamiona z duszą, to według egzegety odnosi się do ludzi złych. „Ścieżką prawości” podąża mało osób, nie jest więc ona tak utwardzona i szeroka jak wymieniona w Rdz 49,16–17 „droga”. Koń jest obrazem pożądania (πάθος). Człowiek pod jego wpływem kieruje się emocjami i powoduje to niepokój w jego życiu. Dopiero gdy pożądliwość (koń) zostanie ugryziona przez węża (Dan), jeździec (umysł człowieka) upada. Upadek jest rozumiany pozytywnie, ponieważ pozwala rozumowi na odzyskanie panowania nad ciałem, dzięki czemu człowiek może się oprzeć pokusie (Leg. 2,94–104). Według tej interpretacji każdy człowiek ulega namiętnościom – miłości, nienawiści, nadziei i strachowi (Alesso, 2004, s. 117). Dan jest obrazem mędrca, który swoim przykładem ma pokazać, jak zapanować nad emocjami i pragnieniami. Z tego powodu wyróżnia się mądrością (σοφία), wstrzemięźliwością (ἐγκράτεια), właściwym wychowaniem (παιδεία) i nie ulega emocjom (ἀπάθεια). Jakub wyraża pragnienie, aby Dan, reprezentujący cnotę umiarkowania, był jak wąż na wydeptanej ścieżce namiętności i występku (τὸ πάθος καὶ τὴν κακίαν; Leg. 2,97–98). Interpretacja postaci Dana różni się od pozostałych. Nie jest on rozumiany jako uosobienie jakiejś grupy ludzi; to przykład powszechnego pragnienia postawy wolnej od pożądliwości.

#### 4.35. Józef

Filon w swoich traktatach poświęcił dużo miejsca na komentarz do historii Józefa – ta postać była chętnie interpretowana w czasach Drugiej Świątyni,

stała się symbolem wierności Prawu dla żydów mieszkających w diasporze<sup>46</sup>. Jak dowodzi S. Honigman, przedstawiciele narodu wybranego mieszkający w Egipcie interesowali się jego historią i chętnie nadawali dzieciom to imię (Honigman, 1993, s. 122–124). Filonowa interpretacja postaci Józefa nie jest jednoznaczna. Zasadniczo egzegeta uważa go za męża stanu (*O Józefie*), jednak w traktacie *O snach* opisuje go jako człowieka wyniosłego i pysznego. W dziele *O niezmienności Boga* stwierdza, że nie przywiązywał on uwagi do myśli uznawanych przez Mojżesza za wartościowe i pożyteczne w rozwoju człowieka. Z tego powodu przebywał z daleka od swoich prawych braci i paśł trzodę z synami Bilhy i Zilpy (Rdz 37,2; Deus 121).

Filon w swoich interpretacjach musiał dać odpowiedź na pytania o niektóre – z pozoru sprzeczne – fakty w historii Józefa (np. patriarcha, mając sny w Izraelu, nie potrafił ich zrozumieć i wyjaśnić, a czynił to w Egipcie na polecenie Faraona). Józef posiadał nadprzyrodzoną wiedzę już jako dziecko, a jednocześnie musiał się jeszcze wiele dowiedzieć o świecie, ponieważ był młody i niedoświadczony życiowo (Alter, 1981, s. 159). Sam tekst Biblii w opisie jego życia przeciwstawia prawdziwą i fałszywą wiedzę, co widać np. w nieprawdziwym odbiorze jego snów przez braci, a następnie ukazaniu im w Egipcie prawdy o ich przeszłości. J. Cazeaux w swoich badaniach wykazał istotne znaczenie kontekstu geograficznego, od którego Filon uzależnia doniosłość postawy Józefa. W traktacie *O Józefie* umiłowany syn Jakuba jest opisywany pozytywnie, ponieważ punktem odniesienia dla jego postępowania jest postawa Egipcjan, daleka od ideałów zawartych w Torze. W tekście *O snach* jest interpretowany w kontekście ludzi żyjących w Palestynie, przestrzegających Prawa Mojżeszowego (Cazeaux, 1995, s. 61–66). Egipt uchodził za kraj ubóstwiania rzeczy stworzonych, gdzie ludzie nie chcieli przyjąć wiary w jedynego Boga (Ios. 254). Żydzi tam mieszkający byli narażeni na wpływy obcych kultów i kultur. Przyczyną niekonsekwencji i niespójnej interpretacji historii Józefa mogło być również bezkrytyczne korzystanie przez Filona z różnych źródeł wiedzy lub nasilenie się niechęci Rzymian wobec diasporę w czasie, gdy powstawał traktat *O snach* (Sills, 1997, s. 179; zob też: Bassler, 1985, s. 242; Sandmel, 1974, s. 47). E.R. Goodenough uważał, że celem Filona było przekonanie pogańskich czytelników, że władza polityczna pochodzi od Boga. Historia Józefa miała służyć za wzór współpracy między człowiekiem a Stwórcą dla dobra wszystkich mieszkańców Egiptu (Goodenough, 1967, s. 63).

<sup>46</sup> Omówienie recepcji historii Józefa w innych teksach z okresu Drugiej Świątyni można znaleźć w: Gruen, 1999, s. 113–122.

Do zaproponowanych rozwiązań należy dodać jeszcze jedną możliwość. Aleksandryczyk uważał swoje dzieło za zebraną tradycję, nie widział więc powodu, by odrzucić różne ujęcia tego samego zagadnienia, nawet jeśli wydawały się ze sobą sprzeczne. Jest mało prawdopodobne, by jako autor dzieła nie zdawał sobie sprawy z wewnętrznych sprzeczności swoich interpretacji. Należy też zwrócić uwagę na fakt, że Filon jest jednym z dwóch autorów starożytnych (wraz z twórcą midrasza *Genesis Rabba*) opisujących negatywne cechy patriarchy (Docherty, 2002, s. 214).

Tekst Księgi Rodzaju zapowiada bieg historii Józefa, zaczynając opis tej postaci słowami: „Józef jako chłopiec siedemnastoletni wraz ze swymi braćmi, synami żon jego ojca Bilhy i Zilpy, pasał trzody” (Rdz 37,2a). Od siedemnastego roku życia pasąc trzodę, przygotowywał się do wypełnienia swojego powołania. Kompetencje niezbędne do wykonywania zawodu pasterza są również potrzebne do przewodzenia grupie ludzi czy całemu narodowi. Z tego powodu królów tak często utożsamiano z pasterzami. Józef jako siedemnastolatek, opiekując się trzodą – co wymagało mniej uwagi i troski – przygotowywał się do wzięcia odpowiedzialności za społeczność Egiptu. Dzięki zdobytym w dzieciństwie kompetencjom mógł sobie poradzić z zarządzaniem dużym krajem w czasie nieurodzaju. Od najmłodszych lat odznaczał się szlachetnym postępowaniem oraz wyróżniał na tle swoich braci. Według Filona Jakub miłował go najbardziej ze swoich synów. To przekładało się na udzielanie Józefowi nieustannych rad, zarezerwowanych jedynie dla niego, mających na celu jak najlepsze ukształtowanie jego charakteru. To właśnie szczególna relacja z ojcem i otrzymywanie od niego niedostępnej dla innych braci wiedzy miało prowokować podziały i kłótnie w rodzinie (Ios. 1–5).

Józef, człowiek o doskonałym usposobieniu i nieznaną nienawiści względem drugiego, postanowił podzielić się z braćmi swoimi snami. Nie przewidział reakcji wywołanej przez te wizje (Ios. 6). Snopy w śnie Józefa są dla Filona czynami człowieka. Wszystkich czynów osoby nie można ani opisać, ani policzyć – jak podobnych do siebie snopów ustawionych na polu (Badilita, 2002, s. 153–165). Dopiero po ukazaniu takiego wyjaśnienia Filon interpretuje zbiory jako konkretne postępowanie – w odniesieniu do imion jego braci. Ruben symbolizuje codziennie wykonywanie dobrych czynów; Symeon – uczenie się; Lewi – czyny związane z kultem; Juda – śpiew zanoszony do Boga; Issachar – wynagrodzenie za szlachetne postępowanie; Zabulon – wykonywanie tego, co słuszne; Dan – analizowanie sytuacji, by człowiek mógł wybrać to, co dobre; Gad – praktyczne działanie mające na celu przeciwstawienie się temu, co złe; Aszer – okoliczności

życia przynoszące szczęście; Neftali – oznacza pokój, dzięki któremu człowiek jest zdolny do działania. Jest przeciwieństwem wojny, uniemożliwiającej ludziom podejmowanie decyzji i działania. Benjamin utożsamia przemijający czas (Somn. 2,32–36).

Trudna relacja Józefa z braćmi ujawniła się w pełni, gdy przybył do nich na pole, gdzie byli oddaleni od ojca. Filon wyraźnie zaznacza, że Józef miał dobre intencje. Dodaje informację nieobecną w BH i LXX o chęci pozdrowienia braci i zapytania, jak im się powodzi. Oni jednak wyśmiewali się z jego nocnych wizji, nazywając Józefa pogromcą snów i człowiekiem mającym widzenia. Bracia postanowili wrzucić jego ciało do dołu w ziemi. Filon uważa, że nie była to studnia, lecz cysterna do gromadzenia wody deszczowej. Ich dusze przed popełnieniem wielkiego zła – zabicia człowieka – ocalił najstarszy brat, proponując, by wrzucili Józefa do cysterny, ale nie odbierali mu życia. Egzegeta z Aleksandrii szczegółowo opisuje całe wydarzenie. Mieli zedrzeć z brata płaszcz, a następnie spuścić na linach do głębokiego dołu, tam, gdzie gromadziła się woda. Potem umoczyli płaszcz Józefa we krwi i wysłali ojcu, tłumacząc, że jego ulubieńca porwały i zabiły dzikie zwierzęta. Następnie sprzedali brata kupcom, dzięki czemu zachowali go od śmierci. To pokazuje, jak bardzo go nienawidzili. Kupcy sprzedali Józefa w Egipcie (Ios. 12–27). Filon uważa, że historia Józefa w dużej mierze jest alegorią. Stworzony świat jest jak wielkie państwo mające jeden wspólny system wartości. Wszystkie zaś państwa pomimo różnorodności porządków prawnych podlegają Prawu Mojżeszowemu. Podziały między narodami wynikają w niechęci do całkowitej unifikacji. Różnorodność narodów nie wynika z położenia geograficznego, historii, specyficznych uwarunkowań, w których powstała dana wspólnota narodowa, lecz z wzajemnej niechęci i wrogości.

Józef w zaistniałej sytuacji stał się niewolnikiem nie tylko w sensie fizycznym. Trafił do obcego ludu, gdzie oddawano cześć bogom. Gdy wkroczył w świat polityki, był podporządkowany opinii otoczenia i trudno było mu zachować odrębność poglądów. Od momentu dotarcia do Egiptu musiał liczyć się z poglądami władcy, jego dworu oraz ludu. Nie bez przyczyny został uznany przez swojego ojca za rozszarpanego przez dzikie zwierzęta – bo tak się czuł, otoczony przez wrogo do niego nastawionych mieszkańców Egiptu (Rdz 37,31–35). Rzekoma śmierć w wyniku napaści drapieżnika jest też alegorią pychy Józefa. Próżność według Filona z Aleksandrii jest jak takie zwierzęta – czai się na niewinnego człowieka, atakuje z zaskoczenia oraz niszczy ofiarę (Ios. 28–36).

Badania przeprowadzone przez D. Sills dowodzą, że Filon nie tylko uważał Józefa za uniwersalny wzór mądrego i opanowanego władcy, lecz



także wykorzystał jego historię do opisanego człowieka panującego w czasach mu współczesnych. Traktat *Przeciw Flakkusowi* opisuje historię będącą przeciwieństwem dziejów Józefa. Flakkus – wpływowy polityk – ostatecznie został uwięziony w dole. D. Sills na podstawie tego przykładu wykazuje, jak Aleksandryczyk odnosił treści zawarte w Biblii do ludzi mu współczesnych (1997, s. 181–188).

Postawa Józefa wobec żony Potifara świadczy o tym, że był osobą panującą nad swoimi pożądaniami i nie uległ pokusie. Egzegeta stawia go za wzór człowieka prawego – od razu, gdy pojawia się ryzyko popełnienia zła, ucieka, by się tego nie dopuścić (Rdz 39,12). Tekst *O Józefie* zawiera treść całego pouczenia skierowanego do żony Potifara. Patriarcha powiedział jej, że prawa i zwyczaje stanowią tożsamość jego samego oraz narodu, z którego pochodzi. Jednym z najcięższych wykroczeń jest współzycie z obcą kobietą. Wyjaśnił jej, że Izraelici mogą współżyć dopiero po zawarciu małżeństwa. Trwały związek wiąże się zaś nie tylko z przyjemnościami, lecz także z odpowiedzialnością za drugą osobę. Będąc w Egipcie, Józef nie przejął tamtejszego sposobu myślenia. Niezależnie od zewnętrznych okoliczności chciał pozostać wierny woli Boga. Postawa Józefa wobec żony Potifara po raz kolejny daje Filonowi możliwość dużo szerszego spojrzenia na wydarzenia opisane w Biblii niż historia poszczególnych osób. Jako pierwszy egzegeta tego tekstu podjął temat różnicy między żydowskim a egipskim systemem wartości. Postawił syna Jakuba za wzór dla wszystkich osób gotowych odrzucić pogańską aksjologię i prawa na rzecz wypełniania woli jedyne Boga. Jest to unikalna interpretacja tej historii, ponieważ *Księga Jubileuszów* skupia się na cudzołóstwie (Jub 39,1–18), *Testament Dwunastu Patriarchów* (2–3) podejmuje zaś temat bezwstydnego zachowania kobiety oraz jej wiary w bóstwa. Dla Filona ta jednostkowa i osobista historia staje się obrazem powszechnej konfrontacji wartości pogańskich z tradycją zawartą w Prawie Mojżeszowym. Żona Potifara jest obrazem rozwiązłości, idolatrii i niemoralnego postępowania, Józef zaś uosabia cnotę, wiarę w jedyne Boga i prawe postępowanie (Ios. 42–44).

Współzycie z żoną Potifara Filon uznaje nie tylko za zło, którego by się dopuścili, lecz także za rażącą niewdzięczność wobec pana domu. W takim kontekście w komentarzu pojawia się kolejny wątek. Dotyczy on relacji Józefa z Potifarem. Patriarcha wyraził swoją wdzięczność za przyjęcie go do domu. Miał poczucie, że może korzystać z wszelkich dóbr znajdujących się w domu, a współzycie z żoną pana byłoby nadużyciem jego przychylności i zaufania. Ucieczka była jednak wyjściem ostatecznym w sytuacji nieprzyjęcia jego argumentów (Ios. 41–49). Józef podobnie jak nie dopuścił się

grzechu z żoną Potifara, tak też dbał o to, by nie czynić zła w małych rzeczach. Opisując jego postawę, Filon nazywa go „wstrzemięźliwym”. Kobieta miała go namawiać, by cieszył się radością życia i pozwolił sobie na przyjemności. W takiej sytuacji Józef myślał o swoim postępowaniu w kontekście relacji z Bogiem, którego postrzegał jako „miłośnika cnoty”. Był gotowy przestrzegać surowych wymogów wynikających z tradycji. Nie chciał postrzegać siebie jako „rozpustnika” – ta refleksja powstrzymała go przed dopuszczeniem się grzechu. Filon uważa, że te rozważania zostały oddane słowami „wszedł do domu” (Rdz 39,11). Pojęcie „dom” celowo zostało tu zapisane w sensie bardzo ogólnym, bez podania szczegółowych informacji o tym, kto był jego właścicielem. Jest to zamierzone działanie autora Księgi Rodzaju, ponieważ to pojęcie wymaga interpretacji alegorycznej. Ów „dom” oznacza duszę. Józef zagłębił się w nią, gdy przeciążył pokusę oraz „to, co zewnętrzne” i co nie prowadzi do umocnienia relacji z Bogiem. Dzięki takiemu postępowaniu skupił się na wnętrzu swojej duszy i nie przekroczył woli Stwórcy. W ten sposób stał się wzorem człowieka mieszkającego w obcej ziemi, jednak nieulegającego jej zwyczajom, sprzecznym z tradycją przodków. Józef mógł przeciwstawić się zewnętrznemu złu, bo jego wewnętrzne nastawienie wyznaczało sposób jego postępowania. Reakcję żony Potifara („uchwyliła go ona za płaszcz”; Rdz 39,12a) należy rozumieć jako nieustanne pokusy i liczne okazje do popełniania zła – Józef (jak każdy człowiek) nie był od nich całkowicie wolny, ale chciał się im przeciwstawiać. Jego ucieczka (Rdz 39,12) ma charakter nie tylko zewnętrzny, lecz także wewnętrzny – opuścił on wszystkie pokusy i namiętności. Jednocześnie należy zwrócić uwagę, że nie podjął on walki z pokusą – co według egzegety z Aleksandrii wynikało z jego młodego wieku, a tym samym z braku odpowiedniej gotowości, by to uczynić (Leg. 3,237–241). Sprzedany przez braci i przebywający daleko od rodzinnych stron, nie zaprzestał przestrzegania prawa i tradycji (Ios. 42). Praca u Potifara i zarządzanie jego domem było namiastką i zapowiedzią władania państwem (Ios. 38). Historia Józefa jest szczegółowo interpretowana przez Filona, ponieważ jest on bardzo wyraźnym przykładem człowieka zaangażowanego w życie polityczne pogańskiego państwa i jednocześnie wyłączony z przestrzegania jego praw moralnych czy kultu. Jego postawę określa terminem ἐγκράτεια – „panowanie nad sobą”; „panowanie nad emocjami”; „wstrzemięźliwość”; „opanowanie”; „umiarkowanie” (Ga 5,23; 4 Mch 5,34; Bell. 2,120; Ant. 8,235). Filon uważał, że ἐγκράτεια jest istotą Prawa Mojżeszowego. Wyróżniała ona osoby wypełniające wolę Boga; za naród najchętniej ją odrzucający uznawał mieszkańców Egiptu (Spec. 3,23–25).

W tym względzie radykalizm postawy Józefa jest postawiony nie tylko jako przykład, lecz także przeciwieństwo liberalnej moralności oraz nieprawego postępowania osób przekraczających wskazania Tory. Józef został wierny pouczeniom Stwórcy, a odrzucił „moralność Egipcjan”. Ἐγκράτεια stanowiła jeden z głównych celów Prawa, a jej uosobieniem był Józef (Niehoff, 2005, s. 41).

Jego skromność i wiara ujawniły się szczególnie wyraźnie podczas prowokacji żony Potifara. Jej mąż, oskarżając Józefa, dopuścił się dwóch zaniechań. Po pierwsze nie dał mu możliwości obrony. Doprowadziło to do skazania niewinnej osoby. Nie zauważył, że szata w rękę jego żony nie jest dowodem przemocy, lecz bezradnej ucieczki. Po drugie, gdyby Józef użył przemocy, to zerwałby część ubrania swojej pani. Dowodem na winę Józefa nie powinno być pozostawienie szaty, lecz rozdarte ubranie żony Potifara (Ios. 52). Kobieta jest alegorią pożądlivosti. Odrzucenie jej propozycji jest pierwszym bardzo wyraźnym znakiem odrzucenia „moralności” mieszkańców Egiptu. Józef nie afirmuje współżycia z kobietą niebędącą jego żoną; jednocześnie jest to moment, gdy uświadomił sobie dzielącą ich różnicę uznawanych wartości. Jak stwierdza Filon, jest to chwila odkrycia przez niego znaczenia cnoty i wzbudzenia chęci jeszcze wierniejszego trwania przy dziedzictwie przodków.

Jednym z przykładów skromności Józefa były posiłki. Filon dzieli je na dwie kategorie. Posiłki Egipcjan i Greków były bardzo uroczyste, lecz poruszano podczas nich sprawy mało ważne. Żydzi urządzali skromne uczyty, lecz podczas nich dyskutowano nad rzeczami i sprawami najważniejszymi. Józef, jako władca odpowiadając za posiłki stanowiące jeden z najważniejszych aspektów życia, tak naprawdę kształtował sposób myślenia podległych mu obywateli. Zarówno podczas zapewniania pożywienia, jak i w czasie rozwiązywania codziennych potrzeb obywateli nie tylko mógł dawać przykład swoim postępowaniem, lecz także narzucić swój sposób myślenia i tradycję. Jest to jeden z przykładów mających pokazać wyższość tradycji judaizmu nad innymi kulturami. Powołując się na biblijny przykład Józefa, egzegeta z Aleksandrii zachęcał diasporę do wierności Prawu, wykazując jego nadrzędny charakter względem innych porządków prawnych. W pismach Filona znajduje się także zupełnie przeciwny obraz Józefa – opisujący jego pychę (Somn. 93–100). Bracia w dzieciństwie nie chcieli dać się zdominować i podporządkować jego przywódczej roli. Jak zostało to powiedziane wyżej, widać tu dysonans w stosunku do pozostałych interpretacji. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że tekst mówi o pysze Józefa, gdy ten był dzieckiem.

Józef potrafił zrozumieć przesłanie snów faraona. Władca Egiptu dostrzegł w nim człowieka wolnego, szlchetnego urodzenia oraz mądrego pomimo młodego wieku<sup>47</sup>. Patriarcha nie tylko wyjaśnił faraonowi sen, lecz także zaproponował działania mające na celu przygotowanie kraju na lata głodu. Brak pokarmu uznał za największe zagrożenie dla miast. Filon precyzyjnie opisał działania podjęte przez nowego zarządcę dóbr Egiptu. Józef nakazał przetrzymywanie zbiorów w miejscach, gdzie zostały zebrane (by był do nich łatwy dostęp i by wyeliminować koszty transportu), a ziarna miały nie być oddzielane od łodyg. Niewymłócone, miały pozostać w snopach, które stanowią ich naturalną ochronę. W ten sposób chciał też osiągnąć „efekt psychologiczny”. Coroczne młócenie snopów miało przypominać o latach dobrobytu. Gdy ziarno znajdowało się w snopkach, trudno było Egipcjanom oszacować, ile go posiadali. Dzięki temu Józef miał uniknąć zmartwień ludzi o to, że zabraknie zboża. Ziarna oddzielone od razu od plew z pewnością nie przetrwałyby siedmiu lat głodu. Jednak systematyczne młócenie pozwalało na regularne dostarczanie pokarmu zarówno dla ludzi, jak i dla zwierząt. Według Filona Józef musiał nie tylko być człowiekiem bardzo mądrym, lecz także cieszyć się społecznym uznaniem i szacunkiem, by mieszkańcy Egiptu podporządkowali się jego nakazom w czasach dobrobytu (Ios. 106–110).

Józef według Księgi Rodzaju miał trzy cechy pozwalające mu na objęcie przywództwa w Egipcie: znał się na pasterstwie, zarządzaniu domem oraz potrafił panować nad swoimi pożądaniami (Ios. 54). Cały traktat *O Józefie*, poświęcony interpretacji jego historii, rozpoczyna się słowami: βίος τοῦ πολιτίκου (Ios. 1)<sup>48</sup>. W ten sposób już na początku interpretacji Filon zaznacza, że najważniejszym momentem w życiu Józefa było zdobycie władzy w Egipcie, a wszystkie poprzedzające je wydarzenia pełniły funkcję przygotowania i obszernego wprowadzenia. Interpretację Filona można streścić słowami: powodzenie oraz dystans wobec kultury, religii i tradycji Egiptu. Kiedy Józef stał się zarządcą wszystkiego, co materialne w kraju, jego zadaniem było pomnażanie tych dóbr dla faraona – całkowicie się temu poświęcił. Jego historia pokazuje jednak, że człowiek niezależnie od zaangażowania włożonego w zdobycie dóbr materialnych nigdy w pełni nie będzie ich w stanie zdobyć (Sobr. 13). Józef stał się wzorem i uosobieniem

<sup>47</sup> R. Liang-Seng Phua w swojej monografii dotyczącej idolatrii szczegółowo omówił rozumienie tego zagadnienia również w tekstach Filona: Liang-Seng Phua, 2002, s. 57–68.

<sup>48</sup> M. Niehoff uważa termin βίος za określenie gatunku biografii (1992, s. 54; zob. też: Frazier, 2002, s. 1–30).

ludzi potrafiących dbać o sprawy zarówno duchowe, jak i materialne. Mając zażyłą relację z Bogiem, potrafił dysponować dobrami materialnym, zarządzać państwem i ludźmi podlegającymi jemu. Jego predyspozycje pozwoliły mu na osiągnięcie różnych celów. Pozycja społeczna wymagała zaś nieustannego zmagania się z przeciwnościami i trudnościami, jednak dzięki swojej mądrości był na to przygotowany (Somn. 2,11–13).

Józef formalnie pełnił funkcję zastępcy faraona, realnie był zaś głową państwa. Przytaczając biblijną informację o mianowaniu go zastępcą króla (πλήν τὸν θρόνον ὑπερέξω σου ἐγώ; LXX, Rdz 41,40b), Filon stwierdza, że władca zachował jedynie formalny tytuł (Ios. 119). W praktyce to Józef podejmował wszelkie decyzje i brał odpowiedzialność za rządzenie państwem. Faraon nadał mu nowe imię – Safnat Paneach – i poślubił z córką kapłana słońca. Aleksandryjczyk, interpretując te wydarzenia, stwierdził, że tak szybki awans z więźnia na osobę pełniącą obowiązki króla mógł się dokonać, ponieważ Józef pozostał osobą wolną i sprawiedliwą (Feeley, 2017, s. 32–44). Egzegeta nie tylko był dumny z władzy osiągniętej przez rodaka w obcym kraju, lecz także chciał opisać go jako wzór dla diaspory. Interpretacja miała ukazywać Józefa jako kogoś więcej niż męża stanu. Kupował on ziemie Egiptu, ocalił lud, podporządkował sobie faraona oraz ocalił dziedzictwo kraju, a jednocześnie zapewnił ochronę swojej rodzinie. Niezależnie od zewnętrznych okoliczności był wierny swoim wartościom i nigdy nie odrzucił Boga. W trudnych czasach w sercu Józefa ogień sprawiedliwości był jak w żarzącym się węglu, a gdy tylko pojawiła się możliwość, by swoim sposobem życia podzielić się z innymi, to ów ogień zaczął płonąć w pełni. Należy również zwrócić uwagę na uczciwość Józefa. Najrzetelniej jak to było możliwe, zinterpretował sny faraona i dzięki temu stał się kimś wielkim. Nie wykorzystał swojej wiedzy i umiejętności do manipulowania władcą Egiptu. Poprawnie wyjaśniając znaczenie snów, udowodnił, że może sprawować urząd sędziego i zarządcy w państwie (Ios. 119–125). Choć Józef wierzył w innego Boga niż Egipcjanie i przestrzegał praw JHWH, zyskał uznanie ludzi dzięki swojej pracy. Mieszkańcy jego państwa doceniali zarówno jego piękno fizyczne, jak i korzyści materialne osiągnane dzięki jego decyzjom (Ios. 157). Ostatecznie dzięki swojemu postępowaniu cieszył się powszechnym szacunkiem i uznaniem. Informację tę poprzedza wzmianka, że był przykładem dla braci, a swoje słowa potwierdzał czynami (Ios. 267).

Marzenia w ciągu dnia i sny w ciągu nocy są namiastką życia człowieka – każdy ma poczucie, że coś widzi, choć to nie istnieje; słyszy, choć nikt nie wydał dźwięku; smakuje i czuje, choć tego nie czyni; mówi, choć tak naprawdę milczy; wydaje mu się, że chodzi, choć pozostaje w miejscu.

Wszelkie sny i marzenia są naszymi fantazjami (Ios. 126). Józef dzięki działaniu Boga potrafił ukazać przełożenie snów faraona na życie oraz wyciągnąć wnioski i wykorzystać zdobytą wiedzę do podjęcia konkretnych działań. Po przejęciu władzy odwiedził nomy (jednostki administracyjne w Egipcie), by dać się poznać. Przychylne przyjęcie go przez mieszkańców poszczególnych okręgów wynikało zarówno z jego pięknego wyglądu, jak i stosownych manier. Ludzie dali się przekonać, zaufali mu i byli przekonani, że postępowanie według zaleceń nowego zarządcy przyniesie im wymierne korzyści. Snopów zboża zgromadzonych przez Józefa było tak dużo, że urzędnicy nie byli ich w stanie zliczyć – gromadzenie tak dużej ilości pożywienia było jedynym sposobem na przetrwanie siedmiu lat nieurodzaju. Gdy nastał głód, doświadczył go cały naród. Podczas dystrybucji pokarmu Józef zawsze myślał bardziej o przyszłości niż o teraźniejszości. To sprawiało, że był bardzo powściągliwy w sprzedaży pokarmu – takie postępowanie pozwoliło przetrwać Egipcjanom aż przez siedem lat nieurodzaju. W tych okolicznościach do Egiptu udali się bracia Józefa na polecenie ich ojca (Ios. 157–163). Józef stał się zarządcą całego Egiptu (Rdz 41,41). Dysponując zapasami pożywienia, skupiał się na tym, co materialne w życiu człowieka. W zaistniałych okolicznościach dbał jedynie o to, by mieszkańcy jego nowej ojczyzny mieli podstawowe produkty do życia (Somn. 2,43–50).

Przybycie braci do Józefa i oddanie mu pokłonu sprawiło, że wypełnił się sen nie tylko faraona, lecz także jego własne. Bardzo dotknęły go słowa braci, traktujących go jak martwego (Rdz 42,13). Nie ujawniając swoich emocji, czuł gorycz. Wyraził jednak swój gniew i srogość, oskarżając ich o szpiegostwo – to sprawiło, że go nie poznali. Według Biblii bracia odebrali zaistniałą sytuację jako karę i wymierzenie im sprawiedliwości za sprzedanie Józefa. Filon, podając tekst ich dialogu, dodaje jeszcze jeden istotny powód ich wstydu i rozpacz. Doszli oni bowiem do wniosku, że w swoim postępowaniu sprzeniewierzyli się sprawiedliwemu postępowaniu reprezentowanemu przez ich ojca, dziadka i pozostałych przodków. Swoim niegodziwym czynem sprawili, że rodzina słynąca ze sprawiedliwego i godnego postępowania będzie od ich pokolenia postrzegana jako okryta hańbą. Po powrocie braci do domu Jakub zauważył brak jednego z synów i myślał, że wolniej podróżował i przybędzie później. Widząc jednak zakłopotanie ojca, bracia zaczęli mu opowiadać, co się wydarzyło. Filon podaje, że opowieść zawarta w Rdz 42,30–34 została poprzedzona przez jednego z braci pochwałą prawdy – nawet tej trudnej do przyjęcia. „Wątpliwość jest gorsza niż nawet pewna wiedza o nieoczekiwanych nieszczęściach, bo gdy ktoś się dowie o takich trudnościach, z pewnością może

odkryć drogę do bezpieczeństwa, a ignorancja i zwątpienie są przyczyną błędu i zakłopotania” (Ios. 164–183).

Ponowny powrót braci do Egiptu również należy rozumieć alegorycznie. Józef, widząc swojego najmłodszego brata, Beniamina, odszedł od braci i się rozpłakał, jednak szybko opanował emocje. Scena ta jest obrazem wyższości rozumu nad afektami. Zastępca faraona jest opisany jako wzór osoby nieulegającej uczuciom – nawet w sytuacji tak bardzo osobistej kierował się rozumem i postępował racjonalnie. Taki sposób myślenia Józefa wyrażał się w jego czynach. Według Filona to właśnie Józef zadbał nie tylko o dobrobyt w Egipcie, lecz także o powszechny porządek w państwie i wprowadzenie w nim zasad. Dotyczyły one zarówno funkcjonowania administracji państwowej, jak i kolejności zasiadania przy stole podczas uczt. Jego rozsądne postępowanie wyrażało się m.in. w skromnym stylu życia w czasie nieurodzaju. Dzięki temu poddani szanowali go i chcieli wiernie naśladować sposób jego postępowania (Ios. 201–205).

Cała scena „wypróbowania” braci przez Józefa – tak obszernie opisana w Księdze Rodzaju – miała na celu sprawdzenie, czy nie pogardzają oni Beniaminem. Józef mógł mieć takie podejrzenia, ponieważ obydwoj pochodzili od jednej matki. Obawiał się odrzucenia Beniamina przez braci – podobnie jak miało to miejsce w jego przypadku. Odesłanie braci za pierwszym razem miało ich zmusić, by przyszli do Egiptu z najmłodszym bratem – dzięki temu dowiedział się, że ten żyje i nie został przez nich zabity. Wystawienie ich na drugą próbę sprawiło, że potwierdzili swoją szczerą miłość do Beniamina, a nawet gotowość oddania za niego życia. Filon sugeruje, że Józef podczas rozmów z braćmi badał, czy zazdroszczą Beniaminowi. Oceniał, że nie planują żadnego spisku wobec najmłodszego, a nawet go bronią. Była to więc próba jedności rodziny. Ostatecznie przebaczył im, gdy zobaczył autentyczną jedność (Ios. 232–236; Gruen, 1999, s. 119).

Na końcu traktatu poświęconego Józefowi Filon skupia się na wychwalaniu jego pozytywnych cech. Uważa, że jego skromność wyrażała się w przyjmowaniu tylko pieniędzy przyznanych mu za wypełnianie urzędu. Zarobił dla faraona ogromne sumy pieniędzy, jednak nie domagał się udziału w zysku. Dzięki swojej mądrości zarządzał rozległym krajem, tak jakby był to jeden dom. Dbał o mieszkańców całego kraju jak ojciec o rodzinę. W przypadku zarządzania jednym domem i niewielką grupą osób jest to łatwe zadanie. Józef poradził sobie z taką samą starannością i oddaniem, sprawując władzę nad Egiptem oraz wspierając mieszkańców sąsiednich krain. Przedstawicielami tych ludzi byli jego bracia. Dzięki pracowitości zapewnił mieszkańcom kraju nie tylko przetrwanie w momencie

nieurodzaju, lecz także dobrobyt na długie lata. Pomimo osiągnięcia tak wysokiej pozycji, mając możliwość zemsty na braciach, Józef nie żywił do nich urazy – nawet po śmierci ojca. Szczerze im przebaczył w czasie pierwszego spotkania i nigdy nie zmienił zdania. Józef względem braci wyraził również swoją wiarę w życie wieczne i nieśmiertelność duszy człowieka sprawiedliwego (Ios. 264). Wierzył również w Boga – Ojca, niezniszczalnego, nieśmiertelnego, odwiecznego, wiedzącego wszystko o postępowaniu człowieka, znającego myśli ludzi. Podczas rozmowy z braćmi po śmierci ojca ujawnił swoje przekonanie, że to JHWH ocalił go i wywyższył pomimo ich nieprawego postępowania (Ios. 258–266).

W traktacie *O snach* patriarcha jest opisany jako człowiek ulegający emocjom i wewnątrznie niespokojny (Somn. 2,1). Nawet samo jego imię oznacza „oby Bóg dodał”, co Filon rozumie jako współdziałanie patriarchy w rządach Boga nad światem (Ios. 28). Jednak w traktacie *O snach* (Somn. 2,47) to imię nie ma odniesienia do Boga, lecz oznacza próżną chwałę wynikającą z dodania: fałszu do prawdy; tego, co niewłaściwe, do rzeczy właściwej; nadmiaru do tego, co wystarczające, oraz pychy do prawego sposobu życia. Będąc człowiekiem próżnym, Józef zabiegał o drogie ubrania, nie przestrzegał Prawa dotyczącego spożywania pokarmów (jak zostało to omówione powyżej), zabiegał o posiadanie drogiego domu oraz pozycję i zaszczyty z niej wynikające. Największą różnicą i rozbieżnością względem interpretacji zawartej w traktacie *O Józefie* jest dbałość o ciało, a zaniedbanie praktykowania cnoty. Niezależnie od przyczyny towarzyszącej zamysłowi Filona pewny jest skutek tak spolaryzowanego obrazu Józefa. Egzegeta ukazuje negatywne cechy patriarchy, by pokazać go jako przykład osoby, która przez jakiś czas zaprzestała praktykowania cnoty (Somn. 2,48–60). Posłużenie się przykładem osoby powszechnie uznawanej za „wzór czystości, szacunku i samokontroli – Filon wzmacnia znaczenie przestrogi” (Tinklenberg, 2006, s. 109). Według traktatu *O snach* Józef jest słaby, ponieważ ulega wpływom otaczających go ludzi – Egipcjan. Egzegeta z Aleksandrii użył więc postaci patriarchy, by pokazać nieunikniony charakter kary wobec wszystkich osób porzucających tradycję i cnotę.

#### 4.36. Er

Er jest obrazem tego, co cielesne i śmiertelne w człowieku. Jego imię, oznaczające „ze skóry”, wyraża śmiertelny charakter ciała pozbawionego życia – co łączono z jego przedwczesną śmiercią. Filon stwierdza, że w pewnym



sensie każdy z nas nosi w sobie martwe ciało Era, żyjące do momentu obecności w nim duszy. Zdolność zmotywowania tego, co martwe, do życia i wypełniania codziennych obowiązków świadczy o ogromnej sile tego, co duchowe w człowieku. W ten sposób egzegeta z Aleksandrii chce przygotować odbiorców swojego tekstu na zaakceptowanie jego interpretacji słów: „Ponieważ Er, pierworodny syn Judy, był w oczach Pana zły, Pan zesłał na niego śmierć” (Rdz 38,7). Uważa, że Bóg tak naprawdę nie zabił Era, ponieważ jego ciało od początku było martwe. Był on „w oczach Pana zły”, bo jego umysł nie chciał się zaangażować w poznanie Stwórcy i Jego woli. Tym samym Er spędzał swoje życie na doświadczaniu kolejnych przyjemności, co oddalało go od Boga. Gdy jego umysł odkrył cnotę – uosabia ją jego żona Tamar – to natychmiast umarł (Leg. 3,68–74).

#### 4.37. Tamar

Tamar była Kananejką. W domu, gdzie się wychowała, znajdowało się wiele wizerunków bóstw i oddawano im cześć. Jej rodzina modliła się do rzeźb z drewna i kamienia. Tamar jest obrazem osoby gotowej uciec od mrocznego kultu bożków, by znaleźć „jasny promyk prawdy” – wiarę w jedyne Boga. Czyniąc to, była bardzo zdeterminowana i gotowa na narażenie swojego życia na niebezpieczeństwo. Na tej podstawie Filon stwierdził, że przedkładała życie wieczne, z JHWH, nad to doczesne. W ten sposób stała się obrazem pobożności. Jej wiara miała konkretne przełożenie na życie – Tamar postępowała zgodnie z wolą Stwórcy i nieustannie Go wielbiła. Była kobietą, która odkryła zasady rządzące wszechświatem. Dzięki temu mogła podejmować trafne decyzje w swoim życiu i właściwie pojmować otaczającą ją rzeczywistość (Virt. 221).

Pomimo tego, że była żoną dwóch złych mężczyzn (najpierw Era, a po jego śmierci – Onana), dla Filona stała się obrazem osoby wolnej. Śmierć jej mężów (Rdz 38,6–11) nie oznaczała dla niej wdowieństwa w sensie prawnym czy społecznym, lecz duchowym. Aleksandryjczyk zasadniczo nie utożsamiał wdowieństwa ze śmiercią męża kobiety, lecz było ono dla niego obrazem wyzwolenia się z pożądania. Mężowie Tamar byli obrazem namiętności; po ich śmierci kobieta stała się wolna od pragnień cielesnych. Dzięki temu wyzbyła się wszystkiego, co utrudniało doskonalenie w sobie cnoty. Postępowała zgodnie z wolą Wszehmocnego. W ten sposób przygotowywała się do momentu swojego triumfu – narodzin Peresa i Zeracha (synów Judy) (Rdz 38,27–29). Filon po pierwsze nie potępił jej

współżycia z teściem, a po drugie całą historię zinterpretował alegorycznie. W ten sposób potwierdził ostateczne zwycięstwo prawego człowieka zarówno nad przeciwnikami, jak i nad niesprzyjającymi okolicznościami życia (Deus 136–139).

Poprzez życie w zgodzie z Prawem zyskała szacunek zarówno ludzi, jak i Boga. Nie była niczyją służebnicą, mogła jako wolna i pełna godności osoba wyrażać swoje poglądy i postępować według własnego uznania. Jej potomstwo z Judą (bliźniaki Peres i Zerach) było szanowane ze względu na matkę. Stanowiło to wyjątkową sytuację, biorąc pod uwagę ówczesne obyczaje (Virt. 222–225). Warto zwrócić uwagę na fakt, że traktat *O cnotach* opisuje Tamar w kontekście prozelity Abrahama – był on wzorem dla wszystkich przyjmujących wiarę w jedyne Boga. Tamar dzięki nieskazitelności swojego życia oraz poczuciu wewnętrznej wolności stała się przykładem dla wszystkich ludzi pragnących porzucić wiarę w bóstwa na rzecz wiary w jedyne Boga (Virt. 219–222). Filon, interpretując jej związek z Judą, umniejszał znaczenie jej podstępu i współżycia z teściem; nie skupiał się niestosowności tej całej historii. Zamieszkanie z Judą umożliwiło Tamar zdobycie wiedzy o Bogu oraz było okazją do przyjęcia monoteizmu. W ten sposób egzegeta zwrócił uwagę na fundamentalne znaczenie nauczania w przyjmowaniu wiary. Pomimo pogańskiego pochodzenia, a tym samym wejścia Judy w zakazany związek z kobietą spoza narodu wybranego, Tamar otrzymała możliwość przebywania w „domu Sary” (Pearce, 2015, s. 25). Dzięki temu Filon może ją przedstawić jako prozelitkę – na wzór Abrahama. W zaistniałych okolicznościach poznała jedyne Boga, przyjęła wiarę w Niego i stała się „godną” matką dzieci Judy. Tamar jest przykładem osoby, która dzięki zmianie swojego myślenia i postępowania mogła zostać włączona do narodu wybranego.

A. Mendelson postawił tezę, że Filon bardzo łagodnie odnosi się do postaci pogańskich kobiet (Bilha, Hagar, Sefora, Zilpa). Czyni to ze względów praktycznych. W aspekcie religijnym jednym z zagrożeń dla małżeństw mieszanych w tak różnorodnej Aleksandrii mogło być przyjęcie przez mieszkających tam żydów wiary w pogańskie bóstwa. W takiej sytuacji Filon żywił nadzieję, że jest możliwe nawrócenie żony na wiarę w jednego Boga na wzór Tamar (Mendelson, 1988, s. 70–76). Należy jednak spojrzeć szerzej na zagadnienie prozelityzmu w traktatach Aleksandryjczyka. Nie można zawęzić go jedynie do kobiet, ponieważ pierwszym i szeroko przez niego opisywanym przykładem prozelity jest Abraham. Filon w swoich interpretacjach nie tylko pozytywnie odnosił się do takich przypadków, lecz także miał nadzieję, że staną się one wzorem dla innych. Dzięki temu ostatecznie wszyscy ludzie podporządkują się Prawu zawartemu w Torze.

### 4.38. Onan

Biblia podaje, że Onan nie chciał mieć potomstwa z żoną swojego brata – Tamar. Zdaniem Filona mężczyzna był całkowicie zakochany w sobie i egoistyczny. Dbał jedynie o własną korzyść i w życiu zależało mu wyłącznie na przyjemności. Nie był zaś gotowy do wzięcia jakiegokolwiek odpowiedzialności za drugiego człowieka i wejścia z nim w relację. Wybierał to, co przyniesie mu korzyść i zaspokoi jego pragnienia. W takim egoizmie Filon widział przyczynę wszelkiego zła (Post. 180–182). Egzegeta interpretuje postawę Onana w bardzo szerokim kontekście. Nie brał on odpowiedzialności za najbliższą rodzinę czy naród. Skupiony na sobie, nie zabiegał o niebo, nie starał się zdobywać wiedzy, praktykować cnoty czy oddawać czci Bogu. Jego negatywny przykład miał nie pozwolić człowiekowi „uważać, że wszystko jest dodatkiem do nas, lecz że my jesteśmy dodatkiem do wszystkiego” (Deus 18–19; tłum. Kalinkowski, 1994, s. 24).

### 4.39. Efraim

Efraim był synem Józefa. Jakub pobłogosławił wnuczka, kładąc na jego głowie prawicę – pomimo tego, że Józefowi wydało się to niewłaściwe (Rdz 48,17). W ten sposób uzyskał pierwszeństwo względem pierworodnego Manasses. Postać Efraima jest obrazem pamięci. Ona to stanowi uprzywilejowaną część duszy – pamięć jest lepsza niż wspomnienie (jego obrazem jest Manasses). Efraim uosabiał świeże, harmonijne i jasne postrzeganie rzeczywistości. Pamięć nie wprowadza człowieka w błąd lub ignorancję. Kształtuje się w procesie nieustannego przypominania sobie informacji, co przekłada się na ich utrwalenie w umyśle człowieka. Imię Efraima oznacza bowiem płodność intelektualną osoby lubiącej zdobywanie wiedzy. Dzięki niej człowiek zawsze wie, jak właściwie postępować (Leg. 3,91–93).

### 4.40. Manasses

Był pierworodnym synem Józefa. Utracił swój przywilej, gdy Jakub pobłogosławił Efraima. Manasses jest obrazem wspomnienia – ma ono charakter wybiórczy, wybrakowany i niepewny. Jest starsze od pamięci (obrazem której jest Efraim), a przez to zawiera więcej błędów i braków. Imię

Manasses oznacza wspomnienie wydobyte z pamięci, a dzięki temu uratowane od zapomnienia (Leg. 3,91–93).

#### 4.41. Mojżesz

Filon dzieli traktat *O życiu Mojżesza* na dwie księgi. Pierwsza (Mos. 1) skupia się na jego historii, druga (Mos. 2) przedstawia zaś argumenty za wiarygodnością autorytetu proroka oraz dużo szerzej opisuje cechy jego charakteru. W opisie doskonałego władcy, na wzór greckich tekstów, nie mogło zabraknąć podstawowych informacji o dzieciństwie czy odebranej edukacji (Feldman, 2002b, s. 258). Ten układ zostanie zachowany w niniejszej prezentacji. Chociaż uniwersalny charakter działalności Mojżesza wyraża się w spisany przez niego Prawie, warto pokrótce zaprezentować, jak Aleksandryczyk interpretował i rozumiał najważniejsze momenty w życiu proroka. W tej pracy zostanie jednak pominięta szeroka dyskusja dotycząca formy oraz ewentualnych inspiracji biograficznych, stanowiących wzór dla traktatu Filona. Rozważania te po pierwsze nie są bezpośrednio związane z tematem niniejszej publikacji, a po drugie zostały wyczerpująco opracowane w innych monografiach<sup>49</sup>. Konieczność spisania życiorysu prawodawcy Izraela wynikała z upowszechniania się przekazanych przez niego nakazów i zakazów w całym świecie. Filon uważał, że jak najliczniejsze grono osób postępujących według Tory powinno znać okoliczności jej spisania oraz historię życia jej autora. Grecy pisarze natomiast nie uznali Mojżesza za godnego pamięci (μνήμη) (Mos. 1,2). Podając takie powody powstania dzieła, egzegeta wykazuje konieczność upowszechnienia życiorysu Mojżesza w odpowiedzi na rosnące zainteresowanie spisany przez niego Pięcioksięgiem<sup>50</sup>.

Mojżesz urodził się w Egipcie, choć był Chaldecykiem (Χαλδαῖος). Było to równinne i bardzo żyzne miejsce. Obfitość plonów zapewniała regularnie wylewająca rzeka – Nil. To sprawiało, że uprawom nie były potrzebne deszcze. Jedynie w wyniku Bożej kary mogła nawiedzić Egipt klęska

<sup>49</sup> M. Edwards uważa, że tekst Mos. 1–2 nie jest biografią w sensie ścisłym, lecz komentarzem biblijnym. Nie można zgodzić się z taką opinią, ponieważ z tekstu Pięcioksięgu Filon odnosi się jedynie do informacji bezpośrednio dotyczących życia Mojżesza (Edwards, 1997, s. 229).

<sup>50</sup> W świetle obecnych badań nad starożytnymi biografiami oraz tekstem Mos. 1–2 nie można zgodzić się z tezą E.R. Goodenough'a, że tekst *O życiu Mojżesza* był skierowany zasadniczo do odbiorców pochodzenia greckiego (Goodenough, 1933, s. 109–125).

nieurodzaju. Według Filona z Aleksandrii Mojżesz był siódmym pokoleniem, licząc od pierwszego osadnika, który stał się założycielem całego narodu żydowskiego. Okoliczności prześladowań sprawiły, że prorok został wychowany przez córkę władcy Egiptu (Mos. 1,5–12).

Na dworze faraona niczego mu nie brakowało. Dobrobyt jednak nie przekładał się na wewnętrzną radość Mojżesza. Nie cieszył się jak pozostałe dzieci. Od najmłodszych lat wyróżniał się skromnością i bardzo dojrzałym zachowaniem. Nie poświęcał czasu na zabawy jak jego rówieśnicy, lecz dbał o rozwój duchowy. Otrzymał najlepsze wykształcenie, a jego nauczyciele pochodzili zarówno z Egiptu, jak i z Grecji. Uczeni z kraju faraonów nauczyli go matematyki, muzyki, filozofii i zoologii. Tę wiedzę uzupełnili greccy myśliciele. Asyryjczycy i Chaldejczycy przekazali mu wiedzę o astronomii. Mojżesz dzięki swoim zdolnościom i mądrości szybko zaczął przewyższać swoich nauczycieli. Od najmłodszych lat bardzo krytycznie podchodził do usłyszanych informacji – starał się znaleźć ich uzasadnienie i badał ich wiarygodność (Mos. 1,20–24).

Dorastając, Mojżesz nie ulegał pożądlivościom. Był otoczony licznymi dobrami materialnymi pałacu faraona, lecz nie zależało mu na ich gromadzeniu. Filon twierdzi, że jako młody mężczyzna wyróżniał się wstrzeźliwością i skromnością. Panował nad swoimi emocjami. Był człowiekiem bardzo spokojnym, a jego myślenie miało przełożenie na postępowanie. Nigdy też nie miał poczucia wyższości wynikającego z zamożności jego przybranej matki (Mos. 1,25–30).

Mojżesz był postrzegany jako następca tronu. Pomimo godności otrzymanej na dworze faraona nigdy nie zapomniał o swoich biologicznych rodzicach (Mos. 1,32–34). Był jednak bezradny. Nie mógł ukarać Egipcjan wykorzystujących jego lud oraz uchronić swoich rodaków przed cierpieniem i nieustannie podnoszonym wymiarem pracy, którą musieli wykonać. Szukał możliwości rozwiązania narastającego konfliktu. Chciał go załagodzić i ulżyć prześladowanym. Nie udało mu się jednak tego dokonać bez użycia przemocy. Mojżesz zabił najokrutniejszego z nadzorców, a czyn ten uznał za sprawiedliwy, ponieważ ów nadzorca żył jedynie po to, by prześladować innych (Mos. 1,40–44). W dziele *Alegorie Praw* zabicie Egipcjanina oraz zakoпанie go w piasku (Wj 2,12) jest zinterpretowane alegorycznie. Morderstwo oznacza udowodnienie braku racji osobie, która opowiada się za nadrzędnym znaczeniem potrzeb ciała i bagatelizuje znaczenie spraw duchowych. Dla takiego człowieka jedynym celem w życiu było doświadczanie przyjemności. Zabity Egipcjanin uosabiał zło, podporządkowane żądom, oraz przemoc wobec niewinnych ludzi. Z tego powodu tekst wyraźnie zaznacza,

że Mojżesz rozejrzył się przed zadaniem nadzorcy śmiertelnego ciosu. Zobaczył Boga oraz ludzi pogrążonych w niepokoju. Uderzając go, zadał śmiertelny cios rozkoszy oraz ukazał ostateczne zwycięstwo dobra. W świetle interpretacji alegorycznej tego fragmentu Mojżesz nie zaciągnął na siebie winy po zabójstwie człowieka. Egzegeta z Aleksandrii nie dopuszcza tu możliwości dosłownego rozumienia tekstu, ponieważ prawodawca nie mógł przekroczyć przekazanych mu przez Boga nakazów i zakazów (Leg. 3,36–38).

Mojżesz uciekł do kraju Madianitów – miejsca zamieszkiwanego przez pasterzy. Filon podkreśla, że w tym kraju nawet tak dostojni ludzie jak kapłani wysyłali swoje córki do pracy. Prawodawca pomógł grupie kobiet w napojeniu stad. Nie pogardził nimi tak jak inni pasterze, którzy uznali je za słabsze, ponieważ były kobietami. Pomagając im, powstrzymał niesprawiedliwość. Pasterze chcieli bowiem wykorzystać ich pracę – to one napełniły już poidła dla zwierząt. Na podstawie pojedynczych zdarzeń – ukarania Egipcjanina za dopuszczenie się przemocy wobec Hebrajczyka (Wj 2,12) czy obrony kobiet czerpiących wodę (Wj 2,17) – widać jego troskę o sprawiedliwość. Niekiedy ta troska przynaglała Mojżesza do użycia siły. Bóg jednak zlecił spisanie swoich nakazów człowiekowi prawemu niezależnie od zewnętrznych okoliczności.

Jetro (Reuel), ojciec kobiet, postanowił poznać obrońcę córek, a następnie zgodził się na małżeństwo jednej z nich. Po ślubie z Seforą Mojżesz zajął się wypasaniem stad teścia. Dbanie o owce stanowiło dla niego lekcję dbałości o innych. Mieszkając wśród Madianitów, poznał nie tylko ich zwyczaje, lecz także sposób myślenia. Dzięki temu był człowiekiem o szerokich horyzontach i znającym tradycje różnych narodów. Tak prezentowana historia Izraela miała odpierać zarzuty mieszkańców Aleksandrii dotyczące braku wielkich postaci wśród Żydów, jak sugeruje L.H. Feldman (2003, s. 1–20). Filon kreuje prawodawcę na człowieka zarówno empatycznego, jak i sprawiedliwego. Dzięki temu przekazane przez niego pouczenia są możliwe do wypełnienia przez wszystkich ludzi.

Oprócz empatii i szukania sprawiedliwości za wszelką cenę Mojżesz miał jeszcze jedną istotną cechę – zajmował się stadem. Filon uważa, że każdy dobry król najpierw powinien być pasterzem. Pobyt u Madianitów miał być przygotowaniem do misji powierzanej Mojżeszowi przez Boga. Dbałość o owce stanowi dla władcy wstęp do objęcia władzy nad narodem. W tym czasie żaden z Izraelitów nie miał takiego „pasterskiego przygotowania” jak Mojżesz. Zawsze z wielką starannością wypełniał on powierzone mu obowiązki dotyczące dbania o stado (Mos. 1,51–53). Pasterza nie należy utożsamiać z osobą niewykształconą – taki bowiem zarzut mógł być

formułowany. Mojżesz potrafił zadbać o nieustannie rozpraszające się owce, jak umysł panuje nad pożądaniami (Agr. 30–43). W kontekście pracy pasterza widać jego późniejszy wysiłek na rzecz całego narodu. Gdy wziął odpowiedzialność za ludzi, zapewnił im porządek w życiu społecznym i religijnym oraz zagwarantował wolność. Poprzez spisanie Bożych nakazów i zakazów starał się kształtować sposób myślenia wszystkich ludzi. Dzięki przekazaniu treści Tory jego władza miała przekroczyć granice zarówno państw, jak i epok (Piccione, 2004, s. 348–357). Możemy przypuszczać, że odwołując się do obrazu pasterza, Filon korzystał z myśli greckiej, gdzie się to wyobrażenie pojawia. W Iliadzie „pasterzem narodów” jest nazwany Agamemnon (ὤς φάτο νεκείων Ἀγαμέμνονα ποιμένα λαῶν; Il. 2,243) oraz Nestor (ἀμφί τε Νεστορίδην [...] ποιμένα λαῶν; Il. 9,81).

Kluczowym momentem w historii Mojżesza było powołanie. Filon w egzegezie sceny objawienia się Boga w płonącym krzewie (Wj 3,2) dodaje informację, że ogień objął najwyższe gałęzie rośliny, jednak w ogóle jej nie spalał. W środku krzewu znajdowało się czyste piękno, jaśniejsze od ognia – obraz Boga. Nie chcąc utożsamiać tego, co zobaczył Mojżesz, z JHWH, Filon nazywa istotę obecną w ogniu Jego aniołem. Już sama obecność tej postaci zapowiadała niezwykle wydarzenie. Aleksandryczyk odnosi je do kontekstu doświadczeń Izraela. Krzew uznaje za obraz krzywd swojego narodu, płomienie oznaczają zaś Egipcjan. Potomkowie Jakuba byli uciskani, jak ogień ogarniał roślinę, jednak nie mogli zostać zniszczeni, ponieważ Bóg był pośród nich. Dalsze wydarzenia pokażą, że agresja ciemności okazała się nieskuteczna, a ofiary uciekły, nie ponosząc szkody. Krzew ma dwie cechy. Jest jednocześnie delikatny (w porównaniu do dużych drzew) jak Izrael pośród narodów oraz ma kolce – raniły one wszystkich potencjalnych wrogów. Ogień powinien spalić roślinę, jednak tak się nie dzieje. Żywioł staje się dla niej ochroną. Tak samo będzie w przypadku Egiptu: prześladowca Izraela stanie się przyczynkiem do jego wybawienia. Sam znak krzewu miał Mojżeszowi zapowiadać dalszą historię jego życia oraz całego narodu. Po tym znaku Bóg przemówił. Stwórca polecił Mojżeszowi, by udał się do faraona i poprosił o zgodę na złożenie ofiary przez jego naród (Mos. 1,65–74).

Mojżesz jest jedyną osobą mogącą przebywać przed obliczem Boga. Filon, interpretując powody ucieczki do kraju Madian (Wj 2,15), uznaje, że nie wynikało to ze strachu przed faraonem. Twierdzi, że prawodawca, mając możliwość bezpośredniego przebywania przed obliczem JHWH, unikał spotkań z faraonem, który samego siebie uważał za boga. Władca Egiptu gardził zaś autorytetem Boga Izraela, nie uznawał go (Wj 5,2). Wycofanie

się do kraju Madianitów miało być dla patriarchy czasem umocnienia wiary, by po powołaniu przez Wszechmocnego mógł wrócić i otwarcie przeciwstawić się władcy Egiptu. Mojżesz potrzebował czasu i Bożego natchnienia do tego, by mógł otwarcie – nawet w sytuacji zagrożenia życia – głosić, że Stwórca jest tylko jeden (Leg. 1,11–15).

Gdy Mojżesz pierwszy raz poprosił faraona, by naród wybrany mógł złożyć ofiarę dla Boga, monarcha rozgniewał się i kazał zwiększyć Izraelitom ilość wykonywanej pracy. Prawodawca w ten sposób ściągnął na siebie niechęć rodaków oraz oskarżenia o bezbożność. Ostatecznie plagi spowodowane na Egipt sprawiły, że Mojżesz i jego naród otrzymali zgodę na opuszczenie tego państwa. Dzięki współpracy z Bogiem podporządkował sobie żywioły natury – ziemię, ogień, powietrze i wodę (Mos. 1,90–96).

Interpretując wyjście Izraela z Egiptu pod przewodnictwem Mojżesza, Filon stara się nadać patriarsze cech jak najbardziej uniwersalnych. Wędrówka przez pustynię do Ziemi Obiecanej nie jest dla niego zmianą miejsca zamieszkania, lecz duchową drogą zmierzającą ku osiągnięciu cnoty, doskonałości i poznania Boga. Nie dotyczy ona jednego narodu, lecz każdego człowieka. Informację o wyprowadzeniu Izraela z Egiptu do krainy „mlekiem i miodem płynącej” (LXX, Wj 3,8) egzegeta zastępuje ogólnym stwierdzeniem „wyprowadzenia ich do innego domu” (ήγεμόνα τῆς ἐνθέρδε ἀποικίας; Mos. 1,71). Ziemia Obiecana przez Boga jest nazywana wielokrotnie greckim terminem ἀποικία – „kolonia”; „osada z dala od domu” (Mos. 1,163.170.195.255; Liddell, 1996, s. 98). Jak zwraca uwagę F.V. Greifenhagen, Filon utożsamia Egipt w czasach Mojżesza z terminem μητρόπολις, Ziemię Obiecaną zaś z ἀποικία. Tym samym po uzyskaniu wolności Izraelici nie zmierzają do domu (οἰκία), lecz do kolonii – ἀποικία (Greifenhagen, 2002, s. 260–261). Filon użyje po raz drugi terminu ἀποικία, opisując koniec życia Mojżesza. Śmierć była dla niego przejściem z ziemi do nieba (ἀποικίαν [...] εἰς οὐρανὸν) oraz ze śmiertelności do życia (Mos. 2,288). W ten sposób egzegeta osiągnął trzy cele. Po pierwsze wykazał osiągnięcie przez Mojżesza zamierzonego celu – nie była nim bowiem Ziemia Święta, lecz niebo. Tym samym śmierć nie stanowiła kary, lecz wypełnienie Bożej obietnicy. Umierając, Mojżesz ostatecznie wypełnił misję zleconą mu podczas objawienia się Stwórcy w krzewie gorejącym – ήγεμόνα τῆς ἐνθέρδε ἀποικίας (Mos. 1,71; Fraade, 2014, s. 221–232). Po drugie zaś pojedynczemu i historycznemu wydarzeniu, jakim było wyjście z niewoli egipskiej, Filon nadaje uniwersalny charakter – w aspekcie alegorycznym jest to opis drogi człowieka ku cnocie i Bogu. Po trzecie egzegeta nie chce utożsamiać osób przestrzegających woli Boga z mieszkańcami Ziemi Obiecanej. W ten sposób



stara się wykazać, że zachowanie przymierza jest możliwe poza granicami terytorium Izraela (Damgaard, 2014, s. 240).

Mojżesz sprawował również zwierzchnictwo polityczno-społeczne nad narodem. Jest nazwany „młodym królem” (ὁ νέος βασιλεύς; Mos. 1,32) oraz władcą (ἡγεμών; Mos. 1,149) licznego narodu. Władze otrzymał dzięki dobroci i szlachetności. By stać się przywódcą swojego narodu, nie musiał posługiwać się armią, jak czynią to inni władcy i królowie. Jego urząd został powierzony mu przez Boga. Sam Stwórca chciał, by stanął na czele Izraela. Mojżesz dobrowolnie zrezygnował z zabiegania o władzę w Egipcie. Widział bowiem skalę nieprawości i zła, jakie się tam dokonywało. Po objęciu władzy Mojżesz nigdy nie dbał o swoje indywidualne sprawy. Wszelkie decyzje podejmował, mając na względzie dobro swojego narodu. Był wyjątkowym przywódcą, ponieważ nie gromadził złota i srebra, nie pobierał podatków, nie posiadał nieruchomości i trzody, nie usługiwali mu niewolnicy i nie prowadził wystawnego życia. Uważał, że posiadanie nadmiaru dóbr materialnych wynika z ubóstwa duchowego człowieka. Był człowiekiem skromnym i nie uciskał rodaków podatkami. Dzięki temu cieszył się szacunkiem w swoim narodzie. Był uznawany za człowieka skromnego, powściągliwego, o szerokich horyzontach, postępującego zgodnie ze zdrowym rozsądkiem, mądrego, gotowego do znoszenia trudów i przeciwności, wolnego od doraźnych korzyści, sprawiedliwego, pragnącego doskonałości, karnego oraz prawego. Bóg, doceniając postawę Mojżesza, poddał pod jego panowanie żywioły. To dzięki posiadanej nad nimi władzy prawodawca będzie mógł przeprowadzić naród przez morze i zapewnić mu wodę na pustyni (Mos. 1,148–157).

Mojżesz nie tylko przewodził Izraelowi w wymiarze polityczno-społecznym. Otrzymał również od Boga polecenie: „I uczynią Mi święty przybytek, abym mógł zamieszkać pośród was” (Wj 25,8). Dosłownie to sformułowanie oznacza rozpoczęcie budowy przenośnej świątyni. Jednak znaczenie alegoryczne jest inne. Bóg zawsze był obecny w stworzonym przez siebie świecie; teraz będzie to „czynna obecność”. Działać może jedynie w umyśle przygotowanym oraz pozbawionym pragnień, przyjemności, smutków, lęków, pożądliwości, niesprawiedliwości i zła. Umysł może być podporządkowany Bogu i w pewnym sensie stać się świątynią Stwórcy. W tym wymiarze Mojżesz jest przykładem i wzorem dla wszystkich osób wierzących (Pearce, 2004, s. 37–74). Każdy, kto chce doświadczyć – jak on – działania Wszechmocnego, musi wybudować sanktuarium, a więc przygotować swój umysł (QE 2,51). Filon interpretował alegorycznie słowa: „Jednak Arka Przymierza Pana i Mojżesz nie opuścili swego miejsca pośród obozu” (Lb 14,44b). Mojżesz jest obrazem człowieka trwającego w cnocie

oraz niezmienną swojego sposobu myślenia. Dzięki prawemu rozumowi potrafi on odkrywać niezmienną wolę Boga i wypełniać ją (Gig. 48).

Jako przywódca Izraela pełnił obowiązki: króla, prawodawcy, najwyższego kapłana, proroka i mędrca. Tych pięć ról określa w pełni zadania Mojżesza wobec narodu. Jako władca wydawał polecenia swojemu ludowi oraz rozstrzygał, co jest dobre, a co – złe<sup>51</sup>. Był dawcą Prawa – to on przekazywał wolę Boga. W swoim postępowaniu i rozstrzyganiu był podporządkowany Stwórcy. Jako najwyższy kapłan mógł przewodzić Izraelowi i nadawać prawa w sferze zarówno polityczno-społecznej, jak i duchowej. Dzięki władzy prorockiej miał znajomość przyszłości – wiedza ta była niedostępna dla innych osób. Dar ten zapewniał mu dostęp do wiedzy przekraczającej możliwości rozumu. Osiągnął również nieporównywalną z nikim mądrość, co zagwarantowało mu autorytet wśród rodaków. Dzięki tym wszystkim wzajemnie przenikającym się władzom mógł on dobrze realizować zadanie polecone mu przez Boga (Mos. 2,2–7; Praem. 53–56). Opisał w Pięcioksięgu wydarzenia z historii narodu wybranego, dlatego możemy nazwać go również historykiem (Mos. 2,48).

W kontekście opisu Bożego nakazu sporządzenia miedzianego węża Filon podkreśla szczególną bliskość Stwórcy i Mojżesza. Bóg nakazał prawodawcy, by „uczynił węża dla siebie” (עשה לך שרף; w LXX: Ποίησον σαυτῷ ὄφιν). W Biblii Tysiąclecia słowa „dla siebie” zostały opuszczone. Dla egzegety wąż jest symbolem wstrzemięźliwości – może ją zachować jedynie „człowiek ukochany przez Boga” (τοῦ θεοφιλοῦς; Leg. 2,79). Wąż został sporządzony z miedzi – jego trwałość miała ukazywać siłę wstrzemięźliwości obecną w jego twórcy. Mojżesz dzięki panowaniu nad swoimi pragnieniami wyzwolił się z przywiązania do tego, co cielesne i materialne, by dążyć do Boga i cnoty – rzeczywistości niematerialnych (Leg. 2,80–81).

Prawodawca naśladował patriarchów – Abrahama i Izaaka. Tak jak oni był gotów opuścić miejsce swojego zamieszkania, by przebywać sam na sam z Bogiem. Wyjście z Egiptu było możliwe po zwróceniu się Mojżesza do Wszemmocnego i objawieniu się potęgi JHWH w plagach. Wyciągnięte dłonie podczas modlitwy (Wj 9,29) należy rozumieć jako otwartość na wypełnianie woli Boga. Aleksandryczyk dodaje treść słów wypowiedzianych przez Mojżesza. Miał on prosić o to, by był wiarygodnym świadkiem woli Boga, oraz modlił się, by zło nie było dla ludu czymś ukrytym, lecz otwarciem widocznym. Dzięki sprawnemu rozeznaniu, co jest złe, będą mogli wybierać to,

<sup>51</sup> P. Borgen opisał szerzej rolę Mojżesza jako władcy i proroka na podstawie analizy Wj 13,17–15,21 w kontekście Mos. 1,163–180 i Contempl. 85–89 (2021, s. 89–104).

co stanowi wolę Stwórcy (Leg. 3,43). Wzniesione ręce stanowią dla niego nie tyle postawę na modlitwie, ile sposób życia. Ręce człowieka mądrego i sprawiedliwego są ciężkie (Wj 17,12), ponieważ oznaczają jego stałość i utwierdzenie w dobrym postępowaniu. Czyny człowieka złego są lekkie, ulotne i niestałe. Brak mu wytrwałości w dobru i szybko zaczyna wybierać to, co nieprawe (Leg. 3,45).

Interpretacja historii wysłania szpiegów, opisana w Lb 13,1–14,45 znacznie różni się od pierwotnego tekstu. Dodanie informacji nowych względem BH i LXX oraz przemilczenie niektórych faktów miało na celu łatwiejsze przyjęcie tych wydarzeń przez osoby spoza aleksandryjskiej diaspory. W traktacie *O życiu Mojżesza* wywiad w ziemi Kanaan jest opisany po spektakularnym zwycięstwie nad Amalekitami. Mojżesz jest obrazem wzorowego przywódcy (Mos. 1,214–219). To on prowadził lud i podejmował decyzje – taka historia była łatwiejsza do przyjęcia dla greckich odbiorców tekstu. Patriarcha, jak wszyscy przywódcy armii, uznaje właściwe rozpoznanie terenu za kluczowy krok, pozwalający na zdobycie ziemi. Izrael jest opisany jako armia. Dzięki temu przejście Kanaanu wydawało się czymś możliwym do zrealizowania. Odbiorcy żyjącemu w I w. trudno było uwierzyć w podbicie całego kraju przez grupę niewolników nieposiadających uzbrojenia i umiejętności walki. Filon uznał za konieczne pominięcie nakazu przyniesienia owoców z Ziemi Obiecanej, o którym mowa w Lb 13,20b: „Bądźcie odważni i przynieście coś z owoców tej ziemi” (zob. Mos. 1,222–226). W ten sposób egzegeta chciał uniknąć oskarżenia Mojżesza o zachęcanie do kradzieży. Osoby czytające tę interpretację mogły odnieść wrażenie, że kradzież owoców była samowolnym działaniem szpiegów (Feldman, 2002, s. 38–39). Mojżesz zaś – prawodawca i władca – pozostaje nadal wzorem postępowania.

Filon w zaskakujący sposób rozwiązał problem opisu śmierci Mojżesza w Pięcioksięgu i uprzedził związane z tym wątpliwości co do jego autorstwa. Twierdzi, że kiedy Mojżesz był na krawędzi życia i śmierci, miał jako prorok wizję własnego pogrzebu. Dzięki temu mógł opisać wydarzenia zawarte w Pwt 34,1–12. Nikt nigdy nie widział jego grobu, choć mogiła wyrażała niezwykłą godność zmarłego. W ostatnim zdaniu *O życiu Mojżesza* Filon, podsumowując historię jego życia, ponownie opisuje go tytułami: król, prawodawca, arcykapłan, prorok (Mos. 2,292)<sup>52</sup>. Miał on duży wpływ na kolejne pokolenia przez nadanie Prawa. Ukształtował postępowanie

<sup>52</sup> Filon rozwija interpretację Mojżesza jako władcy w Mos. 1, zaś w Mos. 2 interpretuje historię nadania Prawa oraz funkcję kapłańską i prorocką prawodawcy.

ludzi żyjących po nim, a po śmierci istniał na granicy tego, co niestworzone (boskie), i tego, co stworzone (ludzkie). Ponieważ był prawodawcą, stał się pośrednikiem między Bogiem a ludźmi na wzór arcykapłana (Feldman, 2002, s. 225–254).

W traktacie *O cnotach* Filon dokonuje syntezy nauczania o Mojżeszu w kontekście cnoty. Zależało mu jako prawodawcy na ochronie i dobru każdego człowieka. Umierając, nie miał jednak żadnej osoby, która po jego śmierci zachowałaby pamięć o nim, opowiadała o jego dokonaniach oraz modliła się za niego. Nie chciał też swoim bliskim pozostawiać zbyt dużej władzy. Uważał, że jego bratankowie nie mogą sprawować pieczy nad kulem i przewodzić narodowi w sprawach polityczno-społecznych. Nie uznawał się za osobę kompetentną do wybrania odpowiedniej osoby, która go zastąpi. Jozuego postrzegał jako swojego przyjaciela i powiernika. Łączyło ich to, że obaj uznawali sprawy dotyczące Boga za najważniejsze. Mojżesz miał czynny udział w przekazaniu Jozuemu misji kierowania Izraelem. Wyznaczenie następcy, powierzenie mu zadań oraz świadomość bliskiej śmierci wywoływały w nim radość. Przekazując swojemu narodowi informację o tym, że Bóg wyznaczył kontynuatora jego misji – Jozuego – modlił się i wychwalał Stwórcę (Virt. 52–68).

Mojżesz miał się stać wzorem dla wszystkich ludzi, którzy będą żyli po nim. Jego śmierć była przejściem z domu ludzi śmiertelnych do nieśmiertelnych (Virt. 73). Zakończenie ziemskiego życia według opisu Filona było wielkim uwielbieniem Boga na modlitwie (Virt. 70–73).

Filon określa Mojżesza tytułem „prawodawcy” (νομοθέτης). To właśnie nadanie Prawa, które mieli uznać wszyscy ludzie, wpłynęło na uniwersalny charakter jego działalności. Jednocześnie stanowiło ono jego dziedzictwo. Przypisując Mojżeszowi autorstwo Pięcioksięgu, Aleksandryczyk pokazuje, czym jego dzieło różniło się od innych porządków prawnych. Przepisy innych narodów egzegeta scharakteryzował jako proste nakazy wyznaczające sposób postępowania danej społeczności, oddane w pięknych i przekonujących słowach oszustwa – w ten sposób władcy podporządkowywali sobie ludzi. Mądrość Mojżesza polegała na przekazaniu w pięknej formie prawdy o zasadach postępowania zgodnych z wolą Boga (Scott, 2002, s. 87–111). Z tego powodu na początku swojego dzieła umieścił opis stworzenia świata. Taki układ materiału Filon interpretuje jako chęć podkreślenia przez Mojżesza harmonii między porządkiem stworzonego świata a Prawem. Każdy człowiek wypełniający wolę Boga zostaje włączony w pierwotną harmonię, która panowała na świecie (Opif. 1–3). Tora, stanowiąca skodyfikowane prawa natury (Mos. 2,12–14), miała wyznaczać sposób postępowania zgodny

z otaczającym człowieka światem (Mos. 2,9–11)<sup>53</sup>. Udowodnienie uniwersalnego charakteru Pięcioksięgu wymagało od Aleksandryczyka wykazania: (1) powszechnie uznanego autorytetu osoby nadającej Prawo, (2) spójności przepisów z naturą – przy zasadniczej nieobecności tego pojęcia w LXX<sup>54</sup>, (3) obowiązywania nakazów i zakazów we wszystkich narodach. Trzeci warunek uzasadnia szeroką dostępnością Pięcioksięgu, wynikającą z przełożenia go na język grecki (Mos. 2,25). To sprawia, że nakazy zawarte w Septuagincie nie potrzebują żadnego nadrzędnego autorytetu, ponieważ te rozstrzygnięcia pochodzą od Boga (Cohen, 1987, s. 165–186). To On, stwarzając świat, ustanowił prawa natury, a następnie na górze Synaj przekazał Mojżeszowi szczegółowe rozstrzygnięcia pozwalające człowiekowi na osiągnięcie cnoty. Wspólne pochodzenie tych praw wyklucza ich wzajemny konflikt. W ten sposób Filon wyjaśnił także, dlaczego postępowanie patriarchów było sprawiedliwe. Nim nastąpiło objawienie na górze Synaj, obserwowali naturę stworzoną przez Boga i żyli z nią w harmonii. Mądrość Mojżesza polegała na ujęciu tych praw w słowa, zapisaniu ich oraz nadaniu im porządku (Najman, 1999, s. 55–73). Rozróżnienie prawa na naturalne i przekazane na górze Synaj (z czasem spisane) pozwoliło egzegecie na wykazanie jeszcze jednego warunku świadczącego o uniwersalnym charakterze Tory. W czasach Filona uważano niespisane nakazy za bardziej uniwersalne, ponieważ nie były one wynikiem działania jednej osoby, lecz szeroko rozumianej tradycji, wynikającej z obserwacji natury<sup>55</sup>. W historii biblijnej funkcjonowało ono w czasach patriarchów.

Istotnym aspektem, od którego Filon rozpoczyna traktat *O dekalogu*, jest miejsce nadania Prawa. Bóg przekazał je Mojżeszowi na pustyni, z dala od miast, będących obrazem zła i wrogiego nastawienia wobec Stwórcy. Co więcej, metropolie cechują się promowaniem i rozpowszechnianiem tego, co fałszywe. Z tego powodu nie były właściwym miejscem do ogłoszenia prawdy o woli Boga, zawartej w Torze i przekazanej Mojżeszowi.

<sup>53</sup> Nie mamy wiarygodnych dowodów i argumentów, które poświadczałyby hipotezę H. Koestera, że to Filon stworzył pojęcie „prawo naturalne”. Aleksandryczyk uznawał spójność Tory i prawa natury, jednak nie utożsamiał tych dwóch pojęć (Koester, 1968, s. 540).

<sup>54</sup> Analiza M. Bockmuehla wykazała nieobecność prawa opartego na naturze w tekstach judaizmu z okresu Drugiej Świątyni. Wszelkie prawa moralne mają swoje źródło w autorystyce Boga, nie przyrody (Bockmuehl, 1995, s. 43).

<sup>55</sup> Zagadnienie „niepisanego” prawa w tekstach Filona i greckich filozofów zostało szeroko i wyczerpująco opracowane w publikacjach: Goodenough, 1935, s. 73–96; Myre, 1972, s. 217–247; 1973, s. 208–225; 1976, s. 163–181; Sandmel, 1971, s. 109.

Filon uważa, że objawienie się Wszechmocnego miało miejsce na pustyni z jeszcze jednego powodu – w miastach budowano pogańskie świątynie oraz wznoszono posągi bóstwom. Prawodawca dlatego też wyprowadził lud na miejsce odosobnienia, by tam naród wybrany mógł przeżyć oczyszczenie oraz radykalne oddzielenie od wszystkiego, co było przeciwne woli Boga (Decal. 2–13). Przygotowanie ludu, a następnie przekazanie mu nakazów i zakazów będzie istotą misji Mojżesza, dzięki której nie tylko zawarł on przymierze z Bogiem, lecz także wyznaczył nowy sposób postępowania dla swojego narodu.

Mojżesz był nie tylko prawodawcą, lecz także interpretatorem świętych pouczeń. Dzięki temu można go uznać za nauczyciela *par excellence* (Runia, 2001a, s. 21). Zapisane przez niego polecenia i zawarta w nich mądrość dotarły do wszystkich „cywilizowanych krajów” oraz na krańce świata (Mos. 1,1–2). Mojżesz miał szczególnie istotny udział w poznaniu mądrości Boga, dlatego Filon nazywa go „człowiekiem wszelkiej mądrości”. JHWH postanowił objawić mu wieczną prawdę zawartą w swoich słowach. To sprawiło, że patriarcha stał się również wzorem człowieka oddanego kontemplacji (Migr. 76). Dzięki wiedzy doskonale rozumiał świat i jego naturę, a przede wszystkim wiedział, kto jest twórcą całej otaczającej człowieka rzeczywistości. To pozwala Filonowi zaliczyć Mojżesza do grona najwybitniejszych filozofów (Opif. 8).

Mojżesz jest przykładem postępowania dla wszystkich, którzy będą czytali napisany przez niego Pięcioksiąg. Stanowi wzór cnót zarówno dla Żydów, jak i Greków (Damgaard, 2014, s. 239). Jest najlepszym obrazem powszechnego charakteru objawienia na górze Synaj. Niezależnie od licznych podróży oraz zamieszkiwania wśród ludzi nieprzestrzegających woli Boga od samego narodzenia był człowiekiem wyróżniającym się postępowaniem zgodnym z cnotą. W opisie historii Noego tak naprawdę daje wyraz swojego sposobu myślenia o ludziach dobrych i złych oraz o konieczności przestrzegania prawa niezależnie od pochodzenia. Według Filona jednocześnie zawiera tam wyraz swojej trwogi nad losem pozostałych ludzi. Pokładali oni ufność w błędnych opiniach, byli przekonani o swojej mocy oraz o posiadaniu boskiej nieśmiertelności – to przekonanie doprowadziło ich do śmierci (Conf. 106). Egzegeta z Aleksandrii, pisząc o Mojżeszu, miał możliwość przytoczenia niezliczonej ilości przykładów zawartych w Biblii, by wyznaczyć podział na linii wierny Izrael – niewierni poganie. Nie czyni tego jednak – według Filona podział następuje na linii wierność cnotie lub odrzucenie jej.

Aleksandryczyk uważał, że Mojżesz doskonale posługiwał się rozumem, jak również został pouczony przez Boga, dzięki czemu osiągnął szczyt filozofii.

To pozwalało mu zrozumieć otaczający go świat oraz odkryć niedostępną dla zmysłów człowieka rzeczywistość duchową – Boga (Opif. 7–12). Wielu mądrych ludzi poświęciło swój czas i talent, by zapisać rzeczy przyjemne dla człowieka – wierszem lub prozą. Mojżesz wykorzystał swoje zdolności, by dzięki swoim pismom pouczyć ludzi o tym, co słuszne – choć nie zawsze łatwe i przyjemne do wypełnienia (Mos. 1,3). Nie miał jednak daru wymowy (Wj 4,10). Filon uznaje tę wadę za cechę pozytywną. Przemawianie jest dla niego zdolnością do spekulowania o wydarzeniach, które kiedyś będą miały miejsce. Zdolności oratorskie uznaje za umiejętność przekonywania ludzi do swoich przypuszczeń. Zadaniem Mojżesza było prezentowanie rzetelnych informacji dotyczących przyszłości. Ich wiarygodność była potwierdzona autorytetem Boga. Prawodawca uważał, że nie będzie w stanie w odpowiedni sposób przekazać tego, co usłyszał od Boga. Nie chciał, by sposób jego przemawiania był podstawą do zarzutu o niewiarygodności Stwórcy – dlatego konieczna była pomoc Aarona (Det. 38).

#### 4.42. Aaron

Aaron w Pięcioksięgu jest opisywany przede wszystkim w kontekście kapłaństwa. Dla Filona nie jest on jedynie kapłanem sprawującym kult. Egzegeta podkreśla duchowy wymiar relacji między bratem Mojżesza a Bogiem. Aaron był człowiekiem odznaczającym się cnotą oraz umiłowaniem tego, co w niebie. Dbał, by w jego życiu nie było rozproszeń związanych z tym, co ziemskie i materialne. Wypełniając wskazania zawarte w Kpł 10,8–10, powstrzymywał się od spożywania alkoholu. W ten sposób nie otepiał swojego postrzegania i nie rozpraszał umysłu skupionego na kontemplacji Boga. Uważał bowiem za niegodne wchodzenie do Namiotu Spotkania – gdzie składał ofiary – w stanie nietrzeźwości. Abstynencja zapewniała mu pełną kontrolę nad sobą i swoimi pożądaniami. Filon uważał, że spożywanie alkoholu osłabia zarówno ciało, jak i duszę (Ebr. 128–130).

Aaron został powołany do przemawiania w imieniu Mojżesza. Świadczy to o jego właściwym zrozumieniu woli Boga. Jego zadaniem było publiczne głoszenie tego, co do tej pory było wiedzą zarezerwowaną dla Stwórcy. Filon pozytywnie opisuje jego współudział w przekazaniu Prawa Izraelowi. Nakazy i zakazy zawarte w woli Wszechmocnego miały przynieść narodowi wybranemu radość. Aaron miał zaś współudział w przekazaniu swoim rodakom wiedzy, która miała zbliżyć ich do JHWH (Migr. 78–80). Jego zdolności oratorskie polegały na dostosowaniu słów Boga do percepcji

słuchaczy. Aleksandryczyk podkreśla niezwykłą jedność między Mojżeszem a Aaronem, który staje się „ustami prawodawcy” (Wj 4,15–16; Migr. 81). Traktat poświęcony Mojżeszowi opisuje posłuszeństwo Aarona. Odznaczał się on nim od najmłodszych lat. Bóg przeznaczył go bowiem do wiernego i na swój sposób posłusznego, tzn. dokładnego przekazywania wszystkiego, co usłyszy. Taka postawa pozwoliła mu zachować jedność z misją brata. Według Filona bracia byli „jednego umysłu i jednego ducha” (γνώμη καὶ ψυχῆ μιᾶ; Mos. 1,85–86). Aaron w Wj 7,1 pełni również funkcję proroka. Filon uważa, że jego zadaniem po tym, jak przekazał Prawo, było również jego interpretowanie (Migr. 84).

Słowa z Lb 17,13, mówiące o tym, że Aaron stanął „pomiędzy umarłymi i żywymi”, Filon interpretuje w kontekście cech posiadanych przez brata Mojżesza. Broniąc lud przed plagą, wykazał się mądrością właściwą dla ludzi żyjących oraz radością towarzyszącą osobom zmarłym. Posiadanie cech osoby żywej pozwalało mu na doskonalenie się w cnocie – osoby zmarłe nie mają już możliwości takiego rozwoju. Życie na ziemi nie pozwalało mu na osiągnięcie pełni radości. Osoby takie ciągle czują jej niedosyt – z tego powodu nosił on w sobie cechy ludzi doświadczających wiecznej radości oraz spełnienia. Filon uważa, że działanie Aarona doprowadziło do zmniejszenia skali oraz skutków plagi, ale jej całkowicie nie powstrzymało (Lb 16–17). Niezmiennność i stałość są po pierwsze przymiotami Boga, następnie takie cechy mają Słowo Boże oraz mędrców. Może ją osiągnąć również człowiek dążący do doskonałości. Wzorem i uosobieniem takich cech był Aaron (Somn. 2,234–237).

W urząd kapłański wprowadził Aarona jego brat Mojżesz. To on udzielał mu rad dotyczących tego, jak powinien wypełniać swoją posługę. Dzięki ich wspólnej modlitwie pojawił się ogień do składania ofiar. Gdy jego żar spalił pierwsze dary dla Boga, zgromadzony wokół nich tłum uznał w Aaronie najwyższego kapłana (Mos. 2,153–155). Filon nie wierzył w prawdziwość historii o oddawaniu czci cielcowi, sporządzonemu przez brata Mojżesza. Nie uznawał złożonych wtedy ofiar, a pieśni mające na celu wychwalanie bożka uważał za żałobne. Zarzuca Izraelitom upijanie się podczas sprawowania pogańskiego kultu. W tym czasie oddali się przyjemnościom zarówno Aaron, jak i cały lud. Zapomnieli o sprawiedliwości i konsekwencjach bałwochwalstwa (Mos. 2,162–166).

Wydanie owocu migdała przez świętą laskę podpisaną imieniem Aarona (Lb 17,16–26) Filon interpretuje alegorycznie. Wszelkie owoce zostały stworzone w ten sposób, że wewnątrz jadalnej części znajdują się nasiona. Jednak inaczej jest w przypadku tego orzecha – to, co jadalne, jest tożsame



z nasionem. Jadalna część jest otoczona skorupą. Migdał to obraz cnoty Aarona. Ma ona swoją wewnętrzną życiodajną siłę – jak nasiono. Do niej zmierza każdy człowiek. Wszyscy ludzie muszą rozłupać skorupę, by zjeść zawartego w niej orzecha. Obraz laski Aarona zwraca uwagę odbiorcom tekstu na jeszcze jeden aspekt. Osiągnięcie cnoty nie jest łatwe – podobnie jak trudne jest rozłupanie skorupy orzecha. To wydarzenie miało pokazać, że praktykowanie cnoty jest trudne, a praca nad swoimi słabościami jest gorzka jak zielona łupina orzecha (Mos. 2,180–184). Aaron nie tylko jest wzorem kapłana, lecz także obrazuje wszystkie osoby gotowe do podjęcia wyrzeczeń i trudu w celu osiągnięcia doskonałości.

#### 4.43. Miriam

Miriam, młoda i niezamężna kobieta, postanowiła czuwać przy swoim bracie Mojżeszu, gdy w skrzynce z papirusu umieszczono go na wodzie. Jej obecność nieopodal dziecka Filon uznaje za działanie opatrności Bożej (Mos. 1,12).

Następny epizod z jej życia opisany przez egzegetę ma miejsce dopiero wtedy, gdy Izrael opuścił Egipt. Po przejściu przez Morze Czerwone przewodziła ona śpiewowi. Ten moment z życia Miriam był dla Filona tak istotny, że czterokrotnie go interpretował (Mos. 1,180; 2,256; Agr. 80; Contempl. 87–89). Traktat *O życiu Mojżesza* nie jest tylko jego biografią. Dzieje Mojżesza są opisane w kontekście powołania całego narodu, którego głównym zadaniem jest oddawanie czci Bogu i działanie dla powszechnego dobra (Borgen, 1997, s. 235). W rozumieniu Filona Żydzi mają nie tylko składać ofiary przebłagalne czy przekazywać poganom informacje na temat Wszechmocnego, lecz także podejmować wysiłek, by uznano Go na całym świecie za najwyższego prawodawcę (Goodenough, 1933, s. 109–125). Po przejściu przez Morze Czerwone Izraelici podzielili się na chór męski i żeński pod przewodnictwem odpowiednio Mojżesza i Miriam, by śpiewać hymny dziękczynienia (εὐχαριστικούς ὕμνους εἰς τὸν θεόν; Mos. 1,180; Borgen, 1965, s. 103–104; zob. też: Gafney, 2008, s. 100–111). Śpiew ten był jednością myśli i wypowiedzianych słów oraz wyrazem nadziei. Wyrażał zarówno indywidualną wiarę Miriam, jak i pobożność całego ocalonego narodu. Wspólne uwielbianie trwało do świtu. Gdy Izraelici zobaczyli pierwsze promienie słońca, modlili się o „pokój, otwartość na poznanie prawdy i przenikliwość myślenia” w postrzeganiu świata (Contempl. 87–89). W traktacie *O rolnictwie* Filon zinterpretował to wydarzenie alegorycznie. Miriam jest rozumiana jako „oczyszczony zmysł” (Μαριάμ, αἰσθήσει κεκαθαυμένη;

Agr. 80). Ludzie powinni bowiem uwielbiać Boga nie tylko intelektem, lecz także wszystkimi zmysłami. M.H. McDowell uważa, że modlitwa siostry Mojżesza w dwóch aspektach ma uniwersalny charakter, przekraczający podziały społeczne obowiązujące w czasach ST. Po pierwsze jest świadectwem i zachętą do uwielbiania Boga przez pogan. Po drugie Miriam jako kobieta przekracza tradycje związane z publicznym oddawaniem czci przez mężczyzn (McDowell, 2006, s. 144).

#### 4.44. Córka faraona

Filon, opisując córkę faraona, dodał szczegóły z jej życia, o których nie wspomniano w Biblii. Była ona jedynym dzieckiem faraona, bardzo kochanym przez niego. Od wielu lat była zamężna, jednak nie miała potomstwa. Brak dzieci powodował w niej ogromny smutek. Bardzo pragnęła męskiego potomka, by mógł on odziedziczyć władzę i zostać faraonem w Egipcie. Bezdzielnosć spowodowałaby utratę władzy. Córka faraona zasadniczo nie opuszczała pałacu, jednak przygnieciona troskami o brak następcy tronu udała się wraz ze służącą nad rzekę. Wchodząc do wody, zobaczyła w najgęstszych mokradłach skrzyneczkę. Poleciała służącej, by ją przyniosła. Gdy zobaczyła małego Mojżesza, zachwyciła się jego pięknem. Postanowiła go uratować, mając świadomość, że jest Hebrajczykiem. Dzięki szybkiej interwencji Miriam matka Mojżesza stała się jego opiekunką i karmicielką (Mos. 1,13–17).

Gdy Mojżesz dorósł, matka zaprowadziła go do księżniczki. Ona, widząc jego postawę i piękno, uznała go za swojego syna. Filon podaje, że Mojżesz był traktowany jak książę. Został otoczony należną opieką i czcią (Mos. 1,18). Córka faraona jest opisana jako poganka, którą posłużył się Bóg, by uratować przywódcę Izraela. To dzięki niej Mojżesz nie tylko zachował życie, lecz także – jak zostało to opisane – mógł zdobyć wykształcenie i posiść wiedzę z różnych dziedzin. Historia jej życia pokazuje działanie Wszechmocnego poprzez osoby spoza Izraela. Kobieta czcząca obce bóstwa doświadczyła działania jedyne Boga. Jej pochodzenie i przykład współdziałania z Wszechmocnym miały szczególne znaczenie dla pogan w Aleksandrii słuchających Tory oraz jej interpretacji.

## 4.45. Chobab

Chobab był synem Reuela<sup>56</sup> (Madianity), teścia Mojżesza (Lb 10,29). Chobab wspierał Mojżesza w drodze do Kanaanu, ale nie chciał na stałe mu towarzyszyć: „Ten mu odpowiedział: «Nie mogę iść z tobą, lecz wrócę raczej do mego kraju i do mojej rodziny»” (Lb 10,30). Krótka informacja zawarta w Torze stała się dla Filona inspiracją do obszernej egzegezy w traktacie *O pijaństwie*. Odrzucając propozycję przywódcy Izraela: „Pójdź z nami, a będziemy ci świadczyć dobro, bowiem Pan przyrzekł dobra Izraelowi” (Lb 10,29), Chobab powrócił do swoich nieprawdziwych wyobrażeń na temat świata. Stał się obrazem człowieka, który dobrowolnie i świadomie porzucił możliwość zdobycia prawdziwej wiedzy. To sprawia, że nigdy nie będzie zdolny do poznania prawdy pochodzącej od Boga. Wybrał bowiem życie w fałszu, pozbawione wiary. Taka postawa człowieka pociąga za sobą daleko idące konsekwencje. Po pierwsze odrzucenie jedynej Prawdy skutkuje tym, że oddaje się cześć bożkom. Po drugie taki człowiek nie postępuje zgodnie z pragnieniami swojej duszy, lecz ciała, co prowadzi do ulegania pożądliwościom (Ebr. 40–46).

## 4.46. Jozue

Filon umniejsza rolę Jozuego w swoich traktatach, co można tłumaczyć w trojaki sposób. Po pierwsze egzegeta chciał podkreślić kluczową rolę Mojżesza w procesie kształtowania się narodu po opuszczeniu Egiptu. Drugi powód może wynikać z zamysłu redakcyjnego Filona. *Corpus Philonicum* stanowi komentarz do Pięcioksięgu, który kończy się śmiercią Mojżesza. To sprawia, że Aleksandryczyk w swoich dziełach (tych zachowanych) rzadko odnosi się do tekstów spoza Tory. Po trzecie Mojżesz był najlepiej znaną postacią biblijną zwłaszcza w Egipcie, skąd wyprowadził swój naród do Ziemi Obiecanej<sup>57</sup>. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że imię Jozuego po raz pierwszy i jedyne pojawia się w traktacie *O życiu Mojżesza* (Mos. 1,216). Jozue został wybrany na dowódcę wojska przed bitwą w Refidim (Wj 17,8–16). Udał się do walki na polecenie Mojżesza. Interpretacja Aleksandryczyka nie podaje jednak żadnych jego cech

<sup>56</sup> W innych miejscach w Księdze Wyjścia teść Mojżesza nosi imię Jetro (Wj 3,1; 4,18; 18,1–12).

<sup>57</sup> Szczegółowe opracowanie tego zagadnienia można znaleźć w monografiach: Gager, 1972, s. 25–79; Assmann, 1998, s. 1–90.

predysponujących go do tego zadania, przyczyn wyboru, informacji o doświadczeniu na polu bitwy czy pochodzeniu, co uzasadniałoby powierzenie mu dowództwa. W ten sposób Filon ukazuje pierwszeństwo modlitwy nad walką, wyrażone w postawie Mojżesza „trzymającego ręce uniesione do góry” nad Jozuem „pokonującym Amalekitów ostrzem miecza” (Wj 17,11.13). Tekst biblijny przypisuje Jozuemu podjęcie wszelkich działań zbrojnych (Wj 17,13). Natomiast w interpretacji Filona to Mojżesz wysłał zwiadowców. Po otrzymaniu od nich informacji zebrał wojsko i wybrał przywódcę. W ten sposób jest mu przypisana znaczna część podjętych działań (Mos. 1,216). Tekst Biblii opisuje Mojżesza jako osobę słabą fizycznie. Świadomy swojej niezdolności do walki, podjął modlitwę za lud, by w tym czasie jego zastępca mógł tak naprawdę pełnić funkcję przywódcy. W traktacie Jozue jest opisany jako człowiek w pełni sił witalnych. Prawodawca zaś dokonuje oczyszczenia jak wojownik przed bitwą, ponieważ jego modlitwa jest utożsamiana z walką podjętą przez resztę narodu. Całe to wydarzenie jest przedstawione alegorycznie – niebo sprawuje władzę nad ziemią. Bitwa nie została więc wygrana dzięki sile militarnej, a tym bardziej o jej wyniku nie przesądziły zdolności przywódcze Jozuego. Zwycięstwo było możliwe dzięki modlitwie Mojżesza (Mos. 1,217).

Filon wykorzystał niewielki epizod z Pięcioksięgu, by w kontekście postawy Mojżesza ukazać znaczenie alegoryczne postaci Jozuego. Według Księgi Wyjścia, gdy Mojżesz schodził z góry Synaj, Jozue powiedział: „W obozie rozlegają się okrzyki wojenne” (Wj 32,17b)<sup>58</sup>. Prawodawca uznał, że nie są one oznaką radości czy porażki po bitwie. Opis należy jednak interpretować alegorycznie. To wydarzenie Filon rozpatrywał jako obraz wewnętrznego usposobienia każdego człowieka. Jest on spokojny lub ulega emocjom i pożądlivościom. Przyjęcie takiej interpretacji prowadzi egzegetę do wniosku, że pokój i wojna toczy się w każdym człowieku. Obóz Izraela jest obrazem „cielesnego życia” człowieka (*ἐν τῷ μετὰ σώματος βίω*; Ebr. 99). Pożądlivości (wojna) mają bowiem wpływ na funkcjonowanie rozumu – utożsamianego z roztropnością i pokojem. Gdy biorą górę nad człowiekiem, wtedy dokonuje on nieracjonalnych decyzji, ulega namiętnościom oraz „wzbudza wewnętrzny niepokój” (*ἀνευρίπουσαι*,

<sup>58</sup> Odrzucenie wiary w jedyne Boga oraz oddawanie czci cielcowi przez Izraela to jeden z wątków pominiętych w interpretacji Józefa Flawiusza. Taki obraz Mojżesza nie pasował historykowi, który chciał przedstawić prawodawcę jako przywódcę Izraela panującego nad swoim ludem (Feldman, 1968, s. 337–338). Filon uznał ten wątek za zbyt istotny, by go pominąć w interpretacji, mimo że ukazywał naród wybrany w złym świetle.

στάσις ἐμφύλιον ἐγέννησαν; Ebr. 98). Umysł ma możliwość opuszczenia tego „obozu” poprzez kontemplację niematerialnych idei oraz przebywanie przed Bogiem. Przykładem takiego postępowania jest prawodawca, który zbudował Namiot Spotkania z dala od obozu: „Mojżesz zaś wziął namiot i rozbił go za obozem, i nazwał go Namiotem Spotkania” (Wj 33,7). Tekst LXX precyzuje, że było to w znacznym oddaleniu – μακρὰν ἀπὸ τῆς παρεμβολῆς. Księga Wyjścia nie obciąża Jozuego za postępowanie Izraela, ponieważ był z Mojżeszem. Nie miał więc żadnego wpływu na ludzi z obozu. Interpretacja Filona wykorzystuje ich wspólne wyjście oraz słowa Jozuego do zestawienia dwóch postaw ludzi. Mojżesz – obraz człowieka nieulegającego emocjom i pożądlivościom – wracając do obozu, nie słyszał wznoszonych okrzyków. Nie mogły one bowiem zaniepokoić uszu mędrca. Jozue w rozumieniu alegorycznym to człowiek dążący do takiej doskonałości (Ebr. 96–104). Pomylił się w swojej ocenie sytuacji, utożsamiając krzyki w obozie z wojną. Symbolizuje więc dla Aleksandryjczyka osoby wymagające dalszej pracy nad sobą.

W interpretacji wątku o zwiadzie przeprowadzonym w Kanaanie, a następnie reakcji Izraelitów (Lb 13–14) Filon nie wspomina o Jozuem (Mos. 1,220–236). W ten sposób zupełnie nie podejmuje tematu jego odwagi. Jozue wraz z Kalebem zrelacjonowali to, co zobaczyli w Kanaanie, oraz odznaczyli się wiarą w Boga – ufali, że Wszechmocny pomoże im zdobyć tę krainę. Podbicie Kanaanu miało być najważniejszym wydarzeniem w czasach Mojżesza. Jozue mógł mieć kluczowy wkład w jego urzeczywistnienie. L.H. Feldman postawił tezę, że egzegeta z Aleksandrii uznawał potrzeby wspólnoty za nadrzędne względem jednostki. Ponieważ przebywał poza ojczyzną, zależało mu na utrzymaniu jedności diaspory – swój cel osiągnął zarówno dzięki nauczaniu zawartemu w traktatach, jak i działalności politycznej (Feldman, 2001, s. 171).

Jozue był osobą bliską Mojżeszowi, dzięki temu równie ważne były dla niego sprawy duchowe. Według Filona nie łączyła ich relacja oparta na ludzkiej przyjaźni, lecz na wspólnym poszukiwaniu jedności z Bogiem. Jozue towarzyszył Mojżeszowi nieustannie, z wyjątkiem momentów, gdy ten udawał się na spotkania z JHWH. Był człowiekiem cnoty, dobrym przywódcą i osobą potrafiącą zjednać sobie ludzi. Jako przywódca narodu wybranego zawsze był blisko Boga i swoich rodaków. Na początku Mojżesz bał się powierzyć mu misję przewodzenia ludowi po swojej śmierci. Obawiał się bowiem, że jego czysto ludzki osąd jest zawodny, a postrzeganie Jozuego jako człowieka prawego opiera się jedynie na niepewnych informacjach. Podejrzewał, że po otrzymaniu władzy z czasem będzie postępował w sposób

niegodny tak wielkiego zaszczytu. Ostatecznie Bóg, który przenika zarówno duszę, jak i umysł człowieka, wskazał go na następcę Mojżesza. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na fakt, że przywódcą narodu wybranego nie została osoba związana z Mojżeszem więzami krwi lub prawa (np. bratan-kowie), ale bliska duchem. Dla Filona postać Jozuego jest obrazem przywódcy na wzór pasterza. Jego głównym zadaniem było utrzymanie jedności narodu. Wszelkie podziały w ostateczności doprowadziłyby bowiem do całkowitego upadku Izraelitów. Według przekazu biblijnego Mojżesz wspierał Jozuego na duchu (Pwt 31,1–8). Aleksandryjczyk twierdził, że prawodawca wyraził również swoją niegodność – to Bóg go wybrał i polecił mu misję wyprowadzenia narodu wybranego z Egiptu. Tak samo mógł czuć się Jozue, jednak Stwórca uznał, że jest godnym następcą Mojżesza (Virt. 55–64).

Uświadomienie sobie przez Jozuego znaczenia misji, do której został powołany, wzbudziło w nim wielką radość. Wybranie przez Boga uznał za wielki przywilej. Miał też świadomość, że Bóg uzdolni go do wypełnienia powierzonej mu misji. W ostatnim pouczeniu Mojżesz zachęcał go, by w podejmowanych decyzjach był odważny, prowadził mądrze lud, podejmował przemyślane działania i zawsze pamiętał o ostatecznym celu życia człowieka. Według Filona Jozue był człowiekiem tak mądrym i odpowiedzialnym oraz gotowym do przewodzenia Izraelitom, że nie potrzebował tych rad. Słowa Mojżesza wyrażają jednak wielką troskę i podkreślają zażyły charakter ich przyjacielskiej relacji (Virt. 66–69).

Zgodnie z wolą Boga przekazanie władzy Jozuemu miało stanowić wzór dla wszystkich następnych przywódców narodu wybranego. Jednocześnie uświadomić im tymczasowy charakter ich służby wobec narodu oraz zachęcić do przekazywania swoim następcom zdobytego doświadczenia i wiedzy. W ten sposób każdy kolejny władca miał być szlachetny i nieustraszony na wzór pierwszego przywódcy Izraela – Mojżesza. Takimi cechami wyróżniał się pierwszy z nich, który wprowadził naród do Ziemi Obiecanej (Virt. 70–71).

#### 4.47. Korach

Korach wraz z Datanem, Abiramem, Onem i dwustu pięćdziesięcioma Izraelitami zbuntowali się przeciwko Mojżeszowi oraz Aaronowi (Lb 16,1–3). W Księdze Liczb (BH) ich historia została opisana po przepisach dotyczących przestrzegania szabatu i noszenia צִיצִית. Filon w traktacie *O życiu Mojżesza* opisuje te wydarzenia w kontekście stworzenia figury złotego cielca

i bałwochwalczego kultu. Część lewitów – do których zaliczał się również Korach – sprzeciwiła się wypełnianiu woli jedyne Boga. Egzegeta z Aleksandrii, starając się nadać tym wydarzeniom uniwersalnego charakteru, dwukrotnie podjął się ich wyjaśnienia. Nie wymienił jednak Koracha z imienia. Konieczna jest więc znajomość BH lub LXX, by wiedzieć, kto zainicjował bunt. Filon wymienia jedynie Koracha jako przedstawiciela grupy lewitów, którzy nie chcieli dłużej dbać o sprawy porządkowe w trakcie sprawowania kultu i zapragnęli zostać królami (Fug. 145). By to osiągnąć, postanowili przez bunt i przemoc obalić ład zaprowadzony w narodzie wybranym przez Boga.

Traktat *O życiu Mojżesza* podaje inną przyczynę buntu Koracha. Według Księgi Wyjścia lewita chciał wraz z pozostałymi buntownikami przypomnieć o równości każdego w całym narodzie (Wj 16,3). Filon twierdzi, że Korach oskarżył Mojżesza o nepotyzm, przejawiający się w tym, że patriarcha wybrał swojego brata na arcykapłana (Mos. 2,176). Kontestując znaczenie woli Bożej oraz uznając tę decyzję za wynik wyboru człowieka, lewita ostatecznie podważył wiarygodność całego objawienia przekazanego na górze Synaj. Był to równocześnie zarzut, że Mojżesz sfałszował Prawo i wykorzystał je do własnych spraw. Sprzeciw Koracha miał doprowadzić do odrzucenia przez lud prymu kapłanów na rzecz lewitów (Mos. 2,276–277).

L.H. Feldman na podstawie tekstu Mos. 2,174 uważa, że egzegeta z Aleksandrii dokonuje interpretacji w odniesieniu do współczesnych mu wydarzeń. Lewici zajmujący się opieką nad świątynią mieli zabiegać o równe prawa ze składającymi ofiary kapłanami (Feldman, 2003, s. 4–5). Jednak w dalszej części traktatu spór jest prezentowany jako ponadczasowa walka Boga z bezbożnością (Mos. 2,279) lub wiary z jej brakiem (Mos. 2,280). Bunt Koracha nie jest więc rozumiany jako wydarzenia mające miejsce w Aleksandrii I w. po Chr. Interpretacja ma wymiar teologiczny, nie zaś społeczny czy polityczny. Korach wystąpił nie tylko przeciwko władzy Mojżesza, chcąc wprowadzić bezprawie. Podważając rolę kapłanów oraz pragnąc ich śmierci, przeciwstawił się Bogu.

Tekst biblijny mówi o udowodnieniu przez Mojżesza niewinności i ukaraniu Koracha wraz z towarzyszami buntu (Lb 16,1–35). Karą było pochłonięcie ich przez ziemię. Według Filona to właśnie śmierć w wyniku niezwykłych wydarzeń miała być potwierdzeniem Boskiego pochodzenia słów Mojżesza. Buntownicy nie tylko stracili życie, lecz także doprowadzili do śmierci swoich bliskich i do zniszczenia posiadanej własności. Historia ta służy Filonowi następnie do wykazania precyzyjnego i natychmiastowego ukarania wszystkich osób, które sprzeciwiły się Bogu. Ma ona ukazać wyższość Wszechmocnego nad wszelkim złem i przestrzec buntowników podważających

Jego wolę przed nieuniknioną i surową karą. Konsekwencje pochodziły z nieba, a wyrok wykonała ziemia. Nie ma tym samym takiego miejsca, gdzie zło mogłoby ukryć się przed sprawiedliwością Boga (Mos. 2,281–285).

W traktacie *O nagrodach i karach* Filon ponownie wraca do historii Koracha. Wymienia go razem z zabójcą Kainem, ponieważ lewita chciał zabić kapłanów. Analizując jego historię, egzegeta zwraca uwagę na przyczyny takiego postępowania, by na tej podstawie wyciągnąć wnioski z biblijnej historii. Za przyczynę popełnionego zła uznaje nadmierną pychę i dumę. Chcąc zabić kapłanów, buntownicy dopuścili się nieprawości, której istotą było odrzucenie Bożego słowa. Miało to doprowadzić do podważenia nakazów i zakazów Stwórcy oraz zainicjowania nowego porządku prawnego – ustanowionego przez człowieka (Praem. 74–78).

#### 4.48. Besaleel

Księga Wyjścia podaje, że Bóg wybrał Besaleela, by nadzorował i wykonywał wszelkie prace przy wznoszeniu Namiotu Spotkania oraz wyrabianiu sprzętów przeznaczonych do przybytku (Wj 31,2–3). Filon, interpretując tę postać, zwraca uwagę na jej dwa aspekty opisane w Pięcioksięgu. Po pierwsze Besaleel miał „mądrość i wiedzę” (σοφίαν καὶ ἐπιστήμην). Po drugie był architektem i wykonawcą Namiotu Spotkania, który dla Filona jest alegorią „dzieł duszy” (τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων). Egzegeta zwraca jednocześnie uwagę na fakt, że kompetencje Besaleela zostały dostrzeżone przez Boga, zanim mężczyzna cokolwiek zrobił (Leg. 3,95). O właściwym przygotowaniu do wyznaczonego mu zadania świadczy już jego imię, oznaczające „w cieniu Boga”. Oddaje ono Jego zamysły i stanowi wzór dla wszelkiego stworzenia, ponieważ jest nim *Logos*. Besaleel nie jest więc architektem, budowniczym i rzemieślnikiem, który będzie tworzył w sposób twórczy i według własnego pomysłu. Jego zadaniem będzie rozpoznanie woli Boga i urzeczywistnienie jej w konstrukcji Namiotu Spotkania oraz wszelkich sprzętów wykorzystywanych do sprawowania kultu (Leg. 3,96).

O ile Mojżesz poznał Boga bezpośrednio, o tyle Besaleel, obserwując świat, odkrył jego Stwórcę. Uznał Go za największego Budowniczego, od którego człowiek może się uczyć. Według Filona wszelkie plany Namiotu Spotkania przygotował Mojżesz po otrzymaniu precyzyjnych wskazań od Boga, a następnie Besaleel je zrealizował. Dzięki temu wszystkie budowle, naczynia oraz sprzęty związane z kultem w pełni zgadzały się z oczekiwaniami Stwórcy (Leg. 3,102–103).



#### 4.49. Nabob i Abihu

Nabob i Abihu byli synami Aarona i kapłanami. Według Biblii, gdy złożyli ofiarę kadzielną, pochłonął ich ogień od Boga (Kpł 10,1–5). Mojżesz zinterpretował to wydarzenie jako objawienie się świętości Boga wobec tych, którzy do niego przychodzą. Zmarli zostali wyniesieni na tunikach poza miasto. Filon z Aleksandrii pozytywnie interpretuje ich śmierć, utożsamiając ich z osobami, które porzuciły życie doczesne i stały się uczestnikami życia nieśmiertelnego. Ich nagość interpretuje jako postawę wolności od moralnych poglądów. Bez ubrań trafili przed oblicze Boże, swoje płaszcze pozostawili zaś dla tych, którzy pozostali na ziemi.

#### 4.50. Anna

Anna była żoną Elkana, mieszkała w okolicach Efraima (1 Sm 1,1). Udała się do Szilo, by modlić się o potomstwo (1 Sm 1,12). Zaszła w ciążę dzięki Bożemu błogosławieństwu. Ofiarowała swojego syna Stwórcy na służbę, dziękując za to, że Bóg wysłuchał jej modlitw i obdarował potomstwem (1 Sm 1,21–28). Jest prorokinią i matką proroka. Jej imię oznacza „łaskę” (χάρις) i opisuje życiową postawę. W świątyni była gotowa oddać Wszchemocnemu coś więcej niż swojego syna. Ofiarowała całą jego osobowość i charakter, wyrażający się w całkowitym zawierzeniu Bogu: „oddam go Panu po wszystkie dni jego życia, a brzytwa nie dotknie jego głowy” (1 Sm 1,11b; Somn. 1,254). Powierzając syna, wykazała się dokładnie takim zaufaniem wobec Stwórcy jak Abraham. Filon z Aleksandrii interpretuje jej postawę jako obraz osób mających świadomość tego, że wszelkie dobro pochodzi od Boga. To sprawia, że człowiek powinien nieustannie dziękować Wszchemocnemu za otrzymane od Niego dary. Postawa Anny zachęca ludzi do pielęgnowania ducha dziękczynienia. Dzięki swojemu postępowaniu kobieta otrzymała tytuł duszy umiłowanej przez Boga (θεοφιλοῦς ψυχῆς; Deus 1–10).

W kontekście modlitwy Anny w świątyni (1 Sm 1) Filon podejmuje refleksję nad przenikaniem się tego, co materialne, z tym, co duchowe. Swoje prośby zносиła w świątyni zbudowanej z materii – kamieni i drewna. Sama jest istotą mającą ciało – podlegające pokusom. Niezależnie od tego jej niematerialna dusza zwracała się ku niematerialnemu Bogu. Jak wejście do materialnej świątyni wymagało rytualnego oczyszczenia, tak modlitwa wymagała oczyszczenia umysłu z wszelkiego zła i nieprawości. Anna jest więc obrazem człowieka o szczerych intencjach oraz niedopuszczającego

się jakiegokolwiek zła, ponieważ jej błagania o dziecko okazały się skuteczne (Deus 7–13).

Filon podejmuje interpretację alegoryczną tej postaci również w dziele *O Pijaństwie*. Choć Anna nie spożywała alkoholu podczas modlitwy, to Heli uznał ją za pijaną (1 Sm 1,13–14). W tym fragmencie Filon zaczął od interpretacji imienia kobiety. Anna oznacza łaskę – bo bez łaski Bożej nie można ani opuścić rzeczywistości doczesnej, ani pozostać na zawsze wśród nieśmiertelnych (Ebr. 145). Podczas modlitwy kobieta jest wypełniona radością do tego stopnia, że jej „dusza raduje się i tańczy”. Przeżywanie modlitwy z takim zaangażowaniem może być postrzegane przez osoby trzecie jako stan upicia alkoholem, brak równowagi psychicznej i przejaw niepanowania nad sobą. Za taką uznał ją młody i niedoświadczony Heli. Jest on reprezentantem wszystkich młodych ludzi – kpią oni z dojrzałej i autentycznej wiary. Filon uważa, że w tym kontekście obraz upicia winem dobrze oddaje doświadczenie Anny. Ona jest przedstawicielem wszystkich ludzi „natchnionych przez Boga”. Pobudzona do działania była nie tylko jej dusza, lecz także ciało. Postawą wyrażała wewnętrzną radość wynikającą z działania Stwórcy. Kielich wina jest dla Filona symbolem szczęścia oraz osiągnięcia cnoty. Anna jest biblijnym obrazem osób „surowych i uczciwych” (Ebr. 146–148).

#### 4.51. Samuel

Samuel został przez Filona nazwany największym z proroków. Interpretując tę postać, egzegeta zwraca uwagę na przysięgę jego matki: „Uczyniła również obietnicę, mówiąc: «Panie Zastępów! Jeżeli łaskawie wejrzysz na poniżenie służebnicy twojej i wspomnisz na mnie, i nie zapomnisz służebnicy twojej, i dasz mi potomka płci męskiej, wtedy oddam go Panu po wszystkie dni jego życia, a brzytwa nie dotknie jego głowy»” (1 Sm 1,11). W tej obietnicy zawierała się również deklaracja, że Samuel nie będzie spożywał alkoholu. W interpretacji alegorycznej Filon ukazuje Samuela jako symbol człowieka, którego jedynym źródłem radości i szczęścia jest uwielbienie Boga. W swoim postępowaniu syn Anny zawsze starał się wypełniać wolę Stwórcy. O tej postawie świadczy jego imię. Oznacza ono „wyznaczony przez Boga” lub „podporządkowany Bogu”. Samuel zawsze dobrze postępował, ponieważ nigdy nie kierował się ludzkimi opiniami, a jedynie wypełniał wolę Wszechmocnego (Ebr. 143–144; Williamson, 1989, s. 161).

## Zakończenie

W starożytnym Egipcie, który dziś kojarzy się z krajem faraonów i piramidami, w I w. po Chr. nad Morzem Śródziemnym tętniła życiem Aleksandria. W tym portowym mieście ścierały się ze sobą różne światopoglądy, nurty filozoficzne i systemy religijne. Znaczenie polityczno-administracyjne, różnorodność licznej społeczności oraz możliwość oddziaływania aglomeracji na cały ówczesny świat uzasadniały nazywanie jej „wielkim miastem” (μεγᾶλόπολις; Flacc. 165). Charakter miasta ukształtował sposób myślenia oraz metodologię interpretacji Biblii najwybitniejszego przedstawiciela tamtejszej diaspory – Filona z Aleksandrii. Korzystając z praktykowanej w mieście egzegezy alegorycznej, postanowił on nie tylko wyjaśnić najważniejsze fragmenty Tory, lecz także upowszechnić jej treść. Uważał Mojżesza za najmądrzejszą osobę, która według zamysłu Boga miała pouczyć wszystkich ludzi o właściwym sposobie postępowania. Po omówieniu dziejów tego patriarchy w pierwszym tomie traktatu *O życiu Mojżesza* (Mos. 1) skupił się na ukazaniu znaczenia Prawa przekazanego przez niego (Mos. 2). Uważał, że państwa mogą czynić postępy w rozwoju tylko wtedy, gdy ich władcy są filozofami lub gdy myśliciele otrzymują mandat do sprawowania władzy (ἐὰν ἢ οἱ βασιλεῖς φιλοσοφήσωσιν ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν; Mos. 2,2). Już w tych słowach (poprzez użycie liczby mnogiej) widać, że Filon kierował treść swoich traktatów do osób spoza narodu wybranego. Za wzór idealnego władcy postawił Mojżesza. To on spisał Prawa, które wyznaczały ideały postępowania dla wszystkich narodów. Nakazy i zakazy zawarte w Torze wskazywały człowiekowi, co jest dobre i złe, sugerowały właściwy sposób

postępowania, kształtowały w ludziach cnotę, były sprawiedliwe i zgodne z wolą Boga (Mos. 2,4–5). Filon miał świadomość, że od czasów, gdy zostały one nadane – pomimo wymienionych zalet oraz zainteresowania pogan Pięcioksięgiem – nie zostały powszechnie przyjęte (Mos. 2,21). Rozpoczęcie prac nad komentarzem do Tory miało na celu wyjaśnienie jej treści, dostosowanie tego przesłania do myśli greckiej, a także odrzucenie dosłownego tłumaczenia fragmentów trudnych do przyjęcia dla pogańskich odbiorców oraz upowszechnienie przesłania Mojżesza. Aleksandryczyk chciał, by uniwersalne zasady postępowania wyznaczały sposób życia wszystkich ludzi niezależnie od ich pochodzenia.

Filon wykorzystał metodę interpretacji alegorycznej rozwiniętą w Aleksandrii, by zaprezentować swoje rozumienie Pięcioksięgu. Z pewnością w pierwszej kolejności traktaty były skierowane do mieszkańców miasta, następnie miały zaś pozwolić poganom na poznanie tradycji Izraela. Włączenie do komentarza licznych pojęć z filozofii greckiej miało ułatwić przyjęcie interpretacji w różnych narodach ówczesnego świata. Jak zostało to zaprezentowane w pierwszej części niniejszej publikacji, traktaty Filona stanowią całościowy (choć wybiórczy) komentarz do poszczególnych fragmentów Pięcioksięgu (zwłaszcza do Księgi Rodzaju). Egzegeta koncentruje swoje interpretacje wokół historii poszczególnych bohaterów ST. Dlatego w drugiej części niniejszej monografii zachowano analogiczną strukturę do traktatów Aleksandryczyka. Pozwala ona na klarowne zaprezentowanie, jak egzegeta postrzegał poszczególne postaci, oraz na wyciągnięcie wniosków. Ten podwójny wymiar interpretacji (dosłowny i alegoryczny) stanowi o specyfice ich rozumienia przez egzegetę z Aleksandrii. Jednocześnie bowiem uznawał je za historyczne postaci żyjące w konkretnych okolicznościach, a także utożsamiał poszczególnych bohaterów Tory z cnotami, ideami, wartościami, wzorami postępowania, wadami, zaletami czy skłonnościami. Jak zostało to omówione przy opisie poszczególnych bohaterów ST, niekiedy Filon usuwał ze swoich interpretacji treści właściwe i specyficzne dla tradycji judaizmu, a eksponował takie ich cechy, które mogły stanowić wzór (lub antywzór) dla osób spoza narodu wybranego. Przykładem może być Abraham. W *Corpus Philonicum* przede wszystkim jest przykładem człowieka starającego się osiągnąć cnotę i doskonałość. Treści związane z zapoczątkowaniem istnienia całego narodu stają się drugorzędne.

Filon nigdy nie odrzucał i nie deprecjonował szczegółowych rozstrzygnięć zawartych w Torze. Uważał, że ludzie powinni żyć zgodnie z nimi. Historie opisujące życie poszczególnych postaci uznawał natomiast za istotną część tradycji Izraela. Jednocześnie uważał, że przy pomocy interpretacji należy

dokonać aktualizacji tego przesłania. Egzegeza alegoryczna pozwalała mu na wyciągnięcie wniosków z tekstu natchnionego i ukazanie jego znaczenia dla współczesnego człowieka. Dzięki takiemu rozumowaniu polecenia dane przez Boga zawsze są aktualne. Drugi aspekt Filonowej interpretacji to szukanie głębszego znaczenia przesłania Mojżesza. Dosłowne rozumienie oraz wypełnianie nakazów i zakazów uważał za zbyt powierzchowne. Osoby rozumiejące ich sens będą się starały pojąć, jakie mają znaczenie dla kształtowania cnoty i budowania relacji z Bogiem. Dzięki alegorii Aleksandryczyk mógł wykazywać przenikanie rzeczywistości duchowej do całego materialnego świata. Za cel swojej pracy Filon uznał wykazywanie uniwersalnych i ponadczasowych zasad życia w kazuistycznym prawodawstwie oraz duchowego wymiaru w otaczającej człowieka rzeczywistości empirycznej. Człowiek może poznać rzeczywistość dzięki zmysłom, lecz umysł daje mu możliwość odkrywania niematerialnego Boga. W wymiarze etycznym nadrzędną zasadą postępowania człowieka jest praktykowanie cnoty i dążenie do doskonałości. Osoba chcąca tak postępować wypełnia przepisy Prawa rozumiane nie tylko dosłownie, lecz także symbolicznie.

Na tożsamość judaizmu do 70 r. po Chr. składał się kult (jego praktykowanie w diasporze było znacznie ograniczone), przepisy Prawa Mojżeszowego oraz ich interpretacja. Jak zostało to zaprezentowane w pierwszej części monografii, Filon pochodził z rodziny żydowskiej, posiadał wiedzę religijną dotyczącą tradycji i interpretacji Tory oraz był czynnie zaangażowany politycznie na rzecz diaspory. Jednocześnie jego pochodzenie przyczyniło się do poznania kultury greckiej, której wpływ widać w jego rozumieniu świata i Septuaginty. Był człowiekiem otwartym na nowe idee i dialog z osobami spoza narodu wybranego. W swoich pracach starał się wykazać wyższość myśli zawartej w Pięcioksięgu nad dorobkiem kultury greckiej czy rzymskiej. To przekładało się na jego przeświadczenie o ostatecznym powszechnym przyjęciu przesłania Mojżesza. Dziś nie jesteśmy w stanie ustalić jednoznacznie, czy było to jego indywidualne stanowisko, czy poglądy szerzej rozpowszechnione w Aleksandrii.

Ukazanie nauczania Filona – a raczej całkowitego braku tego nauczania – w kontekście judaizmu pokazuje, że jego sposób rozumienia Prawa nie spotkał się z uznaniem, gdy spisywano kolejne traktaty, które ostatecznie miały złożyć się na Talmud. Judaizm rabiniczny starał się po pierwsze zebrać wszelkie tradycje, a po drugie je doprecyzować – nawet te związane z niepraktykowanym kultem świątynnym. Miały one od tej pory charakteryzować osoby przynależące do narodu wybranego i gwarantować ekskluzywny charakter ich religii. Założenia te były sprzeczne z interpretacjami

Aleksandryczyka – duchowymi, mocno filozoficznymi oraz skierowanymi do jak najszerszej grupy odbiorców. Nie wchodził on w kazuistyczne rozważania dotyczące legalizmu, lecz ukazywał poszczególne postaci biblijne jako wzór cnoty. Miał świadomość, że część Żydów zatrzymuje się wyłącznie na dosłownym rozumieniu Pisma, co według egzegety było niewystarczające. Interpretacje Filona w znacznym stopniu zainspirowały Ojców Kościoła. W ten sposób miał on swój wpływ na ukształtowanie interpretacji Biblii w Kościele. W dużej mierze dzięki chrześcijańskim egzegetom i biskupom jego myśl zaczęła się upowszechniać wraz z rozwojem wspólnoty uczniów Jezusa w pierwszych wiekach.

Druga część publikacji ukazuje na podstawie komentarzy do poszczególnych postaci biblijnych, że egzegeza Aleksandryczyka miała uniwersalny charakter. Głównym zamysłem Filona było takie zaprezentowanie dziejów bohaterów Tory, by mogły się z nimi utożsamiać osoby spoza narodu wybranego. Uważał, że skupianie się na szczegółach z życia tych postaci bez wyciągnięcia wniosków i ukazania powszechnych zasad postępowania jest zbyt pobieżnym odczytaniem tych tekstów. Dla przykładu literalne odczytanie historii Sary i Hagar może sugerować, że Pismo Święte mówi o kłótni między kobietami. Jednak jakie znaczenie miałyby taka informacja dla kolejnych pokoleń, starających się budować swoją relację z Bogiem? Właściwe – to znaczy alegoryczne – zrozumienie tekstu prowadzi nas do wniosku, że historia ta jest drogą do osiągnięcia przez człowieka pełni cnoty. Traktaty Aleksandryczyka miały ułatwiać odbiorcom przełożenie każdej biblijnej historii na swoje życie. W takim ujęciu opisy postępowania, wyborów i sposobu myślenia poszczególnych postaci nie są minioną historią, lecz aktualnym wzorem postępowania.

Niniejsza publikacja skupia się na uniwersalnym wymiarze interpretacji w traktatach Filona z Aleksandrii, a jednocześnie systematyzuje jego alegoryczne ujęcie poszczególnych postaci biblijnych. Ze względu na podjęty temat pomija jednak drugie istotne zagadnienie związane z powszechnym przyjęciem tradycji judaizmu, jakim jest kult. Duchowy wymiar budowania relacji z Bogiem, proponowany w czasach, gdy istniała świątynia w Jerozolimie, może stanowić nowe pole do dalszych badań w przyszłości.

## Bibliografia

- Abramowiczówna, Z. (red.). (1958, 1960, 1962, 1965). *Słownik grecko-polski. I. A–Δ. II. E–K. III. A–II. IV. P–Ω*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Adams, S.A. (2018). Movement and Travel in Philo's Migration of Abraham: The Adaptation of Genesis and the Introduction of Metaphor. *Studia Philonica*, 1(30), 47–70.
- Adams, S.A. (2019). Abraham in Philo of Alexandria. W: S.A. Adams, Z. Domoney-Lyttle (red.), *Abraham in Jewish and Early Christian Literature* (s. 75–92). London: T&T Clark.
- Alesso, M. (2004). La alegoría de la serpiente en Filón de Alejandría: Legum Allegoriae II, §§ 71–105. *Nova Tellus*, 1(22), 97–119.
- Alexander, P.S. (1988). Retelling the Old Testament. W: D.A. Carson, H.G.M. Williamson (red.), *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars* (s. 99–121). Cambridge: Cambridge University Press.
- Alter, R. (1981). *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- Arndt, W.F., Danker, F.W., Gingrich, F.W. (red.). (2000). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ameling, W., Cotton, H., Eck, W., Isaac, B., Kushnir-Stein, A., Misgav, H., Price, J., Yardeni, A. (2011). *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Volume II: Caesarea and the Middle Coast: 1121–2160*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Arystoteles. (2014). *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, H. Podbielski (tłum.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Assmann, J. (1998). *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Baer, R. (1979). Philo's Method and Basic Concerns. W: R. Baer (red.), *Philo's Use of the Categories Male and Female* (s. 1–13). Leiden: Brill.
- Bagnall, R.S. (2009). *Early Christian Books in Egypt*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Barraclough, R. (2016). Philo's Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism. W: W. Haase (red.), *Band 21/1. Halbband Religion. (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus)* (s. 417–553). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Bassler, J.M. (1985). Philo on Joseph: The Basic Coherence of De Iosepho and De Somnais II. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 2(16), 240–255.
- Baumgartner, W., Koehler, L., Stamm, J.J. (2013). גזיטא. W: L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (t. 1, s. 683), Warszawa: Vocatio.
- Bednarek, T. (2021). Dlaczego Mojżesz, Homer i Platon nie pisali wprost? Strategia interpretacji tekstów kanonicznych u Filona, Maksyma z Tyru i Numeniusza z Apamei. *Verbum Vitae*, 3(39), 959–977.
- Bergren, T.A., Stone, M.E. (1998). *Biblical Figures Outside the Bible*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Bernstein, M. (2000). Interpretation of Scripture. W: L.H. Schiffman, J. VanderKam (red.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (t. 1, s. 376–383). Oxford: Oxford University Press.
- Birnbaum, E. (1996). *The Place of Judaism in Philo's Thought: Israel, Jews, and Proselytes*. Atlanta: Scholars Press.
- Birnbaum, E. (2001). Philo on the Greeks: A Jewish Perspective on Culture and Society in First-Century Alexandria. *Studia Philonica*, 1(13), 37–58.
- Boccaccini, G. (1991). *Middle Judaism: Jewish Thought. 300 B.C.E. to 200 C.E.* Minneapolis: Fortress Press.
- Bockmuehl, M. (1995). Natural Law in Second Temple Judaism. *Vetus Testamentum*, 1(45), 17–44.
- Böhm, M. (2004). Abraham und die Erzväter bei Philo. Überlegungen zur Exegese und Hermeneutik im frühen Judentum. W: R. Deines, K.W. Niebuhr (red.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. I. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum 1.–4. Mai 2003, Eisenach/Jena. Herausgegeben von Roland Deines und Karl-Wilhelm Niebuhr* (s. 377–395). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Borgen, P. (1965). *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*. Leiden: Brill.
- Borgen, P. (1984). *Philo. Survey of Research since Word War II*. Berlin: De Gruyter.
- Borgen, P. (1987). *Philo, John, and Paul: New Perspectives on Judaism and Early Christianity*. Atlanta: Scholars Press.
- Borgen, P. (1997). *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Borgen, P. (2016). Philo of Alexandria: A Critical and Synthetical Survey of Research Since World War II. W: W. Haase (red.), *Band 21/1. Halbband Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus)* (98–155). Berlin: De Gruyter.
- Borgen, P. (2021). The Crossing of the Red Sea as Interpreted by Philo: Biblical Event – Liturgical Model – Cultural Application. W: T. Seland (red.), *Illuminations by Philo of Alexandria: Selected Studies on Interpretation in Philo, Paul and the Revelation of John* (s. 89–104). Leiden: Brill.
- Borgman, P. (1998). Abraham and Sarah: Literary Text and the Rhetorics of Reflection. W: C.A. Evans, J.A. Sanders (red.), *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition* (s. 45–77). Sheffield: Sheffield Academic Press.



- Bosak, P.C. (2016). Beer-Szeba. W: P.C. Bosak (red.), *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych* (s. 137–138). Kraków: Petrus.
- Bousset, W. (1926). *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Tübingen: Mohr.
- Boys-Stones, G. (2014). *The fragments of Numenius of Apamea*. Pozyskano z: [https://www.academia.edu/6410739/The\\_fragments\\_of\\_Numenius\\_of\\_Apamea](https://www.academia.edu/6410739/The_fragments_of_Numenius_of_Apamea).
- Bréhier, E. (1949). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie Philosophique.
- Brisson, L. (2004). *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Brunt, P.A. (1975). The Administrators of Roman Egypt. *The Journal of Roman Studies*, 1(65), 124–147.
- Byron, J. (2011). *Cain and Abel in Text and Tradition: Jewish and Christian Interpretations of the First Sibling Rivalry*. Leiden: Brill.
- Badilita, S. (2002). Le symbolisme des couleurs chez Philon: l'exemple du *De Somniis* I, 189–227. W: L. Villard (red.), *Couleurs et vision dans l'antiquité classique* (s. 153–165). Rouen: Publications de l'Université de Rouen.
- Calabi, F. (2014). Le migrazioni di Abramo in Filone di Alessandria. *Ricerche storico bibliche*, 1(26), 251–267.
- Calvert, N.L. (1993). *Abraham Traditions in Middle Jewish Literature: Implications for the Interpretation of Galatians and Romans*. Sheffield: University of Sheffield.
- Casalini, N. (1985). Ancora su Melchisedek. *Studi Biblici Francescani. Liber Annus*, 1(35), 107–130.
- Cazeaux, J. (1995). Nul N'est Prophète en Son Pays: Contribution à l'Étude de Joseph d'Après Philon. W: J.P. Keeney (red.), *The School of Moses: Studies in Philo and Hellenistic Religion. In Memory of Horst Moehring* (s. 41–81). Atlanta: Scholars Press.
- Cazeaux, J. (2018). *La trame et la chaîne. Ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie*. Leiden: Brill.
- Chauvin, T., Stawecki, T., Winczorek, P. (2018). *Wstęp do prawodawstwa*. Warszawa: C.H. Beck.
- Christes, J. (1998). Erziehung. *Der Neue Pauly*, 1(4), 110–120.
- Christes, J. (2001). Sieben Weise. *Der Neue Pauly*, 1(11), 526.
- Cicero, (1967). *De Oratore I, II*, E.H. Warmington (red.). Londyn: Harvard University Press.
- Ciecieląg, J. (2011). *Żydzi w okresie Drugiej Świątyni. 583 przed Chr. – 70 po Chr.* Kraków: Universitas.
- Cohen, N.G. (1987). The Jewish Dimension of Philo's Judaism – An Elucidation of de Spec. Leg. IV 132–150. *Journal of Jewish Studies*, 1(38), 165–186.
- Cohen, N.G. (1995). *Philo Judaeus: His Universe of Discourse*. Frankfurt am Main, New York: Peter Lang.
- Cohen, N.G. (2007). *Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism*. Leiden, Boston: Brill.
- Collins, J.J. (1998). *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- Collins, J.J. (2005). *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. Leiden: Brill.

- Colson, F.H. (red.). (1929–1963). *Philo I–XII. With an English Translation*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Damgaard, F. (2014). Philo's Life of Moses as «Rewritten Bible». W: J. Zsengeller (red.), *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes* (s. 233–248). Leiden: Brill.
- Daniélou, J. (2014). *Philo of Alexandria*, J.G. Colbert (tłum.). Cambridge: Wipf and Stock Publishers.
- Dawson, D. (1991). Philo: The Reinscription of Reality. W: D. Dawson (red.), *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (s. 73–126). Berkeley: University of California Press.
- Delia, D. (1988). The Population of Roman Alexandria. *Transactions of the American Philological Association*, 1(118), 275–293.
- Diels, H. (2011). *Doxographi Graeci: Collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels*. Berlin, New York: Cambridge University Press.
- Dillon, J. (1977). *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*. London: Cornell University Press.
- Dillon, J. (1980). Ganymede as the Logos: Traces of a Forgotten Allegorisation in Philo? *Classical Quarterly*, 1(31), 183–185.
- Dillon, J., Winston, D. (1983). *Two treatises of Philo of Alexandria: a commentary on De gigantibus and Quod Deus sit immutabilis*. Chico: Scholars Press.
- Dines, J.M. (2004). *The Septuagint*. London, New York: T&T Clark.
- Diogenes Laertios. (1972). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Pozyskano z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D2%3Achapter%3D3>.
- Docherty, S. (2002). Joseph the Patriarch: Representations of Joseph in Early Post-Biblical Literature. W: M. O'Kane (red.), *Borders, Boundaries and the Bible* (s. 194–216). Sheffield: A&C Black.
- Domagała, E. (2009). Miłość drogą do Piękna–Dobra–Prawdy, czyli o Platońskiej metafizyce miłości. *Annales*, 1(34), 77–95.
- Domaradzki, M. (2017). The Beginnings of Greek Allegoresis. *Classical World*, 1(110), 299–321.
- Earp, J.W. (1982). *Biblia Patristica. Supplément: Philon d' Alexandrie*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Edwards, M.J. (1997). Epilogue. W: M.J. Edwards, S. Swain (red.), *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire* (s. 227–234). Oxford: Clarendon Press.
- Elliger, K., Rudolph, W. (1997). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- [Euzebiusz z Cezarei] Eusebius. (1982). *Die Praeparatio Evangelica. Teil 1: Einleitung. Die Bücher I bis X*, K. Mras (red.). Berlin: De Gruyter.
- [Euzebiusz z Cezarei] Eusebius. (1983). *Die Praeparatio Evangelica. Teil 2: Die Bücher XI bis XV. Register*, K. Mras (red.). Berlin: De Gruyter.
- Euzebiusz z Cezarei. (2013). *Historia Kościoła*, A. Caba (tłum.). Kraków: WAM.
- Eynikel, E., Hauspie, K., Lust, J. (2003). σύμβολον. W: J. Lust, E. Eynikel, i K. Hauspie (red.), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Revised Edition*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft [Logos 9].

- Feeley, J.D. (2017). *Josephus as Political Philosopher: His Concept of Kingship*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Feldman, L.H. (1968). Hellenizations in Josephus' Account of Man's Decline. W: J. Neusner (red.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (s. 336–353). Leiden: Brill.
- Feldman, L.H. (2001). Philo's Interpretation of Joshua. *Journal of Social Psychology*, 1(12), 165–178.
- Feldman, L.H. (2002a). Philo's Version of the Biblical Episode of the Spies. *Hebrew Union College Annual*, 1(73), 29–48.
- Feldman, L.H. (2002b). Philo's View of Moses. Birth and Upbringing. *Catholic Biblical Quarterly*, 1(64), 258–281.
- Feldman, L.H. (2002c). The Death of Moses, according to Philo. *Estudios Bíblicos*, 1(60), 225–254.
- Feldman, L.H. (2003a). Moses in Midian, according to Philo. *Shofar*, 1(21), 1–20.
- Feldman, L.H. (2003b). Philo's Interpretation of Korah. *Revue des Etudes Juives*, 1(162), 1–15.
- Feldman, L.H. (2004). Philo, Pseudo-Philo, Josephus, and Theodotus on the Rape of Dinah. *Jewish Quarterly Review*, 1(94), 253–277.
- Filon z Aleksandrii. (1994). *Pisma: O gigantach; O niezmienności Boga; O rolnictwie; O uprawie roślin; O pijaństwie; O trzeźwości*, S. Kalinkowski (tłum.). Kraków: WAM.
- Focjusz. (1986). *Biblioteka, t. 1: „Kodeksy” 1–150*, O. Jurewicz (tłum.). Warszawa: Pax.
- Fraade, S.D. (2014). Between Rewritten Bible and Allegorical Commentary: Philo's Interpretation of the Burning Bush. W: J. Zsengellér (red.), *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes* (s. 221–232). Leiden: Brill.
- Frankowski, J. (1972). List Arysteasza, czyli legenda o powstaniu Septuaginty. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 1(25), 12–22.
- Fraser, P.M. (1972). *Ptolemaic Alexandria*. Oxford: Oxford University Press.
- Frazier, F. (2002). Les visages de Joseph dans le De Josepho. *The Studia Philonica Annual*, 1(14), 1–30.
- Freedman, H., Simon M. (red.). (1961). *Midrash Rabbah* (t. 1). London: Soncino.
- Gafney, W.C. (2008). *Daughters of Miriam: Women Prophets in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Gager, J.G. (1972). *Moses in Greco-Roman Paganism*. Nashville: Abingdon Press.
- Gesenius, W. (1879). תרדמה. W: W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, S.P. Tregelles (tłum.) (s. 874), London: Samuel Bagster & Sons.
- Ginzberg, L. (red.). (2003). *Legends of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Goodenough, E.R. (1933). Philo's Exposition of the Law and His De Vita Mosis. *Harvard Theological Review*, 1(26), 109–125.
- Goodenough, E.R. (1935). *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. New Haven: Yale University Press.
- Goodenough, E.R. (1962). *Introduction to Philo-Judaeus of Alexandria*. Oxford: B. Blackwell.
- Goodenough, E.R. (1967). *The Politics of Philo Judaeus, Practice and Theory*. Hildesheim: G. Olms.

- Goppelt, L. (1982). *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grabbe, L.L. (1988). *Etymology in Early Jewish Interpretation. The Hebrew Names in Philo*. Atlanta: Scholars Press.
- Græsholt, G. (1992). Philo of Alexandria. Some Typical Traits of his Jewish Identity. *Classica et Mediaevalia*, 1(43), 97–110.
- Grant, R.M. (1986). Theological Education at Alexandria. W: B.A. Pearson, J.E. Goehring (red.), *The Roots of Egyptian Christianity* (s. 178–189). Philadelphia: Augsburg Fortress.
- Greifenhagen, F.V. (2002). *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map: Constructing Biblical Israel's Identity*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Gruen, E.S. (1999). The Hellenistic Images of Joseph. W: F.B. Titchener, R.F. Moorton (red.), *The Eye Expanded: Life and the Arts in Greco-Roman Antiquity* (s. 113–146). Berkeley: University of California Press.
- Grypeou, E., Spurling, H. (2013). *The Book of Genesis in Late Antiquity. Encounters between Jewish and Christian Exegesis*. Leiden: Brill.
- Hadas-Lebel, M. (2012). *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora*, R. Frechet (tłum.). Leiden, Boston: Brill.
- Hagendahl, H. (1958). *Latin Fathers and the Classics: A Study of the Apologists, Jerome and Other Christian Writers*. Göteborg: Göteborgs Universitets Arsskrift.
- Hamerton-Kelly, R.G. (1972). Sources and Traditions in Philo Judaeus: Prolegomena to an Analysis of His Writings. *Studia Philonica*, 1(1), 3–26.
- Harl, M. (1967a). Cosmologie grecque et représentations juives dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie. *Philon d'Alexandrie. Lyon 11–15 Septembre 1966: colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* (183–203). Paris: CNRS.
- Harl, M. (red.). (1967b). *Philon d'Alexandrie. Quis rerum divinarum heres sit*. Paris: Cerf.
- Hay, D.M. (1979–1980). Philo's References to Other Allegorists. *Studia Philonica*, 1(6), 41–75.
- Heinemann, I. (1990). Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schrifttum. *Hebrew Union College Annual*, 1(4), 149–171.
- Helleman, W.E. (1990). Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God. *Studia Philonica*, 1(2), 51–71.
- Hengel, M. (1974). *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, J. Bowden (tłum.). Philadelphia: Fortpress.
- Herodotus. (1920). *Histories*, A.D. Godley (tłum.). Cambridge: Harvard University Press.
- Hieronim. (1999). On Illustrious Man. W: T.P. Halton (red.), *The Fathers of the Church. New Translation*. Washington: CUA Press [Logos 9].
- Hilgert, E. (1984). Bibliographia Philoniana 1935–1981. W: W. Haase (red.), *Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus (47–97)*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Hoek van den, A. (1988). *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden: Brill.
- Hoek van den, A. (1997). The “Catechetical” School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. *Harvard Theological Review*, 1(90), 59–87.
- Hoek van den, A. (2000a). Endowed With Reasons or Glued to the Senses: Philo's Thoughts on Adam and Eve. W: G.P. Luttikhuisen (red.), *The Creation of Man and*

- Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (s. 63–75). Leiden: Brill.
- Hoek van den, A. (2000b). Philo and Origen: A Descriptive Catalogue of Their Relationship. *Studia Philonica*, 1(12), 44–121.
- Hoek van den, A. (2002). Assessing Philo's Influence in Christian Alexandria: The Case of Origen. W: J.L. Kugel (red.), *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism* (s. 223–239). Leiden: Brill.
- Honigman, S. (1993). The Birth of a Diaspora: The Emergence of a Jewish Self-Definition in Ptolemaic Egypt in the Light of Onomastics. W: S.J.D. Cohen, E.S. Frerichs (red.), *Diasporas in Antiquity* (93–127). Atlanta: Scholars Press.
- Hoogendyk, I. (2012). περατή. W: H.B. Swete (red.), *The Lexham Analytical Lexicon of the Septuagint*, Bellingham: Lexham Press.
- Horst van der, P.W. (1987). *Chaeremon, Egyptian Priest and Stoic Philosopher. The Fragments Collected and Translated with Explanatory Notes. Reprint with a Preface, Addenda et Corrigenenda*. Leiden: Brill.
- Horton, F.L. (1976). *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jerome. (1892). Lives of Illustrious Men. W: P. Schaff, H. Wace (red.), *Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus: Historical Writings* (s. 349–384). New York: Grand Rapids.
- Jobes, K.H., Silva, M. (2000). *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Johnson, A.P. (2006). *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica*. Oxford: Oxford University Press.
- [Józef Flawiusz]. (1888–1895). *Flavii Iosephi opera*, B. Niese (red.). Berolini [Berlin]: Weidmann.
- [Józef Flawiusz] Flavius Josephus. (1987). *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*, W. Whiston (tłum.). Peabody: Hendrickson.
- Kah, D., Scholz P. (red.). (2004). *Das hellenistische Gymnasion*. Berlin: Akademie Verlag.
- Kamesar, A. (2009). Biblical Interpretation in Philo. W: A. Kamesar (red.), *The Cambridge Companion to Philo* (s. 65–91). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kasher, A. (1985). *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The Struggle for Equal Rights*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Katz, P. (1949). Das Problem des Urtextes der Septuaginta. *Theologische Zeitschrift*, 1(5), 1–24.
- Katz, P. (2013). *Philo's Bible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klausner, J. (1961). *From Jesus to Paul*. Boston: Beacon Press.
- [Klemens Aleksandryjski] Clement of Alexandria. (1885). The Stromata, or Miscellanies. W: A. Roberts, J. Donaldson, A.C. Coxe (red.), *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria (Entire)* (s. 299–568). New York: Christian Literature Company.
- Klemens Aleksandryjski. (1994). *Kobierce*. Warszawa: Pax.
- Klijn, A.F.J. (1977). *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*. Leiden: Brill.
- Koester, H. (1968). ΝΟΜΟΣ ΦΥΣΕΩΣ: The Concept of Natural Law in Greek Thought. W: J. Neusner (red.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (s. 521–541). Leiden: Wipf and Stock.

- Kořakowska, K. (2005). Papyrus z Derveni (przekład). *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, 3(38), 5–17.
- Konstan, D. (2006). Philo's De Virtutibus in the Perspective of Classical Greek Philosophy. *Studia Philonica*, 1(18), 59–72.
- Koskenniemi, E. (2019). *Greek Writers and Philosophers in Philo and Josephus*. Leiden, Boston: Brill.
- Kovacs, L. (2001). Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria. *Journal of Early Christian Studies*, 1(9), 3–25.
- Kraft, R.A. (2009). Philo on Seth: Was Philo Aware of Traditions that Exalted Seth and His Progeny? W: H. Najman (red.), *Exploring the Scripturesque: Jewish Texts and Their Christian Contexts* (s. 209–216). Leiden, Boston: Brill.
- Kubat, R.S. (2014). Allegoresis as a Method of Demythologization. *Lateranum*, 3(80), 557–574.
- Laks, A., Most, G.W. (1997). A Provisional Translation of the Derveni Papyrus. W: A. Laks, G.W. Most (red.), *Studies on the Derveni Papyrus* (s. 9–22). Oxford: Oxford University Press.
- Lamb, W.R.M. (red.). (1952). *Plato, Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. Cambridge: Harvard University Press.
- Leisegang, J. (1962). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (t. 7). Berlin: Reimer.
- Leonhardt-Balzer, J. (2007). Jewish Worship and Universal Identity in Philo of Alexandria. W: J. Frey, D.R. Schwartz, S. Gripentrog (red.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World* (s. 29–53). Leiden, Boston: Brill.
- Levine, L. (2009). Jewish Identities in Antiquity: An Introductory Essay. W: L. Levine, D. Schwartz (red.), *Jewish Identities in Antiquity* (s. 12–40). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Levison, J.R. (1997). *The Spirit in First Century*. Leiden: Brill.
- Levison, J.R. (2015). *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch*. London: Bloomsbury Academic.
- Lewis, J.P. (1978). *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*. Leiden: Brill.
- Liddell, H.G. (red.). (1996). *A lexicon: Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Lincicum, D. (2013). A Preliminary Index to Philo's Non-Biblical Citations and Allusions. *Studia Philonica*, 1(25), 139–167.
- Liong-Seng Phua, R. (2002). *Idolatry and Authority. A Study of 1 Corinthians 8,1 – 11,1 in the Light of the Jewish Diaspora*. London: T&T Clark.
- Louw, J.P., Nida, E.A. (1996). πλῆθος. W: J.P. Louw, E.A. Nida (red.), *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (s. 119). New York: United Bible Societies.
- Luxon, T.H. (1995). *Literal Figures: Puritan Allegory and the Reformation Crisis in Representation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Łabuda, P. (2016). Septuaginta – pragnienie poznania Biblii. *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 1(35), 161–176.
- Mack, B.L. (1972). Imitatio Mosis: Patterns of Cosmology and Soteriology in the Hellenistic Synagogue. *Studia Philonica*, 1(1), 27–55.
- Mack, B.L. (1974–1975). Exegetical Traditions in Alexandrian Judaism: A Program for the Analysis of the Philonic Corpus. *Studia Philonica*, 1(3), 71–115.

- Mack, B.L. (1984). Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1(21), 227–271.
- Manetho. (1940). *History of Egypt and Other Works*, W.G. Waddell (tłum.). Cambridge: Harvard University Press.
- Mangey, T. (1742). *Philonis Judaei opera quae reperiri potuerunt omnia* (t. 1). London: William Humphrey.
- Mansfeld, J. (1956). Doxographical Studies, Quellenforschung, Tabular Presentation and Other Varieties of Comparativism. W: J. Mansfeld, D.T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Volume III: Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy* (s. 1–32). Leiden: Brill.
- Marrou, H. (1956). *A History of Education in Antiquity*. New York: Sheed & Ward.
- Matusova, E. (2010). Allegorical Interpretation of the Pentateuch in Alexandria: Inscripting Aristobulus and Philo in a Wider Literary Context. *Studia Philonica*, 1(22), 1–51
- Mayer, G. (1974). *Index Philoneus*. Berlin, New York: De Gruyter.
- McDowell, M.H. (2006). *Prayers of Jewish Women. Studies of Patterns of Prayer in the Second Temple Period*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Meeks, W.A. (1987). *The Moral World of the First Christians*. London: SPCK.
- Mélèze-Modrzejewski, J. (1995). *The Jews of Egypt: From Ramses II to Emperor Hadrian*. Philadelphia, Jerusalem: Princeton University Press.
- Mendelson, A. (1982). *Secular Education in Philo of Alexandria*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Mendelson, A. (1988). *Philo's Jewish Identity*. Atlanta: Brown Judaic Studies.
- Mendelson, A. (1997). Philo's Dialectic of Reward and Punishment, *Studia Philonica*, 1(9), 104–125.
- Metzger, B.M. (1992). *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. New York: Oxford University Press.
- Mędala, S. (1994). *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków: The Enigma Press.
- Middendorp, T. (1972). *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*. Leiden: Brill.
- Modrzejewski, J. (1993). How to Be a Jew in Hellenistic Egypt? W: S.J.D. Cohen, E.S. Frerichs (red.), *Diasporas in Antiquity* (s. 65–91). Atlanta: Brown Judaic Studies.
- Momigliano, A. (1971). *The Development of Greek Geography*. Cambridge: Harvard University Press.
- Momigliano, A. (1994). Jews and Greeks. W: S. Berti (red.), *Essays on Ancient and Modern Judaism* (s. 10–28). Chicago: The University of Chicago Press.
- Morgan, T. (2000). *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*. Cambridge: Cambridge University Press
- Mortley, R. (1981). *Womanhood: The Feminine in Ancient Hellenism, Gnosticism, Christianity and Islam*. Sydney: Delacroix Press.
- Muchowski, P. (2000). *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*. Kraków: The Enigma Press.
- Myre, A. (1972). La Loi l'Ordre Cosmique et Politique selon Philon d'Alexandrie. *Science et Esprit*, 1(24), 217–247.
- Myre, A. (1973). La Loi et la Pentateuque selon Philon d'Alexandrie. *Science et Esprit*, 1(25), 208–225.

- Myre, A. (1976). La Loi de la Nature et la loi Mosaique selon Philon d'Alexandrie. *Science et Esprit*, 1(28), 163–181.
- Najman, H. (1999). The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law. *Studia Philonica*, 1(11), 55–73.
- Najman, H. (2003a). Cain and Abel as Character Traits: A Study in the Allegorical Typology of Philo of Alexandria. W: G.P. Luttikhuisen (red.), *Eve's Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Tradition* (s. 107–118). Leiden: Brill.
- Najman, H. (2003b). *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Leiden: Society of Biblical Literature.
- Najman, H. (2007). Philosophical Contemplation and Revelatory Inspiration in Ancient Judean Traditions. *Studia Philonica*, 1(19), 101–111.
- Nestle, E. (1899). Zur Rekonstruktion der Septuaginta. *Philologus*, 1(58), 121–131.
- Neusner, J. (1971). The Rabbinical Tradition, about the Pharisees before 70. *Journal of Jewish Studies*, 1(22), 1–18.
- Neusner, J. (2011). *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary* (t. 4). Peabody: Hendrickson.
- Niehoff, M.R. (1992). *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature*. Leiden: Brill.
- Niehoff, M.R. (2001). *Philo on Jewish Identity and Culture*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Niehoff, M.R. (2004). Mother and Maiden, Sister and Spouse: Sarah in Philonic Midrash. *Harvard Theological Review*, 1(97), 413–444.
- Niehoff, M.R. (2005). New Garments for Joseph. W: C. Helmer, C. Landmesser (red.), *Biblical Interpretation: History, Context and Reality* (s. 33–56). Atlanta: SBL Press.
- Niehoff, M.R. (2020). Abraham in the Greek East: Faith, Circumcision, and Covenant in Philo's Allegorical Commentary and Paul's Letter to the Galatians. *Studia Philonica*, 1(32), 227–248.
- Nikiprowetzky, V. (1973). L'exégèse de Philon d'Alexandrie. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 3–4(53), 309–329.
- Nikiprowetzky, V. (2018). *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*. Leiden: Brill.
- Nilsson, M.P. (1955). *Die hellenistische Schule*. Munich: Beck.
- North, H. (1966). *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca: Cornell University Press.
- Orygenes. (1977). *Przeciw Celsusowi*, S. Kalinkowski (tłum.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Osek, E. (2012). Wprowadzenie. W: E. Osek (red.), *Flakkus. Pierwszy pogrom Żydów w Aleksandrii* (s. 5–83). Kraków: WAM.
- Osmański, M. (2003). Filon z Aleksandrii – wprowadzenie do badań. *Roczniki Filozoficzne*, 1(51), 349–401.
- Osmański, M. (2007). *Filona z Aleksandrii etyka upodobniania się do Boga*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Pearce, S. (2004). King Moses: Notes on Philo's Portrait of Moses as an Ideal Leader in the Life of Moses. W: E. Gannagé (red.), *The Greek Strand in Islamic Political Thought: Proceedings of the Conference Held at the Institute of Advanced Study, Princeton, 16–27 June 2003* (s. 37–74). Beirut: Université Saint-Joseph.
- Pearce, S. (2007). *Land of the Body: Studies in Philo's representation of Egypt*. Tübingen: Mohr Siebeck.



- Pearce, S. (2015). Intermarriage and the Ancestors of the Jews: Philonic Perspectives. *Studia Philonica*, 1(27), 1–26.
- Pentiuc, E.J. (2014). *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*. New York: Oxford University Press.
- Peter, M. (1971). Melchizedek w egzegezie judaistycznej. *Analecta Cracoviensia*, 1(3), 171–181.
- Petty, R. (2012). *Fragments of Numenius of Apamea: Translation and Commentary*. Westbury: The Prometheus Trust.
- Piccione, R.M. (2004). De Vita Mosis I 60–62: Philon und die griechische παιδεία. W: R. Deines, K.W. Niebuhr (red.), *Wechselseitige Wahrnehmungen I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum. 1–4 Mai 2003, Eisenach/Jena Hrsg. v. Roland Deines u. Karl-Wilhelm Niebuhr* (s. 345–357). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pilarczyk, K. (2006). *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Platon. (1903). *Platonis Opera*, J. Burnet (red.). Pozyskano z: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DTheat.%3Asection%3D176b>.
- Platon. (1999). *Dialogi* (t. 2), W. Witwicki (tłum.). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Plutarch. (1841). *Plutarchi Chaeronensis Scripta Moralia* (t. 2). Paris: Editore Ambrosio Firmin Didot.
- Plutarch. (1889). *De Iside et Osiride*. Pozyksano z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0238%3Asection%3D48>.
- Plutarch. (1989). *Moralia. Volume V: Isis and Osiris. The E at Delphi. The Oracles at Delphi No Longer Given in Verse. The Obsolescence of Oracles*, G.P. Goold (red.), F.C. Babbitt (tłum.). Cambridge, London: Harvard University Press.
- Pseudo-Plutarch. (1873). *Placita Philosophorum*. Pozyskano z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0404%3Abook%3D1%3Achapter%3D3>.
- Pseudo-Prochor. (2007). Dzieje Jana pióra Prochora. W: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie, część 1: Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz* (s. 346–408), M. Starowieyski (red.). Kraków: WAM.
- Quinones, R. (1991). *The Changes of Cain: Violence and the Lost Brother in Cain and Abel Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Radice, R. (1989). *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*. Milano: Vita e Pensiero.
- Radice, R., Runia, D.T. (1988). *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography 1937–1986*. Leiden: Brill.
- Rahlfs, A. (2006). *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- Raparot I., Rosik, M. (2009). *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*. Wrocław: TUM.
- Reydams-Schils, G. (2008). Philo of Alexandria on Stoic and Platonist Psycho-Physiology: The Socratic Higher Ground. W: F. Alesse (red.), *Philo of Alexandria and Post Aristotelian Philosophy* (s. 169–196). Leiden: Brill.
- Richter, D.S. (2001). Plutarch on Isis and Osiris: Text, Cult, and Cultural Appropriation. *Transactions of the American Philological Association*, 1(131), 191–216.

- Rios, C.M. (2015). Philo of Alexandria: An Introduction to the Jewish Exegete and His Intercultural Condition. *Scriptura*, 1(114), 1–13.
- Ross, R.J. (2012). Distinguishing Eternal from Transient Law: Natural Law and the Judicial Law of Moses. *Past and Present*, 1(217), 79–115.
- Rossi de', A. (2001). *The Light of the Eyes*, J. Weinberg (tłum.). New Haven: Yale University Press.
- Royse, J.R. (1991). *The Spurious Texts of Philo of Alexandria. A Study of Textual Transmission and Corruption with Indexes to the Major Collections of Greek Fragments*. Leiden: Brill.
- Royse, J.R. (2015). Composite Quotations in Philo of Alexandria. W: S.A. Adams, S.M. Ehorn (red.), *Composite Citations in Antiquity. Volume One: Jewish, Graeco-Roman, and Early Christian Uses* (s. 74–91). London: T&T Clark.
- Runia, D.T. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- Runia, D.T. (1987). Further Observations on the Structure of Philo's Allegorical Treatises. *Vigiliae Christianae*, 2(41), 105–138.
- Runia, D.T. (1990). *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*. Aldershot: Variorum.
- Runia, D.T. (1993a). *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Minneapolis: Fortress Press.
- Runia, D.T. (1993b). Was Philo a Middle Platonist? Difficult Question Revisited. *Studia Philonica*, 1(5), 112–140.
- Runia, D.T. (1995). Why Does Clement of Alexandria Call Philo «the Pythagorean»? *Vigiliae Christianae*, 1(49), 1–22.
- Runia, D.T. (1999). What is Doxography? W: P.J. van der Eijk (red.), *Ancient Histories of Medicine. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity* (s. 33–55). Leiden, Boston: Brill.
- Runia, D.T. (2000). The Idea and the Reality of the City in the Thought of Philo of Alexandria. *Journal of the History of Ideas*, 3(61), 361–379.
- Runia, D.T. (2001a). *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos According to Moses. Introduction, Translation and Commentary*. Leiden: Brill.
- Runia, D.T. (2001b). Philo's Reading of the Psalms. *Studia Philonica*, 1(13), 102–121.
- Runia, D.T. (2009a). Philo and the Early Christian Fathers. W: A. Kamesar (red.), *The Cambridge Companion to Philo* (s. 210–230). Cambridge: Cambridge University Press.
- Runia, D.T. (2009b). The Theme of Flight and Exile in the Allegorical Thought-World of Philo of Alexandria. *Studia Philonica*, 1(21), 1–24.
- Runia, D.T. (2010a). Philo And Hellenistic Doxography. W: J. Mansfeld, D.T. Runia (red.), *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Volume III, Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy* (s. 271–312). Leiden: Brill.
- Runia, D.T. (2010b). The Structure of Philo's Allegorical Treatise De agricultura. *Studia Philonica*, 1(22), 87–110.
- Runia, D.T. (2012). *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1997–2006 with Addenda for 1987–1996*. Leiden: Brill
- Rusche, H. (1955). Die Gestalt des Melchisedek. *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1(6), 230–252.
- Ryle, H.E. (1895). *Philo and Holy Scripture: or, The Quotations of Philo From the Books of the Old Testament, With Introduction and Notes*. Londyn: Cornell University Library.

- Sandmel, S. (1954). Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature. *Hebrew Union College Annual*, 1(25), 209–237.
- Sandmel, S. (1971). *Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*. New York: Ktav Publishing House.
- Sandmel, S. (1974). *Philo of Alexandria: An Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Sandmel, S. (1978). Philo's Knowledge of Hebrew. The Present State of the Problem. *Studia Philonica*, 1(5), 107–112.
- Schäublin, C. (1992). Zur paganen Prägung der christlichen Exegese. W: J. van Oort, U. Wickert (red.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon* (s. 148–173). Kampen: Kok Pharos Publishing.
- Schenck, K. (2005). *A Brief Guide to Philo*. Louisville: John Knox Press.
- Schröder, A. (1907). *De Philonis Alexandrini Vetere Testamento*. Gryphiae: Kessinger Publishing.
- Schwartz, D.R. (1984). Philo's Priestly Descent. W: F.E. Greenspahn, E. Hilgert, B.L. Mack (red.), *Nourished with Peace: Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel* (s. 155–171). Chico: UNKNO.
- Schwartz, D.R. (2009). Philo, His Family, and His Times. W: A. Kamesar (red.), *The Cambridge Companion to Philo* (s. 9–31). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwartz, J. (1955). Note sur la famille de Philon d'Alexandrie. W: I. Lévy (red.), *Mélanges Isidore Lévy Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientale et slaves* (s. 595–602). Brussels: Secrétariat des Editions de l'Institut.
- Scott, I.W. (2002). Is Philo's Moses a Divine Man? *Studia Philonica*, 1(14), 87–111.
- Scott, J.M. (1997). Exile and the Self-Understanding of Diaspora Jews in the Greco-Roman Period. W: J.M. Scott (red.), *Exile: Old Testament, Jewish and Christian Conceptions* (s. 173–218). Leiden: Brill.
- Sellin, G. (1986). *Der Streit um die Auferstehung der Toten Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1. Korinther 15*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sellin, G. (2015). Hagar und Sara. Religionsgeschichtliche Hintergründe der Schriftallegorese Gal 4,21–31. W: U. Mell, U.B. Müller (red.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. Festschrift für Jürgen Becker zum 65. Geburtstag* (s. 59–84). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Shaw, J.M. (2017). *Philo of Alexandria and the Cain and Abel Narrative: Structure and Typology in Philo's exegesis of Genesis 4.1–8*. Saint David: University of Wales Trinity Saint David.
- Sheridan, M. (2012). Jacob and Israel: A Contribution to the History of an Interpretation. W: M. Sheridan (red.), *From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation* (s. 316–334). Rome: Studia Anselmiana.
- Siegert, F. (2001). *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*. Münster: Lit.
- Siegfried, C. (1873). Philo und der überlieferte Text der LXX. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1(16), 217–238.
- Sills, D. (1997). Strange Bedfellows: Politics and Narrative in Philo. W: S.D. Breslauer (red.), *The Seductiveness of Jewish Myth: Challenge or Response?* (s. 171–190). Albany: State University of New York Press.

- Simon, M. (1967). Situation du Judaïsme alexandrin dans la Diaspora. W: A. Orbe (red.), *Philon d'Alexandrie 11–15 Septembre 1966; colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* (s. 17–31). Paris: Rashi Antiquarian Books.
- Sly, D.I. (1990). *Philo's Perception of Women*. Atlanta: Brown Judaic Studies.
- Smallwood, E.M. (1976). *The Jews Under Roman Rule*. Leiden: Brill.
- Sterling, G.E. (1993). Platonizing Moses: Philo and Middle Platonism. *Studia Philonica*, 1(5), 96–111.
- Sterling, G.E. (1995). 'Thus are Israel'. Jewish Self-Definition in Alexandria. *Studia Philonica*, 1(7), 1–18.
- Sterling, G.E. (1999). 'The School of Sacred Laws'. The Social Setting of Philo's Treatises. *Vigiliae Christianae*, 2(53), 148–164.
- Sterling, G.E. (2003). Philo Has Not Been Used Half Enough: The Significance of Philo of Alexandria in the Study of the New Testament. *Perspectives in Religious Studies*, 1(30), 251–269.
- Sterling, G.E. (2012a). When the Beginning is the End: The Place of Genesis in the Commentaries of Philo. W: C.A. Evans, J.N. Lohr, D.L. Petersen (red.), *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation* (s. 427–446). Leiden: SBL Press.
- Sterling, G.E. (2012b). Which Version of the Greek Bible did Philo Read? W: A. Moriya, G. Hata (red.), *Pentateuchal Traditions in the Late Second Temple Period Proceedings of the International Workshop in Tokyo, August 28–31, 2007* (s. 89–113). Leiden: Brill.
- Sterling, G.E. (2014). Philo's Hellenistic and Hellenistic Jewish Sources: Introduction. *Studia Philonica*, 1(26), 93–97.
- Stobaei, J. (1884). *Anthologium*. Berolini [Berlin]: Weidmann.
- Suetonius. (1951). *Lives of the Caesars* (t. 1), J.C. Rolfe (tłum.). Cambridge: Harvard University Press.
- Swete, H.B. (1914). *An Introduction to the Old Testament in Greek*. Cambridge: Wipf and Stock.
- Szram, M. (2012). Inspiracja judeohelleńską egzegezą Filona Aleksandryjskiego w pismach św. Hieronima. *Vox Patrum*, 1(57), 659–665.
- Szwarc, U. (1998). Dzieci i wychowanie w Starym Testamencie. W: G. Witaszek (red.), *Życie społeczne w Biblii* (s. 228–247). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Tcherikover, V.A. (1999). *Hellenistic Civilization and the Jews*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Tcherikover, V.A., Fuks A. (red.). (1960). *Corpus Papyrorum Judaicarum. Volume 2: The Early Roman Period*. Cambridge: Harvard University Press.
- Termini, C. (2004). Taxonomy of Biblical Laws and φιλοτεχνία in Philo of Alexandria. A Comparison with Josephus and Cicero. *Studia Philonica*, 1(16), 1–29.
- Termini, C. (2009). Philo's Thought Within the Context of Middle Judaism. W: A. Kamesar (red.), *The Cambridge Companion to Philo* (s. 95–123). Cambridge: Cambridge University Press.
- Theiler, W. (2011). Sachweiser zu Philo. W: L. Cohn, I. Heinemann, M. Adler, W. Theiler (red.), *Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung* (s. 386–411). Berlin: De Gruyter.
- Thompson, J.L. (2001). *Writing the Wrongs. Women of the Old Testament Among Biblical Commentators from Philo Through the Reformation*. Oxford: Oxford University Press.
- Thucydides. (1942). *History of the Peloponnesian War*. Pozyskano z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Thuc.+1.21&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0199>.

- Thyen, H. (1955). *Per Stil der Jüdisch – Hellenistischen Homilie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tinklenberg de Vega, J.L. (2006). 'A Man Who Feels God': *Constructions of Masculinity in Hellenistic Jewish Interpretations of the Story of Joseph*. Tallahassee: Florida State University Libraries.
- Tobin, T.H. (1983). *The Creation of the Man: Philo and the History of Interpretation*. Washington: Catholic Biblical Association.
- Tov, E. (2015). The Septuagint between Judaism and Christianity. W: E. Tov (red.), *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint* (s. 449–469). Leiden, Boston: Brill.
- Ulpian. (1872). *Digesta Iustiniani*. Pozytkano z: <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/d-48.htm#19>.
- Völker, W. (1938). *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*. Leipzig: J.C. Hinrich.
- Walter, N. (1989). Jewish-Greek Literature of the Greek Period. W: W.D. Davies, L. Finkelstein (red.), *The Cambridge History of Judaism. II: The Hellenistic Age* (s. 385–408). Cambridge: Cambridge University Press.
- Warzecha, J. (2003). Z dziejów diaspory aleksandryjskiej. W: W. Chrostowski (red.), *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania* (s. 339–372). Warszawa: Vocatio.
- Weber, R. (2000). *Das "Gesetz" im hellenistischen Judentum: Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora von Demetrios bis Pseudo-Phokylides*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Weber, R. (2001). *Das "Gesetz" bei Philon von Alexandrien und Flavius Josephus. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora bei den beiden Hauptzeugen des hellenistischen Judentums*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Wedderburn, A.J.M. (1973). Philo's 'Heavenly Man'. *Novum Testamentum*, 1(5), 301–326.
- Wegner, J.R. (1991). Philo's Portrayal of Women: Hebraic or Hellenic? W: A.J. Levine (red.), *Women Like This. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (s. 41–66). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Wendland, P. (1898). Zu Philo's Schrift de posteritate Caini (Nebst Bemerkungen zur Rekonstruktion der Septuaginta). *Philologus*, 1(57), 248–288.
- Williamson, R. (1989). *Jews in the Hellenistic World: Philo (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to AD 200, Volume I, Part 2)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winston, D. (1981). *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, Giants and Selections*. New York: Paulist Press.
- Winston, D. (1998). Philo and the Rabbis on Sex and the Body. *Poetics Today*, 1(19), 41–62.
- Wolfson, H.A. (1962). *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- Woollcombe, K.J. (1957). The Biblical Origins and Patristic Development of Typology. W: G.W.H. Lampe, K.J. Woollcombe (red.), *Essays on Typology, Naperville* (s. 39–75). Naperville: Alec R. Allenson.
- Wróbel, M.S. (red.). (2014). *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju. Tekst aramejski – przekład. Aparat krytyczny – przypisy*. Lublin: Gaudium.
- Yli-Karjanmaa, S. (2016). Call Him Earth. On Philo's Allegorization of Adam in the Legum allegoriae. W: A. Laato, L. Valve (red.), *Adam and Eve Story in the Hebrew*

- Bible and in Ancient Jewish Writings Including the New Testament* (s. 253–293). Turku: Pennsylvania State University Press.
- Yli-Karjanmaa, S. (2018). Philo of Alexandria. W: H. Tarrant, F. Renaud, D. Baltzly, D.A. Layne (red.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity* (s. 115–129). Leiden: Brill.
- Yonge, C.D. (1993), *The Works of Philo. Complete and Unabridged. New Updated Edition*. Peabody: Hendrickson.
- Zarzewny, R. (2008). Melchizedek i egzegeza Rdz 14,18–20 w pismach Filona Aleksandryjskiego. *Vox Patrum*, 1(28), 1301–1321.
- Zeller, D. (1995). The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria: The Use and Origin of a Metaphor. *Studia Philonica*, 1(7), 19–55.
- Ziolkowski, T. (2017). The Dismembered Body in Myth and Literature: Isis and Osiris and the Levite of Ephraim. *Comparative Literature*, 2(69), 143–159.