

Mikołaj Domaradzki

Platońskie inspiracje Filońskiej alegorezy

Słowa kluczowe: Filon Aleksandryjski, Platon, religia, antropomorfizm, Tora

Tematem niniejszego artykułu jest oryginalna adaptacja platonizmu, jakiej podjął się Filon Aleksandryjski dla potrzeb swej nieantropomorficznej wykładni Tory. Celem naszym jest przy tym nie tylko naszkicowanie powinowactwa filozofii Platońskiej z Filona alegoryczną wykładnią Pięcioksięgu, ale także wykazanie, iż o ile alegoryczna metoda Filona zwiastuje stopniowe odejście od fundamentalnie ortodoksyjnej interpretacji świętych ksiąg, o tyle inspiracji dla takiego podejścia mogła dostarczyć właśnie filozofia Platońska¹. Spróbujemy ponadto wykazać, iż ważnym motywem wspólnym filozofii Platona i alegorezy Filona jest racjonalna krytyka antropomorfizmu jako doktryny niemoralnej i społecznie szkodliwej.

Jak żadnego wydarzenia kulturowego niepodobna zrozumieć w oderwaniu od jego kontekstu historycznego, tak dla zrozumienia alegorezy Filońskiej wydarzeniem o trudnej do przecenienia doniosłości historycznej było spotkanie kultury żydowskiej z hellenistyczną. Spotkanie to zaowocowało bowiem koniecznością

¹ Z uwagi na konieczne ograniczenia naszego artykułu nie możemy tutaj omawiać alegorezy stoickiej tudzież refleksji innych Greków inspirujących myśl Filońską. Pełne omówienie kontekstu historycznego odnajdzie czytelnik w następujących pracach: É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1925, s. 37 i n.; H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge Massachusetts, 1948, t. I, s. 55 i n. oraz N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, Berlin, 1964, s. 124 i n. Ponadto cennym źródłem informacji jest J. Brunschwig i G. Lloyd (red.), *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*, London, 2000, gdzie w kontekście naszych rozważań na wyszczególnienie zasługują następujące prace A. Le Boulluec, *Hellenism and Christianity* s. 858 i n., oraz S. Bardet, *Hellenism and Judaism* s. 870 i n. Jakkolwiek wszystkim wymienionym pracom zawdzięcza nasze ujęcie bardzo wiele, trzeba tu na wstępie od razu podkreślić, iż przedmiotem naszych zainteresowań jest jedynie odejście od dosłownego wykładania ksiąg uchodzących za święte, zatem alegoryczna interpretacja poematów Homera czy Hezjoda, jakkolwiek historycznie ważna, nie jest bezpośrednio związana z przewodnią myślą niniejszego artykułu.

takiej interpretacji świętych ksiąg żydów, która nie popadałaby w konflikt z wypracowanymi przez Hellenów standardami racjonalności. Najbardziej problematyczne okazały się oczywiście te ustępy Tory, które zawierały naiwnie antropomorficzny i przeto gorszący wizerunek Boga. Szczególnie istotne było przy tym to, iż alegoryczna wykładnia Biblii nie bazowała na oryginalnym tekście hebrajskim, lecz na jej greckim przekładzie, albowiem w ten sposób język Septuaginty został niejako naturalnie przetransponowany na kategorie greckiej filozofii.

Jak wiadomo, istotą interpretacji alegorycznej jest takie ujęcie świętych ksiąg, które z metaforycznego tekstu Tory wydobywa na jaw sens ukryty. Inaczej mówiąc, podstawą wykładni alegorycznej jest założenie, iż dana opowieść biblijna tudzież biblijny obraz jest jedynie powierzchnią, pod którą skrywa się jakaś głębsza warstwa znaczeniowa (idea czy pojęcie), czekająca na swe filozoficzne objaśnienie. W tym właśnie sensie przyjmuje Filon, iż Pentateuch posiada sens dosłowny (ῥητή) tudzież jawny (φανερὰ) – z jednej strony – i przenośny (τροπικὴ) tudzież ukryty (ὑπόνοια) – z drugiej, a zadaniem filozofa staje się dlań alegoryczne wyinterpretowanie (ἀλληγορεῖν) sensu ukrytego². Zanim dokładniej scharakteryzujemy alegoryczną metodę Filona, spróbujemy rozstrzygnąć, w jakim sensie o przełomowym charakterze podjętej przez Filona syntezy teologii żydowskiej z filozofią helleńską mogło decydować również to, iż alegoryczna interpretacja Biblii przeprowadzona została w duchu iście Platońskim.

Wydaje się, iż interpretacja alegoryczna (ἀλληγορία) przedkłada grecką interpretację Boga, świata i człowieka nad starotestamentową. By podać przykład, cztery rzeki Edenu: Fison, Geon, Tygrys i Eufrat³ interpretuje Filon jako cztery cnoty (ἀρεταί): roztropność (φρόνησις), męstwo (ἀνδρεία), umiarkowanie (σωφροσύνη) i sprawiedliwość (δικαιοσύνη)⁴. Jest to oczywiście podział Platoński⁵. Również za Platonem dzieli Filon duszę na trzy części (τριμερὴς ἡ ψυχή): rozumną (λογικόν), gniewliwą (θυμικόν) i pożądliwą (ἐπιθυμητικόν)⁶. Każdej z owych części odpowiada (προσημύσθαι) właściwa jej cnota w ten sposób, iż rozumnej odpowiada roztropność, gniewliwej – męstwo, a pożądlivej – umiar-

² Por. np. *Vita Cont.* 28; *Abr.* 200; *Migr.* 131; *Leg. All.* II, 14. W innym miejscu (*Conf.* 190) treść dosłowną (τὰ ῥητά) przyrównuje Filon do cienia ciał (σκιά σωμαμάτων). Wzorcowe wyjaśnienie głównego celu metody alegorycznej znajdujemy u Bréhiera: „Philon considère un des buts principaux de l'allégorie de transformer les personnes des récits bibliques en «manières d'être» bonnes ou mauvaises de l'âme. De récits inexplicables au sens littéral trouvent leur sens dès qu'on en fait la narration intérieure des états de l'âme. La Genèse dans son ensemble jusqu'à l'apparition de Moïse représente la transformation de l'âme humaine d'abord moralement indifférente, puis se tournant vers le vice, et enfin, quand le vice n'est pas inguérissable, revenant par degré jusqu'à la vertu”. (dz. cyt. 42 n.).

³ *Gen.*, 2, 10–14.

⁴ *Leg. All.* I, 63.

⁵ Platon wymienia mądrość (σοφία), męstwo (ἀνδρεία), umiarkowanie (σωφροσύνη) i sprawiedliwość (δικαιοσύνη), porównaj *Resp.* 428a–433b.

⁶ U Platona są to: część rozumna (λογιστικόν), gniewliwa (θυμοειδές) i pożądliva (ἐπιθυμητικόν), porównaj *Resp.*, 441e–442d i Filona *Legum Allegoria* III, 115.

kowanie⁷. Podobnie jak u Platona również u Filona sprawiedliwość powstaje wtedy: „gdy trzy części duszy są ze sobą we współbrzmieniu (συμφωνίαν ἔχῃ), zaś współbrzmienie takowe istnieje pod przywództwem części najlepszej (τὸ κρείττονος ἡγεμονία). Tak jak wtedy, gdy dwie części duszy odważna i pożądliva są przez rozumną niczym rumaki kierowane”⁸.

W przytoczonym fragmencie widzimy wyraźnie, iż w swoich rozważaniach Filon posługuje się aparatem filozoficznym wypracowanym przez Greków, a zwłaszcza (co dla nas najważniejsze) Platona. Trzeba tutaj podkreślić, iż Filon przejmuje nie tylko Platońską koncepcję duszy, ale także język i całą Platońską metaforę, co widać szczególnie wyraźnie, gdy powiada on wprost, iż rozum tudzież rozumowanie (λογισμός) winno być woźnicą (ἡνίοχος)⁹. O ile zaś przyznanie za Platonem kluczowej roli rozumowi zwiastuje iście oświeceniową próbę racjonalizacji religii, o tyle na płaszczyźnie hermeneutyki biblijnej metoda alegoryczna jest próbą wyrwania się ze świadomości mitycznej. Oczywiście jest bowiem, iż w konfrontacji z grecką filozofią antropomorficzna teologia żydów musiała wydać się koncepcją naiwną i anachroniczną, a że jedynym sposobem zapobiegnięcia dezaktualizacji świętych ksiąg była ich reinterpretacja, w przypadku Filona reinterpretacja ta musiała polegać na alegoryzacji i (przynajmniej częściowej) racjonalizacji Tory.

Czynnikiem, który bez wątpienia przesądził o przełomowym charakterze Filońskiej filozofii alegorii, była (swoicie wykorzystana) Platońska dialektyka mitu. Istotą teże było to, iż Platon z jednej strony racjonalizował mity i wierzenia Greków, a z drugiej tezy swoje ilustrował za pomocą mitów właśnie, pragnąc zachować w swoim systemie filozoficznym miejsce dla pierwiastka pozarozumowego. Właśnie z tej racji Platon z jednej strony zalecał, aby wszystkie przywoływane przezeń mity traktować *cum grano salis*, a z drugiej większość swych wywodów podpierał mitycznymi przypowieściami. Doskonałym przykładem może być tutaj znany apel z *Fedona*, w którym Platoński Sokrates, po przeprowadzeniu mitycznego uzasadnienia swej eschatologii, zaklina „męża posiadającego rozum” (σοῦν ἔχοντι ἄνδρῖ), by jednak ten nie upierał się stanowczo (δυσχευρίσασθαι) przy dosłownym traktowaniu mitów opowiadanych (διελήλυθα) przez filozofa¹⁰. Warto wysunąć tu tezę, iż Platońska wizja mitu jako fikcji użytecznej dla celów heurystycznych mogła być istotnym źródłem inspiracji alegorezy Filońskiej. Platońskie wykorzystywanie mitu mogło unaocznic Filonowi, iż warunkiem koniecznej aktualizacji Pięcioksięgu jest reinterpretacja obejmująca obie (konstytutywne dla platonizmu) płaszczyzny: racjonalizację i alegoryzację. Jeśli tak jest, to teza o rewolucyjnym charakterze Filońskiej wykładni Tory uzyskuje nowy wymiar.

⁷ *Leg. All.* I, 70, por. też III, 115.

⁸ *Leg. All.* I, 72.

⁹ *Leg. All.* I, 73, II, 99, porównaj Platona *Phaedr.* 246a n.

¹⁰ *Phaed.* 114d.

Jakkolwiek szeroko rozpowszechniona w kulturze helleńskiej byłaby bowiem strategia wykładni alegorycznej i jakkolwiek przełamowy byłby charakter filozoficznej alegorezy Filona, to jednak wykazanie, iż pierwsza znana nam hermeneutyka biblijna oparta została na idiosynkratycznie zaadaptowanej filozofii Platońskiej, nadałoby zupełnie nową wymowę kwestii wkładu platonizmu do dziedzictwa kultury europejskiej: do wszystkich doskonale udokumentowanych zdobyczy platonizmu trzeba by dodać inspiracje dla alegorycznego wykładania świętych ksiąg żydów¹¹. Jeśli tedy Filon może orzec, iż przynajmniej większa część ze zbioru praw (νομοθεσία) wyrażona jest alegorycznie (ἀλληγορεῖται)¹², to nie można wykluczyć, iż łaskawy stosunek Platona do mitu był jedną z głównych racji, skłaniających Filona do takiej alegoryzacji Tory. Powiedzieliśmy wszakże, iż powstrzymująca dezaktualizację Pentateuchu reinterpretacja Filona zakładała nie tylko alegoryzację, ale także (a nawet przede wszystkim) racjonalizację Tory. Spróbujmy przyjrzeć się tej kwestii bliżej.

I tutaj wskażemy na możliwość inspiracji Platońskich. Jak wiadomo, jednym z głównych problemów politycznej filozofii Platona jest pytanie o zasady wychowywania jednostki. W drugiej księdze *Państwa* filozof przeprowadza słynną reformę pedagogiczną, z której dla naszych rozważań najbardziej istotną jest nieprzejednana krytyka antropomorfizmu Greków. W iście oświeceniowym duchu Platon wykazuje, iż religia antropomorficzna jest epigramem na moralność, albowiem zakłada ona możliwość wpływania na wolę bogów. Jeśli na przykład kapłani (ἄγύρται) i wieszczbiarze (μάντιες) przekonują zamożnych, iż posiadają umiejętność zadośćuczynienia (ἀκεῖσθαι) krzywd tudzież szkodenia (πημῆναι) wrogom, a więc jeśli za opłatą potrafią bogów namawiać do posłuszeństwa (θεοῦς

¹¹ Nierzadko można spotkać się z tezą, iż przemożny wpływ na alegoryczną wykładnię Filona wywarł Arystobulos. Wszelako chociaż Arystobulos również występował przeciwko antropomorfizmowi Biblii, domagając się jej alegorycznego odczytania, to jednak nie ulega wątpliwości, iż u Arystobulosa nie jesteśmy w stanie odnaleźć takiej samoświadomości interpretacji, jaką odnajdujemy u Filona i Platona. Jeśli za Walterem porównamy objaśnienie Arystobulosa (*Praep.* VIII 10,7: μεγάλην χεῖρα ἔχει ὁ βασιλεὺς) z analogicznym objaśnieniem Filona (*Ag.* 85: μεγάλη χεὶρ ἐστὶ βασιλεῶς ἱππικῆ δύναμις), to niepodobna nie zgodzić się z tym badaczem (dz. cyt. s. 62), iż jedynie w przypadku Filona mamy do czynienia z *längst feststehende Deutungsregel*. Walter słusznie zaznacza (s. 131), iż „der Gedanke an einen doppelten Schriftsinn (einen buchstäblichen und einen »tieferen«) liegt Aristobulos also ganz fern”. Także Bréhier uznaje (dz. cyt. s. 47), iż „l'object d'Aristobule est tout autre et bien moins étendu que celui de Philon: il s'attache uniquement à deux points: éviter l'anthropomorphisme par la méthode allégorique, et faire de Moïse le maître des philosophes grecs”. A więc chociaż tak Arystobulos, jak i Filon wpisują się w nurt tradycyjnej alegorezy, to jednak tylko w przypadku drugiego ze wspomnianych myślicieli można mówić o świadomej rewolucji w wykładaniu Tory. Interpretacje Arystobulosa mają na celu wyrugowanie co prymitywniejszego antropomorfizmu, ale sam Arystobulos nalega na absolutnie wtórny względem myśli mojszowej charakter filozofii greckiej. Nasz skromny artykuł pragnie tedy uzupełnić rezultaty badawcze cytowanych autorów tezą, iż rewolucyjną samoświadomość interpretacji zawdzięcza Filon również swym kontaktom z filozofią Platońską.

¹² *Jos.* 28.

πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν)¹³, to niepodobna dziwić się pytaniu o wpływ, jaki taka religia musi mieć na dusze ludzi młodych (νέων ψυχᾶς)¹⁴. Spróbujmy rozwinąć ten zarzut.

Antropomorfizm jest społecznie szkodliwy, ponieważ oferuje wizerunek bogów zwalniający ludzi z obowiązku moralnego postępowania. Niesie ze sobą niebezpieczeństwo unicestwienia wszelkiej moralności, ponieważ nakłania człowieka do zabiegania o względy bogów tak, jak gdyby ci byli ludźmi: oczywiście potężniejszymi, mądrzejszymi i doskonalszymi, jednakże – niczym ludzie – ulegającymi namowom (modlitwom), pochlebstwom (nabożeństwom) czy łapówkom (ofiarom). W ten sposób antropomorfizm przeradza się w religię opartą na rytuałach, a jego najbardziej fatalną konsekwencją jest redukcja religii do roli narzędzia socjalizacji, w wyniku czego rzeczony rytuały zastępują moralność. Wszak również człowiek niemoralny może zdobyć się na takie surogaty moralności jak wiara w dogmaty czy praktykowanie obrządków religijnych. Wydaje się, iż Filon doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż konsekwencjami antropomorfizmu mogą być idolatria i kwietyzm: idolatria, ponieważ rytuały i obrzędy stają się ważniejsze od Boga, a kwietyzm, ponieważ praktykowanie tychże rytuałów i obrzędów nie jest żadną miarą równoznaczne z praktykowaniem moralności. Punktem wyjścia dla podjętej przez Filona racjonalizacji alegorycznych treści Tory jest tedy ważka krytyka antropomorfizmu.

Komentując słynny fragment z Księgi Rodzaju mówiący o stworzeniu człowieka na obraz (κατ' εἰκόνα) i podobieństwo (καθ' ὁμοίωσιν) Boga¹⁵, Filon przestrzega, ażeby nie sądzić, iż owo podobieństwo (ἐμφέρεια) ma charakter cielesny (σώματος χαρακτήρι), gdyż Bóg nie posiada kształtów ludzkich (ἀνθρωπόμορφος)¹⁶. Podobnie w innym miejscu tłumacząc, iż biblijnego „tchnienia” (πνοή)¹⁷ nie należy interpretować w ten sposób, jakoby Bóg miał posłużyć się ustami (στόματος) tudzież nozdrzami (μυκτῆρων ὀργάνοις), Filon wskazuje na głębszy sens owej przypowieści (φυσικώτερον ἢ προφορά), ponownie podkreślając, iż Bóg nie posiada kształtów ludzkich¹⁸. Jak istotą nowej metody interpretacji Pięcioksięgu jest odejście od tradycyjnej i dosłownej (ortodoksyjnej) wykładni tekstów religijnych na rzecz ich alegorycznego (filozoficznego) ujęcia, tak najważniejszą kwestią, jaką podejmuje Filon, jest wykazanie, iż dosłowne odczytywanie ustępów Pisma Świętego skazuje ortodoksję na wykładnię zgoła obrazoburczą. Oto na przykład jeśli Bóg powiada, iż zetrze z oblicza ziemi człowieka, którego stworzył (ἀπαλείψω

¹³ Resp. 364b.

¹⁴ Tamże, 365a.

¹⁵ Gen., 1,26.

¹⁶ Opif., 69.

¹⁷ Gen., 2,7.

¹⁸ Leg. All., I 36 n.

τὸν ἄνθρωπον ὃν ἐποίησα ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς)¹⁹, to Filon argumentuje, iż dosłowna interpretacja słów Boga oznacza przypisanie Mu chęci wytepienia całego rodzaju ludzkiego (ἐβουλήθη σύμπαν διαφθεῖραι τὸ γένος)²⁰.

Wyraźnie widać tutaj, iż rozwój metody alegorycznej jest reakcją na problem hermeneutyczny, który przybrał postać pytania, jak interpretować te opisy Boga, które są jawnie nie do pogodzenia z moralnością. Otóż jeśli dosłowna wykładnia świętych ksiąg grozi bluźnierczym zarzutem niemoralności, to nieodzowną okazuje się wykładnia alegoryczna. W podejściu Filona, podobnie jak w przypadku Platona, pobrzmiewa troska o moralne skutki antropomorfizmu, tj. religii przypisującej bóstwu działania jawnie przeczące moralności. Jeśli wedle Septuaginty Bóg zasadzić miał ogród w Edenie na wschodzie²¹, to Filon podkreśla, iż bezbożnością (ἄσέβεια) byłoby mniemać, iż Bóg uprawia ziemię i sadi ogrody. Odrzucając „takie mitotwórstwo” (τοιούτη μυθοποιῖα), Filon odczytuje ową przypowieść alegorycznie:

Bóg sieje i szczeni śmiertelnikom ziemską cnotę, będącą naśladownictwem i podobizną cnoty niebieskiej. [...] Ogrodem zwie się przeto cnota przenośnie (τροπικῶς), a miejsce przeznaczone na ogród Edenem, to znaczy rozkoszne życie²².

Krytyka „mitotwórstwa” uwypukla nacisk, jaki Filon kładzie na deantropomorfizację bóstwa.

Warto przy tym podkreślić, iż chociaż antropomorfizm nierzadko oznacza jarzmo zabobonu, to jednak jest on zarazem czymś koniecznym (przynajmniej w pierwszej fazie religii), gdyż bez pewnych ustępstw na rzecz przesądów charakterystycznych dla świadomości swych czasów żadna religia nie mogłaby się w ogóle rozpowszechnić. W tym kontekście zgoła oświeceniowo brzmi wypowiedziane w innym miejscu stwierdzenie Filona, iż antropomorfizm został wprowadzony dla pouczenia mas (πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν εισάγεται)²³. W swych wypowiedziach Filon podkreśla, iż antropomorfizm jest odpowiedzią na naturalną potrzebę doświadczenia czegoś uchwytного zmysłami. O ile zaś antropomorficzny wymiar religii adresowany jest przede wszystkim do człowieka prostego, o tyle istotnym jest, aby wymiar ów nie okazał się fazą wieńczącą. Jak Pięcioksiąg przepełniony jest bowiem naiwnym antropomorfizmem i niezgrabnymi metaforami, tak tekst tej świętej księgi odczytywać trzeba *przenośnie*: zasadnicza myśl jest zgoła odmienna od tego, co można wyczytać *prima facie*, a wszystkie przypowieści biblijne mają na celu pouczenie człowieka. Uznając, iż

¹⁹ *Gen.*, 6,7.

²⁰ *Immut.* 21.

²¹ *Gen.*, 2,8.

²² *Leg. All.* I, 45. Za Leonem Joachimowiczem oddajemy tutaj οἰκετός jako ‘przeznaczony’, a τροφή jako ‘rozkoszne życie’.

²³ *Immut.* 54.

antropomorficzne ustępy Tory należy interpretować tak, ażeby wydobyć z nich sens nieantropomorficzny, Filon zgadza się w praktyce z Grekami co do tego, iż antropomorfizm był historycznie koniecznym ustępstwem rozumu wobec umysłów niefilozoficznych, które nie są w stanie przyswoić sobie idei bóstwa, o ile nie zostanie ona przedstawiona za pomocą zmysłowych i odpowiednio naiwnych wyobrażeń. W określonym czasie i miejscu objawienie było czymś koniecznym i uzasadnionym, wszelako wraz z faktycznym ukonstytuowaniem się religii w sferze publicznej należy poddać owo objawienie krytycznej (filozoficznej) analizie.

Wszak umysł ludzki wykazuje tendencję do tego, aby konkretne wyobrażenia religijne umieszczać w czasie i przestrzeni, przez co wizerunek bóstwa nie może być niczym więcej aniżeli wytworem określonej perspektywy kulturowej. Myśląc o moralnej wartości jakiegoś czynu, człowiek musi przedstawić ją sobie na ludzki sposób. Jednakże ludzie winni pamiętać, iż tym, czego oczekuje Bóg, jest postępowanie moralne, a jakkolwiek najróżniejsze obrządki i obrzędy religijne wydają się ludziom tym bardziej święte i zasadne, im bardziej są dziwaczne i wbrew naturze ludzkiej, to jednak niepodobna zaprzeczyć, iż do praktyk takich jak posty, chłosty, pokuty, celibat, umartwienia, pielgrzymki czy samookaleczenia zdolni są tak ludzie najlepsi, jak i najgorsi. Rzeczony praktyki mogą nie tylko odbić się na zdrowiu „wierzącego”, ale także wywołać złudzenie religijności i właśnie z tej racji są one moralnie nie tylko bezużyteczne (obojętne Bogu), ale i społecznie szkodliwe (zastępują moralne postępowanie). Oddawanie czci Bogu jedynie przez obrzędy, choćby nie wiadomo jak czasochłonne i uciążliwe, nie ma w sobie żadnej wartości moralnej i nie może być niczym więcej aniżeli płaskim fetysyzmem rytuałów. O ile zaś antropomorfizm charakterystyczny jest dla religii zabiegającej jedynie o względy Boga, o tyle filozoficzną alegorezę Filona potraktować można jako próbę przewyciężenia stanowiska, podług którego wykonywanie praktyk rytualnych miałyby być utożsamiane z oddawaniem czci Bogu. Inspirowana grecką filozofią deantropomorfizacja Tory, jakiej podejmuje się Filon, ma na celu wykazanie, iż człowiek nie może wywierać swoimi działaniami wpływu na Boga, a nawet gdyby mógł, to zadaniem religii nie jest bynajmniej schlebienie Bogu.

Oczywiście, Filon nie zgadza się na redukcję przypowieści biblijnych do *mitologii*. Z perspektywy niniejszego artykułu najważniejsze jest to, iż sens *dostowny* sytuuje się dlań znacznie niżej aniżeli sens *alegoryczny*, ale jak dla Filona mądrość jest poznaniem rzeczy boskich i ludzkich tudzież ich przyczyn (σοφία ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν τούτων αἰτίων), tak filozofia jest służebnicą w ten sposób rozumianej mądrości (φιλοσοφία δούλη σοφίας)²⁴. Przy całej alegoryzacji i racjonalizacji Pięcioksięgu Filon jednoznacznie podporządkowuje więc filozofię teologii, aczkolwiek w ten sposób rewolucjonizuje

²⁴ Congr. 79 n.

on nie tylko zastaną teologię, ale także zastaną filozofię. Próbując pojednać (w sensie heglowskim) przypowieści i nauki biblijne, z jednej strony, z filozoficznymi pismami Greków, z drugiej, refleksja Filona wyznacza tendencję, która stanie się znamieną dla całej kultury Zachodu, a postulowana przezeń nadrzędność teologii względem filozofii bynajmniej nie wyklucza krytyki dosłownej, ortodoksyjnej i antropomorficznej lektury Biblii. Kluczowym jest zaś to, iż otwartość filozofii greckiej (jak widzieliśmy na przykładzie platonizmu) uczyniła teologię biblijną zjawiskiem idiosynkratycznie europejskim. O ile bowiem filozofia grecka nie znała niekwestionowalnych dogmatów, o tyle kontakt teologii żydowskiej z wolnomyślicielstwem Greków zaowocował niezwykle subtelnym ujęciem religii. Ujęciu temu przeświecało założenie, iż zwieńczeniem konfrontacji greckiej wizji świata z żydowską winna być racjonalna synteza obu. O ile zaś filozoficzna alegoreza Filona jest pierwszą próbą takowej syntezy, o tyle refleksja Filona jest prawdziwym pomostem pomiędzy grecką filozofią a żydowską teologią: zapoczątkowana przez Filona hellenizacja teologii oznaczała postępujące odchodzenie od żydowskiej ortodoksji, właśnie z racji tej refleksyjności, jaką grecka filozofia musiała wnieść do teologii – refleksyjności, której żadna religia nie byłaby w stanie sama z siebie zrodzić.

Jeśli zaakceptujemy tezę, iż asumpt podjętej przez Filona próbie spekulatywnego wyjaśnienia świętych pism żydów dała filozofia grecka (w czym – jak staraliśmy się pokazać – niemałą rolę odegrała filozofia Platona), to zrozumiałe staną się słowa Hegla:

Przez ducha filozofii Żydzi zostali zmuszeni do szukania w swych świętych księgach głębszego znaczenia (tak jak poganie w poezji Homera i w religii ludowej) oraz do przedstawienia swoich religijnych pism jako doskonałego systemu boskiej mądrości²⁵.

Dzięki filozofii greckiej alegoreza Filona jest w swoich konsekwencjach czymś znacznie więcej aniżeli tylko alegoryczną interpretacją Biblii. Ponieważ Grecy charakteryzowali się niekwestionowaną otwartością umysłów, kontakt z grecką filozofią miał dla żydowskiej teologii charakter o tyle zbawienny, iż obok (omówionego już) przewyciężenia naiwnego antropomorfizmu zaowocował on także przewyciężeniem ciasnego nacjonalizmu, racjonalizacją fragmentów niedorzecznych oraz promocją tolerancji religijnej. Nie twierdzimy przy tym oczywiście, iż filozoficzna alegoreza Filona *bezpośrednio* zgłaszała wymienione postulaty, jednakże jak obecność załączków tychże postulatów wykazać można względnie łatwo, tak ich niekwestionowanym źródłem pozostaje filozofia Hellady. Spróbujmy pokrótce udokumentować naszą tezę.

²⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.W. Nowicki, Warszawa, 1996, t. II, s. 505.

Po pierwsze tedy, ufilozoficznienie i hellenizacja żydowskiej teologii oznaczało uwolnienie jej od nacjonalistycznego prowincjonalizmu przez nadanie wymiaru bardziej ogólnoludzkiego. O tym, że filozofia grecka umożliwiła odczytywanie religii żydowskiej w kategoriach, które znacznie wykraczały poza judaizm, świadczy chociażby interpretacja biblijnej przypowieści o studniach²⁶. Wedle Filona, przypowieści tej nie należy bynajmniej ograniczać do wąskiego świata Izaaka. Tych, którzy nie chcą *alegorycznie* odczytywać rzeczzonej przypowieści, jako metafory różnych części wszechświata: ziemi, wody, powietrza i nieba, nazywa Filon obywatelami małego państewka (μικροπολίται)²⁷. Nie ulega wątpliwości fakt, iż kosmologiczny motyw różnych części wszechświata zaczerpnięty został z filozofii greckiej, która umożliwiła Filonowi wyjście poza ciasne ramy nacjonalistycznej ortodoksji żydowskiej²⁸. Również przeciwstawienie obywatela małego państewka (μικροπολίτης) obywatelowi świata (κοσμοπολίτης) jest motywem typowym dla oświeconej refleksji Hellady²⁹. W tym aspekcie alegorezy Filońskiej koncentracja na podtekście raczej aniżeli na samym tekście wynika z pragnienia, aby na pierwszym planie zawsze znajdowała się ogólnoludzka moralność, a nie motywy historyczne, lokalne i przygodne. Można zatem powiedzieć, iż jak filozoficzny projekt Filona próbuje uwolnić teologię od nacjonalistycznego obskurantyzmu, tak celem interpretacji alegorycznej jest wychowanie moralnie lepszej jednostki na obywatela świata. W dalszej zaś perspektywie owo doskonalenie moralne zakłada także racjonalizację tych ustępów Pięcioksięgu, które w dosłownej interpretacji jawią się jako niedorzeczne.

W kontekście racjonalizacji Biblii zwieńczeniem podjętej przez Filona próby usunięcia sprzeczności pomiędzy teologią a filozofią jest oczywiście dopiero filozoficzny system Hegla, jednakże już u Filona początki racjonalizacji świętych ksiąg żydów mają trudne do przecenienia znaczenie historyczne, skoro Filon ustanawia zasadę, iż wykładnia Pięcioksięgu musi być oparta na alegorii krytycznej i zrationalizowanej. Rozpatrzmy dwa przykłady. Otóż jeśli wedle Septuaginty dzieło stworzenia ukończyć miał Bóg dnia szóstego³⁰, to Filon orzeka, iż zgoła niedorzecznym czy też naiwnym (εἰθητες πάνυ) byłoby mniemać, iż świat powstał w ciągu sześciu dni lub w ogóle w czasie³¹. W interpretacji Filona „sześć” nie

²⁶ *Gen.*, 26, 19–24.

²⁷ *Somn.* I, 39.

²⁸ W żadnym razie nie sugerujemy tutaj, iż Filon w sposób jednoznaczny odrzuca wszelką (dosłowną) interpretację Pisma Świętego jako kompletnie bezwartościową. Komentując powyższy ustęp, Wolfson słusznie podkreśla (dz. cyt., t. I, s. 61): „There is no implication in this statement, as we see it, of a general contrast between two conceptions of Judaism – the so-called narrow, nationalistic conception of the traditionalists and the so-called broader, universal conception of the allegorists”.

²⁹ Por. np. Diogenes Laertios VI, 63.

³⁰ *Gen.*, 2,2.

³¹ *Leg. All.* I, 2; *Opif.* 13.

jest tutaj ilością dni, ale liczbą doskonałą (τέλειος ἀριθμός)³². Także podanie o Kainie, który zbudował miasto (οἰκοδομῶν πόλιν)³³, nie może być odczytywane dosłownie, albowiem należałoby wtedy wysnuć wniosek, iż Kain wybudował miasto sam (αὐτός), a to jest nie tylko wbrew wszelkim naszym wyobrażeniom (παράδοξον), ale także wbrew wszelkiemu rozsądkowi (παράλογον), aby jeden człowiek wybudował miasto³⁴. W obu przytoczonych przykładach widać jasno, iż Filon posługuje się alegorezą wtedy, gdy dosłowne rozumienie przypowieści biblijnych prowadzi do niedorzeczności. Interpretując Pentateuch, stara się Filon ustalić, które z zawartych w świętych księgach twierdzeń mają być traktowane dosłownie, a które jedynie metaforycznie. Chwalebny i zgodny z duchem Hellady jest to, iż naczelnym kryterium oceny jest dla Filona racjonalność odnośnych twierdzeń.

Na zakończenie warto podkreślić, iż z pism Filona przebija niechęć do fundamentalizmu religijnego. Niechęć ta objawia się *krytycznym* nastawieniem do treści świętych ksiąg, albowiem o ile znamienitym dla fundamentalizmu jest właśnie bezkrytyczne nastawienie do wyznawanych dogmatów, o tyle Filon otwarcie dopuszcza, a nawet promuje konkurencyjne i alternatywne interpretacje Biblii. Naturalnie – Filon wierzy w objawienie, wszelako z drugiej strony posługuje się metodą alegoryczną, aby podkreślić, iż ostateczna prawda dostępna jest jedynie Bogu. Jak tedy wiara w istnienie prawdy nie oznacza bynajmniej nietolerancji i wrogości wobec innych nastawień do świata, tak Filońska alegoreza była wyrazem rezygnacji z roszczeń do posiadania prawdy absolutnej, a jego filozoficzna interpretacja Biblii – wyzwaniem rzuconym religii kapłanów żydowskich. Warto przy tym pamiętać, iż postawa taka była w środowisku teologów żydowskich czymś zupełnie rewolucyjnym, a jej korzenie sięgają filozofii Hellenów.

Filozoficzny projekt Filona unaocznia, iż każdy tekst – nawet najbardziej święty – odczytać można zawsze inaczej, niżeli czyniono to dotychczas. Filon wierzy w poznanie prawdy, ale jednocześnie zachęca do tego, aby odnalezioną prawdę zawsze poddawać alegorycznej rewizji. Jak bowiem wszystkie koncepcje teologiczne i filozoficzne mogą być co najwyżej aproksymacją prawdy, tak refleksja Filona pozostaje otwarta na historyczność wszelkiej ludzkiej działalności tudzież jej wytworów. Filon jest pierwszym myślicielem, który na taką skalę poddaje otwartej dyskusji fundamenty, na których opierała się zastana hermeneutyka biblijna. Propaguje on odejście od zamkniętości charakterystycznej dla wszelkiej

³² *Leg. All.* I, 3, *Opif.* 13. Ponieważ celem niniejszego artykułu nie jest bynajmniej całościowa prezentacja alegorycznej metody Filona, pomijamy interpretacje oparte na symbolice liczb czy etymologii imion własnych, a uwaga nasza skoncentruje się na tych postulatach alegorezy Filońskiej, które dążą do bądź przynajmniej implikują eliminację z Biblii wszelkiego antropomorfizmu, nacjonalizmu czy obskurantyzmu.

³³ *Gen.*, 4,17.

³⁴ *Post.* 50.

ortodoksji na rzecz wykładni nieustannie poszukującej sensu. Filon jest bodajże pierwszym teologiem, który na taką skalę nie tylko zezwala, ale wręcz zachęca do *indywidualnej i samodzielnej* interpretacji świętych ksiąg. Proponowana przezeń interpretacja alegoryczna ma na celu wykazanie, iż przy niesłyszanej mnogości kultów istnieje jedna moralność, tę zaś wydobyć można zarówno z filozoficznych pism Greków, jak i teologicznych pism Żydów.

O ile ortodoksja uzurpuje sobie wyłączną prawomyślność w kwestiach wiary, o tyle zarzucenie dosłownej wykładni Tory zwiastuje oświeceniowe odejście od zaciętrzewionej obrony autorytetu świętych ksiąg na rzecz ich *krytycznej* lektury, a – jak to wielokrotnie już podkreślano – asumpt do takiego alegorycznego, zracjonalizowanego i zarazem niefundamentalistycznego ujęcia świętych ksiąg dał Filonowi kontakt z filozofią grecką (w tym zwłaszcza Platońską). Nie ulega wątpliwości, iż każde nastawienie do świata może przybrać charakter fundamentalistyczny, gdyż człowiek na ogół podaje jakieś *ostateczne racje* dla swoich poczynań. Filon zwiastuje narodziny takiego podejścia do Tory, w myśl którego najistotniejsze jest to, by własnej wizji świata nie traktować jako koniecznej, ahistorycznej i uniwersalnej. Wartość takiego podejścia unaoczniała Filonowi filozofia grecka. Podejmując się bowiem zadania zespolenia teologii żydowskiej z filozofią grecką, Filon dostrzegł (właśnie dzięki swym kontaktom z wolnomyślicielstwem Hellady), iż dążenie do ahistorycznej i powszechnie ważnej interpretacji może prowadzić do sporów i wojen religijnych. Dlatego też pokazując, iż tekst świętych ksiąg można odczytywać *alegorycznie*, Filon otwiera miejsce dla permanentnej *negocjacji sensu*.

Platonic Inspirations of Philo's Allegorical Method

Key words: Philo of Alexandria, Plato, religion, anthropomorphism, the Tora

The paper deals with an original adaptation of Platonism that was conducted by Philo of Alexandria with a view to presenting a non-anthropomorphic interpretation of the Torah. The main thesis of the article is that although Philo's allegorical method heralds a gradual departure from a fundamentally orthodox reading of the Holy Books, the departure was greatly indebted to the philosophy of Plato. The common ground of Plato's and Philo's philosophy is a rational critique of anthropomorphism, inasmuch as both thinkers perceive anthropomorphism as an immoral and socially pernicious doctrine. Philo's endeavor to render reason the paramount judge of any Biblical hermeneutics is one of the very first major attempts to free the Western Culture from the fundamentalism of mythical consciousness.