Kacper Zyzek

Alegoryczny komentarz Filona Aleksandryjskiego do perykopy Rdz 6,1-4

Seminare. Poszukiwania naukowe 34, 11-20

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE
t. 34 *2013* s. 11–20

Kacper Zyzek
UKSW, Warszawa

ALEGORYCZNY KOMENTARZ FILONA ALEKSANDRYJSKIEGO DO PERYKOPY RDZ 6,1–4

1. Rdz 6,1–4 i jego tłumaczenie w *Septuagincie*

Fragment Rdz 6,1–4 jest jednym z trudniejszych *passusów* Pisma Świętego i do dziś toczą się spory o jego interpretację. Do III wieku przed Chrystusem przeważało rozumienie go jako opisu upadku grupy aniołów, który wyraził się w ich związkach z kobietami oraz spłodzeniu przez nich okrutnego potomstwa gigantów, łączonych zwykle z istotami demonicznymi[1]. Opowieści, które rozwijały ten wątek, zrodziła i rozwinęła żydowska tradycja henochiczna, która w mniejszym lub większym stopniu rzutowała na inne starożytne komentarze, także chrześcijańskie[2]. Znalazła ona swoje odbicie również w tłumaczeniu *Septuaginty*, z którego korzystał Filon Aleksandryjski.

Przekład omawianego fragmentu w Biblii Greckiej jest wierny w stosunku do pierwowzoru hebrajskiego. Jedynie w odniesieniu do kluczowych w tej analizie pojęć: „synowie Boga" (*bᵉnê-hāʾᵉlōhîm*), „olbrzymi" (*nᵉfilîm*) i „bohaterowie" (*gibbōrîm*), istnieją pewne różnice.

Wszystkie znane manuskrypty podają dosłowne tłumaczenie synów Boga z wersetu 4: *oi uioì toū theoū*. Natomiast w wersecie 2, Kodeks Aleksandryjski poprawia zatarte słowo pierwotne na *oi ággeloi toū theoū* — „aniołowie Boga"[3]. Jednoczesny brak zmiany w wersecie 4 sugeruje, że te dwa wyrażenia posiadały dla odbiorcy znaczenie synonimiczne. Wersję z *ággeloi*, i to zarówno w 4, jak i 2 wersecie, przytaczał w swoich dziełach Filon Aleksandryjski, co może poświadczać, że była ona lekcją pierwotną. Najstarsze bowiem odkryte kodeksy

[1] Powyższy opis jest oczywiście dużym uproszczeniem. Szeroko zająłem się tym tematem w swojej pracy magisterskiej *Rdz 6,1–4 w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej do III wieku*, Warszawa 2012.

[2] Tradycja ta wywodzi się od tzw. *Księgi Henocha*, która jest *de facto* zbiorem różnych ksiąg powstałych na przestrzeni kilku wieków (początki sięgają V w. przed Chr.).

[3] Por. M. Wojciechowski, *Problemy literacko-teologiczne Rdz 6,1–4. Od mitu do teologii*, w: *Studia z Biblistyki*, red. J. Łach, t. 3, ATK, Warszawa 1983, s. 25.

Septuaginty pochodzą z IV wieku po Chrystusie i mogą zawierać przeredagowaną już w duchu późniejszej teologii naukę, która odrzucała opowiadanie o związkach aniołów Bożych z kobietami[4].

Ponadto, w Biblii Greckiej olbrzymi (*n^{e}filîm*) i bohaterowie (*gibbōrîm*) zostali ze sobą utożsamieni. Słowa te przełożono na *gígantes* — „giganci". Zaakcentowano ludzki pierwiastek tych istot — ich określenie „mężowie imienia" (*'anšê haššēm*) brzmi tutaj *oi ánthropoi oi onomastoi*, a więc „słynni ludzie". Jednakże *gibbōrîm* Biblii Hebrajskiej to też tylko ludzie, chociaż swoimi czynami przypominali homeryckich herosów, a wielkością przewyższali zwykłych śmiertelników[5].

2. Filon Aleksandryjski: między Biblią a filozofią

Filon Aleksandryjski urodził się między 10 a 15 rokiem przed Chrystusem i zmarł między 45 a 50 rokiem po Chrystusie. Był największym starożytnym filozofem żydowskim, wykształconym we wszystkich dziedzinach ówczesnej nauki. Wyśmienicie posługiwał się językiem greckim, a stylem literackim przewyższał innych pisarzy swojego czasu[6]. Jako pierwszy dokonał głębokiej syntezy filozofii helleńskiej z Pismem Świętym[7]. Najobficiej czerpał z platonizmu, a przez ujęcie go w perspektywie wiary objawionej, przygotował grunt pod przyszły neoplatonizm. Używał również terminów stoickich, nadając im jednak sens duchowy zamiast pierwotnego materialistycznego.

Należy pamiętać, że rdzeniem myśli Filona nie był jakikolwiek system filozoficzny, ale Biblia, przy czym, nie znając najprawdopodobniej języka hebrajskiego, korzystał z *Septuaginty*, którą uznawał za równie natchnioną, co tekst oryginalny. Chociaż przyjmował sens dosłowny Pisma Świętego, kluczem do jego odczytania była według niego alegoreza, która stała się dla uczonego podstawową metodą filozofowania. Aleksandryjczyk był pierwszym, który zastosował ten sposób lektury tak szeroko i dogłębnie[8]. Dlatego jego tekstów, jak zauważył L. Joachimowicz, „nie można uważać za egzegezę biblijną w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz raczej za rozprawy o charakterze moralnym, będące dydaktycznymi podręcznikami judaizmu"[9].

---

[4] Por. A. Rahlfs, *History of the Septuagint Text*, w: *Septuaginta*, ed. Rahls-Hanhart, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006, s. XXV.

[5] Por. występowanie tego terminu w Rdz 10,6–12; 1Sm 17,51; 2Sm 23,8–39; Iz 21,17; Jer 48,21; Ez 32,21–27; Dn 11,3.

[6] Por. L. Joachimowicz, *Wstęp*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, tłum. L. Joachimowicz, t. 1, PAX, Warszawa 1986, s. 14; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 4, KUL, Lublin 1999, s. 267.

[7] Por. L. Joachimowicz, *Wstęp*, s. 17; G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 4, s. 270.

[8] Por. tamże, s. 270–284.

[9] L. Joachimowicz, *Wstęp*, s. 19.

Między wieloma zachowanymi dziełami Filona znajdują się dwa, które przedstawiają jedyny w starożytności spójny komentarz do perykopy Rdz 6,1–4. W *O gigantach* i *O niezmienności Boga*[10] filozof analizował werset po wersecie omawiany tekst biblijny. Jednocześnie jego interpretacja, która w aspekcie terminologicznym nie różni się w ogólnym wymiarze od dotychczasowej myśli żydowskiej, jest w swej treści wyjątkowa. Aleksandryjczyk posłużył się fragmentami *Septuaginty*, aby wyłożyć swoją własną filozofię, opartą na dalekiej alegorezie.

3. Córki niesprawiedliwości i namiętności oraz synowie dobra i piękna

Na początku dzieła *O gigantach* został przytoczony pierwszy werset szóstego rozdziału Księgi Rodzaju w wersji *Septuaginty*[11]. Następnie, w części 1–5, filozof omówił go w sposób dotąd niespotykany. Opisany w tym wersecie liczebny rozrost ludzkości zestawił ze wzmiankowanymi w Rdz 5,28–32 narodzinami Noego i jego potomstwa[12]. Niesprawiedliwość tej wielkiej ilości ludzi miała zostać ukazana w kontekście sprawiedliwości Noego i jego synów, którzy zajaśnieli nad tamtymi niczym słońce w głębokiej ciemności, jasno ukazując wzajemne przeciwieństwo — zarówno liczebne, jak i moralne, według powszechnie panującej zasady istnienia niewielu dobrych i pięknych rzeczy w całej masie gorszych[13]. „Zazwyczaj bowiem — tłumaczył Filon — określone sprawy lepiej można dostrzec dzięki zestawieniu ich z ich przeciwieństwami”[14]. Dlatego zaakcentował także różnicę płci, które występowała między córkami niesprawiedliwych mieszkańców ziemi, wymienionymi w Rdz 6,1, a męskim potomstwem patriarchy. Oto, jak wyjaśnił to zagadnienie:

> „Żaden człowiek niesprawiedliwy nigdy nie zasiewa w duszy męskiego potomstwa; przeciwnie, istoty z natury swej niemęskie, słabe i zniewieściałe w swych myślach wydają na świat żeńskie potomstwo: nie zasadziły bowiem żadnego drzewa cnoty (*déndron aretēs*), które musi rodzić dobre i szlachetne (*kaloùs kai gennaioús*) owoce. Sadzą zaś drzewa zła i namiętności (*kakías kaì pathōn*), a gałęzie ich są rodzaju żeńskiego. Z tego też powodu stwierdzono, że ludzie ci płodzili córki, a żaden z nich nie wydał na świat syna. Skoro bowiem sprawiedliwy Noe, który podąża za doskonałym i prawym, rzeczywiście męskim rozumem (*lógon*), płodzi synów, to

[10] Korzystam z następującego wydania krytycznego tych dzieł i wg niego podaję numerację: Philon d’Alexandrie, *De gigantibus. Quod deus sit immutabilis*, w: *Les œvres de Philon d’Alexandrie*, t. 7, CERF, Paris 1963. Tłumaczenie na język polski, jakiego używam, to: Filon Aleksandryjski, *O gigantach*, w: tenże, *Pisma*, t. 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 5–17; tenże, *O niezmienności Boga*, w: tamże, s. 19–36.

[11] Por. Filon Aleksandryjski, *De gigantibus* 1.

[12] Tak więc uznał ciągłość treściową narracji *Bereszit*.

[13] Zasada ta miała obowiązywać w społeczeństwie, sztuce, nauce i przyrodzie (fr. 2–3).

[14] Filon Aleksandryjski, *O gigantach* 3, s. 7.

wówczas okazuje się, że nieprawość szerokich mas jest zdolna jedynie do wydawania żeńskiego potomstwa”[15].

Mnogość ludzi, która stała się alegorią ich niesprawiedliwości, mogła wydać z siebie tylko córki, symbolizujące słabość, zło i namiętność. Ujęcie to wiąże się ze starożytną mentalnością, wedle której kobieta zajmowała niższy szczebel społeczny i moralny od mężczyzny, co wiązało się między innymi z jej fizyczną oraz, jak sądzono, seksualną kruchością[16]. Spośród wcześniejszych pism żydowskich, pogląd ten wybrzmiał najmocniej w *Testamencie Rubena*[17]. Sadzenie drzew, o którym wspomina przytoczony fragment, wiąże się z rolniczą działalnością Noego, który według Księgi Rodzaju założył pierwszą winnicę[18]. Posłużyła ona Filonowi za alegorię męskiego potomstwa patriarchy, które z kolei miało wskazywać na jego cnotę (*areté*) rodzącą owoce dobre (*kalós*) i szlachetne (*gennaīos*).

Ową cnotę (*areté*) należy rozumieć oczywiście w znaczeniu starożytnej myśli filozoficznej. Według Platona jest ona „tym, z powodu czego każda rzecz wypełnia w najlepszy sposób właściwe sobie działanie”[19], a w odniesieniu do człowieka dzieli się ona zgodnie z trójpodziałem duszy na umiarkowanie (dla części pożądliwej duszy), męstwo (dla gniewliwej) i mądrość (dla rozumnej), spajane przez czwartą cnotę: sprawiedliwość[20]. Zarówno terminologia, jak i sama treść tej nauki odbijają się w wywodzie Aleksandryjczyka przeciwstawiającego sprawiedliwość Noego nieprawości „szerokich mas”, które zamiast umiarkowaniem i męstwem charakteryzowały się uleganiem namiętności i zniewieściałością.

Dobro patriarchy wynikało z tego, że podążał on za *logosem*. Ten wieloznaczny termin oznacza w tym miejscu najpewniej po prostu zdrowy rozsądek[21]. Można jednak zestawić go z całą nauką Filona o *logosie*, wedle której jest to obraz, archanioł, mądrość lub słowo samego Boga[22]. W przypadku takiej interpretacji, liczni niesprawiedliwi ludzie są w przytoczonym tekście wrogami *logosu*, a więc także wrogami Boga. Należy zauważyć, że w świetle ówczesnej filozofii,

[15] Tenże, *O gigantach* 4–5, s. 7. Fragmenty greckie pochodzą z wydania CERF, w: *De gigantibus*, s. 22, 24. Podobny sposób cytowania będzie stosowany dalej.

[16] Por. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Homini, Kraków 2006, s. 28–29.

[17] Wedle tego dzieła, upadek zarówno aniołów, jak i samego Rubena, nie dokonałby się, gdyby nie drzemiące w kobiecie zło. Por. *Testament Rubena* 3–5, tłum. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2000, s. 47–48.

[18] Por. Rdz 9,20. Por. także przyp. 3, w: Philon d’Alexandrie, *De gigantibus*, s. 22.

[19] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 5, KUL, Lublin 2002, s. 31–32.

[20] Por. tamże.

[21] Filon określił ów *logos* przymiotnikiem *orthós*, co zwykle w połączeniu tłumaczy się przez zdrowy rozsądek, aczkolwiek użył także innych epitetów, które pozwalają na rozszerzenie znaczenia samego *lógos*.

[22] Por. G. Reale, *Historia filozofii…*, t. 4, s. 302–304. Por. także M. Osmański, Hasło: *logos*, w: *Encyklopedia PWN*: *Religia*, t. 6, Warszawa 2002, s. 285–291. Nauka ta wiązała się z połączeniem filozoficznej nauki o *logosie* z terminologią *Septuaginty*, w której słowo i mądrość Boga były określane przez *logos*.

szczególnie stoickiej, różne znaczenia *logosu* pokrywają się, a niekierowanie się rozumem jest tożsame z odwróceniem się od boskiej zasady rzeczywistości[23].

4. Aniołowie, czyli demony, czyli dusze

Następnie, w paragrafach 6–18, żydowski autor przystąpił do komentarza drugiego wersetu szóstego rozdziału Księgi Rodzaju. Tekst tego ustępu, który przytoczył na początku tej części swojego wywodu, pokrywa się z wersją znaną dziś z Kodeksu Aleksandryjskiego *Septuaginty*. Od innych starożytnych manuskryptów różni się on, jak już zostało wspomniane, tym, że nie synowie (*uioi*), ale aniołowie (*ággeloi*) zobaczyli piękne córki ludzkie i brali je sobie za żony[24]. Jest bardzo prawdopodobne, że lekcja podana przez Filona jest najbliższa pierwowzorowi.

Aleksandryjczyk w swoim objaśnieniu owych uległych namiętnościom aniołów utożsamił z demonami, przy czym pojęcie to rozumiał w sposób filozoficzny, a nie religijny. Wobec tego, istoty demoniczne nie były ze swej natury złe, jak to wykładał judaizm. Skoro są synonimem biblijnych aniołów, dzielą się na święte i bezbożne. Te pierwsze, oddane czci Boga, jako jedyne zasługują na swą nazwę — *ággeloi*, co w grece oznacza „posłańcy". Pełnią bowiem funkcję pośredniczącą między ludźmi a Bogiem, zgodnie z ewoluującą demonologią platońską[25] i niczym demony u stoików czuwają nad ludzkimi losami[26]. Nie skalały się cielesnością, a ich mieszkaniem jest powietrze: sfera między niebem a ziemią, które było uważane między innymi przez stoików za siedzibę dusz zmarłych oraz demonów[27].

Filon przejął tę doktrynę poprzez identyfikację aniołów nie tylko z demonami, lecz również z duszami (*psychai*)[28]. Te, będąc niewidzialnymi, miały poruszać się w powietrzu „po okręgach, ruchem, który najbardziej jest zbliżony do ruchu umysłu; każdy z nich jest bowiem najczystszym umysłem (*noūs*)"[29]. Okrągły kształt orbit, który w klasycznej symbolice greckiej świadczył o doskonałości, charakteryzował bieg ciał niebieskich i umysłu (*noūs*). Zrównanie umysłu

[23] Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 113–114.

[24] Por. Rdz 6,2 (według *Septuaginty*). Por. także Philon d'Alexandrie, *De gigantibus*, s. 24.

[25] Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 52–53. Naukę taką w odniesieniu do demonów głosili m.in. platonik Ksenokrates (IV w. przed Chr.) oraz medioplatonik Plutarch (50–120 po Chr.).

[26] Por. tamże.

[27] Por. tamże, s. 185. Pogląd ten wyraził np. Posejdonios, filozof mediostoicki zmarły w I w. przed Chr.

[28] Por. Philon d'Alexandrie, *De gigantibus* 6.8–16, s. 24–28. Nieśmiertelne dusze zostały zidentyfikowane z mającymi boskie pochodzenie demonami już w dualizmie orfickim, Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 52, 203.

[29] Filon Aleksandryjski, *O gigantach* 8, s. 8; Philon d'Alexandrie, *De gigantibus*, s. 24.

z duszą-demonem jest kontynuacją nauki Platona, który zespolił w tym zakresie przesłanie orfickie i racjonalizm Sokratesa[30].

Początkowo wszystkie demony (inaczej: dusze lub aniołowie) uczestniczyły w tego rodzaju życiu. Niektóre jednak, sprzeciwiając się swojej rozumnej naturze, odłączyły się od Bożych zastępów i wstąpiły w ciało[31]. Są to źli aniołowie, którzy „nie zasługują na imię, które noszą"[32]. Zamiast partycypować w mądrości i pięknie przypisanych im pierwotnie duszy (*psyché*) lub umysłu (*noūs*)[33], zapragnęły udziału w martwych, niepewnych i przypadkowych sprawach cielesnych: rozkoszując się w sławie, majątku, władzy, zaszczytach i dziełach sztuki. Inaczej niż potępieni według apokaliptyki żydowskiej upadli Czuwający, niektórzy aniołowie, którzy skalali się ciałem, mieli szansę na nawrócenie[34]. Były to mianowicie dusze filozofów.

5. Upadek aniołów jako porzucenie cnoty i wiedzy na rzecz żądz

Warto zobaczyć jeszcze, w jaki sposób Aleksandryjczyk scharakteryzował bezbożnych niebian, odwołując się bezpośrednio do Rdz 6,2:

> „Oni nie znają córek zdrowego rozumu (*orthoū lógou*), to znaczy nauk (*epistémas*) i cnót (*aretás*), natomiast szukają śmiertelnego potomstwa śmiertelnych ludzi, przyjemności, które nie niosą ze sobą prawdziwego piękna, dostrzegalnego wyłącznie dla myśli, lecz mają fałszywy wdzięk, który zwodzi zmysły. Oni wszyscy nie biorą sobie wszystkich córek ludzkich, lecz spośród wielkiej ich liczby każdy wybiera sobie jedną, jedni wzięli sobie żony, kierując się pożądliwością oczu, inni pożądliwości uszu, jeszcze inni pożądliwością podniebienia i żołądka, niektórzy pożądliwością części ciała, leżących poniżej brzucha, większość jednak zagarnęła dla siebie rozlicznych przyjemności ponad miarę, rozszerzając swoje żądze (*epithymías*)"[35].

[30] Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 155, 203–205. Platon wyróżnił *noūs* jako najwyższą z dusz, zajmującą miejsce w hierarchii ponad duszami pożądliwą i gniewliwą. Także Arystoteles podkreślał wyższość duszy rozumnej (*noūs*) i uznawał jej transcendentalność, nieśmiertelność i boskie pochodzenie. Medioplatonizm i neopitagoreizm umieściły *noūs* ponad *psyché*, jednocześnie oddzielając od siebie te dwa terminy.

[31] Por. także Philon d'Alexandrie, *De gigantibus* 43.

[32] Filon Aleksandryjski, *O gigantach* 16, s. 9. Na potwierdzenie ich istnienia w kolejnym paragrafie uczony powołał się na Ps 77,49 w wersji *Septuaginty*, wedle którego Bóg zesłał plagi na Egipt za pośrednictwem złych aniołów.

[33] Filon częstokroć jest w swoich wywodach niekonsekwentny. Raz utożsamia duszę z umysłem, innym razem oddziela od siebie te terminy (por. np. *De gigantibus* 15).

[34] Tradycja henochiczna rozwinęła wątek upadku aniołów należących do grupy Czuwających.

[35] Filon Aleksandryjski, *O gigantach* 17–18, s. 9; Philon d'Alexandrie, *De gigantibus*, s. 28–30.

Wybranie przez aniołów córek ludzkich za żony stało się u Filona alegorią wstąpienia dusz w ciała, dokonanego poprzez odwrócenie się od *logosu*, a więc odrzucenia pochodzących od niego cnoty (*areté*) oraz wiedzy (*epistéme*). Termin *epistéme* według starożytnych filozofów greckich oznaczał „taki typ wiedzy racjonalnej (opartej na logosie), który ma cechy bezsporności i absolutnej pewności”[36]. Jej fundamentem były zasady ostateczne, a przeciwieństwem wszelkie oparte na zmysłach mniemanie, które według stoików było jedynie fałszywymi wyobrażeniami zwodzącymi mędrca[37]. Wiedza ta ściśle wiązała się z cnotą (*areté*), co znalazło swój szczególny wyraz w nauce Sokratesa[38].

Aleksandryjczyk w sposób wyraźny bazował na powyższych wnioskach. Fałszywy wdzięk zmysłowych przyjemności, który miał zwieść aniołów i oddalić ich tym samym od prawdziwego piękna pochodzącego z *logosu*, to właśnie filozoficzne mniemanie. Ono, niepołączone z wiedzą (*epistéme*), miało deformować rzeczywistość. Fakt wzięcia sobie po jednej żonie żydowski uczony zinterpretował jako uleganie przez niebian różnym rodzajom przyjemności, nie tylko — jak wskazywała dotychczasowa tradycja — seksualnym[39]. Wymienienie w tym kontekście żądz (*epithymía*), łączonych często w piśmiennictwie starogreckim z namiętnościami (*páthos*)[40], jest kolejnym punktem stycznym ze starożytną spuścizną filozoficzną, która piętnowała poddawanie się zmysłowym bodźcom[41].

6. Duch Boży przeznaczony dla ludzi Boga, potop dla gigantów — ludzi ziemi

Teoria pisarza, jakoby przedstawieni w Rdz 6,1–4 aniołowie byli tak naprawdę duszami, które wstąpiły w ciała ludzkie, wpływa na interpretację wersetu trzeciego tej perykopy, dotyczącą skrócenia czasu przebywania Ducha Bożego w człowieku (*De gigantibus* 19–57[42]). Kara ta wymierzona została *de facto*

[36] G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 248.

[37] Por. tamże, s. 248–250.

[38] Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2000, s. 52–64.

[39] To, że biblijny opis związków aniołów z kobietami wskazywał według Filona na posiadanie przez nich tylko po jednej żonie, jest kolejnym starożytnym świadectwem potwierdzającym takie odczytanie wersetu Rdz 6,2, wbrew poglądom dopatrującym się w tym miejscu krytyki poligamii.

[40] O namiętnościach w tym samym kontekście Filon wspominał również m.in. w przytoczonym wcześniej fragmencie *De gigantibus* 4.

[41] Namiętność (*páthos*) to wzburzenie duszy, które należało miarkować i opanowywać lub — według stoików i innych filozofów doby hellenizmu — wyeliminować (apatia — *apátheia*). Przeciwstawia się ona cnocie i dlatego jest źródłem zła i nieszczęścia człowieka. Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 29, 139.

[42] Cytatem wyjściowym była dla Filona znów *Septuaginta*, aczkolwiek jego tekst przejawia nieznaczne różnice gramatyczne w porównaniu do znanej nam wersji. Nie powodują one jednak żadnej znaczącej zmiany dla rozumienia tego fragmentu. Por. *De gigantibus* 19, 29, 55; Rdz 6,3 (według *Septuaginty*).

samym upadłym aniołom — ponieważ oni, przybierając cielesność, stawali się ludźmi. Dlatego też wywód Filona przybrał charakter etyczny. Ducha Bożego, na podstawie Rdz 1,2 w połączeniu z ówczesną kosmologią, zdefiniował jako jeden z czterech pierwiastków (*stoiheīon*) materii — powietrze[43], a jednocześnie, w odniesieniu do Wj 31,2–3, jako wiedzę (*epistéme*) w przytoczonym już wcześniej, filozoficznym znaczeniu[44]. Mocno podkreślił jego jedność i boskość, co łączy się ze stoicką koncepcją *logosu*[45]. Stwórca udziela go ludziom, którzy, jak Mojżesz, trwają w cnocie (*areté*), „tkwią mocno w niezmienności prawego rozumu (*lógou*)”[46] i oddają się kontemplacji Boga[47]. Nie daje Go natomiast tym duszom, które przesadnie zajmują się ciałem (*sàrks*) i jego sprawami, a przede wszystkim nasycają się niepohamowaną przyjemnością (*hedoné*). Ich źle rozłożona hierarchia wartości przedkłada majątek, sławę i siłę fizyczną ponad pożytek duchowy[48]. Konsekwencja takiego sposobu życia miała zostać wyrażona właśnie w Rdz 6,3.

Kolejnego wersetu Filon nie omówił w całości, pomijając jego ostatnią część[49] i komentując najpierw fragment „a w owych czasach byli na ziemi giganci”[50]. Mojżesz miał użyć porównania do tych mitologicznych postaci, aby alegorycznie przedstawić prawdę o trzech rodzajach ludzi: ludziach ziemi, ludziach nieba i ludziach Boga. Pierwsi, których symbolizują giganci, oznaczają te dusze, które opuściły swoich niebiańskich pobratymców i zamiast iść drogą *logosu*, poszły za naturą ciała i jego przyjemnościami. Ich przykładem był Nemrod, według *Septuaginty* pierwszy gigant na ziemi[51]. „Ludźmi nieba są artyści, uczeni i badacze”[52] — czyli ci, którzy prawidłowo używają rozumu w sprawach ziemskich, tak jak Abram. On, uczony Chaldejczyk, „badał naturę nieba i eteru”[53]. Kiedy wzniósł się ponad te sprawy — do intelektualnego świata idei[54] — stał się człowiekiem Boga i dostał nowe imię: Abraham.

---

[43] Pierwiastek lub element (*stoiheīon*), to w odniesieniu do kosmologii częściowo urzeczywistniona, zaktualizowana materia. Filozofia starożytna wymieniała zwykle 4 elementy: powietrze, wodę, ziemię oraz ogień. Arystoteles dodał do nich piąty, niezniszczalny pierwiastek: eter. Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 69–70.

[44] Por. Philon d’Alexandrie, *De gigantibus* 22.

[45] Por. tamże 25–27. Por. G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 5, s. 103.

[46] Filon Aleksandryjski, *O gigantach* 48, s. 14.

[47] Por. Philon d’Alexandrie, *De gigantibus* 47–55.

[48] Por. tamże 28–46.

[49] Filon pominął następującą część Rdz 6,4 (według *Septuaginty*): *ekeīnoi ēsan oi gígantes oi ap’ aiōnos, oi ánthropoi oi onomastoí*.

[50] *O gigantach* 58, s. 16. Komentarz Filona do tego fragmentu został zawarty w *De gigantibus* 58–67.

[51] Por. Rdz 10,8–9.

[52] Filon Aleksandryjski, *O gigantach* 60, s. 16.

[53] Tenże, *O gigantach* 62, s. 16.

[54] Filon w swojej spuściźnie rozwinął platońską naukę o ideach, uznając je „jako stworzone przez Boga w jego akcie myślenia archetypy świata ponadzmysłowego”, G. Reale, *Historia filozofii...*, t. 4, s. 307. Są więc one wg niego myślami Boga. Por. tamże, s. 307–309.

Komentarz do dalszej części Rdz 6,4, który był pisany przez Aleksandryjczyka w sposób ciągły, znalazł się w następnym z korpusu jego dzieł traktacie zatytułowanym *O niezmienności Boga*. We fragmencie 1–19 uczony analizował zdanie: „I potem, gdy aniołowie zbliżali się do córek ludzkich, one im rodziły”[55]. Opisane tu związki aniołów z kobietami Filozof w duchu swojej alegorycznej interpretacji odczytał jako upadek dusz w niemęskie namiętności. Rodzenie stało się synonimem stwarzania wielości, która, będąc przeciwieństwem doskonałej jedności, oznaczała słabość. Ona z kolei łączyła się z uleganiem pożądaniom, które ostatecznie miały prowadzić do zagłady — a więc potopu, interpretowanego w toku dalszych rozważań autora.

7. Czy Filon wyjaśnił znaczenie perykopy Rdz 6,1–4?

Komentarz Filona wyróżnia się spośród wszystkich znanych mi interpretacji opowiadania Rdz 6,1–4. Żaden inny starożytny autor ani tym bardziej współczesny egzegeta nie wysunął z tego fragmentu Pisma Świętego podobnych wniosków. Należy przyjąć, że Filozof odczytywał ten *passus* z perspektywy własnej ideologii i nie wyjaśnił go, ale raczej przedstawił swoje poglądy, naginając do nich tekst biblijny. Wynikło to z przyjętej metody alegorezy, zastosowanej ze względu na trudność omawianej perykopy. Dzisiejsza hermeneutyka odrzuca taki typ lektury, który jest *de facto* ominięciem problematycznego zagadnienia.

Źródłem całego wywodu Aleksandryjczyka nie jest zatem *stricte* litera natchnionej Księgi, ile raczej przyjęte przez niego rozumienie rzeczywistości. Dotyka ono przede wszystkim stosunku do Boga. Człowiek, który w prawidłowy sposób używa rozumu, służy tym samym swojemu Stwórcy, wydając owoce cnoty, dobra i piękna. Natomiast odrzucenie nauki *logosu* wiąże się z upadkiem w cielesne namiętności, który rodzi wszelką niesprawiedliwość i zło. Aniołowie występujący w Rdz 6,1–4 zostali w tym kontekście utożsamieni z ludzkimi duszami, które zamiast oddać się prowadzeniu Bożego ducha, wolały pogrążyć się w przyziemnych żądzach. Komentarz Filona przybrał więc charakter przede wszystkim antropologiczny i etyczny.

PHILO OF ALEXANDRIA’S ALLEGORICAL COMMENTARY ON GENESIS 6:1–4

Summary

Philo of Alexandria interpreted Genesis 6:1–4 by means of his chosen method, the allegory. In this way, the passage takes on a significantly different meaning from the literal one, one rather closer to the overall thought of the philosopher. The interpretation concerns ethics more than angelology, stressing the benefits of choosing the *logos* and the damages of rejecting it. Angels then,

[55] *O niezmienności Boga* 1, s. 21.

in accordance with the Stoic demonology, denote souls, daughters of men — various low passions, and giants — those who are immersed in the pleasures of the flesh. Such a reading of this difficult Genesis passage is absolutely unique in the history of exegesis.

Keywords: Philo of Alexandria, Gen 6:1–4, demonology, ancient philosophy, Jewish philosophy, allegorical exegesis

Nota o Autorze: mgr Kacper Zyzek — absolwent studiów licencjackich i magisterskich historii literatury wczesnochrześcijańskiej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania badawcze: historia idei, judaizm i chrześcijaństwo w starożytności.

Słowa kluczowe: Filon Aleksandryjski, Rdz 6,1–4, demonologia, filozofia starożytna, filozofia żydowska, egzegeza alegoryczna