

Rafał ZARZECZNY SJ
(Warszawa, Bobolanum,
Roma, Pontificio Istituto Orientale)

MELCHIZEDEK I EGZEGEZA RDZ 14, 18-20 W PISMACH FILONA ALEKSANDRYJSKIEGO

W czternastym rozdziale Księgi Rodzaju czytamy, że kiedy Abraham wracał ze zwycięskiej wyprawy przeciw czterem królom koalicji elamickiej pod wodzą Kedorlaomera, po uwolnieniu z ich rąk swego bratanka Lota, wyszedł mu na spotkanie król Sodomy (por. Rdz 14, 1-17). Wówczas Melchizedek, o którym Pismo Święte mówi jedynie, że był królem Salemu i kapłanem Boga Najwyższego, przyniósł chleb i wino, błogosławił Abrahama oraz Boga, Pana nieba i ziemi, który wydał wrogów w jego ręce. Z kolei Abraham dał mu dziesięcinę ze wszystkiego (por. Rdz 14, 18-20)¹. W tym miejscu Melchizedek znika z kart Biblii tak samo niespodziewanie, jak się na nich pojawił, bowiem w wersetach 21-22 Hagiograf powraca do zasygnalizowanego wcześniej spotkania Abrahama z królem Sodomy². W całym ST raz jeszcze tylko werset Psalmu 110 [109], 4 oznajmia królowi wybranemu przez Boga, że będzie „kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka”³. Psalmista nie odnosi się jednak

¹ Punktem odniesienia dla egzegezy Filona i Ojców Kościoła był oczywiście grecki tekst Rdz 14, 18-20 w wersji Septuaginty: „¹⁸ καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλήμ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον ἢν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου. ¹⁹ καὶ ἠὐλόγησεν τὸν Ἀβραὰμ καὶ εἶπεν Εὐλογημένος Ἀβραὰμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ, ὃς ἐκτίσεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ²⁰ καὶ εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ὑψιστος, ὃς παρέδωκεν τοὺς ἐχθρούς σου ὑποχειρίους σοι, καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων, wg *Septuaginta*, t. 1: *Genesis*, ed. J.W. Wevers, Göttingen 1974, 165.

² Ponieważ szczegółowa egzegeza odpowiednich tekstów biblijnych nie należy do przedmiotu niniejszego artykułu, zainteresowanych odsyłam do literatury fachowej: R.H. Smith, *Abram and Melchizedek (Gen 14, 18-20)*, ZAW 77 (1965) 129-153; J.A. Emerton, *The Riddle of Genesis XIV*, „*Vetus Testamentum*” 21 (1971) 403-439; F.L. Horton, *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge 1976, zwłaszcza 12-53; C. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. – sec. III d.C.)*, Brescia 1984, spec. 12-43; M. Bodinger, *L'énigme de Melchisédek*, RHR 211 (1994) 297-333; A. Aschim, *Melchizedek the Liberator. An Early Interpretation of Genesis 14?*, „*Society of Biblical Literature Seminar Papers*” 35 (1996) 243-258; J.A. Fitzmyer, *Melchizedek in the MT, LXX, and the NT*, „*Biblica*” 81 (2000) 63-69. Bibliografię publikacji dotyczących postaci Melchizedeka podaje także F. Manzi, *La figura di Melchisedek. Saggio di bibliografia aggiornata*, EL 109 (1995) 331-349.

w żaden sposób do tekstu z Księgi Rodzaju, nie wyjaśnia też znaczenia uroczystej przysięgi⁴.

Niespodziewane pojawienie się Melchizedeka w dziejach Abrahama, tajemnicza ofiara z chleba i wina, fakt, że jako pierwszy na kartach Pisma Świętego jest on nazywany kapłanem Boga i to jeszcze przed ustanowieniem kapłaństwa synów Aarona nie będąc Hebrajczykiem, że pobłogosławił samego patriarchę Abrahama, a potem odebrał od niego dziesięcinę – wszystko to sprawia, że ten z pozoru mało znaczący epizod w prehistorii biblijnej wymagał objaśnienia, najpierw w ramach egzegezy żydowskiej a potem także chrześcijańskiej. Istotnie, liczne odwołania do postaci Melchizedeka odnajdujemy we fragmentach z Qumran, w targumach oraz w późniejszej literaturze rabinicznej⁵. Opinie egzegetów żydowskich mogły być brane pod uwagę także w egzegezie wczesnochrześcijańskiej, zwłaszcza, że autor Listu do Hebrajczyków podkreśla wagę tej postaci, łącząc ze sobą oba teksty ST i reinterpretując je w świetle tajemnicy Chrystusa, prawdziwego Arcykapłana i Pośrednika przed Bogiem dla wszystkich wierzących, którego posługa realizuje się „na wieki według porządku Melchizedeka” (εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ)⁶.

³ Ps 109, 4 LXX: „ὥμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμελήθησεται· Σὺ εἰ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ”; wg *Septuaginta*, t. 10: *Psalmi cum Odis*, ed. A. Rahlfs, Göttingen 1979, 227.

⁴ Ps 110 należy do tekstów biblijnych najczęściej cytowanych w NT, zwłaszcza werset 1, który zawsze przywołuje się w kontekście szczególnej godności Chrystusa jako Pana i Mesjasza (por. Mt 22, 44; Mk 12, 36; Łk 20, 42n; Dz 2, 34; Hbr 1, 3); zob. M. Gourgues, *À la droite de Dieu: Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110:1 dans le Nouveau Testament*, Paris 1976, 5-24. Werset 4, w postaci cytatu spotykamy jedynie w Hbr 1, 13; 5, 6; 7, 17, nawiązanie w 5, 10; 6, 20; 7, 11. Egzegeci wskazują na liczne trudności w interpretacji tego psalmu, jego struktury literackiej, jednoci tekstu oraz znaczenia poszczególnych sformułowań. Obszerniej na ten temat zob: J.W. Bowker, *Psalm CX, „Vetus Testamentum”* 17 (1967) 31-41; A. Serina, *La figura di Melchisedec nel Salmo CX, 4. Il sacerdozio e il messianismo sacerdotale del re Davide*, Roma 1970, 6-13; L.C. Allen, *Word Biblical Commentary*, t. 21: *Psalm 101-150*, Dallas 1983; J.P. Nel, *Psalm 110 and the Melchizedek tradition*, „Journal of Northwest Semitic Languages” 22 (1996) 1-14.

⁵ Na temat egzegezy rabinicznej Rdz 14 zob. M. McNamara, *Gen 14,17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature*, „Biblica” 72 (2000) 1-31. Problematyce melchizedekiańskiej w Qumran szczególną uwagę poświęca F. Manzi, *Melchisedek e l'angelologia nell'epistola agli Ebrei e a Qumran*, Roma 1997; zob. także: A.S. Van der Woude, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höle XI*, „Oudtestamentische Studien” 14 (1965) 354-373; E. Puech, *Notes sur le manuscrit de XIQ Melchisedek*, „Revue de Qumran” 12 (1986) 483-513; F. García Martínez, *Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán*, „Biblica” 81 (2000) 70-80.

⁶ Kapłańska godność Chrystusa, której figurą jest posługa Melchizedeka, stanowi centralne zagadnienie Listu do Hebrajczyków, stąd opracowania kwestii znajdujemy w wielu komentarzach nowotestamentalnych; por. A. Vanhoye, *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ médiateur d'une alliance nouvelle*, Paris 2002; J.A. Fitzmyer, „Now this Melchizedek...” (*Heb 7,1*), CBQ 25 (1963) 305-321; A.J. Bandstra, *Heilsgeschichte und Melchizedek in Hebrews*, „Calvin Theological Journal” 3 (1968) 36-41; G.L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb. 7:1-28*, Virginia 1976; N. Casalini, *Ebr 7,1-10: Melchisedek prototipo di Cristo*, „Liber Annus SBF” 34 (1984) 149-190; T. de Kruif, *The Priest-King Melchizedek. The Reception of Gen 14,18-20 in Hebrews Mediated by*

Ta tajemnicza postać otrzymuje komentarz także w pismach Filona⁷. W swych traktatach egzegetycznych Aleksandryczyk analizował głównie Księgę Rodzaju i Księgę Wyjścia⁸. Swoją egzegezę Filon prowadzi z wielkim rozmachem, nie skupiając się przy tym zbytnio na szczegółach ani na dosłownym znaczeniu Pisma Świętego, które systematycznie poddaje interpretacji alegorycznej. Jakkolwiek sens dosłowny stoi zawsze u podstawy takiej egzegezy, to jednak Aleksandryczyk jest przekonany, że tekst biblijny w sposób symboliczny wyraża treści ukryte w sensie dosłownym, stąd konieczność jego interpretacji na dwóch poziomach jednocześnie. Ostatecznie znaczenie słowne jest drugorzędne i ma charakter prawd przeznaczonych dla ludzi prostych. Nieliczni tylko osiągają głębsze poznanie i w ten sposób obcuja z rzeczywistością duchową. Znakami prowadzącymi do tak pogłębionej interpretacji Pisma Świętego są przede wszystkim liczby i imiona własne, które Filon wyjaśnia etymologicznie, podobnie, jak to czynili stoicy interpretując imiona bogów⁹.

Odniesienia do perykopy biblijnej o Melchizedeku pojawiają się w trzech pismach Filona¹⁰: *Legum allegoriae*¹¹, *De congressu eruditionis gratia*¹² oraz *De*

Psalm 110, „Bijdragen” 54 (1993) 393-406. D.W. Rooke, *Jesus as Royal Priest. Reflections on the Interpretation of Melchizedek Tradition in Hbr 7*, „Biblica” 81 (2000) 81-94.

⁷ Bibliografia publikacji dedykowanych Filonowi: R. Radice – D. T. Runia, *Philo of Alexandria. An annotated Bibliography 1937-1986*, Leiden 1992; D.T. Runia, *Philo of Alexandria. An annotated Bibliography 1987-1996, with Addenda for 1937-1986*, Leiden 2000. Aktualną bibliografię przynoszą „*Studia Philonica Annual*”.

⁸ Schemat egzegetyczny i główne przesłanki alegorycznej interpretacji Filona omawiają: J. Pépin, *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*, w: *Philon d'Alexandrie* (Lyon 11-15 septembre 1966), ed. R. Arnaldez, Paris 1967, 131-167; V. Nikiprowetzky, *L'exégèse de Philon d'Alexandrie*, RHPR 53 (1973) 309-329; V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Ecriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractere et sa portee. Observations philologiques*, Leiden 1977; D.T. Runia, *The Structure of Philo's Allegorical Treatises*, VigCh 38 (1984) 209-256; Blönnigen, *Der griechische Ursprung*, s. 20-137; zob. także zbiór artykułów: D.T. Runia, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot 1990; P. Borgen, *Philo of Alexandria: an exegete for his time*, Leiden 1997; *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, ed. C. Lévy, Turnhout 1998. Pryncypia egzegezy Filona zarysowuje także M. Simonetti, *Miedzy dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 12-17.

⁹ Interpretacji imion hebrajskich w pismach Filona poświęcone jest studium: L.L. Grabbe, *Etymology in Early Jewish Interpretation: The Hebrew Names in Philo*, Atlanta 1988; o Melchizedeku na str. 186n.

¹⁰ Poszczególne elementy problematyki melchizedekiańskiej w pismach Filona omawiają także: G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte de Exegese*, Giessen 1927, 14-17; R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden 1970, 434-449; L.K. Dey, *Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, Missoula 1975, 1-81; Horton, *The Melchizedek Tradition*, s. 54-60; Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, s. 87-97.

¹¹ Por. Philo, *Legum allegoriae* III 79-82, ed. L. Cohn, w: *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* (= OPA), publ. R. Arnaldez – J. Pouilloux – C. Mondésert, vol. 2, Paris 1962, 130, tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 152-153.

¹² Por. Philo, *De congressu eruditionis gratia* 99, ed. M. Alexandre, OPA 16, Paris 1967, 172.

*Abrahamo*¹³. Chociaż imię Melchizedeka występuje tylko w dwóch pierwszych traktatach¹⁴, to jednak nie ma racji E.R. Goodenough gdy twierdzi, że postać Melchizedeka w *De Abrahamo* jest w ogóle nieobecna¹⁵. Chociaż istotnie imię króla – kapłana nie zostało tam wymienione, to jednak odniesienie do sceny spotkania patriarchy z królem Salemu jest oczywiste¹⁶. Odrębny problem wiąże się z *Quaestiones et solutiones in Genesim*¹⁷. Nie zachował się grecki oryginał tego dzieła, dysponujemy jedynie jego tłumaczeniem ormiańskim oraz nielicznymi fragmentami greckimi¹⁸. Istnieje także starożytne tłumaczenie łacińskie obejmujące jednak tylko perykopę Rdz 25, 20 – 28, 9 (księga IV *Quaest.*)¹⁹. W tekście ormiańskim epizod Rdz 14, 18-22 jest całkowicie nieobecny, ponieważ księga II urywa się na tekście Rdz 10, 8-9, natomiast księgę III otwiera komentarz do Rdz 15, 7. Filoniańskie autorstwo greckiego fragmentu z kateny Prokopa (Harris 72.1), komentującego werset Rdz 14, 20, jest niepewne²⁰. W każdym razie także w tym tekście imię Melchizedeka się nie pojawia.

I. LEGUM ALLEGORIAE III 79-82

W traktacie *Alegorie praw* Filon analizuje biblijną opowieść o stworzeniu człowieka (Rdz 2, 1 – 3, 19) w duchu alegorycznym²¹. Odniesienie do postaci Melchizedeka pojawia się w części komentarza, w której Filon rozważa kwestię całkowitej wolności Boga w działaniu²². Oto interesujący nas fragment:

¹³ Por. Philo, *De Abrahamo* 235, ed. J. Gorez, OPA 20, Paris 1966, 116.

¹⁴ Por. P. Borgen – K. Fuglseth – R. Skarsten, *The Philo Index: a complete Greek word index to the writings of Philo of Alexandria*, Oxford 2000, 214.

¹⁵ Por. E.R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935, 151; Horton, *The Melchizedek tradition*, s. 54, przyp. 3.

¹⁶ Por. Horton, *The Melchizedek Tradition*, s. 54.

¹⁷ *Quaestiones et solutiones* to rodzaj krótkich komentarzy, w których Filon w formie pytań przedstawia trudności pojawiające się podczas lektury Pisma Świętego i udziela na nie odpowiedzi, zarówno w odniesieniu do sensu wyrazowego, jak i duchowego. *Quaestiones* mają charakter dzieła niemal technicznego, są pozbawione wszelkich ozdóbników, stanowią jakby *instrumentum laboris*. Gatunek ten będzie później szeroko wykorzystywany w literaturze chrześcijańskiej, por. G.M. Vian, *Le Quaestiones di Filone*, ASE 9 (1992) 365-388; Blönnigen, *Der griechische Ursprung*, s. 111-119.

¹⁸ Przekład łaciński tekstu ormiańskiego: Ch. Mercier, OPA 34/1-2, Paris 1979-1984. Nowe wydanie fragmentów greckich opublikował E. Hilgert w: *Both Literal and Allegorical: Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus*, ed. D. Munro-Hay, Atlanta 1991, 1-15; zob. także J.R. Royse, *The Spurious Texts of Philo of Alexandria*, Leiden 1991.

¹⁹ Por. F. Petit, *L'Ancienne version latine des Questions sur le Genèse de Philon d'Alexandrie: édition critique et commentaire*, t. 1, TU 113, Berlin 1973, 18-23.

²⁰ Por. Royse, *The Spurious Texts*, s. 21.

²¹ Obszerny wstęp do *Legum allegoriae* daje R. Radice w: G. Reale, *Filone d'Alessandria. La filosofia Mosaica*, Milano 1987.

²² Por. *Legum allegoriae* III 65-106. Komentarz do tekstu zob. także: Williamson, *Philo and the Epistle*, s. 435-436; Horton, *The Melchizedek Tradition*, s. 58-59; Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, s. 91-92.

„79. Prócz tego Bóg ustanowił Melchizedecha królem pokoju – to bowiem znaczy Salem – i swym kapłanem, choć przedtem nie postawił za wzór żadnego jego czynu, lecz na początku uczynił go królem, pokojowym i godnym swego kapłaństwa. Króla zwykło się nazywać sprawiedliwym, lecz król jest antytezą tyrana, pierwszy bowiem wprowadza prawo, drugi bezprawie. 80. Mentalność tyrana wydaje prawa szkodliwe dla ciała i duszy, okrutne oraz powodujące wielkie cierpienia, a mam tu na myśli grzeszne uczynki i rozkosze pochodzące z namiętności. Drugi, przeciwnie, nie rozkazuje, lecz przede wszystkim nakłania, a następnie wydaje tylko takie przepisy, przy pomocy których żywe stworzenie ma szczęśliwie płynąć przez życie jak okręt, kierowany przez dobrego sternika, to znaczy przez zdrowy rozsądek. 81. Nazywajmy zatem tyrana sprawcą wojny, a króla – wodzem pokoju, Salem, dostarczającym duszy środków odżywczych i pełnych radości. Rozdziela przecież chleb i wino, a tego nie chcieli użyć Widzącemu Ammanici i Moabici i z tej racji zostali wyłączeni z boskiego społeczeństwa i zgromadzenia. Ammanici pochodzą od matki, którą jest zmysłowość, a Moabici od ojca, którym jest rozum, i reprezentują ten rodzaj ludzi, którzy uznają rozum i zmysłowość za elementy składowe bytów, lecz nie przyjmują pojęcia Boga, a tacy, jak mówi Mojżesz, nie wejdą do społeczności Pana, ponieważ nie wyszli do was na drogę z chlebem i wodą, gdyście wędrowali z namiętności [tzn. z] Egiptu. 82. Niech jednak Melchizedech zamiast wody przyniesie wina, niech napoi i orzeźwi dusze, aby się poczuły jako owładnięte boskim pijaństwem, bardziej trzeźwym niż sama trzeźwość. W rzeczywistości jest on świętym Logosem, mającym jakby w dziedzictwie istnienie oraz idee o nim wzniośle, wspaniale i znakomite. Jest bowiem kapłanem Najwyższego, nie w tym jednak znaczeniu, że istnieje inny Bóg, który by nie był Najwyższym. Bóg bowiem jedynym będąc, „jest na niebie wysoko i na ziemi nisko i nie ma innego prócz Niego” (por. Pwt 4, 39), lecz fakt, że ma się o Bogu pojęcia nie pospolite, przyziemne, ale bardzo wielkie, wzniesione ponad materię i górne – obudzą w nas wyobrażenie istoty określanej nazwą Najwyższej”²³.

Punktem wyjścia w analizie Filona jest tekst Rdz 3, 14n, a więc słowa przekleństwa, jakie Bóg rzuca na węża, sprawcę upadku Prarodziców. Aleksandryczyk stawia pytanie, jak to możliwe, że wąż został potępiony, chociaż nie otrzymał żadnej możliwości usprawiedliwienia się²⁴. Powodem takiego postępowania Boga jest fakt, że wąż symbolizuje rozkosz, która jest zła ze swej natury (ἡ ἡδονὴ ἧς ἑαυτῆς ἐστὶ μοχθηρία; 68), a zatem nie ma racji, by poszukiwać w nim jakiegokolwiek dobra. Filon zauważa, że podobnie sprawa miała się z Erem, pierwotnym synem Judy, który był zły w oczach Boga i dlatego Pan zesłał na niego śmierć bez żadnej wyraźnej przyczyny (69; por. Rdz 38, 7). Oznacza to, że Bóg, chociaż stworzył wszystko ze względu na swoją dobroć, działa w całkowitej wolności i nie musi zważać na niczyją opinię.

²³ *Legum allegoriae* III 79-82, OPA 2, 130, tłum. A. Joachimowicz, s. 152-153.

²⁴ Por. D.T. Runia, *How to read Philo*, w: tegoż, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot 1990, 197; w artykule korzystałem z wersji elektronicznej: <http://www.torreys.org/bible/howtoreadphilo.html>.

1. Król i kapłan z woli Boga. Po wzorcach negatywnych następują przykłady pozytywne Bożej wolności (77nn). W tej części Filon wskazuje na osoby, które bez żadnej zewnętrznej racji zostały stworzone jako dobre z natury. I tak na przykładzie Noego, Melchizedeka, Abrahama, Izaaka i innych Filon stara się pokazać, że Bóg wybiera niektórych ludzi bez jakiegś szczególnej racji a jedynie na podstawie upodobania, jakie ma wobec kogoś w swej absolutnej wolności. Na tej właśnie zasadzie Melchizedek od samego początku (πρῶτον) został uczyniony królem (βασιλεύς) Salem i kapłanem (ιερέυς) Boga. Przy tej okazji Filon wyjaśnia znaczenie nazwy miasta (Σαλήμ), którą tłumaczy przez greckie ιρ>nh, co z kolei pozwala mu nazywać Melchizedeka królem „pokojowym i godnym swego kapłaństwa” (εἰρηναῖν καὶ ἱερωσύνης ἄξιον). Nie widać innych racji, dla których Melchizedek został wyróżniony tymi zaszczytnymi tytułami (οὐδὲν ἔργον αὐτοῦ προδιατυπώσας), jak tylko całkowicie wolne działanie Boga. W dalszej części tekstu cała uwaga Aleksandryjczyka skupia się na wymienionych tytułach.

Na szczególne pierwszeństwo Melchizedeka w kapłaństwie uwagę zwracać będą także Józef Flawiusz (διὰ τοῦτο ἱεράσατό τε τῷ θεῷ πρῶτος)²⁵ oraz Teofil z Antiochii (ιερέυς πρῶτος)²⁶. Według żydowskiego historyka Melchizedek był jednocześnie pierwszym budowniczym miasta i świątyni (ὁ πρῶτος κτίσας [πόλεος] ... καὶ τὸ ἱερόν πρῶτος δεμιάμενος). Przy okazji Flawiusz identyfikuje biblijne Salem z żydowską Jerozolimą, co potem stanowić będzie wspólną, choć nie jedyną, tradycję²⁷.

Autor Listu do Hebrajczyków podaje objaśnienie imienia Melchizedeka: „król sprawiedliwości” (βασιλεὺς δικαιοσύνης) zgodnie ze znaczeniem tworzących je hebrajskich rdzeni *mlk* i *sdq*. Na tej samej zasadzie biblijny tytuł „król Salemu” (βασιλεὺς Σαλήμ) otrzymuje objaśnienie jako „król pokoju” (βασιλεὺς εἰρήνης; por. Hbr 7, 2). Interpretacja taka ma charakter popularnej etymologii, jednak dostrzega się tu także cechy alegorezy. Opinie egzegetów na temat możliwości bezpośredniego wpływu Filona na tekst Hbr, także w tym względzie, są podzielone²⁸.

²⁵ Por. Josephus Flavius, *De bello Judaico* VI 438.

²⁶ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 31, 13.

²⁷ Por. *De bello Judaico* VI 438; zob. np. 1QapGen 22, 14; Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 31, Sch 20, 180, BOK 24, 430; *Caverna thesaurorum* 23, 14-18, CSCO 486, 182. Na temat Salem jako dawnej stolicy Jebuzytów niedaleko Sychem, zob. m.in.: Eusebius, *Onomasticon* 530/106.2 i 531/106.7, GCS 11/1, 150; Origenes, *In Jeremiam hom.* 13, 2, Sch 238, 56; *In Iesu Nave hom.* fr. 20, GCS 9, 428; Epiphanius, *Panarion* 55, 2, 2, GCS 2, 326; Hieronymus, *Epistula* 73, 7, CSEL 54/2, 20. Świadkiem tradycji lokalizacji Salem na samarytańskiej górze Garizim miał być żydowski historyk Eupolemos (II wiek prz. Chr.); zob. Eusebius, *Praeparatio evangelica* IX 17, 5, Sch 369, 238. O ruinach pałacu Melchizedeka w pobliżu Enon (por. J 3, 23) wspomina Egeria, por. *Itinerarium* 14, 2, Sch 296, 186, OZ 13, 163.

²⁸ Por. Fitzmyer, *Now this Melchizedek*, s. 313; Manzi, *Melchisedek e l'angelologia*, s. 132.

2. Król sprawiedliwy i antyteza tyrana. W pierwszym etapie przedstawiona interpretacja imienia Melchizedeka pozwala Filonowi wprowadzić antytezę króla i tyrana (79-81). Król i tyran przeciwstawiają się sobie (βασιλεὺς δὲ ἐχθρὸν τυράννω), tak samo jak przeciwstawne są sprawiedliwość i niegodziwość (δικαιοσύνη i ἀνομία). Opozycję taką obserwujemy już u Arystotelesa²⁹, który tyranie uważał za degenerację (παρέκβασις) władzy. Antyteza ma za stosowanie także wobec człowieka, w którym działają νοῦς βασιλεὺς i νοῦς τυράννος. Motyw człowieka poddanego działaniu dwóch przeciwstawnych mocy, które pchają go w przeciwnych kierunkach, mieści się w ramach dualistycznej antropologii Filona, zbudowanej przede wszystkim na myśli średnio-platońskiej. W tym kontekście Melchizedek jest ukazany jako figura νοῦς βασιλεὺς i symbol zdrowego rozsądku (ὁρθὸς λόγος), które za pośrednictwem dobrych rad kierują człowiekiem tak samo jak dobry sternik łodzią na pełnych niebezpieczeństwa wodach życia, zapewniając sobie podróż bezpieczną i spokojną (80).

Na zakończenie tego fragmentu antyteza pomiędzy νοῦς βασιλεὺς i νοῦς τυράννος zostaje ujęta w postaci obrazu wojny i pokoju. Tyran zawsze zmierza do wojny i jest jej wodzem; król przeciwnie – dąży do pokoju, gdyż jest wodzem pokoju, to znaczy Salem (ὁ βασιλεὺς εἰρήνης, Σαλήμ), dostarczającym duszy środków, które ją żywią i napełniają radością (81). Symbolami tego duchowego pokarmu są chleb i wino, którego nie dali Abrahamowi Ammanici (ich matką jest zmysłowość) ani Moabici (ich ojcem jest rozum nieuznający Boga). Dopiero Melchizedek przynosi (προσφέρειν) wino, aby napoić i orzeźwić dusze, i w ten sposób „napełnić je boskim upojeniem, bardziej trzeźwym niż sama trzeźwość (ἵνα κατάσχετοι γένωνται θεία μέθη νηφαλεωτέρα νήψεως αὐτῆς)” (82).

3. Melchizedek świętym Logosem. Filon nazywa Melchizedeka „świętym Logosem” (ἱερός λόγος), który symbolizuje kult duchowy³⁰. Spróbujmy wyjaśnić to pojęcie³¹. 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

²⁹ Por. Aristoteles, *Politica* III 7; IV 2.

³⁰ Por. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1925, 101-102. Koncepcję Logosu, która stanowi jądro filozofii Filona, szczegółowo analizuje H.A. Wolfson (*Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, t. 1, Cambridge 1948, 200-294), jasne omówienie zagadnienia daje także J. Pépin (*The Encyclopedia of Religion*, IX, London 1987, 9-15).

³¹ Na temat podstawowych pojęć u Filona zob. M. Hillar, *The Logos and its Function in the Writings of Philo of Alexandria: Greek Interpretation of the Hebrew Myth and Foundations of Christianity*, „A Journal from the Radical Reformation: A Testimony to Biblical Unitarianism” 7 (1998) nr 3, 22-37.

spraw boskich odbywał się na drodze wtajemniczenia³². 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 misteria pogańskie³³. Brak materialnych form żydowskiego *mysterium* 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 kult³⁴ oraz filozofię³⁵. Kult wewnętrzny nie ogranicza się do pobożnych odczuć duszy. Pociąga bowiem za sobą rozumny postęp ku temu co boskie, sprawuje bezpośrednio kontrolę nad wyjaśnianiem spraw świętych (τὴν τῶν ἁγίων διήγησιν) i jest właściwym interpretatorem boskich pouczeń³⁶. Kult jest symbolizowany przez Melchizedeka, będącego Logosem i kapłanem „mającym jakby w dziedzictwie istnienie oraz idee o nim wzniosłe, wspaniałe i znakomite (κληῖρον ἔχων τὸν ὄντα καὶ ὑψηλῶς περὶ αὐτοῦ καὶ ὑπερόγκως καὶ μεγαλοπρεπῶς λογιζόμενος)”³⁷. Właściwa adoracja, czyli praktykowanie kultu, wymaga oddzielenia porządków modlitwy, potrzebuje jednak także umiejętności rozróżniania cnót, aby właściwie oddawać cześć każdej z nich³⁸. Kult wprowadza także różnice pomiędzy częściami świata, rasami ludzkimi, częściami człowieka³⁹. Modlitwa dla Filona nie jest więc nieuporządkowanym wypowiedaniem myśli, lecz rozwijającym się namysłem filozoficznym, uporządkowanym i podzielonym na części według ich znaczenia (εἰς τὰ κεφάλαια καὶ τὰς εἰς ἕκαστος ἀποδείξεις)⁴⁰. Prawdziwy kult jest zatem połączeniem modlitwy i refleksji filozoficznej, wyższą formą religii racjonalnej, językiem właściwym duszy rozumnej.

Podsumujmy. W *Legum allegoriae* (III 79-82) Filon interpretuje postać Melchizedeka na sposób alegoryczny, identyfikując go z νοῦς βασιλεὺς i ἱερεὺς λόγος, ponieważ ich rola polega na kierowaniu duszą poprzez udziela-

³² Por. Plutarchus, *De Iside et Osiride* 365; Iamblichus, *De mysteriis Aegyptiorum* 2; zob. B.A. Pearson, *Gnostic Ritual and Iamblichus's Treatise On the Mysteries of Egypt*, w: tegoż, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York – London 2004, 224-248. Opisów gnostyckiej formy mistriów teurgicznych dostarczają teksty z Nag Hammadi, zwłaszcza *Ewangelia Egipcjan* (NHC II, 2; IV, 2); *Trzy stele Seta* (NHC VII, 5) oraz *Masanes* (NHC X, 1). Melchizedek pełni istotną rolę w rytuale inicjacji setiańskiej opisanym w traktacie *Melchizedek* (NHC IX, 1) oraz w dwóch *Księgach Jezu*; por. J. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Laval 2001.

³³ Por. Bréhier, *Les idées philosophiques*, s. 101-102.

³⁴ Por. Philo, *De posteritate Caini* 79.

³⁵ Por. tenże, *De posteritate Caini* 102 i 118; *De fuga et inventione* 200; *De migratione Abrahami* 76.

³⁶ Por. tenże, *Quod deterius potiori insidari soleat* 133.

³⁷ Por. tenże, *Legum allegoriae* III 82, Joachimowicz, s. 153.

³⁸ Por. tenże, *De sacrificiis Abelis et Caini* 84.

³⁹ Por. Bréhier, *Les idées philosophiques*, s. 102.

⁴⁰ Por. Philo, *De sacrificiis Abelis et Caini* 85.

nie jej dobrych rad, aby człowiek żyjąc według zdrowego rozsądku (ὁρθὸς λόγος) mógł dojść do jedności z Bogiem, a w konsekwencji – osiąść Jego dziedzictwo, to znaczy poznanie i uczestnictwo w boskiej naturze⁴¹. Takie alegoryczne rozumienie Melchizedeka bazuje na przekonaniu, że sam boski Logos objawia swoją funkcję pośrednika pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Z tego też względu przysługuje mu tytuł najwyższego kapłana⁴². Zatem cały ciężar alegorycznej interpretacji Filona zdaje się spoczywać na idei pośrednictwa pomiędzy Bogiem i człowiekiem.

II. DE ABRAHAMO 235

W traktacie egzegetycznym *De Abrahamo* Filon komentuje różne wydarzenia z życia patriarchy. Objasnienie spotkania z Melchizedekiem, zgodnie z chronologią biblijną, towarzyszy komentarzowi do innych wydarzeń opisanych w Rdz 14. W paragrafach 225-235 autor koncentruje się na sensie wyrazowym opowieści, natomiast w 236-244 przedstawia interpretację alegoryczną tych samych tekstów. Według Aleksandryjczyka dwie przeciwstawne sobie grupy, to znaczy czterej królowie koalicji elamickiej przeciwko pięciu królom znad Morza Martwego (por. Rdz 14, 1-2) wyobrażają walkę, jaką w człowieku toczą cztery uczucia (ἐν ἡμῖν τῶν τεττάρων παθῶν δυνάμεις, ἡδονῆς, ἐπιθυμίας, φόβου, λύπης) z pięcioma zmysłami (τοὺς δὲ πέντε τὰς ἰσαριθμοὺς αἰσθήσεις, ὄρασιν, ἀκοήν, γεῦσιν, ὄσφρησιν, ἀφήν)⁴³. Analiza tekstu prowadzi Filona do wniosku, że człowiek rozumny powinien być zdolny do panowania nad mocami, które w nim klóćą się ze sobą, tak aby w jego duszy nieustannie panował pokój i zgoda⁴⁴. Fragment bezpośrednio nas interesujący zamyka pierwszą część traktatu, analizującą tekst biblijny na sposób wyrazowy:

„Gdy wielki kapłan Najwyższego Boga ujrzał [Abrahama] powracającego i niosącego łupy, w zdrowiu i w towarzystwie swoich ludzi, [tak samo] zdrowych – nie stracił bowiem nikogo ze swych towarzyszy – zdumiał się wielkością dokonań i słusznie domyśliwszy się, że zwycięstwo nie mogło dokonać się bez Bożej mądrości i współdziałania, podniósł ręce do nieba i uczcił go modlitwami, złożył ofiarę za zwycięstwo i wyprowadził ucztę dla wszystkich współtowarzyszy, którzy uczestniczyli w walce, uradowany i współwesołując się jakby z własnego sukcesu. Albowiem według przysłowia wspólne jest to, co dotyczy przyjaciół; o wiele bardziej jeszcze, gdy chodzi o dobro wielu, których jedynym celem jest podobać się Bogu”⁴⁵.

⁴¹ Por. N. Casalini, *Ancora su Melchisedek*, „Studi Biblici Francescani. Liber Annus” 35 (1985) 115-116.

⁴² Por. J.M. Scholer, *Proleptic Priest: Priesthood in the Epistle to the Hebrew*, Sheffield 1991, 63-71.

⁴³ Por. Philo, *De Abrahamo* III 236, OPA 20, 118.

⁴⁴ Por. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, s. 91.

⁴⁵ Philo, *De Abrahamo* 235, OPA 20, 116, przekład własny.

1. Wielki kapłan Boga Najwyższego. W powyższym tekście nie pojawia się imię Melchizedeka, ale jest mowa o „wielkim kapłanie Boga Najwyższego” (ὁ μέγας ἱερεὺς τοῦ μεγίστου θεοῦ)⁴⁶. Chociaż użyte określenie wykracza poza dane biblijne, to jednak kontekst nie pozostawia wątpliwości, że Filon ma tu na myśli właśnie tajemniczego króla – kapłana z Rdz 14, 18-20. Horton sugeruje istnienie związku pomiędzy wspomnianym określeniem a biblijnym tytułem arcykapłana, stawiając przy tym jednak znak zapytania⁴⁷. W istocie, we wczesnych źródłach literackich takie swoiste podniesienie rangi Melchizedeka do godności odpowiadającej biblijnemu tytułowi najwyższego kapłana, pojawia się stosunkowo rzadko. W piśmiennictwie żydowskim z kręgu palestyńskiego spotykamy je w *Targum Neofiti*, *Targum Fragm. I*, a potem również w midraszu *Wayyiqra Rabba* do Kpł 22, 6. Najstarszego jednak świadectwa zdaje się dostrzegać 4QShirShabb⁴⁸. Także komentatorzy chrześcijańscy pozostają powściągliwi w tej kwestii, przyznając Melchizedekowi tytuł arcykapłański zasadniczo jedynie w kręgu syryjskim⁴⁹.

W tekście Filona μεγίστου θεοῦ jest zapewne tłumaczeniem hebrajskiego ‘ēl ‘elyōn i jako takie stanowi parafrazę θεὸς ὑψιστος z LXX⁵⁰. Zagadnienie to łączy się ściśle z kwestią, czy i w jakim stopniu Filon znał język hebrajski i czy w swojej pracy posługiwał się palestyńską wersją Biblii; według J. Klausnera musiał on przynajmniej biernie znać język biblijny⁵¹. Pogląd taki pozostaje

⁴⁶ Por. Runia, *How to read Philo*, s. 198.

⁴⁷ Por. Horton, *The Melchizedek Tradition*, s. 55. Na temat tytułu i urzędu arcykapłana w tradycji Izraela zob. TWAT IV 62-79.

⁴⁸ Por. McNamara, *Gen 14,17-20 in the Targums*, s. 22n; „wielkim kapłanem” nazywa się Melchizedeka także w 2 Hen 70, 27, jednak pochodzenie i integralność tekstu *Henocha słowiańskiego* budzi wątpliwości; por. A. Orlov, *Noah's Younger Brother*, „Henoch” 22 (2000) 207-221.

⁴⁹ Autor Listu do Hebrajczyków rezerwuje tytuł arcykapłana (rcierśuj) dla Chrystusa (3, 1; 4, 14; 5, 10; 6, 20). Za to już w *Kanonie Rzymskim* Melchizedek nazywany jest *summus sacerdos* (por. Ambrosius, *De sacramentis* IV 6, 27, Sch 25bis, 116), a w *Konstytucjach Apostolskich* – ἀρχιερεὺς (*Constitutiones Apostolorum* VIII 12, 23, Sch 336, 188). Ten sam tytuł ponadto nadają Melchizedekowi: abba Makary (*Apophthegmata Patrum*, PG 65, 160), Hieronim (*Epistula* 73, 1, PL 22, 676), Teodoret z Cyru (*Quaestiones in Genesin* 76, PG 80, 188), Jan Pustelnik (wg Teodora Bar Koniego, CSCO 69, 307). Z kolei Zenon z Werony (*Tractatus* 13, 3: *De circumcisione*, PL 11, 347) pyta: „Quid, quod Melchisedech summus ille sacerdos Deo acceptissimus huius fuit cicatricis ignarus?”. Natomiast Ambrozjaster (*Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 118, 21, CSEL 50, 268) zauważa, że „sacerdos appellatus est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt”; por. R. Le Déaut, *Le titre de Summus Sacerdos donné à Melchisedech est-il d'origine juive?*, „Recherches de Science des Religions” 50 (1962) 222-229; Manzi, *Melchisedek e l'angelologia*, s. 144-145.

⁵⁰ Por. TWAT I 256-279; J.C. de Moor, *El, the Creator*, w: *The Bible World*, ed. G. Rendsburg, New York 1980, 171-187; C. Colpe, RACH XVI 1046 (ὑψιστος).

⁵¹ Por. J. Klausner, *From Jesus to Paul*, Boston 1961, 179-180. Zbliżone stanowisko zajmuje J. Daniélou (*Philon d'Alexandrie*, s. 45-57), który swoje przekonanie o filoniańskiej znajomości języka hebrajskiego buduje na bazie przedstawianego przez Aleksandryczyka opisu życia wspólnoty terapeutów i analogii z qumarańskimi esenejkami.

jednak stosunkowo odosobniony⁵². Ponadto jak zauważa Runia, interesujący nas tu przymiotnik ὕψιστος w odniesieniu do Boga Filon stosuje zaledwie 11 razy⁵³. Tymczasem w LXX jako tytuł Boga ma on zastosowanie około stu razy, zaś w grece czasów Filona używany był zarówno w charakterze sakralnym, jak i świeckim⁵⁴. Mógł być zatem dogodnym pomostem pomiędzy żydowskim monoteizmem i możliwymi do zaakceptowania formami teologii greckiej⁵⁵; w przypadku Filona tak się jednak nie dzieje⁵⁶.

2. Boża mądrość i współdziałanie. Omawiany fragment *De Abrahamo* 235 posiada wyraźny charakter midraszu haggadycznego. Schemat narracji biblijnej został zachowany w tym co istotne. Jednocześnie egzegeta wprowadza specyficzne motywy, które pozwalają na podkreślenie niektórych aspektów. Filon stwierdza, że Melchizedek spotyka Abrahama, gdy ten bezpiecznie powraca z wojny w towarzystwie swego wojska, które także nie poniosło szwanku (σῶρον μετὰ σώου τῆς ἰδίας δυνάμεως). To ostanie wyrażenie ma oznaczać, że Abraham nie utracił żadnego ze swych towarzyszy (οὐδένα γὰρ τῶν συνόντων ἀπέβαλε). Zauważmy, że w tekście biblijnym nie czyni się żadnej aluzji do strat, jakie patriarcha poniósł w czasie wojennej wyprawy. Filonowi jednak informacja ta jest potrzebna do wprowadzenia spostrzeżenia Melchizedeka o Bożej mądrości (ἐπιφροσύνη) i Jego współdziałaniu (συμμαχία), które ewidentnie musiało towarzyszyć Abrahamowi, skoro mimo tak małej liczby wojowników (318; por. Rdz 14, 14) odniósł on tak świetne zwycięstwo. W tym momencie Melchizedek staje się jakby sędzią i prorokiem, potrafiącym dostrzegać działanie Boże i rozumieć wydarzenie w ich głębszym sensie. W egzegezie chrześcijańskiej liczba 318 wojowników Abrahama otrzyma interpretację chrystologiczną, czego najstarsze świadectwo znajdujemy w *Liście Pseudo-Barnaby*⁵⁷. Późniejsza tradycja uczyni zeń symboliczną zapowiedź liczby ojców soboru

⁵² Na ten temat zob. zwłaszcza Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Ecriture*, s. 134-148; R. Williamson, *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Cambridge 1989.

⁵³ Por. Philo, *Legum allegoriarum* III 24, 82; *De posteritate Caini* 89; *De plantatione* 59; *De ebrietate* 105; *De congressu eruditionis causa* 58; *De mutatione nominum* 202; *In Flaccum* 46; *Legatio ad Gaium* 157, 278, 317; zob. Runia, *How to read Philo*, s. 196-198.

⁵⁴ Wskazuje się na przykład na powszechną obecność różnych wariantów tego greckiego określenia (θεός ὕψιστος; ὁ ὕψιστος; θεός μέγιστος) w epigrafice pogańskiej, por. W. Wischmeyer, *ΘΕΟΣ ΥΨΙΣΤΟΣ. Neues zu einer alten Debatte*, ZCh 9 (2005) 149-168.

⁵⁵ Por. S. Mitchell, *The cult of Theos Hypsistos between Pagan, Jews, and Christians*, w: *Pagan monotheism in late antiquity*, ed. P. Athianassiadi, Oxford 1999, 81-148.

⁵⁶ Por. Runia, *How to read Philo*, s. 198.

⁵⁷ Por. *Epistula Ps-Barnabae* 9, 7-8: liczba 300, zapisywana po grecku jako lietra tau, symbolizuje krzyż; natomiast 10 i 8, odpowiednio *iota* i *eta*, to dwie pierwsze litery imienia Jezus; por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007², 25. Podobne wyjaśnienie przedstawiają: Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 11, 84, 1, GCS 15, 473 i Ps-Cyprianus, *De Pascha computus* 10, PL 4, 954.

nicejskiego walczących w obronie prawdziwej wiary⁵⁸. Również idea towarzyszącego mu prorockiego charakteru znajdzie swoje rozwinięcie przede wszystkim w literaturze chrześcijańskiej⁵⁹.

3. Modlitwa i ofiara za zwycięstwo. Księga Rodzaju mówi o podwójnym błogosławieństwie, jakie wypowiada Melchizedek, mianowicie zwracając się najpierw do Abrahama, a potem do Boga. Formuła błogosławieństwa przybiera uroczystą, rozbudowaną i dość nietypową postać. Tymczasem Filon ogranicza się do stwierdzenia, że „podniósłszy ręce do nieba uczcił go modlitwami” (τὰς χεῖρας ἀνατείνας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχαῖς αὐτὸν γεραίρει).

Kolejne zdanie przynosi równie lakoniczną uwagę, że Melchizedek „złożył ofiarę za zwycięstwo i wyprawil ucztę dla wszystkich współtowarzyszy”. Tekst biblijny w istocie nie określa charakteru ofiary chleba i wina, co zwłaszcza egzegetom żydowskim pozwalało rozwijać zarówno sakralną, jak i całkowicie świecką jej interpretację⁶⁰. Również Filon zdaje się dostrzegać tę ambiwalencję i chcąc pogodzić oba ujęcia mówi jednocześnie o sakralnej ofierze (ἐπινίκια ἔθουε) i o świeckiej uczcie dla wszystkich uczestników wojny (καὶ πάντας τοὺς συναραμένους τῷ ἁγῶνι λαμπρῶς εἰστία). W komentarzach chrześcijańskich, idących za tekstem LXX, panować będzie zgoda co do sakralnego charakteru ofiary złożonej przez Melchizedeka. Początkowo przybiera ona wyłącznie postać typologii chrystologicznej: ofiara Melchizedeka jest figurą ofiary Chrystusa. Jednak począwszy od IV wieku, zwłaszcza w kręgu literatury łacińskiej,

⁵⁸ Bodajże po raz pierwszy (ok. 358) asocjacja taka pojawia się u Hilarego z Poitiers (*De synodis* 86, PL 10, 538-539). Tę samą symbolikę odnajdujemy w liście papieża Liberiusza do Macedonijczyków z 365 lub 366 roku (*Acta Synodalia* I, Kraków 2006, 262) i ok. 369 u Atanazego Aleksandryjskiego (*Epistula ad Afros episcopos* 2, PG 26, 1032); por. M. Aubineau, *Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen. XIV, 14) et les nombre des Pères au Concile de Nicée* (325), RHE 61 (1966) 5-43. W zakończeniu *Legendy o Melchizedeku* Ps-Atanazego (PG 28, 530; V/VI w.) król Salemu staje się patronem pierwszego wielkiego zgromadzenia biskupów i symbolicznym zwierzchnikiem Kościoła, podczas gdy Abraham i jego 318 towarzysze są jakby wspólnotą ojców Soboru Nicejskiego, por. J. Doehhorn, *Die Historia des Melchizedech*, „Le Muséon” 117 (2004) 46-47.

⁵⁹ W niektórych tekstach, związanych przeważnie z tradycją syro-palestyńską (Efrem Syryjczyk; autor *Jaskini skarbów*; Zachariasz Retor), pojawia się motyw pośrednictwa Melchizedeka w rozmowie Rebeki z Bogiem i jej pytania o przyczynę walki, jaką Ezaw i Jakub toczą jeszcze w łonie matki. Z kolei w *Legendzie pseudoatanazjańskiej* Melchizedek otrzymuje rysy anachorety, który pozostając w mistycznym zjednoczeniu z Bogiem wyjaśnia Abrahamowi jego rolę w dziejach Zbawienia, por. Doehhorn, *Die Historia*, s. 41-42.

⁶⁰ Już w qumrańskim *Apokryfie Księgi Rodzaju* (1QapGen 22, 15) biblijne wyrażenie „chleb i wino” (hebr. *leḥem wāyāin*) zostało zastąpione przez bardziej ogólne określenie „pokarm i napój” (aram. *m'kl wmišth*), co może świadczyć o istniejącej w tym środowisku tendencji, by nie akcentować zbyt mocno liturgicznego charakteru posługi Melchizedeka; por. Manzi, *Melchizedek e l'angelologia*, s. 99. Zabieg desakralizacji ofiary z Rdz 14, 18 spotykamy w TgFragm I (BN Paris, ms. hebr. 110), jednak inne starożytne targumy zachowują wyrażenie biblijne; por. McNamara, *Melchizedek*, s. 23.

pojawia się interpretacja o charakterze eucharystycznym: Melchizedek ofiarowujący Bogu chleb i wino jest nie tylko figurą Chrystusa, ale także Kościoła, który przez ręce swoich sług w czasie świętej liturgii składa na ołtarzu duchowe dary, które stają się Ciałem i Krwią Pańską⁶¹.

4. Melchizedek i Abraham przyjaciółmi. Specyficzną cechą omawianego tekstu są elementy podkreślające przyjaźń pomiędzy Abrahamem i Melchizedekiem. Najpierw Filon mówi o „radości i współweselu” (γαρηθὼς καὶ συνηδόμενος), jak gdyby było to ich wspólne zwycięstwo. To stwierdzenie jest poparte argumentacją, w której motyw religijny został połączony z zasadami filozofii stoickiej. Otóż Abraham i Melchizedek nazywani są przyjaciółmi, których połączyła nie tylko troska o wspólne dobro, ale i pragnienie podobania się Bogu, jako jedyny cel (οἷς ἔν τέλος εὐαρεστεῖν θεῷ). Zauważmy, że wyrażenie „podość się Bogu” (εὐαρεστεῖν θεῷ) pojawia się także w ST i NT, i zazwyczaj opisuje stan sprawiedliwości przed Bogiem⁶².

W tym kontekście pojawia się cytat zaczerpnięty z pitagorejskiej maksymy: κοινὰ τὰ φίλων. Diogenes Laertios w *Żywotach* przekazuje opinię Timajosa, wedł którego „Pitagoras twierdził pierwszy, że między przyjaciółmi wszystko jest wspólne, a przyjaźń to równość”⁶³. Przeciwnikiem takiej wspólnoty dóbr miał być Epikur⁶⁴, natomiast Bion Borystentita „podkreślał dobitnie maksymę „dobro przyjaciół jest wspólnym dobrem” (κοινὰ τὰ φίλων)”, chociaż sam był ogromnie samolubny⁶⁵. Przysłowie to cytują ponadto: Arystoteles⁶⁶, u którego zazwyczaj chodzi o wspólnotę dóbr materialnych, oraz Platon⁶⁷. W zakończeniu platońskiego *Fajdrosa* znajdujemy życzenie, by życiowa mądrość mędrca stała się także udziałem jego przyjaciół⁶⁸. Te samą maksymę widzimy u Plutarcha⁶⁹, u Olimpiodora, który uważał ją za dewizę życiową Sokratesa⁷⁰, oraz

⁶¹ Por. Cyprianus Carthag., *Epistula* 63, 4, CCL 3C, 392-393; Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 19, 3, PL 12, 1023; Eusebius, *Demonstratio evangelica* V 3, 18-20, PG 22, 365-368; Epiphanius, *Panarion* 55, 6, 3-4; Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 109, 18, CSEL 50, 266; Ambrosius, *De sacramentis* V 1, 1, Sch 25bis, 120, itd. Obszernie na temat typologii eucharystycznej w interpretacji ofiary Melchizedeka zob. R. Zarzechny, *Melchizedek w literaturze wczesnochrześcijańskiej i gnostycznej* (w przygotowaniu).

⁶² Por. np. Mdr 4,10; Rz 14,18; Flp 4, 18; Hbr 11, 5; 13, 16.

⁶³ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VIII 1, 10: „εἰπέ τε πρῶτος, ὥς φησι Τίμαιος κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φίλιαν ἰσότητα”, tłum. K. Leśniak: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982, 475. Również Jamblich maksymę tę przypisuje Pitagorasowi, por. *De vita Pythagorica* 6, 32.

⁶⁴ Por. *Vitae philosophorum* X 11.

⁶⁵ Tamże IV 7, 53, Leśniak, s. 245.

⁶⁶ Por. Arystoteles, *Ethica Eudemia* 1237b; *Ethica Nicomachea* 1159b; 1168b; *Politica* 1263a.

⁶⁷ Por. Plato, *Respublica* 424a; 449c; *Leges* 739c.

⁶⁸ Por. Plato, *Phaedrus* 297c.

⁶⁹ Por. Plutarchus, *De fraterno amore* 490e; *Quaestiones convivales* 644c; *Amatorius* 767d.

⁷⁰ Por. Olympiodorus, *In Platonis Alcibiadem commentarii* 88.

u Libaniasza⁷¹. U Filona przysłowie to powraca raz jeszcze w *Żywocie Mojżesza*⁷². Wśród pisarzy chrześcijańskich odwołuje się do niej m.in. Klemens Aleksandryjski:

„Musimy też wiedzieć, że jesteśmy najpiękniejszą własnością Boga i dlatego oddajemy się w Jego opiekę. Pamiętajmy, aby kochać Pana Boga i tę powinność miejmy za nasze zadanie na całe życie. I jeśli «wspólna jest dola przyjaciół (κοινὰ τὰ φίλων)» i człowiek jest przyjacielem Boga (θεοφιλῆς δὲ ὁ ἀνθρώπος) (przyjacielem Boga staje się za pośrednictwem Słowa), to wszystkie rzeczy stają się własnością człowieka, ponieważ wszystko zależy od Boga i wszystko jest wspólne dla obydwu przyjaciół (καὶ κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοις τὰ πάντα): Boga i człowieka”⁷³.

W podsumowaniu można stwierdzić, że wszystkie te szczegóły są nieobecne w tekście biblijnym, który Filon przepracował i sparafrazował posługując się techniką podobną do midraszu haggadycznego. W szczególności ofiara chleba i wina (Rdz 14, 18) zdaje się otrzymywać podwójne znaczenie: po pierwsze ma ona charakter religijny (modlitwa i ofiara za zwycięstwo), po drugie zaś charakter całkowicie świecki (uczta na cześć zwycięzców). Podobnie jak w innych tekstach, także tutaj postać Melchizedeka pojawia się jedynie na marginesie głównego nurtu traktatu. Scena z Księgi Rodzaju wydaje się być dla Filona stosunkowo mało ważnym epizodem w dziejach patriarchy, który sam jednak otrzymuje niezwykle istotną symbolikę w ramach całego systemu interpretacji alegorycznej. W kolejnej części traktatu, gdzie Filon przechodzi do alegorezy epizodów opisanych w Rdz 14 i przedstawionych w poprzednich paragrafach, epizod z Melchizedekiem już jednak nie powraca. Autentycznym bohaterem i postacią, na której koncentruje się cała uwaga egzegety, jest Abraham jako alegoria mądrości, zdolnej do panowania nad sferą zmysłową i uczuciową ludzkiej duszy.

III. DE CONGRESSU ERUDITIONIS GRATIA 99

Podobnie jak w dwóch wyżej omówionych tekstach także w *De congressu eruditionis gratia* postać Melchizedeka nie stanowi centrum zainteresowania, ale pojawia się na marginesie głównego toku interpretacji tekstu, tym razem w kontekście interpretacji liczby dziesięć⁷⁴. W związku z egzegezą tekstu Kpł 27, 30-34 Filon zajmuje się wyjaśnieniem znaczenia i wartości dziesięciny, którą

⁷¹ Por. Libanius, *Epistulae* 1209, 4; 1537, 5.

⁷² Por. Philo Judaeus, *De vita Moysis* I 156.

⁷³ Clemens Alexandrinus, *Cohortatio ad Graecos* 12, 122, 2-3, GCS 12, 86, tłum. J. Słowianiuk, PSP 44, Warszawa 1988, 201.

⁷⁴ Por. Philo, *De congressu eruditionis gratia* 89-92.

interpretuje jako ofiarę składaną Bogu z pierwocin w akcie dziękczynienia za Jego dary. Dla zilustrowania tematu Aleksandryczyk przytacza teksty biblijne, wśród nich także perykopę mówiącą o dziesięcinie z Rdz 14, 20:

„Ten kto zaczyna ćwiczyć się w modlitwie, mówi: «Ze wszystkiego co mi dasz będę ci składał w ofierze dziesięcinę». Cud zaś stawiący zwycięstwo po modlitwach został opisany w słowach wypowiedzianych o Melchizedeku, którego kapłaństwo, jak się uważa, bierze się samo z siebie i którego on sam się wyuczył: «i dał mu dziesięcinę ze wszystkiego». Do myśłów bowiem należy właściwie odczuwać, do mowy – adekwatnie wyrażać, do umysłu zaś – poprawnie rozumieć”⁷⁵.

1. Dziesięcina jako ofiara z tego co najlepsze w człowieku. Wydarzenie opisane w Księdze Rodzaju Filon nazywa cudem (χρησιμὸς). Zapewne Aleksandryczyk pragnie w ten sposób podkreślić istotę i znaczenie ustanowienia instytucji dziesięciny. Pomimo dwuznaczności tekstu Rdz 14, 20, Filon nie ma wątpliwości, kto jest autorem daniny⁷⁶. Dla egzegety instytucja, będąca ważnym elementem Prawa Mojżeszowego ma również znaczenie alegoryczne. Egzegeta rozumie ją jako akt dziękczynienia Bogu za Jego dary realizowaną poprzez ofiarę pierwocin z tych samych darów⁷⁷. Lepszy akt dziękczynienia za otrzymane dary polega zaś na poprawnym używaniu tych darów oraz na uznaniu, że rzeczywiście pochodzą od Boga.

W dalszej części uwaga Aleksandryczyka skupiać się będzie głównie na wyrażeniu „ze wszystkiego” (ἀπὸ πάντων). Filon wyjaśnia je na sposób alegoryczny, w nawiązaniu do trzyczęściowej struktury człowieka, a więc sfery postrzegania (τὰ κατ’αἰθρίσιν); sfery mowy (τὸ κατὰ λόγον) i sfery intelektualnej (τὸ κατὰ νοῦν). Składanie dziesięciny, według Filona, polega zatem na ofiarowaniu Bogu tego, co stanowi pierwociny tych trzech sfer: dobrego używania myśłów (właściwe postrzeganie), słowa (adekwatne mówienie) i rozumu (poprawne myślenie).

Elementy podobnej interpretacji obserwujemy w Liście do Hebrajczyków. W Hbr 7, 5 Hagiograf przypomina, że lewici zgodnie z Prawem pobierają

⁷⁵ Tamże 99, OPA 16, 172, przekład własny.

⁷⁶ Dwuznaczność pojawia się już w tekście hebrajskim Rdz 14, 20b. Hebrajskie wyrażenie „i dał mu dziesięcinę ze wszystkiego” nie określa bowiem podmiotu działania, tak iż zdanie mogłoby odnosić się zarówno do Abrahama, jak i do Melchizedeka. W całej perykopie Rdz 14, 18-20 wszystkie czasowniki opisują działanie Melchizedeka, natomiast w wersecie 21. w charakterze podmiotu pojawia się już król Sodomy. Ambivalencja została zachowana w LXX, w Wulgacie oraz w aramejskich targumach (TgN; TgO). Zauważył to już św. Hieronim, który jednak wyjaśnia, że „nie Abraham otrzymał od Melchizedeka dziesięciny z majątku, lecz że arcykapłan otrzymał część łupów zabranych wrogom” (*Epistula* 73, 6, PL 22, 680). Betlejemita powołuje się przy tym na autorytet Hbr, gdyż Hagiograf, podobnie jak Filon oraz Józef Flawiusz, rozstrzyga kwestię zgodnie z logiką tekstu, w ten sposób, że to Abraham jest dawcą dziesięciny w odpowiedzi na błogosławieństwo i ofiarę Melchizedeka, por. Emerton, *The Riddle*, s. 408.

⁷⁷ Por. Philo, *De congressu eruditionis* 94-96.

dziesięcinę od wszystkich, którzy należą do narodu wybranego⁷⁸. Jednak ofiara, jaką Abraham przekazał Melchizedekowi, jest już nie tylko darem „ze wszystkiego” (ἀπὸ πάντων; por. Hbr 7, 2), ale podobnie jak u Filona stanowi ona dar „z tego, co najlepsze” (ἐκ τῶν ἀκροθινίων)⁷⁹.

Dodajmy, że w przypisywanym Filonowi fragmencie katenicznym, oznaczonym jako Harris 72.1, dziesięcinę przekazaną przez Abrahama interpretuje się jako ofiarę z łupów wojennych (τὰς τῆς νικῆς ἀπαρχάς)⁸⁰. Wpływ na taką interpretację mógł mieć dialog Abrahama z królem Sodomy (por. Rdz 14, 21-24). Podobną asocjację obserwujemy także w qumrańskim fragmencie 1Qap-Gen 22, 17, gdzie mówi się o dziesięcinie z całego dobytku króla Elamu i jego towarzyszy⁸¹. Również Józef Flawiusz nie pozostawia wątpliwości, że Melchizedek otrzymał część łupów wojennych⁸².

2. Kapłaństwo Melchizedeka jest *automathes* i *autodidaktos*. Jak powiedzieliśmy, odwołanie się do postaci Melchizedeka w *De congressu eruditionis gratia* ma charakter raczej marginalny, tak że Filon nie poświęca więcej miejsca analizie tekstu Rdz 14, 18-20. Należy tu jednak odnotować szczegół, który przykuwa uwagę egzegety, choć nie został zaznaczony w tekście biblijnym. Chodzi o określenie kapłaństwa Melchizedeka jako αὐτομαθές i αὐτοδίδακτος, co oznacza, że ma on je ze swej natury i że sam się go nauczył. Oba te przymiotniki w pismach Filona pojawiają się często, zarówno pojedynczo, jak i w połączeniu, zwłaszcza w odniesieniu do Izaaka, stanowiąc wówczas *terminus technicus* ważny z punktu widzenia całego systemu myśli Aleksandryjczyka⁸³. Izaak jest bowiem przedstawicielem τὸ αὐτομαθές γένος (...) καὶ αὐτοδίδακτον⁸⁴. Nie potrzebuje zatem ani pouczenia (διδασκαλία), ani ćwiczenia się (ἀσκήσις)⁸⁵. Patriarcha jest z natury, a więc αὐτομαθής καὶ αὐτοδίδακτος, obdarzony wiedzą (ἐπιστήμη)⁸⁶ i cnotą (ἀρετή)⁸⁷. Już od samego uro-

⁷⁸ Szerzej na temat dziesięciny, jako zwyczaju i prawa w tradycji Izraela, por. M. Del Verme, *La „prima decima” nel Giudaismo del Secondo Tempio*, „Henoch” 8 (1986) 5-38.

⁷⁹ Wyraz ἀκροθινίων (*hapax legomenon*) jest terminem złożonym i pochodzi od ἀκρος i θίς – νός; zob. M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae 1953, 503 (*summum in acervo; primitiae frugum, optima pars praedae*). W literaturze chrześcijańskiej określenie to stanie się synonimem dziesięciny; por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 66.

⁸⁰ Por. Williamson, *Philo and the Epistle*, s. 437.

⁸¹ Por. Manzi, *Melchisedek e l'angelologia*, s. 98-99.

⁸² Por. Josephus Flavius, *Antiquitates judaicae* I 181: „Ἀβράμιον δὲ διδόντος καὶ τὴν δεκάτην τῆς λείας αὐτῷ προσδέχεται τὴν δόσιν”.

⁸³ Całościową analizę tego zagadnienia daje Dey, *Intermediary World*, s. 58-63; por. także Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia*, s. 88-90. U św. Pawła określenie θεοδίδακτοί (*hapax legomenon* w 1Tes 4, 9) pojawia się w kontekście miłości braterskiej, której Bóg sam uczy swoich wybranych, zob. A. Xavier, *A Study of Theodidaktos* (niepublikowany doktorat na PUG, Rzym 1991).

⁸⁴ Por. Philo, *De congressu eruditionis gratia* 36.

⁸⁵ Por. tenże, *De migratione Abrahami* 140.

⁸⁶ Por. tenże, *De somniis* I 160.

dzenia był on uposażony w dobre cechy (εὐφρέσις διανοίας)⁸⁸, podczas gdy Abraham i Jakub, aby je osiąść, musieli włożyć wiele wysiłku⁸⁹. Izaak jest αὐτοδίδακτος pod tym względem, że nigdy nie porzucił kraju sprawiedliwości (Kanaan), by zstąpić do kraju zmysłowości i nieładu (Egipt; por. Rdz 26, 2)⁹⁰, dlatego też jest większy od Jakuba. Ponadto Izaak urodził się w tym kraju i nie musiał przywędrować z innych krain, przez co jest większy także od Abrahama⁹¹. Wyższość Izaaka została ukazana również w odniesieniu do Izmaela: Izaak jest synem Sary, która symbolizuje cnotę ἀρετή), podczas gdy Izmael jest synem Hagar (ἡ μέση παιδεία). Izmael przynależy do tych, którzy wymagają pouczeń, jest zatem δίδακτος, podczas gdy Izaak posiada wiedzę ze swej natury⁹². Abraham zatem symbolizuje pouczenie (διδασκαλία), Jakub ćwiczenie się (ἄσκησις) a Izaak doskonałość (τελειώτης)⁹³. Nie trzeba dodawać, że rozróżnienie pomiędzy cnotami na διδασκαλία, ἄσκησις i φύσις stanowi podstawę klasycznej myśli greckiej⁹⁴.

Według Filona patriarcha Izaak jest w najwyższym stopniu mądry, bo jego wiedza, której nie otrzymał przez naukę, ani poprzez ćwiczenia, pochodzi bezpośrednio od Boga⁹⁵. Taka charakterystyka ukazuje Izaaka jako symbol świata pośredniego, który pozostaje w szczególnym i bezpośrednim związku z Bogiem. Melchizedek przez swoje kapłaństwo otrzymuje te same cechy w stopniu najwyższym, co czyni go szczególnym obrazem działania boskiego Logosu.

IV. KOMENTARZE ŚW. AMBROŻEGO PRZYKŁADEM EGZEGETYCZNEJ METODY FILONA

Wpływu pism Filona na egzegezę chrześcijańską nie sposób przecenić; zaznacza się on zwłaszcza u Klemensa, Orygenesa, Grzegorza z Nyssy, Am-

⁸⁷ Por. tenże, *De mutatione nominum* 88.

⁸⁸ Por. tenże, *De fuga et inventione* 138.

⁸⁹ Por. tenże, *De mutatione nominum* 88; *De posteritate Caini* 78.

⁹⁰ Por. tenże, *De migratione Abrahami* 29; *Legum allegoriae* II 58-60; *De confusione linguarum* 81; *Quaestiones in Genesin* IV 117.

⁹¹ Por. tenże, *De somniis* I 160.

⁹² Por. tenże, *De fuga et inventione* 166; *De mutatione nominum* 255-263.

⁹³ Por. tenże, *De mutatione nominum* 12.

⁹⁴ Por. Plato, *Meno* 70a; Aristoteles, *Politica* 1332b; *Ethica Nicomachea* 1103a.

⁹⁵ Por. *De fuga et inventione* 166. Co do boskiego pochodzenia tego co jest αὐτομαθής καὶ αὐτοδίδακτος zob. np. *De opificio mundi* 148, gdzie Adam, σοφὸς αὐτομαθής καὶ αὐτοδίδακτος, pochodzi bezpośrednio z rąk Bożych; w *De sacrificiis Abelis et Caini* 79 αὐτοδίδακτος σοφία pochodzi bezpośrednio od Boga. Związek przymiotników rozpoczynających się na αὐτο- z boskim działaniem poświadczają także najstarsze teksty greckie, np. Homer, *Odyssea* 21, 347-348; Plato, *Leges* 2, 642b.

brożego i Izydora z Peluzjum⁹⁶. Otwarta też pozostaje kwestia filonizmu w Liście do Hebrajczyków⁹⁷. W uzupełnieniu filoniańskiej egzegezy tekstu Rdz 14, 18-20 sięgnijmy do tekstów św. Ambrożego. Jak wiemy, biskup Mediolanu szczególnie obficie korzystał z pism Aleksandryczyka, nawet jeśli tylko w łacińskim przekładzie⁹⁸. Spróbujmy porównać kilka tekstów, nie przesądzając jednak kwestii, czy zachodzi tu sytuacja zapożyczenia konkretnych rozwiązań egzegetycznych czy jedynie wpływem zainicjowanej przez Aleksandryczyka alegorycznej metody interpretacji Pisma Świętego.

W pierwszej księdze *De Abraham* (CPL 127) św. Ambroży komentuje wojenną wyprawę patriarchy, wyjaśnia znaczenie nazw własnych oraz symbolikę liczby 318 wojowników, dostrzegając w niej znak Chrystusa, co śladem Filona pozwoli mu na stwierdzenie, że powodem zwycięstwa Abrahama nie była liczna armia, ale zawierzenie Bogu powodzenia misji. Ambroży wyjaśnia:

„Ten kto wygrywa, nie powinien przypisywać sobie zwycięstwa, lecz oddać [je] Bogu. Tego uczy Abraham. Zwycięstwo uczyniło go bardziej pokornym, nie zaś wyniosłym, albowiem złożył ofiarę i dał dziesięcinę”⁹⁹.

W egzegezie Ambrożego zauważyć należy przede wszystkim dwa elementy. Po pierwsze motyw pokory, jaką Abraham zachowuje w obliczu odniesionego zwycięstwa, dostrzegając w nim Boże współdziałanie, odpowiada dokładnie linii egzegetycznej Filona¹⁰⁰. Zarazem zaskakująca wydaje się interpretacja ofiary (*sacrificium obtulit*) i dziesięciny (*decimas dedit*) z Rdz 14, 18-20, gdyż

⁹⁶ O Filonie w oczach Ojców Kościoła i na temat jego wpływu na pisarzy wczesnochrześcijańskich zob. Ch. Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt am Main 1992; D.T. Runia, *Philonian Nomenclature*, „*Studia Philonica Annual*” 6 (1994), 1-27; J.L. van den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden 1988; J. Laporte, *Théologie liturgique de Philon d’Alexandrie et d’Origène*, Paris 1995; D.T. Runia, *Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers*, Leiden 1995; D.T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana: uno studio d’insieme*, Milano 1999; A.C. Geljon, *Philonian exegesis in Gregory of Nyssa’s: De vita Moysis*, Providence 2002.

⁹⁷ Por. C. Spicq, *Le philonisme de l’Épître aux Hébreux*, RB 58 (1949) 542-572; Williamson, *Philo and the Epistle*, s. 447; Dey, *Intermediary World*, s. 1-81; L.D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*, Cambridge 1990, 7-42; R. Nash, *The Gospel and the Greeks*, Richardson 1992, 81-112.

⁹⁸ Zagadnienie wpływu Filona na egzegezę św. Ambrożego szczegółowo opracowują E. Lucchesi, *L’usage de Philon dans l’oeuvre exégétique de Saint Ambroise*, Leiden 1977 i H. Savon, *Saint Ambroise devant l’exégèse de Philon le Juif*, Paris 1977.

⁹⁹ Ambrosius, *De Abraham* I 2, 16, ed. F. Gori, SAEMO 2/2, Milano 1984, 50: „Sed qui vincit non debet adrogare sibi victoriam, sed deferre Deo. Hoc Abraham docet. Qui triumpho humilior factus est, non superbior. Sacrificium denique obtulit, decimas dedit”; przekład własny.

¹⁰⁰ Według M. Simonettiego (*Mędzy dosłownością a alegorią*, s. 281) traktat Aleksandryczyka był głównym źródłem inspiracji Ambrożego. Także E. Lucchesi (*L’usage de Philon*, s. 24-25) podkreśla, że chociaż biskup Mediolanu nie cytuje wprost Filona, to jednak analiza jego pism nie pozostawia wątpliwości, że korzystał bezpośrednio z łacińskiego przekładu dzieł Aleksandryczyka.

oba działania biskup Mediolanu przypisuje Abrahamowi, Melchizedekowi pozostawiając jedynie akcję błogosławieństwa¹⁰¹; nie wyjaśnia też znaczenia ofiary ani nie wspomina, co było jej przedmiotem. Wydaje się, że w postawie biblijnego patriarchy Ambroży pragnie wyakcentować postawę wdzięczności wobec Boga i dziękczynienia za Jego opiekę, która szczególnie charakteryzuje Abrahama, będącego symbolem zawierzenia. W ten sposób biskup Mediolanu przesuwając ciężar interpretacji tekstu na jego duchowy charakter, dokładnie tak, jak to wcześniej czyni Aleksandryczyk.

W drugiej księdze *De Abraham* św. Ambroży raz jeszcze komentuje cnoty patriarchy, które objawiały się na różnych etapach jego wędrówki i przypomina, że spotkanie z Melchizedekiem stało się manifestacją jego prawdziwej pokory, skoro nie przypisał sobie zwycięstwa odniesionego w wojnie przeciwko królom, lecz oddał chwałę Bogu. Ambroży interpretuje postawę Abrahama w duchu alegorezy, mówiąc:

„[...] umysł pełen rozważi i sprawiedliwości (*mens plena prudentiae iustitiaeque*) jest bardziej dokładny w tym, co odnosi się do kultu bożego (*Dei cultum*) i dziesięciny, zarówno z płodów ziemi jak i w owocach wyższej roztropności (*altiore prudentiam*), w tym znaczeniu, że wszelką doskonałość zmysłów (*perfectionem sensuum*) i ich działania oddaje Bogu, niczego sobie nie przypisując, gdyż nie może kierować sobą, jeśli nie jest wsparta Bożą łaską. Wreszcie gdyby sądził że zwyciężył, byłby atakowany i napastowany. Wyjaśnia to i o tym poucza Pismo Święte, że umysł nasz musi zawsze zachowywać czujność wobec cielesnych namiętności. Cóż bowiem oznaczają słowa: «król Sodomy wyszedł Abrahamowi na spotkanie i powiedział: daj mi ludzi, konie zaś zabierz sobie», jeśli nie to, że po takim zwycięstwie nad rozwiązłością w umysł rozumny (*rationabili menti*) może wciskać się moc popędów, aby napęlił je nierozsądnymi namiętnościami (*inrationabiles passiones*)?»¹⁰².

Jak widzimy, biskup Mediolanu w duchu egzegezy Filona pogłębia jeszcze alegorię psychologiczną, w której Abraham jest wyobrażeniem życia rozumnego. Pokora umysłu obfitującego w cnoty, takie jak rozważa (*prudentia*) i sprawiedliwość (*iustitia*), prowadzi do doskonałego kultu duchowego (*Dei cultum*), w którym zmysłowe postrzeganie świata oraz działanie zdążają do swego ostatecznego celu, mianowicie osiągnięcia chwały Bożej. W tej figurze Melchizedek jest pośrednikiem, we wszystkim podobnym do Chrystusa, boskiego Logosu, zasady wszelkiej racjonalności (*mens rationabile*) i duchowej doskonałości (*perfectio*), która obdarza ludzki umysł zdolnością kierowania nim.

¹⁰¹ Idea, że to Abraham podczas tajemniczego spotkania składa ofiarę, pojawia się w literaturze rabinicznej, m. in. w traktacie egzegetycznym *Bereshit Rabba* (43, 6; 46, 5; 55, 6-7). Ponadto niektóre teksty żydowskie ukazują Abrahama jako kapłana, czy też tego, któremu Melchizedek przekazuje kapłaństwo lub go naucza. Wydaje się jednak, że motyw ten miał charakter polemiki z chrześcijańską i chrystologiczną interpretacją Rdz 14 prowadzoną w kontekście Hbr; por. M. Simon, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris 1962, 101-126.

¹⁰² Ambrosius, *De Abraham* II 8, 45, SAEMO 2/2, 182; przekład własny.

Cały ten fragment niewątpliwie należy interpretować w duchu alegorycznym. Nie można jednak przy tym zapominać, że dla św. Ambrożego Melchizedek jest przede wszystkim zapowiedzią i figurą Chrystusa, pośrednika pomiędzy Bogiem i człowiekiem. W tym sensie scena Rdz 14, 18-20 stanowi „odsłonięcie” działania prawdziwego Logosu w świecie, swoistą teofanię. W komentarzu do hexameronu św. Ambrożego, wychwalając dzieło stworzenia, przypomina słowa błogosławieństwa Melchizedeka i nazywa je objawieniem, po czym stwierdza:

„Bogiem jest Melchizedek, który jest królem pokoju i sprawiedliwości, nie ma początku ani końca”¹⁰³.

Według G. Wuttkego i H. Storka fragment ten w połączeniu z tekstem traktatu *De Abraham* pozwala sądzić, że św. Ambrożego interpretował scenę spotkania patriarchy z Melchizedekiem jako prawdziwą teofanię chrystologiczną¹⁰⁴. W świetle egzegezy Filona, w tym zwłaszcza wyrażonej w *Legum allegoriae* III 79-82, koncepcji Logosu, który objawia swoją funkcję pośrednika, takie rozumienie myśli Ambrożego wydaje się nadinterpretacją, gdyż nie uwzględnia istnienia granicy pomiędzy *ratio exegetica* a *ratio ontologica*¹⁰⁵. Zastosowanie filoniańskiej egzegezy alegorycznej pozwalało Ambrożemu poszerzyć tradycyjną typologię biblijną w ten sposób, że Melchizedek będąc figurą Chrystusa na sposób opisany w Liście do Hebrajczyków i zarazem Logosem, przez który Bóg działa w świecie, staje się także kapłanem i towarzyszem każdego chrześcijanina, który poprzez uważną lekturę tekstu biblijnego uczy się postawy pokory i wdzięczności, rozpoznaje Boże działanie, ogranicza swoje słabości i wkracza na drogę sprawiedliwości przed Bogiem.

Podsumujmy całość naszej lektury. Interpretacja biblijnego epizodu z Rdz 14, 18-20 pojawia się w trzech pismach Filona, mianowicie *Legum allegoriae*, *De Abrahamo* i *De congressu eruditionis gratia*, w każdym z nich z nieco odmienną charakterystyką. W *Legum allegoriae* III 79-82 Aleksandryjczyk analizuje sprawę Melchizedeka jako przykład całkowitej wolności Boga, który uczynił go królem i kapłanem bez żadnej uprzedniej racji. W interpretacji

¹⁰³ Ambrosius, *Hexameron* I 3, 9, CSEL 32/1, 8: „Deus est enim Melchisedech, qui est rex pacis et iustitiae nec enim initium dierum nec finem habens”, tłum. W. Szoldrski, PSP 4, Warszawa 1969, 3.

¹⁰⁴ Por. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig*, s. 56; H. Stork, *Historische Studien zum Hebraerbrief*, Teil 2: *Die sogenannten Melchisedekianer mit Untersuchungen ihrer Quellen auf Gedankengehalt und dogmengeschichtliche Entwicklung*, Leipzig 1928, 55.

¹⁰⁵ Por. także R. Gryson, *Melchisédech, type du Christ, selon saint Ambroise*, RTL 10 (1979) 187.

alegorycznej Melchizedek jest figurą umysłu νοῦς βασιλεὺς i symbol zdrowego rozsądku (ὁρθὸς λόγος), które za pośrednictwem dobrych rad kierują człowiekiem. Filon nazywa też Melchizedeka świętym Logosem (ἱερός λόγος), symbolizującym kult duchowy, będący uzewnętrznieniem tego, co człowiek Boży słyszy w swej duszy, połączeniem modlitwy i refleksji filozoficznej, wyższą formą religii racjonalnej. Melchizedek w najwyższym stopniu posiada swoje istnienie (κλήρον ἔχων τὸν ὄντα), stąd przysługuje mu tytuł kapłana, pośrednika pomiędzy tym co boskie i co ludzkie.

Ideę kapłaństwa Filon podejmuje także w *De Abrahamo* 235: fragment ten ma charakter midraszu haggadycznego. Egzegeta nazywa Melchizedeka „wielkim kapłanem najwyższego Boga” (ὁ μέγας ἱερεὺς τοῦ μεγίστου θεοῦ), co stanowi rozszerzenie tekstu biblijnego. Dzieje Abrahama są przykładem Bożego współdziałania, które Melchizedek trafnie rozpoznaje, mając ze swej natury głębsze poznanie rzeczy. Biblijny dar chleba i wina w wyjaśnieniu Filona otrzymuje jednocześnie charakter sakralnej ofiary i świeckiej uczty. Abraham i Melchizedek są przyjaciółmi, czego znakiem są radość i współwesele (γέγηθώς καὶ συνηδόμενος), jak gdyby było to ich wspólne zwycięstwo. Filon łączy tu motyw religijny z zasadami stoickimi mówiąc, że patriarchę i króla połączyła troska o wspólne dobro i pragnienie podobania się Bogu jako jedyny cel.

W *De congressu eruditionis gratia* 99 postać Melchizedeka pojawia się w kontekście interpretacji liczby dziesięć. Aleksandryczyk rozwiązuje tu dwuznaczność tekstu Rdz 14, 20, za dawcę dziesięciny uznając Abrahama. Wyrażenie „ze wszystkiego” interpretuje na sposób alegoryczny w nawiązaniu do trzyczęściowej struktury człowieka: składanie dziesięciny polega na ofiarowaniu Bogu pierwocin z tych sfer, mianowicie dobrego używania zmysłów (właściwe postrzeganie), słowa (adekwatne mówienie) i rozumu (poprawne myślenie). Istotnym rysem interpretacji filoniańskiej jest też określenie kapłaństwa Melchizedeka jako αὐτομαθής i αὐτοδίδακτος: jest ono doskonałe pod tym względem, iż nie pochodzi z nauki lub ćwiczenia się w nim, lecz stanowi dar wrodzony. Ta szczególna cecha kapłaństwa Melchizedeka zdaje się być najistotniejszym elementem filoniańskiej interpretacji Melchizedeka jako figury Logosu. Obok możliwości wpływu egzegezy Aleksandryczyka na autora Listu do Hebrajczyków wskazaliśmy także na wpływ metody alegorycznej i podobieństwa konkretnych rozwiązań interpretacyjnych kwestii melchizedekiańskiej w pismach Ojców Kościoła, czego szczególnym przykładem jest św. Ambroży.

I jeszcze jedna uwaga. Już G. Bardy odnotował, że w egzegezie Filona można dopatrzeć się początków całej tradycji interpretacji postaci Melchizedeka na sposób duchowy. W przyszłości, zwłaszcza w środowisku aleksandryjskim, zaowocuje to pojawieniem się tradycji interpretujących tę enigmatyczną postać jako niebiańskiego pośrednika lub anioła, co obserwujemy w niektórych tekstach gnostyckich, bądź też jako przejaw działania preegzystującego Syna Bożego lub wręcz jako hipostazę Ducha Świętego, co z kolei widzimy w tek-