

KS. GRZEGORZ M. BARAN

WĄTKI FILOZOFICZNE W LIŚCIE ARYSTEASZA DO FILOKRATESA

W bogatym *thesaurus* słownictwa *Listu Arysteasza do Filokratesa* (dalej *List*), można napotkać między innymi rzeczownik φιλοσοφία [*philosophia*] (zob. § 256), czasownik φιλοσοφείν [*philosophēin*] (zob. § 285), a także przymiotnik φιλόσοφος [*philosophos*], który w kilku przypadkach przyjmuje formę substantywizowaną (zob. § 200; 201; 235; 296), a w jednym — występując w stopniu wyższym — zachowuje przymiotnikowy charakter (zob. § 31)¹. Przywołana terminologia pozwala wnioskować, że autor *Listu* w swoim dziele zawarł pewne wątki dotyczące kwestii filozoficznych. Tego rodzaju zagadnienia jawią się jako dość ciekawy przedmiot badań, gdyż wplecione zostały w dzieło, które jako apokryf Starego Testamentu zasadniczo porusza tematykę religijną.

Na podstawie dokonanej w kontekście całego *Listu* analizy poszczególnych fragmentów, w których występuje przywołana wyżej terminologia, zostaną przedstawione poszczególne zagadnienia: kwestia Prawa Mojżeszowego, określonego jako „wysoce filozoficzne” (2.), znaczenie substantywizowanego przymiotnika φιλόσοφος [*philosophos*] (3.), rozumienie czasownika φιλοσοφείν [*philosophēin*] (4.) oraz definicja filozofii (5.). W celu lepszego uchwycenia prezentowanych zagadnień zostanie w pierwszej kolejności podana krótka charakterystyka *Listu* (1.).

Ks. GRZEGORZ M. BARAN — Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie, Katedra Pisma Świętego i Patrologii; e-mail: grzegorz.baran@upjp2.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4160-8907>.

¹ Przytaczane w artykule fragmenty oryginalnego tekstu *Listu Arysteasza do Filokratesa* oraz wyliczenia słownictwa zawartego w *corpus* dzieła są podawane za: André PELLETIER, *Lettre d'Aristée Philocrate. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs*. Sources Chrétiennes 89. Série annexe des Textes non-chrétiens (Paris: Editions du Cerf, 1962), tekst: 100–241; indeks: 261–319. Tłumaczenie polskie *Listu* jest w artykule podawane za: Michał WOJCIECHOWSKI, „List Pseudo-Arysteasza”, *Studia Theologica Varsaviensia* 40, nr 1 (2002), 128[8]–167[47]

1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA *LISTU ARYSTEASZA DO FILOKRATESA*

*List Arysteasza do Filokratesa*² to jeden z apokryfów Starego Testamentu. Jest to dzieło o charakterze pseudoepigraficznym, przypisane niejakiemu Arysteaszowi³, o którym z treści *Listu* wiadomo, że był z pochodzenia Hellenem (poganinem), czcicielem Zeusa (zob. § 16), wpływowym dworzaninem króla Ptolemeusza II Filadelfosa (316-246 przed Chr.⁴) (zob. § 40; 43), któremu służył w misjach dyplomatycznych, zwłaszcza w sprawach duchowych (wysłannik do arcykapłana w Jerozolimie), nadto był bratem adresata *Listu*, czyli Filokratesa (zob. § 7)⁵. W rzeczywistości nie można utożsamić owego Arysteasza z autorem *Listu*. Tak zwane kryteria wewnętrzne tekstu pozwalają wnioskować, że faktycznym autorem był bliżej nieznanym Żyd pochodzenia aleksandryjskiego, którego cechowało duże przywiązanie i oddanie Prawu żydowskiemu, co może wskazywać, że posiadał pewne zorientowanie ku faryzeizmowi⁶. Jego twórczość literacka zdradza solidne wykształcenie greckie, które zapewniło mu dostęp do literatury hellenistycznej. Był obeznany z zasadami greckiej retoryki, co uwidacznia się w umiejętnym zastosowaniu różnych form literackich i środków retorycznych. Z pewnością pisał w Aleksandrii, o czym świadczy jego dogłębna znajomość ptolemejskiej terminologii biurokratycznej i ideologii królewskiej⁷. O jego przy-

² Trudno określić, jak brzmiał oryginalny tytuł dzieła. U Józefa Flawiusza (JOSEPHUS FLAVIUS, *Antiquitates* 12,2,12 [100]) pojawia się określenie Ἀρισταίου βιβλίων [*Aristaiou biblion*]. Euzebiusz z Cezarei, mówiąc o dziele (βιβλίον [*biblion*]) Arysteasza, określa ją mianem „O tłumaczeniu Prawa Żydów” (Περὶ τῆς Ἑρμενείας τοῦ τῶν Ἰουδαίων Νόμου [*Peri tēs Hermeneias tou tōn Ioudaiōn Nomou*]) (EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Praeparatio evangelica* 9,38). W greckiej tradycji rękopisów najczęstszym określeniem, jakie się pojawia, jest po prostu „Arysteasz Filokratesowi” (Ἀριστέας Φιλόκραται [*Aristeas Philokratei*]). Pierwsze znane poświadczenie tytułu dzieła jako listu znajduje się w XIV-wiecznym rękopisie oznaczonym jako Q (Bibliothèque Nationale, Paris 950), w którym przytoczone fragmenty dzieła zostały opatrzone nagłówkiem „Z Listu Arysteasza do Filokratesa (Ἐπιστολῆς Ἀρεστεῶς πρὸς Φιλοκράτην [*Epistolēs Aresteōs pros Philokratēn*]), opis złotego stołu, który wykonał król Ptolemeusz i wysłał do Jerozolimy ówczesnemu arcykapłanowi Eleazarowi”. Zob. Benjamin G. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas. 'Aristeas to Philocrates' or 'On the Translation of the Law of the Jews'*, Commentaries on Early Jewish Literature (Berlin, Boston: De Gruyter, 2015), 15–16.

³ W *corpus Listu* pojawiają się trzy wzmianki imienia Arysteasza (Ἀριστέας) – § 19, 40, 34.

⁴ Zob. Robert SAWA, „Lagidzi”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. X, red. Eugeniusz Ziemann et al. (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004), kol. 375.

⁵ Zob. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 16-17; Moses HADAS, *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*, Jewish Apocryphal Literature (New York: Harper & Brothers, 1951), 3-4; WOJCIECHOWSKI, „List Pseudo-Arysteasza”, 122[2].

⁶ Zob. Herbert T. ANDREWS, „The Letter of Aristeas”, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books. Volume II. Pseudepigrapha*, red. Robert Henry Charles (Oxford: Clarendon Press, 1964), 87.

⁷ Zob. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 17.

należności do środowiska aleksandryjskiego świadczy także zastosowanie alegorycznej metody wykładni Prawa. W swoim zorientowaniu filozoficznym — jak zauważa Herbert T. Andrews — jawi się z kolei jako reprezentant „zdroworozsądkowej szkoły filozoficznej”, który nie zajmuje się spekulacjami filozoficznymi, lecz w sposób prosty i konwencjonalny podchodzi do poszczególnych kwestii etycznych i religijnych⁸.

Dość trudno ustalić datę powstania *Listu*. Wśród uczonych, którzy uwzględniali kryteria zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, pojawiły się różne próby osadzenia w czasie powstania tegoż dzieła: przed 170 r. przed Chr., w drugiej połowie II wieku przed Chr. lub ok. 100 r. przed Chr., albo nawet w I wieku przed Chr. Najbardziej prawdopodobne wydaje się, że *List* powstał pod koniec II wieku przed Chr.⁹. Precyzując datację, Moses Hadas stwierdza, że najbardziej zasadne wydaje się przypisanie kompozycji *Listu* dacie wkrótce po 132 r. przed Chr.¹⁰.

W różnych opracowaniach na ogół podaje się, że pierwszorzędnym celem *Listu* było przedstawienie okoliczności powstania greckiego przekładu Pięcioksięgu (Prawa)¹¹. Już jednak Emil Schürer zauważył, że legenda odnosząca się do tłuma-

⁸ Zob. ANDREWS, „The Letter of Aristeas”, 87. Paul Wendland („Aristeas, Letter of”, w: *Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. Volume 2, red. Isidore Singer et al., New York, London: Funk and Wagnalls Company, 1902, 93), stwierdza, że autor *Listu* miał powierzchowną znajomość filozofii: odniesienia do doktryn filozoficznych czy też paralele z grecką mądrością prowerbialną obecne w *Liście* nie wychodzą ponad obiegowe frazesy czy też komunały nabyte na drodze podstawowej edukacji.

⁹ Zob. WOJCIECHOWSKI, „List Pseudo-Arysteasza”, 122[2]; por. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 29. Na temat badań dotyczących datacji *Listu* zob. np. HADAS, *Aristeas to Philocrates*, 5-54; WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 21-30.

¹⁰ Przywołany autor jako hipotetyczną datę podaje dokładnie 130 r. przed Chr. Zob. HADAS, *Aristeas to Philocrates*, 54

¹¹ Zob. np. Emil SCHÜRER, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. III (Clark's Foreign Theological Library XXV). Przekład ang. Sophia Taylor i Peter Christie (Edinburgh: T. & T. Clark, 1891), 306; ANDREWS, „The Letter of Aristeas”, 83; Rowland James Heath SHUTT, „Letter of Aristeas (Third Century B.C. – First Century A.D.). A New Translation and Introduction”, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. two: *Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. New Translations from Authoritative Texts with Introductions and Critical Notes by an International Team of Scholars, red. James Hamilton Charlesworth (Peabody: Hendrickson Publishers, 1983), 7; Lech STACHOWIAK et al., „Apokryfy”, w: *Encyklopedia katolicka*, tom I, red. Feliks Gryglewicz, Romuald Łukaszyk i Zygmunt Sułowski (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1985), kol. 759; WOJCIECHOWSKI, „List Pseudo-Arysteasza”, 121[1], 123[3]. Mose Hadas (*Aristeas to Philocrates*, 66) nadto zauważa, że za sprawą Arysteasza bez wątplenia nazwa *Septuaginta*, odnosząca się właściwie tylko do Pięcioksięgu, została zastosowana następnie do całej Biblii greckiej. Stąd w niektórych opracowaniach pojawia się wprost stwierdzenie, że *List* Arysteasza przedstawia genezę *Septuaginty*. Zob. Janusz FRANKOWSKI, „List Arysteasza, czyli legenda o powstaniu *Septuaginty*”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 25, nr 1 (1972), 13; por. IDEM, „Apo-

czenia Prawa stanowi jedynie zewnętrzną ramę wypowiedzi, całość dzieła natomiast w rzeczywistości jest wygłoszonym przez poganina panegyrykiem na temat żydowskiego Prawa, żydowskiej mądrości i — ogólnie mówiąc — żydowskiej godności¹². Stąd uczeni próbują określić, jaki był właściwy cel napisania *Listu*. Jako punkt wyjścia brana jest pod uwagę kwestia adresatów/ odbiorców. W najwcześniejszych badaniach przyjmowano jako prawie oczywiste, że *List* w zamierzeniu miał charakter polemiczny/apologetyczny i był skierowana do pogańskich odbiorców jako dzieło propagandowe, zawierające swego rodzaju kompendium wiadomości o Żydach i ich religii¹³. Według innej koncepcji *List* mógł być napisany jako odpowiedź, mająca na celu upewnienie aleksandryjskiej społeczności żydowskiej co do wartości Pięcioksięgu w wersji Septuaginty jako dzieła natchnionego przez Boga oraz jako obrona przed zarzutami ze strony tradycjonalistycznych Żydów z Judei¹⁴. Wydaje się jednak, że — jak postuluje Benjamin G. Wright III — *List* ma dwa szerokie i nakładające się na siebie cele: pierwszy z nich to budowanie i umacnianie tożsamości elitarnych, wykształconych Żydów, aby zachowując własną tożsamość, mogli właściwie uczestniczyć w przestrzeni hellenistycznego świata Aleksandrii; drugi — to dostarczenie mitu dotyczącego pochodzenia greckiej wersji Pięcioksięgu, czyli Septuaginty, jako zasadniczej podstawy, na której należy budować tożsamość żydowską¹⁵.

2. PRAWO MOJŻESZOWE „WYSOCE FILOZOFICZNE”.

Wątek filozoficzny po raz pierwszy w *Liście* pojawia się w przytoczonym sprawozdaniu (εἰσδοσις [*eisdosis*]), jakie przedłożył bibliotekarz aleksandryjski — Demetriusz z Faleronu królowi Ptolemeuszowi II Filadefosowi: „Trzeba jednak, by i te [to jest księgi] były u ciebie w starannej postaci, ponieważ prawodawstwo to jest wysoce filozoficzne i nieskażone, będąc boskim” (§ 31). Występuje tutaj w stopniu wyższym przymiotnik φιλοσοφώτερα [*philosophōtera*], który został odniesiony do wyrażenia νομοθεσία [*nomothesia*] ‘prawodawstwo, zbiór praw’¹⁶.

kryfy”, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. Józef Homerski (Poznań, Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum, 1973), 225; Rafał ŻEBROWSKI, „Arysteasza List”, w: *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 1, oprac. Zofia Borzymińska i Rafał Żebrowski (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2003), 108–109; Wright III, *The Letter of Aristeas*, 6.

¹² Zob. SCHÜRER, *A History of the Jewish People*, 306.

¹³ Zob. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 62; por. ANDREWS, „The Letter of Aristeas”, 84; por. FRANKOWSKI, „Apokryfy”, 224.

¹⁴ Zob. WOJCIECHOWSKI, „List Pseudo-Arysteasza”, 124[4]; WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 65–66.

¹⁵ Zob. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 66.

¹⁶ Zob. Oktawiusz JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 1–2 (Warszawa: Wydawnictwo Szkolne

Zaopatrzonego rodzajnikiem termin νομοθεσία [*nomothesia*] wskazuje, że w zamysle autora *Listu* chodzi o konkretne „prawodawstwo”. Ten termin pojawia się w *Liście* 9 razy¹⁷ i wydaje się być paralelnym określeniem Prawa (νόμος [*nomos*]¹⁸)¹⁹. Wynika to choćby ze wzmianki zawartej w § 46, gdzie jest mowa, że arcykapłan Eleazar posłał do Aleksandrii wybranych mężów, których zaopatrzył w Prawo (ὁ νόμος [*ho nomos*]). W § 176 pojawia się natomiast wzmianka, że wysłani do Aleksandrii mężowie przynieśli z sobą pergaminy, „na których prawodawstwo (ἡ νομοθεσία [*hē nomothesia*]) było zapisane złotymi literami pismem żydowskim”. Analizując poszczególne fragmenty *Listu*, można nadto zauważyć, że termin νομοθεσία [*nomothesia*] tyczy się prawodawstwa dotyczącego przepisów odnoszących się do pokarmów oraz zwierząt czystych i nieczystych (zob. § 128; 129; 133; 147) — a więc do prawodawstwa zawartego w Prawie Mojżeszowym. W § 15 termin ἡ νομοθεσία [*hē nomothesia*] i νόμος [*nomos*] wydają się użyte zamiennie. Natomiast z przesłania zawartego w § 313-314²⁰ można wnioskować, że ἡ νομοθεσία [*hē nomothesia*] to prawodawstwo, które jest zawarte w Prawie (ὁ νόμος [*ho nomos*]), czyli jest tożsame z Prawem. Odnosząc zatem do terminu νομοθεσία [*nomothesia*] przymiotnik φιλοσοφώτερα [*philosophōtera*], autor *Listu* miał na uwadze po prostu Prawo Mojżeszowe.

2.1. PRAWO W ŚWIETLE *LISTU*

W tym miejscu warto zwrócić uwagę, w jaki sposób autor *Listu* postrzegał νομοθεσία [*nomothesia*] tożsame z νόμος [*nomos*]. Oba terminy zostały określone

PWN, 2000-2001 — t. 2, 81; Takamitsu MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain, Paris, Walpole: Peeters, 2009),.

¹⁷ Zob. § 5; 15; 31; 128; 129; 133; 147; 176; 313 (za każdym razem termin νομοθεσία [*nomothesia*] występuje z rodzajnikiem).

¹⁸ Termin νόμος [*nomos*] występuje w *Liście* 13 razy w liczbie pojedynczej: § 3; 15; 32; 38; 39; 46; 122; 168; 171; 309; 314 (za każdym razem termin ten występuje z rodzajnikiem) oraz jeden raz w liczbie mnogiej: § 279 (też z rodzajnikiem).

¹⁹ Benjamin G. Wright III (*The Letter of Aristeas*, 108) stwierdza wprost, że autor *Listu* używał w całym swoim dziele terminu νομοθεσία [*nomothesia*] w odniesieniu do Prawa Mojżeszowego. Również André Pelletier (*Lettre d'Aristée Philocrate*, 294), podając w „Index Verborum” miejsca występowania w *Liście* terminu νομοθεσία [*nomothesia*] – „prawodawstwo”, określa je mianem Prawa Mojżeszowego.

²⁰ „A ów powiada: Ponieważ dostojne jest to prawodawstwo (τὴν νομοθεσίαν [*tēn nomothesian*]) i powstało za sprawą boga; a niektórzy próbując tego [= frywolnie cytować], przez boga porażeni od zamiaru odstąpili. Powiedział też, że słyszał Teopompa, [który opowiadał.] jak mając coś z rzeczy uprzednio przełożonych z prawa (ἐκ τοῦ νόμου [*ek tou nomou*]) w sposób zwodniczy przytoczyć, wstrząsu doznał na umyśle na przeszło trzydzieści dni”.

przymiotnikiem θεῖος [*theios*]²¹ ‘boski, pochodzący od boga, zesłany przez boga; poświęcony bogu; doskonały, wyborny; ubóstwiony’²²; ‘odnoszący się do istoty boskiej lub Boga’²³. Jak wyjaśnia Benjamin G. Wright III, określenie Prawa przymiotnikiem θεῖος [*theios*] nie wskazuje wprost, iż zostało ono przekazane na sposób objawienia albo że Bóg jest jego autorem. Chociaż ten przymiotnik może wskazywać, że źródłem Prawa był Bóg, to jednak zwykle — jak wynika z przykładów zastosowania tegoż przymiotnika w literaturze starożytnej — oznaczał „przynależność do boga, podobanie się bogu, bycie w jakiś sposób podobnym do boga lub oddanie się służbie bogu”²⁴. W kontekście całego *Listu* wydaje się jednak, że ten przymiotnik wyraża pochodzenie Prawa od Boga. Ideę tę wyrażają nadto dwa stwierdzenia: „[...] gdyż sprzyjającym twemu królowaniu Bóg, jest tym, który nadał im prawo” (κατεθύνοντός σοι τὴν βασιλείαν τοῦ τεθεικότος αὐτοῖς θεοῦ τὸν νόμον [*kateuthynontos soi tēn basileian tou tetheikotos autois theou ton nomon*]) (§ 15); „Ponieważ dostojne jest to prawodawstwo i powstało za sprawą boga”²⁵ (Διὰ τὸ σεμνὴν εἶναι τὴν νομοθεσίαν καὶ διὰ θεοῦ γεγονέναι [*Dia to semnēn einai tēn nomothesian kai dia theou gegonenai*]) (§ 313). Występujący w ostatnim zdaniu przyimek διὰ [*dia*] we frazie διὰ θεοῦ [*dia theou*] wprost wskazuje na Boga jako przyczynę główną, nadrzędną²⁶ powstania Prawa. Boskie pochodzenie Prawa wyraża także wypowiedź króla Ptolemeusza II Fildelfosa: „Dziękuję [...] najbardziej Bogu, którego są to wypowiedzi” (Εὐχαριστῶ [...], μέγιστον δὲ τῶ θεῷ οὗτινός ἐστι τὰ λόγια ταῦτα [*Eucharistō [...], megiston de tō(i) theō(i) outinos esti ta logia tauta*]) (§ 177). Określenie τὰ λόγια ταῦτα [*ta logia tauta*] może służyć — zdaniem Benjamin G. Wrighta III — jako skrótowy

²¹ Zob. § 3: θεῖος νόμος [*theios nomos*]. W § 31 przymiotnikiem θεία [*theia*] zostało określone prawodawstwo (νομοθεσία [*nomothesia*]). Przymiotnik ten występuje we frazie ὡς ἂν οὖσαν θεῖαν [*hōs an ousan theian*], którą można przetłumaczyć „jakby będąc Boskim”. Występująca w przywołanej frazie partykuła ἂν [*an*] nadaje wypowiedzi sens potencjalności (zob. Andrzej PIWOWAR, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 13 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017), 552). Być może wynika to z faktu, że pojawia się ona w kontekście sprawozdania Demetriusza z Faleronu, który jako poganin wypowiada się na temat autorytetu Prawa. Jak wynika z § 313, Demetriusz nie miał wątpliwości, że ma ono boskie pochodzenie.

²² Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 1, 443; por. Henry George LIDDELL., Robert SCOTT i Henry Stuart JONES, *A Greek-English Lexicon. With a revised supplement* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 788.

²³ Zob. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 325.

²⁴ Zob. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 155.

²⁵ W tekście słowo θεός [*theos*] występuje bez rodzajnika, co wskazuje, że mówiący, czyli Demetriusz, wypowiada całe stwierdzenie ze swojej perspektywy, wzmiankując o „jakimś bogu”. WOJCIECHOWSKI, „List Pseudo-Arysteasa”, 166[46].

²⁶ Zob. PIWOWAR, *Składnia języka greckiego*, 220.

opis Prawa lub przynajmniej jego części²⁷. W ten sposób — w tym przypadku przez hellenistycznego monarchę — jeszcze raz zostało wyakcentowane boskie pochodzenie Prawa, które – jak zauważa Moses Hadas — jest przez autora *Listu* ciągle podkreślane na kartach jego dzieła²⁸.

Należy jednak zauważyć, że w *Liście* została także podkreślona rola Mojżesza jako prawodawcy. Co prawda jest on z imienia wzmiankowany w *corpus Listu* tylko raz (zob. § 144), kilka jednak razy występuje w odniesieniu do niego²⁹ określenie νομοθέτης [*nomothetēs*]³⁰ ‘prawodawca’³¹. W § 139 została wyjaśniona relacja Mojżesza do Boga w procesie przekazu Prawa: „[...] prawodawca w swojej mądrości, przez Boga wyposażony w znajomość wszystkiego”. Raz jeszcze zostało podkreślone boskie pochodzenie Prawa.

Prawo zostało określone także przymiotnikiem ἅγιος [*hagios*]³² ‘święty, poświęcony; czcigodny, nieskalany, czysty’³³. Biorąc pod uwagę biblijny kontekst tego przymiotnika, można również i w nim dopatrywać się idei powiązania Prawa z Bogiem: świętość Prawa ma swoje zakorzenienie w Bogu, który z natury jest święty w najwyższym stopniu, a będąc źródłem wszelkiej świętości, udział w niej daje także stworzeniom³⁴.

Kolejne określenie Prawa to przymiotnik σεμνός [*semnos*]³⁵ ‘czcigodny, boski, święty; szanowany, wspaniały, wzniosły, pełen czci, szlachetny, dostoyny’³⁶, ‘godny poważania i wielkiego szacunku’³⁷. Jak podaje Ceslaus Spicq, ten przymiotnik był powszechną przydawką na określenie bogów oraz rzeczy związanych z nimi czy też do nich przynależnych³⁸. W tym kontekście można dostrzec seman-

²⁷ Zob. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 323. Herbert T. Andrews (*The Letter of Aristeas*, 111) stawia tezę, że to prawdopodobnie najwcześniejszy przypadek zastosowania wyrażenia τὰ λόγια [*ta logia*] do Prawa jako całości, chociaż jest ono użyte w Syr 34,14 na określenie Boskich wypowiedzi w ogóle. Takie użycie wyrażenia τὰ λόγια [*ta logia*] występuje kilka razy w Nowym Testamencie (Dz 7,38; Rz 3,2; Hbr 5,12).

²⁸ Zob. HADAS, *Aristeas to Philocrates*, 169.

²⁹ Por. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 313.

³⁰ Zob. § 131; 139; 148; 312.

³¹ Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 2, 81; MURAOKA, *A Greek-English Lexicon*, 476.

³² Zob. § 45: ἅγιος νομοθεσία [*hagios nomothesia*].

³³ Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 1, 4; por. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon*, 5.

³⁴ Zob. Grzegorz M. BARAN, „Świętość”, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. Henryk Witezyk (Lublin, Kielce: Towarzystwo Naukowe KUL, Wydawnictwo „Jedność”, 2017), 875. Benjamin.G. Wright III (*The Letter of Aristeas*, 155) zauważa, że podobnie jak przymiotnik θεῖος [*theios*], również przymiotnik ἅγιος [*hagios*] nie precyzuje, czy Prawo pochodzi z objawienia.

³⁵ Zob. § 5; 313: σεμνή νομοθεσία [*semnē nomothesia*].

³⁶ Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 2, 292; por. LIDDELL, SCOTT i JONES, *A Greek-English Lexicon*, 1591.

³⁷ Zob. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon*, 619

³⁸ Zob. Ceslaus SPICQ, *Theological Lexicon of the New Testament*, vol. 1–3, tłum. ang. i red.

tyczne podobieństwo do przymiotnika ἅγιος [*hagios*]³⁹. Można zatem przyjąć, że przymiotnik σεμνός [*semnos*] odniesiony do Prawa również wskazuje na jego bezpośredni związek z Bogiem. Niewątpliwie podkreśla także wzniosły charakter Prawa jako godnego czci i najwyższego szacunku. Ten szczególny charakter Prawa wynika bez wątpienia z jego pochodzenia od Boga, co zostało wyrażone w § 313. W zewnętrzny sposób Żydzi — jak wynika z przekazu § 176 — podkreślali wyjątkowość Prawa poprzez sposób jego zapisu oraz jakość używanego do zapisu materiału pisańskiego: „[przednie pergaminy], na których prawodawstwo zapisane było złotymi literami pismem żydowskim, przy czym cudownie były wykonane weliny, o wzajemnych połączeniach niezauważalnie ukształtowanych”. Również gest, jaki wykonał Ptolemeusz II Filadelfos na powitanie Prawa przyniesionego z Jerozolimy, jest świadectwem na temat jego szczególnego charakteru: „Kiedy zaś odsłonili je z obwinieć i weliny rozwinęli, dłuższy czas uważnie się popatrzywszy i pokłoniwszy się jakies siedem razy [...]” (§ 177). Gest, jaki wykonał król, został wyrażony czasownikiem προσκυνέω [*proskyneō*] ‘złożyć pokłon, padać na twarz na powitanie, oddając tym cześć, składać hołd’⁴⁰, ‘oddać pokłon, upadać na twarz’⁴¹. Tego rodzaju gest w tradycji greckiej przysługiwał jedynie bóstwu albo królowi czy też osobie postawionej wysoko w hierarchii społecznej⁴². Wzmiankowana natomiast liczba siedmiu pokłonów wskazuje w tym kontekście na doskonałość tego gestu⁴³. Oddana w ten sposób przez króla cześć księgom Prawa oznaczała niewątpliwie uznanie ich boskiego aurytetu — boskiego pochodzenia⁴⁴. Wykonanie przez hellenistycznego monarchę tego gestu wyrażało także uznanie dla Prawa Mojżeszowego ze strony świata pogańskiego⁴⁵.

W odniesieniu do Prawa autor *Listu* użył nadto, pochodzącego od tego samego rdzenia, co przymiotnik σεμνός [*semnos*], rzeczownika σεμνότης [*semnotēs*]

James D. Ernest (Peabody: Hendrickson Publishers, 1994), t. 3, 244; por. LIDDELL, SCOTT I JONES, *A Greek-English Lexicon*, 1591.

³⁹ Por. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 619.

⁴⁰ Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 2, 257.

⁴¹ Zob. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 596.

⁴² Zob. Grzegorz M. BARAN i Adam DYNAK, *Sny i nocne widzenia w Nowym Testamencie*, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2022, 104.

⁴³ W tradycji biblijnej liczba siedem symbolizuje „pełnię” i „doskonałość”. Zob. Manfred LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. Kazmierz Romaniuk, Poznań: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1989, 212–213; Leland RYKEN, James C. WILHOIT i Tremper LONGMAN III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Prymasowska Seria Biblijna, przeł. Zbigniew Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998, 904–905.

⁴⁴ Zob. HADAS, *Aristeas to Philocrates*, 169.

⁴⁵ Por. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 317–318.

‘godność, uroczystość, świętość, powaga’⁴⁶, ‘dostojeństwo, dostojność’⁴⁷. Występuje on w zdaniu: „[...] to mnie pociągnęło, by wyjaśnić nader wzniosły i istotny zamysł Prawa” (διὸ τὴν σεμνότητα καὶ φυσικὴν διάνοιαν τοῦ νόμου προῆγμαί διασαφήσαι σοί [*dio tēn senotēta kai physikēn dianoiān tou nomou proēgmai diasaphēsai soi*]) (§ 171). Ceslaus Spicq podaje, że rzeczownik σεμνότης [*semnotēs*] w odniesieniu do ludzi i rzeczy sugeruje ich wielkość, wspaniałość, powagę, cechę, która budzi szacunek, cześć, a nawet lęk/bojaźń⁴⁸. W stosunku do Prawa określa zatem jego wyjątkowy charakter, który budzi szacunek. Co więcej, jak wynika z semantyki terminu σεμνότης [*semnotēs*], Prawo — ze względu na swoją dostojność, powagę i świętość — budziło również swego rodzaju lęk. Kwestia ta w pewien sposób wybrzmiewa z ust Demetriusza z Faleronu, który tłumaczył, dlaczego treści Prawa nie cytowali pisarze, poeci i historycy greccy, przez co nie było ono znane w starożytności (zob. § 31; 312-316). Przyczyną tego był, z jednej strony, wielki szacunek dla Prawa⁴⁹, a z drugiej – lęk przed Boską karą⁵⁰, gdyż cytowanie Prawa w pogańskich dziełach było równoznaczne z jego profanacją⁵¹.

W § 31 Prawo zostało także określone przymiotnikiem ἀκέραιος [*akeraios*] ‘niezmieszany, czysty; niezniszczony; prostoduszny, szczerzy’⁵², ‘nietknięty, doskonały, nieskażony’⁵³. W metaforycznym sensie ten przymiotnik oznaczał ‘to, co jest nadal w swoim pierwotnym stanie nienaruszenia, całości czy też moralnej niewinności’⁵⁴. Ten przymiotnik, odniesiony do Prawa, wskazuje na jego doskonałość, która wynika z faktu, że jest ono „boskie”.

⁴⁶ Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 2, 292; por. LIDDELL, SCOTT i JONES, *A Greek-English Lexicon*, 1591.

⁴⁷ Zob. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 619.

⁴⁸ Zob. SPICQ, *Theological Lexicon of the New Testament*, t. 3, 244-245.

⁴⁹ Na potwierdzenie tej tezy Demetriusz przywołał słowa Hekatajosa z Abdery (zob. § 31; por. 313), filozofa i historyka żyjącego na przełomie IV/III wieku przed Chr. Autorowi temu przypisywano dzieło „O Żydach”, którego fragmenty można znaleźć u Józefa Flawiusza. Zob. Marek WINIARCZYK, „Hekataios”, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1982), 220-221.

⁵⁰ Demetriusz, wyjaśniając tę kwestię (zob. § 312-316), przywołał doświadczenia dwóch autorów: historyka Teopompa z Chios (ok. 376 – po 315 r. przed Chr.) (zob. Krzysztof GŁOMBIKOWSKI, „Theopompos”, w: *Słownik pisarzy antycznych*, 458), oraz Teodektesa, retora i poety tragicznego z IV wieku przed Chr. Zob. *Mała encyklopedia kultury antycznej*, t. II, *Encyklopedia Maeandrea*, red. Zdzisław Piszczek (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962), 350.

⁵¹ Zob. C. KRAUS REGGIANI, *La Lettera di Aristeo a Filocrate. Introduzione, esame analitico, traduzione* (Roma: Università di Roma. Istituto di Filologia Classica, 1979), 31.

⁵² Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 1, 20.

⁵³ Zob. LIDDELL, SCOTT i JONES, *A Greek-English Lexicon*, 49.

⁵⁴ Zob. Gerhard KITTEL, „ἀκέραιος”, w: *Theological Dictionary of the New Testament. Volume I*, red. Gerhard Kittel, tłum. i red. ang. Geoffrey William Bromiley (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 1983), 209.

Analizując treść *Listu*, można zauważyć, że termin νομοθεσία [*nomothesia*] odnosi się zasadniczo do całego *spectrum* przepisów dotyczących pokarmów, napojów oraz zwierząt czystych i nieczystych (zob. § 128-129). Niemniej jednak w § 131 autor *Listu* poprzez arcykapłana Eleazara zarysował szersze znaczenie prawodawstwa: „Prawodawca nasz zatem, zacząwszy najpierw od tego, co dotyczy pobożności i sprawiedliwości, i nauczyszysy wszystkiego na ten temat – nie przez same zakazy, lecz i przez nakazy – [...] najpierw bowiem ukazał, że przede wszystkim jest jeden Bóg i we wszystkim moc jego się ujawnia [...]”. Cel nadanego prawodawstwa z kolei został określony w następujący sposób: „[...] prawodawca w swojej mądrości, przez Boga wyposażony w znajomość wszystkiego, otoczył nas palisadami nieprzerwanymi i żelaznymi murami, żebyśmy z nikim z obcych narodów nie mieszały się pod żadnym względem, pozostając nieskalanymi na ciele i duszy, uwolnieni od chybionych przekonań, czciciele jednego i potężnego Boga ponad całe stworzenie” (§ 139); „Żebyśmy zatem z nikim zepsutym się nie zbierali ani nie przestawali, ulegając złym wpływom, zewsząd nas ogarnął prawnie regułami czystości odnośnie do pokarmów, napojów, dotknięć, słuchania i spojrzenia” (§ 139). Przestrzeganie przepisów Prawa ma ostatecznie prowadzić do życia według cnót. W swoim wykładzie arcykapłan Eleazar akcent położył zasadniczo na cnocie sprawiedliwości (δικαιοσύνη [*dikaïosynē*]). Nie podał jednak jej definicji, ale – na podstawie alegorycznej interpretacji Prawa — wyjaśnił peryfrastycznie jej istotę: „[...] jest w sferze duchowej obowiązkiem tych, którym to prawodawstwo zostało nadane, sprawiedliwość praktykować, nikogo nie podbijać, posługując się swoją siłą, ani niczego mu nie odbierać, natomiast sprawiedliwie życiem kierować, jak wymienione przedtem stworzenia spośród domowego ptactwa, co karmią się strączkami na ziemi wyrosłymi i nie używają przemocy w celu unicestwienia pokrewnych istot. Przez takie właśnie [stworzenia] prawodawca dał pojętnym do zrozumienia, żeby byli sprawiedliwi i niczego nie osiągali gwałtem, ani też, swoją siłą się posługując, innych sobie nie podporządkowywali” (§ 147-148); „[...] czyhanie na zgubę ludzi jest świętokradcze. Prawo nasze natomiast każe, by ani słowem, ani czynem nikomu nie szkodzić. [...] wszystko zostało uregulowane pod kątem sprawiedliwości, a nic przypadkiem nie zostało ustalone przez Pismo ani z fantazji, lecz żebyśmy całym życiem i postępowaniem ćwiczyli się w sprawiedliwości wobec wszystkich ludzi, pomni na wszechwładnego Boga” (§ 167–168). Jak wynika z przytoczonych wypowiedzi, całe Prawo zostało dane w celu ćwiczenia się w sprawiedliwości, sprawiedliwość natomiast to działać na wzór zwierząt czystych, czyli nie kierować się w życiu przemocą na szkodę czy też zgubę innych. Ostatecznym punktem odniesienia jest zawsze Bóg, o którym należy

nieustannie pamiętać (por. § 153-160). Jak zatem zaznaczył Eleazar, „ani bowiem przypadkowo, ani w wyniku doraźnego impulsu praw nie ustanowiono, lecz mając na celu prawdę⁵⁵ i wyrażenie słusznej racji” (§ 161).

W kontekście wyjaśniania przez arcykapłana Eleazara przepisów Prawa ujawnia się alegoryczny sposób interpretacji tekstów (por. § 150; 306)⁵⁶. Dlatego autor *Listu*, deklarując pragnienie przedstawienia istoty Prawa, podjął się — jak to zaznaczył w §171 — nie tylko wyjaśnienia jego dostojności (σεμνότης [*semnotēs*]), ale także „istotnego zamysłu” (φυσικὴ διάνοια [*physikē dianoia*]). W tym kontekście na uwagę zasługuje dookreślenie rzeczownika διάνοια [*dianoia*] ‘zamyśl; usposobienie; sposób myślenia, myślenie’⁵⁷; jest nim przymiotnik φυσικός [*physikos*], który przyjmuje następujące znaczenia: ‘naturalny, przyrodzony, wytworzony przez naturę, przyrodę, wrodzony’⁵⁸. Moses Hadas zauważa, że prawdopodobnie w wyrażeniu tym zawiera się aluzja do alegorycznej interpretacji. „Naturalnym zamysłem” Prawa byłaby zatem jego alegoryczna interpretacja – alegoryczne przesłanie⁵⁹.

⁵⁵ Autor *Listu* nie definiuje również prawdy. Według §160 „życie w prawdzie” wydaje się tożsame z „niepopelnianiem zła”; w § 306 prawda została powiązana bezpośrednio ze sprawiedliwością.

⁵⁶ Zob. HADAS, *Aristeas to Philocrates*, 15-17; por. WENDLAND, *Aristeas, Letter of*, 93; Ekaterina MATUSOVA, *The Meaning of the Letter of Aristeas. In light of biblical interpretation and grammatical tradition, and with reference to its historical context*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 260 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 34.

⁵⁷ Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 1, 200.

⁵⁸ Zob. *ibid.*, t. 2, 495; por. LIDDELL, SCOTT i JONES, *A Greek-English Lexicon*, 1964.

⁵⁹ Zob. HADAS, *Aristeas to Philocrates*, 166–167. Wyjaśniając tę kwestię, autor przywołuje tłumaczenia frazy φυσικὴ διάνοια [*physikē dianoia*] różnych autorów: „głębszy sens” (Paul WENDLAND, „Der Brief des Aristeas”, w: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Band 2. Pseudepigraphen des Alten Testaments*, red. Emil Kautzsch, Tübingen, Freiburg, Leipzig: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1900, 19: „der tiefer Sinn”); „naturalne (wewnętrzne) znaczenie/sens” (Henry St. John THACKERAY, *The letter of Aristeas. Translated with an appendix of ancient Evidence on the Origin of the Septuagint*, *Translations of Early Documents. Series II. Hellenistic-Jewish Texts* (London, New York: Society for Promoting Christian Knowledge, The Macmillan Company, 1917), 57: „natural [inward] meaning”); „naturalne znaczenie/sens” (ANDREWS, *The Letter of Aristeas*, 110: „natural meaning”). Do tego można dodać kolejne przekłady: „charakterystyczne spojrzenie” (SHUTT, *Letter of Aristeas* 24: „characteristic outlook”); „duch” (KRAUS REGGIANI, *La Lettera di Aristeo a Filocrate*, 89: „lo spirito”); „istotna myśl/idea” (PELLETIER, *Lettre d’Aristée*, 183: „la pensée essentielle”); „naturalna sensowność” (WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 303: „natural reasonableness”); „właściwy/wrodzony charakter” (HADAS, *Aristeas to Philocrates*, 167: „the inherent character”). Mówiąc zatem o „naturalnym zamysłu” Prawa, należy mieć na uwadze jego „głębszy sens”, czyli uwzględnić jego „ducha” czy też jego „charakterystyczne spojrzenie”, co jest zarazem jego „naturalnym znaczeniem”. „Naturalny zamysł” Prawa nie pokrywa się z jego interpretacją literalną, ale alegoryczną. Ekaterina Matusova (*The Meaning of the Letter of Aristeas*, 93) w tym kontekście podaje następujące wyjaśnienie: „Te same elementy [co

Prawo to – jak wynika z § 15 – zostało nadane wszystkim Judejczykom: „[...] prawodawstwo [...] nadane zostało wszystkim Judejczykom” (Τῆς γὰρ νομοθεσίας κειμένης πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις [*Tēs gar momothesias keimenēs pasi tois Ioudaiois*]).

2.2. FILOZOFICZNY WYMIAR PRAWA

Jak zostało już powiedziane, autor *Listu* – wkładając całą wypowiedź w usta Demetriusza z Faleronu – w odniesieniu do żydowskiego prawodawstwa (νομοθεσία [*nomothesia*]), czyli do Prawa Mojżeszowego (νόμος [*nomos*])⁶⁰, użył przymiotnika φιλοσοφωτέρα [*philosophōtera*] (zob. § 31). Przymiotnik występuje tutaj w stopniu wyższym (*gradus comparativus*). Należy zaznaczyć, że stopień wyższy w grece *koine* pod wpływem języków semickich i rozwoju greki hellenistycznej zaczął zastępować stopień najwyższy (*gradus superlativus*)⁶¹. Można zatem przyjąć, że autor *Listu* chciał podkreślić, iż Prawo jest „najbardziej filozoficzne”. Przymiotnik w stopniu wyższym mógł być użyty także w celu wyrażenia stopnia równego (*gradus positivus*) w sposób wzmocniony, zwłaszcza wówczas, kiedy forma stopnia wyższego występowała bez przedmiotu porównania⁶². W takim ujęciu omawiany przymiotnik należy przetłumaczyć: „nader filozoficzny”, „dość filozoficzny”. Niezależnie jednak od interpretacji stopnia wyższego można wnioskować, że autor *Listu* chciał podkreślić, iż Prawo jest dziełem filozoficznym w bardzo wysokim stopniu – przewyższającym nawet inne starożytne dzieła filozoficzne. Wypowiedź Demetriusza z Faleronu sugeruje, że tego rodzaju charakter Prawa wynika z faktu, że jest ono „boskie”: „[...] ponieważ prawodawstwo to jest wysoce filozoficzne i nieskażone, będąc boskim” (διὰ τὸ καὶ φιλοσοφωτέραν εἶναι καὶ ἀκέραιον τὴν νομοθεσίαν ταύτην, ὡς ἂν οὖσαν θεῖαν [*dia to kai philosophōteran einai kai akeraion tēn nomothesian tautēn,*

u Arystobula – przyp. autora] są charakterystyczne dla podejścia Arysteasa w części alegoryzacyjnej (*Let. Aris.* 128-71). Widzieliśmy, że Arysteasz także podkreśla *nie-mitologiczny* charakter LXX (διὰ τῆς γραφῆς οὐδὲ μυθωδῶς, *Let. Aris.* 168); twierdzi, że prawodawca użył *znaków* (σημεῖον, σημειοῦσθαι, σημείωσις, *Let. Aris.* 148; por. 150, 151, 159, 160, 170) *poprzez cały* tekst (καθόλου πάντα, καθ’ ἕν ἕκαστον, *Let. Aris.* 143). *Ukryte* znaczenie tekstu jest *głębokie* (ἔχει λόγον βαθύν, *Let. Aris.* 143) i odnosi się do *fizycznej* budowy świata (τὸν φυσικὸν λόγον, *Let. Aris.* 143; φυσικὴν διάνοιαν τοῦ νόμου, *Let. Arist.* 171). Ten sam czasownik (διασαφῆσαι, *Let. Aris.* 171) jest używany przez obu autorów w odniesieniu do wyjaśnienia ukrytego znaczenia”.

⁶⁰ Jak zauważa Benjamin G. Wright III (*The Letter of Aristeas*, 107), autor *Listu* Prawo (νόμος [*nomos*]) utożsamia z Pięcioksięgiem, o czym świadczą nawiązania w tekście *Listu* do tego zbioru ksiąg.

⁶¹ Zob. PIWOWAR, *Składnia języka greckiego*, 158. 159.

⁶² Zob. *ibid.* 159.

hōs an ousan theian) (§ 31). Fraza ὡς ἄν οὖσαν θεῖαν [*hōs an ousan theian*] – „jakby będąc boskie”⁶³, może zatem wyrażać „przyczynę”⁶⁴ wysoce filozoficznego⁶⁵ charakteru Prawa.

Określając Prawo mianem „wysoce filozoficznego”, autor *Listu* nawiązał niewątpliwie do greckiej tradycji filozoficznej, w której od czasów sofistów zainteresowania skierowano na człowieka jako przedmiot i centrum refleksji. Zajmując się w swoich spekulacjach etyką, religią, polityką oraz wychowaniem, sofisci utrzymywali, że wszyscy mogą zdobyć cnotę (ἀρετή [*aretē*]) i że cnota opiera się na wiedzy. Stąd też cnotę rozumiano jako biegłość/zręczność w sprawach zarówno prywatnych, jak i publicznych⁶⁶. Sami zaś sofisci jawili się jako „wychowawcy ludzi”⁶⁷. Na uwagę zasługuje podejście do filozofii prezentowane przez Izokratesa (436–338 przed Chr.), który — chociaż sam określał siebie filozofem — zasadniczo przynależał do grupy sofistów⁶⁸. Mając na uwadze, że filozofia jest zarówno dyscypliną intelektualną, jak i moralną, podkreślał zasadniczo jej wymiar praktyczny, a co za tym idzie – jej znaczenie w procesie stawania się przez ludzi lepszymi (zob. ISOCRATES, *Antidosis* 175). Stąd też w wielu miejscach swojego nauczania Izokrates akcentował: βελτίους ποιῆν [*beltious poiein*] („czyńć lepszymi”) oraz ἐπιτυγχάνειν τοῦ βελτίστου [*epitynchanein tou beltistou*] („osiągać/dojść do [bycia] najlepszym”), przez co wskazywał cel

⁶³ Por. przyp. 20.

⁶⁴ Tego rodzaju interpretację wyrażają różne tłumaczenia § 31: „denn dieses Gesetz ist als ein göttliches” (WENDLAND, „Der Brief des Aristeas”, 8); „in that it is divine” (THACKERAY, *The letter of Aristeas*, 29); „this legislation as could be expected from its divine nature” (SHUTT, *Letter of Aristeas* 15); „in as much as it is of divine origin” (ANDREWS, „The Letter of Aristeas”, 98) „legislazione [...] in quanto è divina” (KRAUS REGGIANI, *La Lettera di Aristeo a Filocrate*, 70); „puisque’elle est divine” (PELLETIER, *Lettre d’Aristée*, 121); „inasmuch as it is divine” (HADAS, *Aristeas to Philocrates*, 111; por. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 142)

⁶⁵ Wyrażenie νομοθεσία φιλοσοφώτερα [*nomothesia philosophōtera*] zostało przez niektórych tłumaczy oddane frazą „Prawo/prawodawstwo pełne mądrości” (zob. WENDLAND, „Der Brief des Aristeas”, 8: „Gesetz [...] voll Weisheit”; THACKERAY, *The letter of Aristeas*, 29: „this code of laws [...] is full of wisdom”; ANDREWS, „The Letter of Aristeas”, 98: „the law [...] is full of wisdom”; KRAUS REGGIANI, *La Lettera di Aristeo a Filocrate*, 70: „legislazione è più di altre piena di saggezza”; PELLETIER, *Lettre d’Aristée*, 121: „Loi est pleine de sagesse”). Taka interpretacja wpisuje się w tradycję biblijną Starego Testamentu. Syrach personifikowaną Mądrość utożsamił z księgą Prawa Mojżeszowego (zob. Syr 24; por. Ba 3,36 – 4,1); w Pwt 4,5-6 mowa jest o prawach i nakazach pochodzących od Boga, które są mądrością narodu wybranego (por. Ezd 7,25).

⁶⁶ Zob. Giovanni REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, przeł. Edward Iwo Zieliński (Lublin: Redakcja Wydawnictwa KUL, 1993), 238–239. 241. 251.

⁶⁷ Zob. Henri-Irénée MARROU, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. Stanisław Łoś (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1969), 89.

⁶⁸ Zob. Piotr JAROSZYŃSKI, „Isokrates”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. Andrzej Maryniarczyk (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2004), 42–43.

wysiłeków nabywania wartości etycznych⁶⁹. Jak zauważa zatem Anne-Marie Malingrey, termin φιλοσοφία [*philosophia*] od czasów Izokratesa prawdopodobnie zaczął oznaczać całość wysiłków moralnych, które w praktyce powinny prowadzić do ukształtowania się φιλόσοφος [*philosophos*], czyli doskonałego człowieka i obywatela (καλὸς κἀγαθός [*kalos kagathos*])⁷⁰.

Rozwój tej myśli można dostrzec u Sokratesa, który — skupiając swoją refleksję na człowieku — przyjął, że istotą człowieka jest jego dusza (ψυχή [*psychē*]), rozumiana jako „świadome ja”, „intelektualna i moralna osobowość”. W swoim nauczaniu postulował, aby „poznać samego siebie” i „troszczyć się o siebie samych”, czyli o swoją duszę, aby była jak najlepsza⁷¹. Temu celowi służyło nabywanie cnoty, którą „może [...] być wyłącznie to, co pozwala duszy być dobrą, czyli być taką, jaką ze swej natury być powinna”⁷². Poprzez nabywane cnoty, utożsamianej z wiedzą i poznaniem, człowiek — zdaniem Sokratesa — mógł osiągnąć szczęście. Filozofowanie Sokratesa zatem ostatecznie miało na celu nauczyć ludzi bycia szczęśliwymi (eudajmonizm)⁷³.

Platon, rozwijając w ramach uprawianej filozofii kwestie etyczne, poszedł dalej. Przede wszystkim przyjął (podając na to dowody) nieśmiertelność duszy (ψυχή [*psychē*]) człowieka. Stąd prawdziwym życiem duszy jest to, w którym dusza jest oczyszczona całkowicie poprzez oderwanie się od tego, co cielesne⁷⁴. Takie podejście wynikało z przyjętego przez Platona dualizmu antropologicznego: ciało uważał za „grób” czy też „więzienie” duszy (zob. PLATO, *Gorgias* 493a: σῶμά ἐστιν ἡμῶν σῆμα [*sōma estin hēmin sēma*]⁷⁵), czyli miejsce w którym dusza odbywa pokutę. Czymś pożądanym jest wyzwolenie się z ciała, co realizowało się w chwili śmierci, gdyż śmierć ciała staje się swego rodzaju bramą do prawdziwego życia duszy⁷⁶ – „życia szczęśliwego” (eudajmonizm —

⁶⁹ Zob. Anne-Marie MALINGREY, „*Philosophia*”. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.* Étude et Commentaires XL (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1961), 44–45.

⁷⁰ Zob. *ibid.*, 45. 86.

⁷¹ Zob. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, 314. 315-325; por. PLATO, *Apologia Socratis*, 29d-30b.

⁷² REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, 326.

⁷³ Zob. *ibid.*, 326. 343.

⁷⁴ Zob. Giovanni REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, przeł. Edward Iwo Zieliński (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1996), 219 (dowody na nieśmiertelność duszy zob. *ibid.*, 220-228; por. Władysław TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990), 91.

⁷⁵ PLATO, *Dialogi*, Vol. III, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, red. Karl Friedrich Hermann (Lipsiae: in Aedibus B.G. Teubneri, 1909), 265.

⁷⁶ Zob. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, 242-244; TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, 91; Leszek JAŃCZUK, „Dusza u Platona i Arystotelesa, podobieństwa i różnice, wpływ na potomnych”, w: *Dialog filozoficzny o człowieku*, red. Paulina Szymczyk i Ewelina Chodźko (Lublin: Wydawnictwo Naukowe „Tygiel”, 2021), 90

zob. PLATO, *Timaeus* 42b)⁷⁷. Jak zauważa Anne-Marie Malingrey, Platon wyobrażał sobie filozofię jako oddzielenie i uwolnienie duszy od wszystkiego, co przykuwa ją do ciała, a czego upragnionym zakończeniem jest śmierć. W ten sposób przeciwstawiał: φιλοσώματος [*philosōmatos*] (miłujący ciało) – φιλόσοφος [*philosphos*] (filozof). Stąd też dla niego φιλοσοφείν [*philosophēin*] (filozofować) jest tożsame z μελετᾶν θνήσκειν [*meletan thnē(i)skein*] (starać się umrzeć) (por. PLATO, *Phaedo* 80e-81a)⁷⁸. Innymi słowy – jak z kolei podaje Giovanni Reale – „filozofem jest ten, kto pragnie prawdziwego życia (= śmierci ciała), a filozofia jest urzeczywistnieniem prawdziwego życia, życia w wymiarze czysto duchowym”⁷⁹.

Podjmując zagadnienie losu duszy po jej oddzieleniu się od ciała (eschatologia), Platon uczył, że życie na tym świecie jest przejściowe; po śmierci (w Hadesie) duszę czeka „osądzenie” w oparciu o następujące kryteria: sprawiedliwość – niesprawiedliwość; umiarkowanie – rozwiążłość; cnota – wada. Po śmierci duszę mógł spotkać trojaki los: ta, która żyła całkowicie niesprawiedliwie, otrzymywała karę; ta, która żyła po części sprawiedliwie, a po części niesprawiedliwie — miała być czasowo ukarana, a w ostateczności mogła spodziewać się nagrody; ta natomiast, która żyła w pełni sprawiedliwie, otrzymywała nagrodę⁸⁰. Czymś istotnym jest zatem w ciągu życia zdobycie cnót: „[...] powinien być spokojny o swoją duszę człowiek, który przez całe życie [...] szukał tych [przyjemności], które nauka daje, i duszę swoją przyozdobił nie obcym jej blichtrzem, ale pięknem jej właściwym: panowaniem nad sobą i sprawiedliwością, i męstwem, i szlachetnością, i prawdą, i tak na podróż do Hadesu czeka i ruszy w drogę, kiedy go los zawoła” (Plato, *Phaedo* 114d-115a)⁸¹. Od filozofii rozumianej jako poznanie, czy też wiedza o życiu dobrym i złym zależy – zdaniem Platona – szczęście człowieka na tym i na tamtym świecie⁸²: „Bo jeżeli ktoś zawsze, ile razy na ten świat przychodzi, filozofią się zajmuje zdrowo, a los mu jakoś nie wypadnie ostatni, ten zgodnie z tym, co tam głoszą, nie tylko tu będzie szczęśliwy, ale i wędrówkę stąd tam i z powrotem będzie miał nie po ziemi i ciężką, tylko lekką i po niebie” (PLATO, *Respublica*, 10,619d-e)⁸³.

⁷⁷ Por. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, 235.

⁷⁸ Zob. MALINGREY, „*Philosophia*”, 53.

⁷⁹ REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, 244.

⁸⁰ Zob. *ibid.*, 219–229; szerzej zob. Jerzy WOJTCZAK, „Pośmiertne losy duszy w dialogach Platona”, *Studia Philosophiae Christianae* 29, nr 1 (1993): 73–86.

⁸¹ Tłumaczenie za: PLATON, *Fedon*, przekład, wstęp, objaśnienia, ilustracje Władysław Witwicki, Zbiorowe Wydanie Spuścizny Piśmienniczej Władysława Witwickiego 11 (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958), 143–144. Por. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, 233.

⁸² Zob. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, 237.

⁸³ Tłumaczenie za: PLATON, *Państwo. Z dodatkiem siedmiu ksiąg Praw*, t. II, przekład, wstęp, objaśnienia, ilustracje Władysław Witwicki, Zbiorowe Wydanie Spuścizny Piśmienniczej Władysława Witwickiego 9 (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958), 97.

Na kanwie swych założeń antropologicznych (dualizm antropologiczny), Platon postulował „ucieczkę od ciała” oraz „ucieczkę od świata”⁸⁴, co w praktyce oznaczało „stawać się cnotliwym i próbować upodobnić się do Boga”⁸⁵: „U bogów zła nie umocujesz, ono się koniecznie koło natury śmiertelnej płatać musi i po tym świecie chodzić. Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka to upodobnienie się do boga, według możliwości. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku” (PLATO, *Theaetetus*, 176a-b)⁸⁶. Platon – jak wynika z przytoczonego cytatu – wysiłki duszy ukierunkował na boga, którego określił jako miarę wszystkich rzeczy: „Otóż bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy, o wiele bardziej z pewnością niż, jak mówią, człowiek. Kto więc takiej istocie, jak bóg, chce się stać miły, takim, jak on, stać się musi możliwie najbardziej” (PLATO, *Leges*, 4,716c)⁸⁷. Można zauważyć, że dla Platona odrywanie się od ciała, uciekanie od świata dokonuje się poprzez zdobywanie cnoty i poznania, co w konsekwencji oznacza upodabnianie się do Boga, który jest „miarą wszystkich rzeczy”⁸⁸.

Rozważania etyczne — jak wynika z powyższego cytatu — Platon powiązał z Bogiem. Ucieczka od ciała, od świata poprzez nabywanie cnoty (sprawiedliwości, świętości, mądrości) oznacza upodabnianie się do Boga. To z kolei oznacza wprowadzanie porządku w życie. Na tym też polega cnota, która — według Platona — jest rozumiana jako porządek i harmonia wprowadzana do duszy⁸⁹. Miarą wszystkich rzeczy jest Dobro jako Jedno. Bóg osobowy natomiast urzeczywistnia Miarę i Jedno w sposób doskonały. Człowiek, na ile to możliwe, powinien go naśladować zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym⁹⁰.

Arystoteles, podejmując zagadnienia etyczne, uważał, że dobro jako cel wszelkiego dążenia (zob. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, 1,1094a) stanowi szczęście człowieka⁹¹: „Co do nazwy tego dobra panuje u większości ludzi niemalże powszechna zgoda; zarówno bowiem niewykształcony ogół, jak ludzie o wyższej kulturze upatrują je w szczęściu, przy czym sądzą, że być szczęśliwym to to samo, co dobrze żyć i dobrze się mieć” (ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, 1,

⁸⁴ Zob. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, 242-243.

⁸⁵ Ibid., 245.

⁸⁶ Tłumaczenie za: PLATON, *Teajtet*, przekład, wstęp, objaśnienia, ilustracje Władysław Witwicki, Zbiorowe Wydanie Spuścizny Piśmienniczej Władysława Witwickiego 15 (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959), 80.

⁸⁷ Tłumaczenie za: PLATON, *Prawa*, przekład i oprac. Maria Maykowska, wstęp Tomasz Kozłowski (Warszawa: Wydawnictwo „Alfa”, 1997), 148.

⁸⁸ Zob. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, 245-246.

⁸⁹ Zob. ibid., 270. 273-274.

⁹⁰ Zob. ibid., 274.

⁹¹ Zob. ibid., 476-477.

1095a)⁹². Prawdziwe dobro człowieka, a co za tym idzie — szczęście polega natomiast na działalności duszy według rozumu, który jest właściwą naturą człowieka⁹³. W ten sposób Arystoteles też definiował cnotę: „cnotą ludzką jest tylko ta, w której ma udział działanie rozumu”⁹⁴. Definiując cnotę (ἀρετή [aretē]), Arystoteles podkreślał dwojaki jej aspekt: doskonalenie człowieka i jego działania⁹⁵: „[...] dzielność (czyli cnota = ἀρετή [aretē]) człowieka będzie trwałą dyspozycją, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje” (ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, 2,1106a)⁹⁶. Należy zauważyć, że w definiowaniu cnoty Stagiryta posłużył się „doktryną środka”, którą Władysław Tatarkiewicz określił mianem „najślawniejszej z teorii etycznych Arystotelesa”⁹⁷: „[...] dzielność etyczna (czyli cnota = ἀρετή [aretē]) jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowywaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny” (ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, 2,1106b-1107a: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετή ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς [estī ara hē aretē heksis proairetikē, en mesotēti ousa tē(i) pros hēmas]^{98,99}).

Połączenie mądrości, cnoty i szczęścia stało się niewątpliwie wspólną osnową posokratejskiej etyki w Grecji. Szczęście (εὐδαιμονία [eudaimonia]) zaś rozumiano jako „doskonałość jednostki, czyli osiągnięcie tego optimum, jakie człowiek przy swej naturze osiągnąć może”¹⁰⁰. Stąd poszczególne systemy etyczne, opracowywane przez poszczególnych filozofów, miały na celu określić, na czym polega szczęście i za pomocą jakich środków można je osiągnąć. Jak zauważa Giovanni Reale, dla stoików, podobnie jak i epikurejczyków, „rozwiązanie tego problemu jest celem już nie tylko jednego z działów filozofii, jak w systemach klasycznych, ale głównym, a nawet jedynym celem wszystkich części filo-

⁹² Tłumaczenie za: ARYSTOTELES, *Etyka Nikomachejska. Etyka Wielka. Etyka Eudemejska. O cnotach i wadach*, Dzieła Wszystkie 5, przekład, wstęp, komentarz Daniela Gromska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996), 80.

⁹³ Zob. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, 479; TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, 118.

⁹⁴ Ibid., 484.

⁹⁵ Zob. Zbigniew PAŃPUCH, „Cnoty i wady”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. Andrzej Maryniarczyk (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001), 217.

⁹⁶ Tłumaczenie za: ARYSTOTELES, *Etyka Nikomachejska* 111; por. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, red. Franciscus Susemihl (Lipsiae: in Aedibus B.G. Teubneri, 1880), 33.

⁹⁷ TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, 119.

⁹⁸ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, 35.

⁹⁹ Tłumaczenie za: ARYSTOTELES, *Etyka Nikomachejska*, 113.

¹⁰⁰ Zob. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 1, 118. 132.

zofii”¹⁰¹. Filozofia zatem oznaczała całe *spectrum* wysiłków moralnych, które miały prowadzić do szczęścia. Narzędziem do tego było zdobycie cnót, których zwieńczenie stanowiła *καλοκάγαθία* [*kalokagathia*], osiągnana wówczas, gdy zostały już zdobyte poszczególne cnoty szczegółowe (zob. ARISTOTELES, *Ethica Eudemia*, 1248b–1249b)¹⁰².

Na tle przedstawionych zagadnień greckiej tradycji filozoficznej uwidacznia się charakter Prawa jako „wysoce filozoficznego”. Jak wynika z wykładu arcykapłana Eleazara, zawarte w Prawie kwestie odnoszą się przede wszystkim do cnoty pobożności (*εὐσέβεια* [*eusebeia*]) i sprawiedliwości (*δικαιοσύνη* [*dikaiosynē*]) (zob. § 131). Alegoryczne wyjaśnienie przepisów Prawa, dotyczących pokarmów, napojów i zwierząt czystych i nieczystych, odnosi się także do cnoty sprawiedliwości (*δικαιοσύνη* [*dikaiosynē*]) (zob. § 144; 147-148; 151; 168; 169). Prawo, ćwiczenie się w jego przestrzeganiu, w przekazie *Listu* ma na celu zdobywanie cnoty, a przez to doskonalenie człowieka i jego działania. Poszczególne nakazy Prawa — jak duchowy mur/palisada — bronią tych, którzy je praktykują, przed złymi wpływami „obcych narodów” (zob. § 139). W konsekwencji Prawo zapewnia praktykującym go „pozostanie nieskalanymi (*ἀγνοί* [*hagnoi*]) na ciele i duszy” oraz „uwolnionymi (*ἀπολυμένοι* [*apololymenoi*]) od chybionych przekonań” (zob. § 139). Postępujący według Prawa odznaczają się szlachetnością/dostojeństwem (*σεμνότης* [*semnotēs*]), czyli nabierają cech, którymi odznacza się samo prawodawstwo (*σεμνή νομοθεσία* [*semnē nomothesia*]) (zob. § 5)¹⁰³. Przestrzeganie praw oznacza natomiast „piękne życie”: „Pięknie bowiem żyć (*Τὸ γὰρ καλῶς ζῆν* [*To gar kalōs zēn*]), to przestrzegać prawa (*ἐν τῷ τὰ νόμιμα συντηρεῖν εἶναι* [*en tō(i) ta nomima syntērein einai*]), to zaś osiąga się przez wsłuchiwanie się (*διὰ τῆς ἀκροάσεως* [*dia tēs akroaseōs*]), znacznie bardziej niż przez odczytywanie” (§ 127). Autor *Listu* użył tutaj dwóch wymownych terminów: czasownika *συντηρέω* [*syntēreō*] ‘przechowywać, trzymać w zamknięciu, czuwać, strzec, przestrzegać ściśle, zachowywać’¹⁰⁴, oraz rzeczownika *ἀκρόασις* [*akroasis*] ‘słuchanie, przysłuchiwanie się, posłuszeństwo’¹⁰⁵. Aby zatem osiągnąć właściwy cel, należy przestrzegać ściśle Prawa oraz być mu posłusznym. W efekcie życie człowieka staje się „piękne” (*καλῶς* [*kalōs*]) (por. § 32; 39),

¹⁰¹ Giovanni REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. III: *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. Edward Iwo Zieliński (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999), 394.

¹⁰² Zob. Piotr JAROSZYŃSKI, „Kalokagathía”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, 446.

¹⁰³ Warto wspomnieć, że do osoby arcykapłana Eleazara został odniesiony termin *καλοκάγαθία* [*kalokagathia*]. Można przyjąć, że określenie go tego rodzaju terminem wynikało z faktu, że w szczególony sposób ćwiczył się w nakazach Prawa.

¹⁰⁴ Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 2, 365.

¹⁰⁵ Zob. *ibid.*, t. 1, 24.

natomiast ludzie wyćwiczeni/wypróbowani/biegi (ἔμπειροι [*empeiroi*]) w Prawie (zob. § 32) – „piękni i dobrzy” (καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ [*kaloï kai agathoi*]) (zob. § 46). Te ostatnie cechy odruchowo przywołują termin καλοκάγαθία [*kalokagathia*], który — jak już zostało powiedziane — oznacza zwieńczenie wszystkich zdobytych cnót. Można zatem stwierdzić, że samo Prawo, jak i jego praktykowanie — podobnie jak w ujęciu Filona Aleksandryjskiego¹⁰⁶ — jawi się jako filozofia. Tak rozumiana filozofia jest zasadniczo ukierunkowana na życie praktyczne¹⁰⁷.

Platon uważał, że nabywanie cnoty (sprawiedliwości, świętości, mądrości) oznacza upodabnianie się do Boga. Podobny motyw można dostrzec w *Liście*. W odpowiedziach, jakie udzielali królowi Ptolemeuszowi przybyli z Jerozolimy tłumacze, pojawiają się za każdym razem odniesienia do Boga (zob. np. § 200; 235). Bóg — podobnie jak u Platona — jawi się jako „miara wszystkich rzeczy”. W tym kontekście uwidacznia się także motyw naśladowania Boga: „Tak najlepiej się ukierunkujesz – naśladując (μιμούμενος [*mimoumenos*])¹⁰⁸ Bożą we wszystkim wyrozumiałość” (§ 188); „[...] tak i ty naśladując (μιμούμενος [*mimoumenos*]) go [= Boga], będziesz bez zarzutu” (§ 210); „Gdyż tak Bóg dobrze czyni wszystkim, a ty naśladując go, dobroczyńcą jesteś dla swoich” (§ 281)¹⁰⁹. Bóg jawi się jako źródło wszelkich dóbr, stąd w konsekwencji — co wybrzmiewa z przesłania *Listu* — „koniecznie trzeba według niego (= Boga) postępować” (§ 205; por. 254¹¹⁰)¹¹¹.

3. Φιλόσοφος – FILOZOF

W *corpus Listu* pojawia się kilka razy przymiotnik φιλόσοφος [*philosophos*], który — jak wynika z kontekstu — przyjmuje formę substantywizowaną (zob. § 200; 201; 235; 296¹¹²) na oznaczenie filozofa. W § 200; 235 i 296 pojawia się

¹⁰⁶ Zob. MALINGREY, „*Philosophia*”, 87–91.

¹⁰⁷ Zob. Otto MICHEL, „φιλοσοφία, φιλόσοφος”, w: *Theological Dictionary of the New Testament. Volume IX*, red. Gerhard Kittel i Gerhard Friedrich, tłum. i red. ang. Geoffrey William Bromiley (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 1984), 181.

¹⁰⁸ Czasownik od μιμέομαι [*mimeomai*] – „naśladować”. Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 2, 57–58.

¹⁰⁹ Naśladowanie Boga jest obecne w etyce zarówno platońskiej, jak i pitagorejskiej; obecne jest także oczywiście w Starym Testamencie (zob. Kpł 11,45; 19,2; 20,7). Zob. WOJCIECHOWSKI, „List Pseudo-Arysteasza”, 151[31].

¹¹⁰ Pojawia się tutaj czasownik κατακολουθέω [*katakoulouthēō*] ‘iść, postępować za kimś, spełniać coś, być posłusznym komuś, opierać się na kimś’. Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 1, 501.

¹¹¹ Michał Wojciechowski („List Pseudo-Arysteasza”, 154[34]) zauważa, że i tym razem Bóg jest ukazany jako wzór.

¹¹² Za formą substantywizowaną przemawia występowanie tego przymiotnika z rodzajnikiem. Por. PIWOWAR, *Składnia języka greckiego*, 106.

wzmianka na temat filozofów, którzy znajdowali się w otoczeniu króla Ptolemeusza i uczestniczyli w uczcie razem z tłumaczami przybyłymi z Jerozolimy. Na uwagę zasługuje fakt, że z uznaniem i podziwem przyjmowali oni wypowiedzi tłumaczy z Jerozolimy (zob. § 296). Autor *Listu* podkreślił nadto, że owi tłumacze znacznie przewyższali aleksandryjskich filozofów (zob. § 235).

Kolejny raz termin φιλόσοφος [*philosophos*] występuje w § 201 jako określenie Menedemosa z Eretrii, który rzeczywiście był filozofem¹¹³.

Wydaje się, że również przybyłych z Jerozolimy tłumaczy można postrzegać jako filozofów. Chociaż nie zostali oni ani raz określani mianem φιλόσοφοι [*philosophoi*], to jednak sposób, w jaki ukazał ich autor *Listu*, wskazuje na to, że zostali oni wykreowani na wzór filozofów, kompetentnych do przetłumaczenia Prawa jako dzieła „wysoce filozoficznego”¹¹⁴. Przede wszystkim byli „biegłi w tym, co się tyczy prawa” (§ 32), „opanowali prawo” (§ 39), a to oznacza, że zajmowali się tym, co jest „wysoce filozoficzne” (§ 31). Również informacje na temat ich wykształcenia i zdolności na to wskazują: „[Eleazar] wybrał najlepszych mężów, górujących kulturą (παιδεία [*paideia(i)*]) [...], którzy nie tylko żydowskich pism znajomość posiadli, ale i greckich formą nie tylko ubocznie się zajmowali [...]; także do rozmów i zapytań na temat prawa wielkie uzdolnienie mieli, gorliwie zabiegając o utrzymanie się na środku (τὸ μέσον [*to meson*]) — to jest bowiem najszlachetniejsze — wolni od sztywności i braku kultury w myśleniu i tak samo wyżsi od zarozumiałości i nawyku lekceważenia innych, [...] przełożonego swego godni wszyscy i jego cnoty” (§ 121-122). Autor *Listu*, przywołując zasadę środka (zob. § 122; por. § 223; 256), zaznaczył, że tłumacze w swoich wypowiedziach kierowali się popularną filozofią, która swoje słownictwo w tym względzie zawdzięcza Arystotelesowi¹¹⁵. Wynika stąd, że byli obeznani na pewnym poziomie z filozofią grecką¹¹⁶.

¹¹³ Informacje o biografii Menedemosa pochodzą od Diogenesa Laertiosa (III wiek po Chr.). Urodzony w greckim mieście Eretria pod koniec IV wieku przed Chr., studiował podobno filozofię u Stilpona w Megarze i Fedona w Elidzie. Był przyjacielem Antygona Gonatasa, który uważał go za jednego ze swoich nauczycieli. Diogenes podał również, że był częścią delegacji do Ptolemeusza i Lizymacha. Reprezentował tradycje sokratyczną, co zgadzałoby się z przesłaniem *Listu*. Nie wiadomo, czy przebywał w Aleksandrii i brał udział w uczcie króla Ptolemeusza. Zob. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 351-352; WOJCIECHOWSKI, „List Pseudo-Arysteasza”, 153[33]; por. Janina GAJDA-KRYNICKA, „Menedemos z Eretrii”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. Andrzej Maryniarczyk (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006), 59.

¹¹⁴ Por. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 348. 420.

¹¹⁵ Zob. PELLETIER, *Lettre d'Aristée Philocrate*, 164; por. WOJCIECHOWSKI, „List Pseudo-Arysteasza”, 145[25]. Herbert T. Andrews („The Letter of Aristeas”, 106) uważa, że stwierdzenie to ilustruje wpływ arystotelesowskiej „doktryny środka” na myśl żydowską. Podobnie Henr St. John Thackeray (*The letter of Aristeas*, 49) widzi tutaj wyraźne wpływy szkoły perypatetyckiej.

¹¹⁶ Autor *Listu* zaznaczył, że górowali w sferze παιδεία [*paideia*]. Termin ten odnosi się do

Tłumacze z Jerozolimy wydają się nie tylko filozofami w sensie teoretycznym, ale także praktycznym. Autor *Listu* zaznaczył, że postępowali „zgodnie ze swym czcigodnym prawodawstwem” (§ 5), „pięknie żyli” (§ 39), co oznacza, że przestrzegali ściśle Prawo (zob. § 127). W konsekwencji zostali określani jako „piękni i dobrzy” (§ 46), „przełożonego swego godni wszyscy i jego cnoty” (§ 122). Można tutaj dostrzec nawiązanie do wzmiankowanej wcześniej cnoty *καλοκάγαθία* [*kalo-kagathia*], którą odznaczał się arcykapłan Eleazar (zob. § 3). Sam król Ptolemeusz zaznaczył, że „ci mężowie wyróżniają się cnotą” (§ 200). Można przyjąć, że praktykowana przez tłumaczy z Jerozolimy filozofia pozwoliła im przyozdobić się cnotami, a to dzięki kierowaniu się „wysoc filozoficznym” Prawem.

Charakter filozofów w przypadku tłumaczy z Jerozolimy ujawnia się także w ich odpowiedziach udzielanych królowi Ptolemeuszowi, z których wybrzmiewają poglądy inspirowane stoicyzmem (panowania nad namiętnościami, życzliwości dla rodzaju ludzkiego, wstrzemięźliwości itd.), czy też filozofią perypatetyką¹¹⁷. Widać to również w przypadku podanej przez nich definicji filozofii (zob. § 256).

Swego rodzaju nowością w stosunku do greckiej tradycji filozoficznej jest to, że tłumacze z Jerozolimy w swoich filozoficznych wywodach odnosili się do Boga, którego oni (czyli Żydzi) czcili. Autor *Listu* podkreśla to słowami: „[...] w danym momencie takie pytania otrzymując, jak należy odpowiedzieli, wszyscy czyniwszy z Boga punkt wyjścia wywodu (*πάντες ἀπὸ θεοῦ τοῦ λόγου τὴν καταρχὴν ποιούμενοι* [*pantes apo theou tou logou tēn karchēn poioumenoi*])” (§ 200; 235). Niemniej jednak na poparcie tej tezy został w *Liście* przywołany także argument z filozofii greckiej, a mianowicie wypowiedź filozofa Menedemosa z Eretrii: „[...] przez opatrność bowiem cały świat jest uporządkowany, a za słuszne się przyjmuje, że Bożym stworzeniem jest człowiek, stąd wynika, że cała władza i myśli piękno w Bogu ma początek” (§ 201).

Warto wspomnieć, że tłumacze z Jerozolimy jako filozofowie — w oczach obecnych na uczcie u króla Ptolemeusza — zyskali podziw, a nawet uznano ich jako przewyższających filozofów aleksandryjskich (zob. § 235). Być może jest tu nawiązanie do Dn 1,20, a przez to podkreślenie, że „wysoc filozoficzne” Prawo, na którym opierali się tłumacze z Jerozolimy, przewyższa wszelkie nurty filozoficzne tradycji greckiej, tak jak za czasów króla babilońskiego Nabuchodonozora Daniel i jego towarzysze swoją mądrością i roztropnością przewyższali „wszystkich

greckiego systemu edukacji skupionego w gimnazjonie. To zaś sugeruje, że tłumacze z Jerozolimy zdobyli podstawy greckiego wykształcenia/wychowania — w tym również mogli zapoznać się z grecką filozofią na pewnym poziomie. Zob. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 244-245.

¹¹⁷ Zob. MALINGREY, „*Philosophia*”, 75; por. MICHEL, *φιλοσοφία, φιλόσοφος*, 181.

wykładowcy snów i wróżbitów w całym jego królestwie”. Przewyższanie pogańskich filozofów (czy też mędrców) wynikało z pewnością z faktu, że „z Boga czynili punkt wyjścia” (§ 235)¹¹⁸. Podziw i uznanie dla tłumaczy z Jerozolimy dla ich odpowiedzi to niewątpliwie wyrazy uznania dla żydowskiej mądrości i kultury, wyrażone przez filozofów Musejonu¹¹⁹, czyli filozofów reprezentujących grecką tradycję filozoficzną. Znaczenie tego podziwu intensyfikuje fakt, że cały *List* został przypisany autorowi greckiego pochodzenia¹²⁰. Odzwierciedla to przekonania Żydów tamtej epoki, którzy żywili przekonanie, że mądrość ich ksiąg świętych nie ustępuje mądrości greckiej tradycji filozoficznej, co więcej — próbowali przedstawiać judaizm jako filozofię, która nawet przewyższa filozofię grecką¹²¹.

4. Φιλοσοφεῖν – FILOZOLOWAĆ.

W jednym przypadku występuje w *Liście* czasownik φιλοσοφεῖν [*philosophēin*] ‘kochać wiedzę, dążyć do wiedzy, do poznania, filozofować, uprawiać filozofię’¹²². Odniesiony został do króla Ptolemeusza przez jednego z tłumaczy z Jerozolimy: „Ty zaś, wprawny we wszelkiej skromności, działaniem filozofujesz, dzięki szlachetności przez Boga szanowany” (διὰ τῶν ἐνεργειῶν φιλοσοφεῖς διὰ καλοκἀγαθίαν ὑπὸ θεοῦ τιμῶμενος [*dia tōn energeiōn philosophēis dia kalokagathian hypo theou timōmenos*]) (§ 285). Król jawi się tutaj jako uprawiający filozofię w sposób praktyczny – poprzez działania (διὰ τῶν ἐνεργειῶν [*dia tōn energeiōn*])¹²³¹²⁴. To z kolei przejawia się w osiągniętej i praktykowanej cnotcie — w tym przypadku wymienionej καλοκἀγαθία [*kalokagathia*], rozumianej jako zwieńczenie wszelkich cnót szczegółowych. Dostrzegalny jest tutaj — jak zostało już powiedziane — wyraźnie wpływ ideałów stoickich oraz perypatetyckich, co wybrzmiewa w poszczególnych wypowiedziach tłumaczy z Jerozolimy, udzielanych jako odpowiedzi królowi Ptolemeuszowi. Jeszcze wyraźniej charakter filozofii, jaką uprawiał (czy też powinien uprawiać) król Ptolemeusz, uwidacznia się w definicji filozofii, podanej przez tłumaczy z Jerozolimy (zob. § 256).

¹¹⁸ Por. HADAS, *Aristeas to Philocrates*, 192.

¹¹⁹ Zob. MICHEL, *φιλοσοφία, φιλόσοφος*, 180–181.

¹²⁰ Por. MALINGREY, “*Philosophia*”, 73–74.

¹²¹ Zob. FRANKOWSKI, *Apokryfy*, 224–225.

¹²² Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 2, 480.

¹²³ Termin ἐνέργεια [*energeia*] oznacza ‘czynność, działanie, wykonanie, robota’. Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 1, 305.

¹²⁴ Moses Hadas (*Aristeas to Philocrates*, 212) zauważa, że jest to „substancja” filozoficznego nauczania na temat królowania/panowania. Por. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 420.

W odniesieniu do uprawianej przez króla Ptolemeusza filozofii tłumacz z Jeruzolimy wyakcentował jeszcze jedną kwestię — odniesienie do Boga: to sam Bóg obdarza szacunkiem czy też ocenia króla z powodu osiągniętej καλοκάγαθία [*kalokagathia*]. Wyraża to występujący w tym kontekście czasownik τιμάω [*timaō*] ‘czcić, szanować, cenić, uczcić, oceniać, taksować, szacować’¹²⁵, gdyż od Boga wszystko pochodzi i On jest wzorcem do naśladowania. Bóg także dokładnie widzi i poznaje nawet ukryte czyny człowieka: „[...] we wszystkim moc jego się ujawnia, gdyż wszelkie miejsca wypełnia potęgą, a nic mu nie umyka z rzeczy tajemnych czynionych na ziemi przez ludzi [...]” (§ 132).

Jak już zostało powiedziane, czymś istotnym w uprawianiu tego rodzaju filozofii jest naśladowanie Boga (zob. § 188), wpatrywanie się w Boży paradygmat (zob. § 189; 192; 207; 208), uczynienie jako punktu wyjścia Bożej bojaźni¹²⁶ (zob. § 190), wzywianie Boga we wszystkim (zob. § 193), postępowanie według Niego (zob. § 205), ze świadomością, że od Boga wszystko pochodzi i On nad wszystkim panuje i wszystko urzeczywistnia (zob. np. § 18; 157; 195; 199; 205; 219; 224; 229; 231; 269; 290). Również i wszelkie cnoty są darem Boga i wynikiem Jego boskiej mocy (zob. np. 229; 236; 280), w tym również zwieńczenie wszystkich cnót, czyli καλοκάγαθία [*kalokagathia*] (zob. § 272).

Należy zaznaczyć, że Bóg, do którego odnosili się tłumacze z Jeruzolimy, to Bóg Izraela – Bóg, który nadał Prawo Judejczykom, a także sprzyjał panowaniu króla Ptolemeusza (zob. § 15; por. 185). Autor *Listu* wyjaśnił, że jest to ten sam, którego helleniści czczą pod imieniem Zeus: „Ci bowiem tego stróża wszystkiego i stwórcę czczą, co wszyscy, my także, królu zowiący go inaczej Zeusem” (§ 16). A zatem Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba jest ostatecznie źródłem, siłą i paradygmatem uprawianej filozofii¹²⁷.

Czasownik φιλοσοφεῖν [*philosophēin*] w kontekście *Listu* nabiera zatem nowego znaczenia: obejmuje nie tylko ludzkie wysiłki człowieka, mające zmierzać ku dobru/szczęściu, lecz uwzględnia także działanie Boga, który wymierza zasługi i nagrody. Idea „oceny” dokonywanej przez Boga (ὑπὸ θεοῦ τιμώμενος [*hypo theou timōmenos*]) jest obca stoicyzmowi, gdyż — według założeń stoicyzmu — życie człowieka powinno być zgodne z naturą, czyli zgodne z rozumem, stąd też nagrodę/szczęście człowiek znajduje w działaniach dokonywanych w zgodzie ze swoim rozumem. Widać w tym kontekście nawiązanie do idei Starego Testamentu, w którym poszczególne postacie były osądzane —

¹²⁵ Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 2, 398.

¹²⁶ W tradycji Starego Testamentu niejednokrotnie zostało wyakcentowane, że bojaźń Boża jest początkiem mądrości/wiedzy; niekiedy jest ona utożsamiana z mądrością (zob. np. Hi 28,28; Ps 111,10; Prz 1,7; 9,10; Syr 1,14,27).

¹²⁷ Por. MALINGREY, “*Philosophia*”, 74; por. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 128-130.

podobnie jak i w świetle *Listu* król Ptolemeusz — na podstawie osobistej decyzji Boga¹²⁸.

5. DEFINICJA FILOZOFII

Raz występujący w *Listcie* rzeczownik φιλοσοφία [*philosophia*] łączy się z definicją filozofii, jaką sformułował jeden z tłumaczy z Jerozolimy: „Czym jest filozofia? Słusznie rozumować na temat każdego ze zdarzeń [...] i nie dać się ponieść popędowi, lecz szkody uwzględnić wynikające z namiętności, a stosownie do momentu spełniać należycie z zachowaniem miary, co okazuje się potrzebne. A żeby nastawienie takie otrzymać, służyć należy Bogu. (Τί ἐστι φιλοσοφία; Τὸ καλῶς διαλογίζεσθαι πρὸς ἕκαστον τῶν συμβαινόντων [...] καὶ μὴ ἐκφέρεσθαι ταῖς ὀρμαῖς, ἀλλὰ τὰς βλάβας καταμελετᾶν τὰς ἐκ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐκβαίνουσας, καὶ τὰ πρὸς τὸν καιρὸν πράσσειν δεόντως μετριοπαθῆ καθεστῶτα. Ἴνα δ' ἐπίστασιν τούτων λαμβάνωμεν, θεραπεύειν δεῖ τὸν θεόν. [*Ti esti philosophia; To kalōs dialogidzestai pros hekason tōn symbainontōn [...] kai mē ekpheresthai tais hormais, alla tas blabas katameletan tas ek tōn epithymiōn ekbainousas, kai ta pros ton kairon prassein deontōs metriopathē kathestōta. Hina d'epistasin toutōn lamanōmen, therapeuien dei to theon.*]) (zob. § 256). Moses Hadas stwierdza, że definicja filozofii wydaje się być identyczna co do *meritum* z odpowiedzią, czym jest „dobra decyzja” (εὐβουλία [*euboulia*]) (zob. § 255). Stąd sugeruje, że królewska decyzja jest zasadniczo filozofią, ponieważ obie wymagają namysłu¹²⁹.

Analizując tę definicję filozofii, Anne-Marie Malingrey zauważa, że „pierwsza część tej definicji stanowi dobry przykład panującego eklektyzmu, który posługuje się, wraz z głoszoną przez Arystotelesa *métriopathie*¹³⁰, pojęciami i terminami stoickimi, aby potępić niebezpieczeństwo odruchów irracjonalnych. Filozofia tak scharakteryzowana jest zatem właściwym ideałem moralnym, wypracowanym przez myśl grecką, który opowiada się za panowaniem nad namiętnościami, a jednocześnie za doskonałym przystosowaniem się do okoliczności”¹³¹. Innymi słowy: φιλοσοφία [*philosophia*] — jak podaje Otto Michel — „polega na właściwej ocenie i opanowaniu wszystkiego, co się dzieje, i robieniu właściwie tego, czego wymaga dana sytuacja, zgodnie z perypatetycznym wymogiem

¹²⁸ Zob. MALINGREY, „*Philosophia*”, 75-76.

¹²⁹ Zob. HADAS, *Aristeas to Philocrates*, 201.

¹³⁰ Termin μετριοπάθεια [*metriopatheia*] (czy też τὸ μετριοπαθές [*metriopathes*] – substantiwizowana forma od przymiotnika μετριοπαθής ‘umiarkowany w namiętnościach’) oznacza ‘umiarkowanie w namiętnościach, uczuciach’. Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 2, 52.

¹³¹ MALINGREY, „*Philosophia*”, 76.

środka μετριοπαθής [*metriopathēs*]¹³². A zatem autor *Listu* posłużył się typowo arystotelesowsko-perypatetyczną terminologią. Nawiązał również do idei stoickich (wolność od namiętności/popędów, słuszne postępowanie)¹³³, według których nie należy poddawać się popędowi/namiętnościom. Autor *Listu* nie wzywał jednak do całkowitej ἀπαθία [*apathia*] (‘niewrażliwość, niedoznawanie cierpienia, obojętność, wolność od wzruszeń, brak cierpienia’¹³⁴), czyli wyzbycia się/usunięcia jakichkolwiek namiętności (afektów), co dla stoików było tożsame ze szczęściem¹³⁵. Postulował natomiast rozwiązanie perypatetyckie, czyli umiar (μετριοπάθεια [*metriopatheia*])¹³⁶. Potwierdzeniem może być spostrzeżenie, które Diogenes Laertios przytoczył w rozdziale o Arystotelesie¹³⁷: „Mędrzec nie jest człowiekiem wolnym od namiętności (ἀπαθής [*apathēs*]), ale człowiekiem, który nad namiętnościami panuje (μετριοπαθής [*metriopathēs*])” (Diogenes Laertius, *De vitis et dogmatibus clarorum philosophorum*, 5,1,31)¹³⁸. Stąd Clara Kraus Reggiani stwierdza, że termin φιλοσοφία [*philosophia*] w ujęciu autora *Listu* jest synonimem σωφροσύνη [*sōphrosynē*]¹³⁹ (‘zdrowy rozum, rozsądek, roztropność, równowaga psychiczna, umiarkowanie w żądach/pożądaniach, powściągliwość, opanowanie’¹⁴⁰). Tak ujęta definicja filozofii podkreśla jej dość praktyczny wymiar¹⁴¹. Koresponduje to z charakterem „filozofowania”, które – w świetle § 285 – dokonuje się poprzez działanie (διὰ τῶν ἐνεργειῶν φιλοσοφεῖς [*dia tōn energeiōn philosopheis*]).

Autor *Listu* w swej definicji φιλοσοφία [*philosophia*] zawarł jeszcze jeden bardzo istotny element – odniesienie do Boga: „A żeby nastawienie takie otrzymać, służyć należy Bogu” (§ 256). Pojawia się tutaj postulat służenia Bogu, wyrażony czasownikiem θεραπεύω [*therapeuō*] ‘być sługą, służącym, usługiwać,

¹³² MICHEL, *φιλοσοφία, φιλόσοφος*, 181.

¹³³ Zob. WOJCIECHOWSKI, „List Pseudo-Arysteasza”, 160[40].

¹³⁴ Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 1, 79.

¹³⁵ Zob. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, 428–432.

¹³⁶ Μετριοπάθεια [*metriopatheia*] oznaczała „umiarkowanie namiętności, stosowanie do słusznej miary”. Nauka ta na gruncie etycznym powstała w kontekście polemiki z doktryną stoicką odnoszącą się do apatii, która domagała się całkowitego wykorzenia namiętności. Za μετριοπάθεια [*metriopatheia*] opowiadali się akademicy, perypatetycy, medioplatończycy, a nawet sceptycy. Μετριοπάθεια [*metriopatheia*] zdaje się niczym nie różnić od Arystotelesowskiej μεσότης [*mesotēs*] (zob. ARISTOTELES, *Magna Moralia* 1186 a 33). Zob. Giovanni REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. V: *Słownik, indeks i bibliografia*, przeł. Edward Iwo Zieliński (Lublin Wydawnictwo KUL, 2002), 126.

¹³⁷ Zob. WRIGHT III, *The Letter of Aristeas*, 397.

¹³⁸ Tłumaczenie za: DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, Biblioteka Klasyków Filozofii (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968), 272.

¹³⁹ Zob. KRAUS REGGIANI, *La Lettera di Aristeo a Filocrate*, 57.

¹⁴⁰ Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 2, 378.

¹⁴¹ Zob. MICHEL, *φιλοσοφία, φιλόσοφος*, 181.

troszczyć się, czcić, obsługiwać, starać się o *czyjeś* względy, leczyc¹⁴². Wyrażoną przez ten czasownik służbę niewolników względem swoich panów Platon przyrównał do sprawowania kultu względem bogów¹⁴³. W świetle Jdt 11,17 tego rodzaju służba Bogu jest wyrazem postawy pobożności, bogobojności, religijności (= θεοσεβής [*theosebēs*]), co przejawia się w konkretnych praktykach religijnych. W Tb 1,7 czasownik ten odnosi się do służby synów Lewiego w świątyni jerozolimskiej¹⁴⁴. W Iz 54,17 (Septuaginta) jest mowa o „służącym Panu”, których można utożsamić ze sprawiedliwymi. Czasownik θεραπεύω [*therapeuō*] przynależy niewątpliwie do słownictwa Septuaginty, a odnosi się nie tylko do zewnętrznych praktyk kultu, ale także do głębokiego życia religijnego opartego na medytacji Prawa (por. PHILO, *De vita contemplativa*). Należy zaznaczyć, że stoicyzm, chociaż wśród obowiązków człowieka umieszczał oddawanie czci bóstwu, to jednak nie uważał służby Bogu za konieczny warunek osiągnięcia doskonałości, a co za tym idzie — szczęścia. Widać zatem wyraźnie, że celem autora *Listu* było powiązanie etyki inspirowanej stoicyzmem z duchową tradycją Starego Testamentu, w której Bóg odrywa szczególną rolę jako stwórca, władca panujący nad wszystkim (zob. § 16; 18), jako dawca Prawa (zob. § 15), jako Ten, który wspiera wysiłki człowieka (zob. § 18) i jest źródłem wszelkiego dobra (zob. § 205)¹⁴⁵. Jak zauważa Anne-Maria Malingrey, z *Listu* wybrzmiewa przesłanie, że istnieje fundamentalna harmonia pomiędzy obowiązkami naturalnej moralności a przepisami Prawa Mojżeszowego¹⁴⁶. Co więcej, z przekazu § 235 można wnioskować, że pouczenia tłumaczy z Jerozolimy oparte na Prawie Mojżeszowym przewyższają grecką filozofię.

Konkludując, należy dodać jeszcze, że autor *Listu*, podając definicję filozofii, jak również określając specyfikę filozofowania – mimo że odniósł się w tym względzie do Boga – pominął kwestię kary czy też nagrody pośmiertnej, czyli zagadnienia pośmiertnej retribucji uwarunkowanej ziemskim życiem. Wprawdzie w wykładzie Eleazara pojawia się wzmianka, że „[...] choćby tylko pomyślał ktoś o popełnieniu zła, nie umknąłby [...]” (§ 133), ale myśl ta nie została rozwinięta. Brak zatem w tym względzie nawiązań do tradycji starotestamentalnej (zob. np. Mdr 1,1 – 5,23), a także greckiej filozofii (zob. np. wyżej przedstawione poglądy Platona). Wydaje się, że autor *Listu* skupił uwagę na kwestii praktycznego filo-

¹⁴² Zob. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, t. 1, 446.

¹⁴³ Zob. Hermann Wolfgang Beyer, „θεραπεία, θεραπεύω, θεράπων”, w: *Theological Dictionary of the New Testament. Volume III*, red. Gerhard Kittel i Gerhard Friedrich, tłum. i red. ang. Geoffrey William Bromiley (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 1984), 128.

¹⁴⁴ Por. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 327.

¹⁴⁵ Zob. MALINGREY, „Philosophia”, 76–77.

¹⁴⁶ Zob. *ibid.*, 77.

zofowania, którego celem jest osiągnięcie poszczególnych cnót. Zwieńczeniem tych cnót jest oczywiście καλοκάγαθία [*kalokagathia*]. W tym względzie można dostrzec pewne nawiązania do etycznej doktryny stoickiej, według której paradygmatem ideału moralnego był mędrzec przyozdobiony wieńcem wszelkich cnót. Cnota natomiast — według stoików — „sama jest szczęściem”. Życie według cnoty pozwala zatem osiągnąć cel, którym jest bycie szczęśliwym¹⁴⁷. Wydaje się, że autor *Listu*, inspirując się tradycją stoicką, a także perypatetycką, skoncentrował uwagę na kwestii zdobywaniu cnoty. *Proprium* jego myśli — jak już zostało powiedziane — stanowią jego odniesienia do Boga Starego Testamentu¹⁴⁸ oraz wyakcentowanie znaczenia Prawa Mojżeszowego jako dzieła „wysoce filozoficznego”, dzięki któremu można osiągnąć cnotę.

BIBLIOGRAFIA

- ANDREWS, Herbert T. „The Letter of Aristeas”. W: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*. Vol. II: *Pseudepigrapha*, red. R[obert] H[enry] Charles, 83-122. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, red. Franciscus Susemihl. Lipsiae: in Aedibus B.G. Teubneri, 1880.
- ARYSTOTELES. *Etyka Nikomachejska. Etyka Wielka. Etyka Eudemejska. O cnotach i wadach*. Dzieła Wszystkie 5. Przeł., wstęp, komentarz Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- BEYER, Hermann Wolfgang, „θεραπεία, θεραπεύω, θεράπων”. W: *Theological Dictionary of the New Testament. Volume III*, red. Gerhard Kittel i Gerhard Friedrich, tłum. i red. ang. Geoffrey William Bromiley, 128–132. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 1984
- BARAN, Grzegorz M. „Świętość”. W: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. Henryk Witczyk, 874–876. Lublin, Kielce: Towarzystwo Naukowe KUL, Wydawnictwo „Jedność”, 2017.
- BARAN Grzegorz M., i Adam DYNAK. *Sny i nocne widzenia w Nowym Testamencie*. Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2022.
- DIOGENES LAERTIOS. *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*. Przekład oraz wstęp Irena Krońska i Kazimierz Leśniak. Biblioteka Klasyków Filozofii. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968.
- FRANKOWSKI, Janusz. „Apokryfy”. W: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. Józef Homerski, 186–262. Poznań, Warszawa: Wydawnictwo „Pallottinum”, 1973.
- FRANKOWSKI, Janusz. „List Arysteasza, czyli legenda o powstaniu Septuaginty”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 25, nr 1 (1972): 12–22.

¹⁴⁷ Zob. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, 407-408. 433.

¹⁴⁸ Jak zauważa Michał Wojciechowski („List Pseudo-Arysteasza”, 157[37]), autor *Listu* miał na celu zarówno przyjęcie tez filozofii moralnej, jak również podporządkowanie ich żydowskiemu monoteizmowi.

- GAJDA-KRYNICKA, Janina. „Menedemos z Eretrii”. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. Tom 7, red. Andrzej Maryniarczyk, 59. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006.
- GŁOMBIKOWSKI, Krzysztof. „Theopompos”. W: *Słownik pisarzy antycznych*, red. Anna Świderkówna, 458. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1982.
- HADAS, Moses. *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*. Jewish Apocryphal Literature, New York: Harper & Brothers, 1951.
- JAŃCZUK, Leszek. „Dusza u Platona i Arystotelesa, podobieństwa i różnice, wpływ na potomnych”. W: *Dialog filozoficzny o człowieku*, red. Paulina Szymczyk i Ewelina Chodźko, 87–105. Lublin: Wydawnictwo Naukowe „Tygiel”, 2021.
- JAROSZYŃSKI, Piotr. „Isokrates”. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. Tom 5, red. Andrzej Maryniarczyk, 41–44. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2004.
- JAROSZYŃSKI, Piotr. „Kalokagathía”. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. Tom 5, red. Andrzej Maryniarczyk, 444–447. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2004.
- JUREWICZ, Oktawiusz. *Słownik grecko-polski*. Tom 1-2. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2000–2001.
- KITTEL, Gerhard. „Ἰσκέρατος”. W: *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. I, red. Gerhard Kittel, tłum. i red. ang. Geoffrey William Bromiley, 209–210. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 1983.
- KRAUS REGGIANI, Clara. *La Lettera di Aristeo a Filocrate. Introduzione, esame analitico, traduzione*, Roma: Università di Roma. Istituto di Filologia Classica, 1979.
- LIDDELL, Henry George, Robert SCOTT i Henry Stuart JONES. *A Greek-English Lexicon. With a revised supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LURKER, Manfred. *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Przeł. Kazimierz Romaniuk. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1989.
- MALINGREY, Anne-Marie. „Philosophia”. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.* Étude et Commentaires XL. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1961.
- Mała encyklopedia kultury antycznej*. Tom II. Encyklopedia Maeandrea, red. Zdzisław Piszczek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962.
- MARROU, Henri-Irénée. *Historia wychowania w starożytności*. Przeł. Stanisław Łoś. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1969.
- MATUSOVA, Ekaterina. *The Meaning of the Letter of Aristeas. In light of biblical interpretation and grammatical tradition, and with reference to its historical context*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 260. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- MICHEL, Otto. „φιλοσοφία, φιλόσοφος”. W: *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. IX, red. Gerhard Kittel i Gerhard Friedrich, tłum. i red. ang. Geoffrey William Bromiley, 172–188. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 1984.
- MURAOKA, Takamitsu. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain, Paris, Walpole: Peeters, 2009.
- PANPUCH, Zbigniew. „Cnoty i wady”. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. Tom 2, red. Andrzej Maryniarczyk, 216–231. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001.
- PELLETIER, André. *Lettre d'Aristée Philocrate. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs*. Sources Chrétiennes 89. Série annexe des Textes non-chrétiens, Paris: Editions du Cerf, 1962.
- PIWOWAR, Andrzej. *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*. Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 13. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.

- PLATO. *Dialogi*. Vol. III. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, red. Karl Friedrich Hermann. Lipsiae: in Aedibus B.G. Teubneri, 1909.
- PLATON. *Fedon*. Przekład, wstęp, objaśnienia, ilustracje Władysław Witwicki. Zbiorowe Wydanie Spuścizny Piśmienniczej Władysława Witwickiego 11), Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958.
- PLATON. *Państwo. Z dodatkiem siedmiu ksiąg Praw*. Tom II. przeł., wstęp, objaśnienia, ilustracje Władysław Witwicki. Zbiorowe Wydanie Spuścizny Piśmienniczej Władysława Witwickiego 9. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958.
- PLATON. *Prawa*. Przeł. i oprac. Maria Maykowska, wstęp Tomasz Kozłowski. Warszawa: Wydawnictwo „Alfa”, 1997.
- PLATON, *Teajtet*. Przekład, wstęp, objaśnienia, ilustracje Władysław Witwicki. Zbiorowe Wydanie Spuścizny Piśmienniczej Władysława Witwickiego 15. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959.
- REALE, Giovanni. *Historia filozofii starożytnej*. Tom I: *Od początków do Sokratesa*. Przeł. Edward Iwo Zieliński. Lublin Redakcja Wydawnictw KUL, 1993.
- REALE, Giovanni *Historia filozofii starożytnej*. Tom II: *Platon i Arystoteles*. Przeł. Edward Iwo Zieliński. Lublin Redakcja Wydawnictw KUL, 1996.
- REALE, Giovanni *Historia filozofii starożytnej*. Tom III: *Systemy epoki hellenistycznej*. Przeł. Edward Iwo Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.
- REALE, Giovanni *Historia filozofii starożytnej*. Tom V: *Słownik, indeks i bibliografia*. Przeł. Edward Iwo Zieliński. Lublin Wydawnictwo KUL, 2002.
- RYKEN, Leland, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III. *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* (Prymasowska Seria Biblijna. Przeł.. Zbigniew Kościuk, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1998.
- SAWA, Robert, „Lagidzi”. W: *Encyklopedia katolicka*. Tom X, red. Eugeniusz Ziemann et al., kol. 374-378. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004.
- SCHÜRER, Emil. *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ. Volume III. Clark's Foreign Theological Library XXV'*. Przekład ang. Sophia Taylor i Peter Christie. Edinburgh: T. & T. Clark, 1891.
- SHUTT, Rowland James Heath, „Letter of Aristeas (Third Century B.C. – First Century A.D.). A New Translation and Introduction”. W: *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume Two. Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. New Translations from Authoritative Texts with Introductions and Critical Notes by an International Team of Scholars*, red. James H. Charlesworth, Peabody: Hendrickson Publishers, 1983, s. 7-34.
- SPICQ, Ceslaus. *Theological Lexicon of the New Testament*. Vol. 1–3. Przekład. ang. i red. James D. ERNEST, Peabody: Hendrickson Publishers, 1994.
- STACHOWIAK, Lech, Maria JASIŃSKA-WOJTKOWSKA, Kazimierz ROMANIUK, Ryszard ŁUŻNY i Józef WZOREK. „Apokryfy”. W: *Encyklopedia Katolicka*. Tom I, red. Feliks Gryglewicz, Romuald Łukaszyk i Zygmunt Sułowski, kol. 758-770. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1985.
- TATARKIEWICZ, Władysław. *Historia filozofii*. Tom pierwszy: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.

- THACKERAY, Henry St. John. *The letter of Aristeas. Translated with an Appendix of Ancient Evidence on the Origin of the Septuagint*. Translations of Early Documents. Series II. Hellenistic-Jewish Texts. London, New York: Society for Promoting Christian Knowledge, The Macmillan Company, 1917.
- WENDLAND, Paul. „Aristeas, Letter of”, w: *Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. Vol. 2, red. Isidore Singer i Cyrus Adler, 92–94. New York, London: Funk and Wagnalls Company, 1902.
- WENDLAND, Paul. „Der Brief des Aristeas”. W: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Band 2: *Pseudepigraphen des Alten Testaments*, red. Emil Kautzsch, 1–31. Tübingen, Freiburg, Leipzig: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1900.
- WINIARCZYK, Marek. „Hekataios”. W: *Słownik pisarzy antycznych*, red. Anna Świderkówna, 220–221. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1982.
- WOJCIECHOWSKI, Michał. *List Pseudo-Arysteasza*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 40, nr 1 (2002), s. 121[1]-167[47].
- WOJTCZAK, Jerzy. „Pośmiertne losy duszy w dialogach Platona”. *Studia Philosophiae Christianae* 29, nr 1 (1993): 73-86.
- WRIGHT III, Benjamin G., *The Letter of Aristeas. 'Aristeas to Philocrates' or 'On the Translation of the Law of the Jews'*. Commentaries on Early Jewish Literature. Berlin, Boston: De Gruyter, 2015.
- ŻEBROWSKI, Rafał. „Arysteasza List”, w: *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie. Tom 1*, oprac. Zofia Borzymińska i Rafał Żebrowski, 108–109. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2003.

WĄTKI FILOZOFICZNE W LIŚCIE ARYSTEASZA DO FILOKRATESA

Streszczenie

Analizując treść *Listu Arysteasza do Filokratesa*, można zauważyć, że zawiera on wiele wątków filozoficznych. Przede wszystkim na uwagę zasługuje określenie Prawa Mojżeszowego jako „wysoce filozoficzne”. Autor *Listu* wykazał, że w niczym nie ustępuje ono greckiej tradycji filozoficznej, gdyż podobnie jak grecka filozofia, tak i Prawo daje możliwość osiągnięcia cnoty. Stąd zgłębiający Prawo, znający jego treść, kierujący się jego wskazaniem to człowiek szlachetny, który w pełni zasługuje na miano filozofa. Studiowanie Prawa, kierowanie się nim oznacza zatem uprawianie filozofii. *Proprium*, które wybrzmiewa z *Listu*, to stałe odwoływanie się do Boga Starego Testamentu jako źródła wszelkiego dobra i swego rodzaju „normy”.

Słowa kluczowe: pseudoepigraf Starego Testamentu; *List Arysteasza*; Prawo Mojżeszowe; Septuaginta; filozofia

PHILOSOPHICAL THEMES IN THE LETTER OF ARISTEAS TO PHILOCRAATES

Summary

Analyzing the content of the *Letter of Aristeas to Philocrates*, one can notice that it contains many philosophical threads. First of all, the description of the Mosaic Law as “very philosophical” deserves particular attention. The author of the Letter showed that the Law is in no way inferior to the Greek

philosophical tradition, because, like Greek philosophy, the Law gives the possibility of achieving virtue. Hence, a person who studies the Law, who knows its content, and is guided by its norms is a noble man who fully deserves to be called a philosopher. Studying the Law, being guided by it, therefore, means practicing philosophy. The proprium that resounds in the Letter is a constant reference to God of the Old Testament as the source of all good and a “norm” of its kind.

Keywords: Pseudepigrapha of the Old Testament; *Letter of Aristeas*; Law of Moses; Septuagint; philosophy