

ФИЛОНОВ ПРИКАЗ КАИНА У ТУМАЧЕЊУ *КЊИГЕ ПОСТАЊА*

Милан Кострешевих*
Институт за Нови Завети
Теолошки факултет
Универзитет у Берну

Апстракт: Корпус Филонових дела која се односе на тумачење Књиге Постања садржи између осталога приметно интересовање за Каинов лик и дело. Тумачећи одломке из *Пост* у својим делима *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat*, *De Cherubim*, *De Sacrificiis Abelis et Caini* и *De Posteritate Caini* Филон из више улова описује Каина, који због недостижне божанске светлости остаје одвојен од изворног принципа добра. Овај рад представља скупљен пример Филонових описних и поређења Каина са историјским личностима, философским правцима, психолошким стањима. Посебна пажња у раду поклања се дијалектици између нарцисоидног Каина (*φίλαυτος*) и његовог себелубља, и Авеља, која Филон описује речју *φίλοθεος*.

Кључне речи: Каин, Авељ, Филон, Књига Постања.

Алегоријско тумачење библијских текстова карактеристично за опус Филона Александријског предмет је бројних савремених студија и истраживања.¹ Сам Филон, припадник јелинског јудаизма, чије ће ста-

* milan.kostresevic@gmail.com.

¹ Студије које је приликом упознавања ове теме неопходно консултовати су: М. Alexandre Jr., „The Power of Allegorical Interpretation in Philo's *De Abrahamo* 107–132“, у: *Euphrosune* 26 (1998) 35–48; L. Bochet, „Un philosophe juif premier siècle: Philon d'Alexandrie“, у: O. Flichy / G. Comeau / P. Vallin (ур.) *Le milieu du Nouveau Testament: Diversité du judaïsme et des communautés chrétiennes au premiers siècle* (Paris 1998) 52–67; T. W. Kang, *Wisdom Mythology and Hellenistic „Paideia“ in Philo: a Case Study of „De congressu quaerendae eruditionis gratia“* (Claremont Graduate University 1999); A. Kovelman „Continuity and Change in Hellenistic Jewish Exegesis and in Early Rabbinic Literature“, у: *Review of Rabbinic Judaism* 7 (2004) 123–145. На српском језику значајно је споменути студију: Р. Кубат, „Алегореза – значење 'с ону страну слова'“, у: Р. Кубат, *Траговима писма II: Сшари савез: рецеиција и контексти*, (Београд, Библијски институт 2015) 87–206.

ралаштво Франц Норберт Клајн због изузетне тематске, философске и књижевне испреплетености назвати системом без система – *systemloses System* (Klein 1962: 78) обилно се користи алегоријским методом тумачења Писма остајући притом под снажним интелектуалним утицајем средњег платонизма којим је био окружен (Kovelman 2004: 140).

Оригинална структура Филоновог алегоријског коментара *Књије њосџања* одувек је збуњивала истраживаче. Зашто се тумачење одједном нагло завршава са 17. поглављем *Књије њосџања* (или са 20. са вишеструким издањем дела *De Somniis*)?² Зашто постоје тако велике празнине у лематској обради и због чега Филон у каснијим трактатима одступа од тумачења по принципу *сџих њо сџих*? На који начин се изгубљена Филонова дела, а нарочито *Περὶ ἀριθμῶν* и *Περὶ διαθηκῶν* уклапају у преостали корпус његових дела?

Одговор на нека од ових питања вероватно никада неће бити са сигурношћу дат. Али, Грегори Стерлинг, новозаветник са Универзитета Јејл, недавно је понудио нове могућности, фокусирајући се на анализу такозваних секундарних предговора. Ова метода омогућава пажљивим читаоцима да користе Филонове речи за груписање четири дела од *De Agricultura* до *De Sobrietate* (Sterling 2012: 60–63). Нешто касније дело, *De Fuga et Inventione* такође садржи и повратну референцу на *De Congressu Eruditionis Gratia*, као и *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* и *De Somniis*. Али ова два последња трактата односе се на дела која су данас изгубљена. Укупно шест трактата алегоријског коментара садржи секундарне предговоре који нам омогућавају да заједно груписамо и тематски повежемо два или више Филонових дела.

Стерлинг сматра да коришћење секундарних трактата представља „напредак“, и пажљиво предлаже, да лематска обрада трактата у одређеној мери објашњава употребу секундарних предговора. То може бити тачно у случају неких од наведених трактата, али не важи за сличне предговоре у делима *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* или *De Fuga et Inventione*, где се у оба дела обрађује више лематског материјала. Стога није без разлога да се у науци уврежило мишљење да је Филонова намера са секундарним предговорима била да повеже два или више уско везана трактата, нарочито на почетку нових егзегетских блокова. (Sterling 2012: 62) Секундарни предговори омогућавају груписање онога што се обично назива „дуплим трактатима“ на следећи начин:

² Филоново тумачење *Књије њосџања* завршава се наима са Пост 17, а последње тело које је се бави *Књијом њосџања* је *De Mutatione Nominum*. Тек ће дело *De Somniis* нешто касније бити опет посвећено темама из *Књије Посџања* конкретније Јаковљевом сну.

- *De agricultura / De plantatione*
- *De ebrietate / De sobrietate*³
- *De congressu / De fuga*

Будући да Филон нуди секундарне предговоре у само шест трактата алегоријског коментара, а они се појављују касније у збирци, потребно је потражити друга објашњења за његово некоришћење у ранијим трактатима.

Иако је Стерлингова теорија да се Филон више формализује груписањем његових трактата по секундарним предговорима прихватљива, уочљиво је такође да иста структурална тенденција постоји чак и у ранијим трактатима алегоријског коментара. Прво, добро је познато да су *Leg. 1–2* испрва посматрани као једно дело, као и у јерменској традицији (Cohn 1899: 393.395), према чему дакле, имамо дупли трактат на почетку Филоноског квартета (оригинално *Leg. 1–4*). На тренутак ћемо прескочити трактат о Каину и задржати се на *De Gigantibus* и *Quod Deus Sit Immutabilis* где такође имамо случај који истраживачи углавном сматрају дуплим трактатом (Runia 1987). Иако нема секундарних предговора у овим делима који би их формално повезали, књижевне одлике и античко наслеђе заједно указују на то да ипак јесу уско повезани.⁴ Ако себи дозволимо да претпоставимо да су две књиге *Περὶ διαθηκῶν* оригинално тематски пратиле *Gid.* и *Deus.*, као што Кон предлаже, онда бисмо имали још један квартет трактата, овај пут истакнути, самостални и егзегетски блок (Cohn 1899: 397).

Вратимо се на трактате о Каину, где такође опет постоје четири дела. Нема разлога да претпоставимо да је Филон икада написао засебно дело о Пост 4, 4б–7. Филон заправо никада и не упућује на 4, 6. Уколико би се применио исти образац дуплих трактата на почетку квартета, онда *Cher./Sacr.* такође треба читати као дупли трактат.

У тематском смислу, Адам и Ева су комплементаран пар, односно *νοῦς* и *αἴσθησις* (Кубат 2015: 143). Стварање сваког од њих се континуирано обрађује у *Leg. 1–2*.⁵ Такође, Каина и Авеља треба читати као пар, *τὸ φίλαυτον* и *τὸ φιλόθεον δόγμα*. Авељ се у *Cher.* помиње само једном, у цитату примарне библијске теме (*Cher. 40*). Стога је потребно узети у разматрање и *De Sacrificiis Abelis et Caini* да би се дошло до Каиновог

³ Филон додаје секундарни предговор на почетку *Ebr.* који се очигледно односи на *De Plantatione*.

⁴ За генерални увид у тему, консултовати опширније студије на ову тему: Cohn 1899; Morris 1987; и нешто скорије, Royle 2009.

⁵ *Leg. 1* о стварању ума и *Leg. 2* о стварању перцепције о осећајима.

комплементарног принципа. То значи да можемо слободно да претпоставимо да постоји уска веза између ова два трактата.⁶

Преостала два трактата, *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat* и *De Posteritate Caini* баве се унутрашњом борбом и судбином близаначких принципа у души. Ако је ова претпоставка тачна, онда алегоријски коментар почиње са четири егзегетска блока од којих се сваки састоји од четири оригинална трактата. Нажалост, након овога није могуће истражити структуру тумачења због празнина у Филоновом тексту. Али чини се да је разумно претпоставити да Филонова четворострука формула дуплих трактата није случајна.

Филонова слика Каина у *De Cherubim*

Међу првим Филоновим коментарима *Књиџе ѿосџања*, налази се и дело познатије као *De Cherubim*, подељено на два једнака дела. Поглавља 1–39 су прогресивна егзегеза *Књиџе ѿосџања* 3,24,⁷ док су поглавља 40–130 егзегеза Пост 4,1.⁸ Експлицитно тумачење Каина почиње у *Cher.* 53, што значи да се готово 60% (448 од 756 стихова) трактата бави Каиновим значајем. Филонов циљ је заправо да главну фигуру уведе у такозвану трилогију о Каину. Име Каин се понавља око шездесет и шест пута од *Cher.* до *Post.*, и само десет пута на другим местима у алегоријском коментару. Са Авељем је још гори случај, јер се ван квартета помиње само једном (*Migr.* 74), и ниједном у неком од његових дела везаних за систематску експозицију Мојсијевог законодавства.⁹

⁶ Овде наводимо егзегетске везе, као што су ред моралних патријарха (Авраам, Јаков, Исак и Мојсије, ред који се може приметити само двапут, *Cher.* 40–41; *Sacr.* 5–10), Лаб и фараон као типови Каиновог карактера (*Cher.* 67, 74; *Sacr.* 46–48), Авраам и моћник (*Cher.* 106; *Sacr.* 59), природа фестивала (*Cher.* 86–87; *Sacr.* 63), и Бог као узрок (*Cher.* 124–27; *Sacr.* 92–96). Иако се ове паралеле не односе само на трактате, структура филонског аргумента наизгед указује на могућност да Филон жели да оне буду узајамно информативне.

⁷ Текст LXX гласи „И изагнав човека постави пред вртом едемским (и постави) херувима с пламеним мачем, који се вијаше и тамо и амо, да чува пут ка дрвету од живота“ (καὶ ἐξέβαλε τὸν Ἀδὰμ καὶ κατῳκίσειεν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς (καὶ ἔταξεν) τὰ χερουβὶμ καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς), §§1–10 дају тумачења глагола „изгнати“ (ἐξέβαλε), §§11–20 о предлогу „пред“ (ἀπέναντι), а §§21–39 о херувиму и пламеном мачу.

⁸ 40–52 о „познавању“ своје „жене“, и §§53–130 о „Каину.“

⁹ Ту се пре свега мисли на: *De Opificio Mundi*, *De Abrahamo*, *De Josepho*, *De Vita Mosis*, *De Decalogo*, *De Specialibus Legibus*, *De Fortitudine*, *De Caritate*, *De Poenitentia*, *De Praemis et Poenis*. Наравно, и Каин и Авељ се у *Quaestiones et Solutiones in Exodum* појављују у одређеним пасусима, али се такође низ алегоријских карактера не помиње у наведеним делима, укључујући Лаба, Арона, фараона, итд.

На самом почетку *Leg.* Филон даје архетипско и психолошко тумачење Пост 2–3. Адам је, према њему, ум који се формира у души, а Ева представља имплантацију перцепције о чулима. Рађење ума који покреће ова чула, што је приказано у *Cher.*, јесте нарцисоидност (Каин), која претходи додавању тенденције љубави према Богу (Авељ) у *Sacr.* За Филона је ова алегорија универзална и програмска, што се демонстрира у неким секундарним темама које су цитиране само у трактатима о Каину. Библијски (и историјски) ликови који долазе после Каина и Авеља представљају типове људи који у већој или мањој мери носе тенденције Каина и Авеља у својим душама.

А) Каинов напредак

De Cherubim би могао да се чита као увод у Филонову „Триологију о Каину“ (*Sacr., Det., Post.*), која симболизује путовање душе. Сваки трактат у различитим стиховима развија основне идеје које су постављене у *Cher.* Каин је најпре уведен као негативни продукт сусрета ума (Адамовог) са перцепцијом о чулима (Ева). Пошто његово име значи „поседовање“, Каин симболизује нарцисоидност, менталну болест која је типична за човечанство. *Sacr.* одговара на Каиново убеђење рађањем Авеља, односно „убеђење љубави према Богу“ (*Sacr.* 7). Баш као што Бог даје уму перцепцију о чулима, он такође мора души дати Авеља. Међутим, пре него што то уради, Каин мора нестати. Такав прекрет на „он је морао да поднесе“ из Септуагинте, налази се само у Филоновим трактатима (*Sacr.* 1–10).

Ипак *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat* користи веома другачији модел. Каин и Авељ су још увек двоструки принципи који се налазе у души и воде борбу за превласт над умом. Али они су такође појединци који се залажу за своја респективна становишта (*Det.* 32). Каин покушава да стекне предност својим софистичким размишљањем, заслепљујући Авеља „могућностима и приликама“, а не истином. У образовном смислу, пошто Авељ није имао довољно знања о „уметности језика“, требало је да се не упушта у расправу (*Det.* 36).

С моралне тачке гледишта, као неко ко напредује (προκόπτων), он није био спреман, те је требало да понизно буде опрезан (εὐλάβεια, *Det.* 45). У сваком случају, упркос Авељовој ограничености, Бог му је дошао у помоћ (*Det.* 47). Каин мисли да је убио Авеља (αὐτόν), али је заправо убио себе (αὐτόν, *Det.* 47).¹⁰ Пошто се одрекао моралног живота, Каин

¹⁰ Филон очигледно тумачи библијске теме на следећи начин: καὶ ἀνέστη Καὶν ἐπὶ

нема избора него да се својевољно растане од душе, јер се Сит поставља на Авељево место (*Post.* 10).

Даље, *De Posteritate Caini* почиње као и *De Cherubim*, расправљањем о изгнанству „пред“ пожељнијом локацијом.¹¹ На крају, Каин се одваја од осталих и од стабилности и одређене сигурности у познавању земље Нод („бацање“).¹² Пошто нема правих убеђења, Каин је осуђен да лута кроз пустињу академског скептицизма, увек тражећи, али никада не налазећи мудрост. У том тренутку Бог саопштава Каину: Универзум сам испунио Собом. Ја то чиним јер сажалевам рационалну природу, да бисте могли прећи из нижег света страсти у горњи свет врлине где ћу вас Ја предводити корак по корак. Ја, који сам поставио пут који води у небо и именовао га као пут за све понизне душе, тако да не умру док по њему газе (*Post.* 30–31; прев. МК).

Пошто Каин напушта Еден (ὄρθος καὶ θεῖος λόγος) и одлази у Наид („немир“) (*Post.* 32), његова жена није специфична врлина, као што су биле Авраамова, Исакова, Јаковљева и Мојсијева (*Cher.* 40–4), већ је „способност необичног размишљања“ (*Post.* 35). То га наводи да цитира Протагорине хвалоспеве: „човек је мера свих ствари“¹³ (*Post.* 36). Он стога прави потомство које ће личити на њега, почевши од Еноха, који се тумачи као дар уму (Енох значи „твој дар“). Све док не дођемо до Еноха, не проналазимо „наду“.¹⁴ Каин почиње претензијом и заљубљеношћу у способности ума, и завршава растанком, изоловањем себе од наде и етичког напретка. Након ових основних Филонових приказа Каина кроз трактате, фокусираћемо се на тачке које је посебно нагласио.

Б) Типолошки Каин

Иако се понекад каже да Филон не практикује типологију (Gorell 1982: 50; Kanengiser 2006: 230) и иако то може бити тачно у патристичком смислу, Филон редовно користи τύπος и његове деривате када говори о „образцу понашања“.¹⁵ За Филона, Каин има архетипску улогу. Он је први који има непоколебљиво самопоуздање у људски напор и резултате. Каин посматра перцепцију чула као једино средство осу-

Αβελ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτόν (α не αὐτόν) (Пост 4,8).

¹¹ Пост 3,24 и 4,16 се тумаче заједно

¹² *Post.* 22. О теми стабилности, свеприсутног у Каиновим трактатима, видети Graffigna 2004.

¹³ Упореди такође са Платоновим *Thaet.* 152a.

¹⁴ Филонова етимологија Еноха је „нада“ (*Det.* 139)

¹⁵ За фокус на Каину и Авељу као типовима личности видети посебно: Najman 2003.

де, а људско искуство као једини критеријум за истину. Охолост овог типа личности кулминира у својеврсном атеистичком хуманизму, који себично и детињасто посматра све ствари као нечије „власништво“ (*Cher.* 67–76). Ликови као што је Каин величају себе као Узрок и дозвољавају да Бог буде пуки инструмент. У том смислу се они квалификују као „атеисти“ у античком смислу.¹⁶

Филон проналази трагове о Каину кроз историју. Александар Велики је веровао да су све ствари у свим правцима у његовом власништву, каже Филон (*Cher.* 63). Протагора је изјавио да је „човек мера свих ствари“ и сва чула сматрао даровима људског ума¹⁷ (*Post.* 36). Међутим, митолошки Сизиф служи као добар пример казне, јер је заувек осуђен на тежак рад због своје охолости (*Cher.* 78). Филон такође проналази подударне типове личности у Библији, као што су Исав и фараон. Све ово су копије направљене по Каиновом калупу. Тема типова личности је у потпуно обрађена у *Post.* где Филон описује „потомство“ Каиновог лика.

В) Философски Каин

Осим што представља типове личности, Каин такође може представљати низ погрешно схваћених философских принципа. Филон напада Епикура, академског скептика, па чак и перипатетичке традиције као што је повезаност са Каиновим лудилом. Дакле, чини се да Каин представља свако философско начело којем се Филон противи. Демонстрирајући да сва лоша философија води порекло од Каина, и говорећи о спиритуалној осуди Каина, Филон може у корену да сасече хуманистичке тенденције.

Епикуров став је, по Филоновом мишљењу, једнак безбожности и таштини¹⁸ (*Cher.* 2; *Somn.* 2,50). Пошто су се епикурејци одвојили Бога из материјалног света, они су веровали да је перцепција чула врховно добро, а људску интуицију су посматрали као стандард знања.¹⁹ За Филона, философија представља дар са неба, а одговорност људског ума је да је једноставно прими (*Spec.* 3,185). Филон пише у *Leg.* 3.30: Многи тврде да све на свету наставља аутоматски без икаквог води-

¹⁶ О Каиновом типу као атеисти упоредити *Leg* 3,33; *Sacr.* 69; *Post.* 52.

¹⁷ Ово указује на утицај Платона (*Theaet.* 152a; *Crat.* 385e) и Аристотела, који је Протагору повезивао са доктрином да је перцепција чула једнака знању (*Met.* 4.5.12–15).

¹⁸ Материјални фокус епикурејаца директно се напада на почетку *Post.* али је темељ давно постављен.

¹⁹ О Филону и античком епикуреизму видети: Booth 1994; Lévy 2000; Ranochia 2008.

ча, и да људски мозак сам по себи може створити уметност, тежње, законе, обичаје, грађанске послове, и питања појединачне и заједничке правде, како за људе, тако и за ирационалне животиње“ (прев. МК).

Филон предвиђа да је каснији Климентов став да је философија за Грке дар од Бога, баш као што је за Јевреје Мојсијев законик (Wolfson 1968: 143). Према томе, одбацивање божанског порекла философије и самостално тражење разумевања представља кршење оригиналног принципа знања. Филон пита у *Cher.* 77 „Шта може бити већи непријатељ души него онај ко, због ароганције, себи приписује оно што припада само Богу!?“ (Völker 1938: 120).

Филон такође у Каину проналази *λυϊστί ακαδημскої скеΐστικισμα*. Ако епикурски ставови који обилују превише сигурности, придају људском уму, Академија скептицизма људском уму не даје довољно значаја. Филон се нада да ће они који траже мудрост на послетку пронаћи божанску мудрост. Очигледно, пошто је Каин свестан само својих способности и признаје њихова ограничења, он доноси закључак да једноставно не може знати све. „Радујемо се са онима који воле Бога“ пише Филон, јер је „њихова потрага за добрим вредна слављења као таквог, чак и ако га никада не нађу. Али нас мучи нарцисоидни Каин, који је оставио своју душу без икакве перцепције о Ономе који јесте, јер је намерно ослепео једину визију коју је могао видети“ (*Post.* 21). Дакле, због недостатка божанске светлости, Каин користи уметност софизма да прикрије свој недостатак знања²⁰ (*Det.* 43–44). Заправо, код Филона постоји блиска веза између софиста и скептицизма.²¹ Као интелектуални потомци Каина, и софисти и скептици признају само „могућности и прилике“. Ти изрази (τὸ εὔλογον и τὸ πιθανόν) се могу приметити и код Аркесилаја и Карнеада (Long 1985: 88–106; Schofield 2005) и заједно се помињу тринаест пута у Филоновом корпусу (*Opif.* 45,72; *Sacr.* 12,13; *Det.* 38; *Ebr.* 70; *Mig.* 76; *Somn.* 1.220; *Ios.* 143; *Mos.* 1.174, 196; 2.261; *Spec.* 1.38). За Филона они представљају границу људског знања у уму који одбија да призна Бога.

Трећа философска традиција која се идентификује са Каином јесте аристотелијанизам. Овде се Филон најпре жали на перипатетичко величање спољашњих добара, а нарочито доктрине о троструком добру. На почетку дела *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat* Филон се изричито слаже са стоицима да је „само морално добро, добро“ (*Det.* 5–9). Ово дело свакако више тематизује Лаба и Јосифа, а не Каина, али је под његовим утицајем настала једна Филонова, за читав његов

²⁰ За посебну везу ове идеје са скептицизмом видети *Congr.* 52–53.

²¹ Према Früchtel 1968: 138 ови изрази такође важе и за философе Нове академије.

корпус специфична дефиниција знања, садржана у *De Cherubim*: „Јер... знање се састоји од отуђења од перцепције чула и тела, и показаће оне који воле знање као оне који одбијају, а не бирају перцепцију чула“ (*Cher.* 41). Каин не може заиста знати било шта користећи само перцепцију чула, и сагласношћу да телу да улогу у својој потрази за мудрошћу, он остаје *нейросвећен*.

Г) Психолошки Каин

Иако се Каинов стандард понашања може применити типолошки и пратити филозофски, Филонова главна алегорија о Каину је о генеричкој сили унутар душе. Иако се рабински *יצר* често цитирају као паралела Каину и Авељу као двоструком принципу, ова два модела су веома различита. Прво, рабини *צר* сматрају позитивним, па чак и суштинским у неким ситуацијама, док је Каин код Филона увек негативан. Друго, *יצר* су присутни током целог живота особе, док се Каин манифестује у младим душама и треба га савладати или искоренити sazревањем и образовањем. Заправо, незрелост је примарна особина Каинове личности. Библија нас учи о томе када нам каже да је Каин рођен први. (*Sacr.* 11–18) Према томе, образовање је средство преко којег се најпре контролише Каинова личност, а затим се искорењује и на њено место долази личност која воли Бога, Авељ.²²

Д) Каин и Авељ као *φίλαυτος* и *φιλότηος*

Нарцисоидност (*φίλαυτία*) је Филонова омиљена карактеристика за описивање Каина, иако може користити и друге (*Warnach* 1973; *Deutsch* 1998). Готово исти *οἴσις*, са стоичким значењем „самообмана“, понавља се осамнаест пута у алегоријском коментару, а Каин се често повезује са *ἀσέβεια*, *μεγαλαυχία*, и слично.²³ Именица *φίλαυτία* понавља се око седамнаест пута, придев *φίλαυτος* око двадесет и један пут, а глагол *φιλautéω* једном. Иако се израз проналази и у времену пре Филона, нарочито за време аристотеловске традиције, Филон је први који га користи искључиво за говорење о психолошкој тенденцији.²⁴ Филонова дуалистичка психологија која садржи конкурентне

²² Секуларно образовање је константна тема у Филоновим делима. О образовању као одговору на Каинову личност упоредити *Cher.* 71,101–105; *Sacr.* 76.

²³ *Post.* 52 нуди списак карактеристика које описују Каинову личност.

²⁴ Платон и Аристотел их користе када говоре о врстама људи (*Deutsch* 1998).

ставове Каина и Авеља изазвала је повезаност са још ређим придевом, φιλόθεος. Према томе, φίλαυτος се може разумети само у поређењу са својим супротним принципом (*Det.* 32).

Авељ представља τὸ φιλόθεον δόγμα, став да се Богу препусти контрола у свим ставарима. Филон користи придев φιλόθεος четрдесет и осам пута, али се пре њега код Грка користи свега двапут. (Аристотел, *Rhet.* 2.17.6) Израз се користи само за тежње душе која познаје Бога у својој суштини (*Post.* 15) и користи се да опише Авраама (*Cher.* 7; *Her.* 289), Исака и Јакова (*Abr.* 50), Мојсија (*Mos.* 2.67) и Терапеуте (*Prob.* 83–84). Високи свештеник стоји у у јединственој позицији јер је и θεοφιλής и φιλόθεος (*Her.* 82) (*Spec.* 1.51; *Virt.* 184–185; Bekken 2007: 105–107). Али израз није једнак моралном савршенству, као *Dec.* 108–110 илустрације. Код Филона, Авељ је библијска личност која се најчешће повезује са описима (*Sacr.* 3; *Det.* 32, 48, 78, 103; *QG* 1.60, 62). Као прави φιλόθεος, Авељ нуди себе као додатак својој жртви (*Spec.* 1.248, 271).²⁵

Φίλαυτος је крив за „највеће зло“ (*QG* 1,10); иако се придев примењује на неколико библијских личности, као што су Моав (*Leg.* 3.231), Онан (*Post.* 180) и фараон (*Cher.* 74), Филонов главни сведок за живот самољубља је Каин (*Sacr.* 52; *Det.* 32, 68, 78; *Post.* 21; *QG* 1.62). Међутим, Каин одбија да потражи Бога и жртвује се за њега. Уместо тога, он све жртве задржава за себе (*Sacr.* 53). Његов циљ је да елиминише сваки траг богољубља у души (*Det.* 78) и због тога убија Авеља. Међутим, на тај начин он само убија себе (*Det.* 47). Роберто Радице наводи:

„Принцип егоизма је према томе оно што трансформише савршени универзум Раја у извор греха, уједно мењајући аксиолошки ред ствари и доприносећи ономе што је заиста божије дело.“ (Radice 2008: 166).

Б) Каин и Авељ као δόξα и δόγμα

Још један психолошки нагласак јесте идентификовање Каина и Авеља као δόξα или δόγмата, при чему је Каин „лажно“ или „ташто“ мишљење, а Авељ представља истину.²⁶ Почетни пасус у *Sacr.* каже да су Каин и Авељ „супротности и контрадикторности δόξαи у души“ (*Sacr.* 2–5). Ова „убеђења“, као и изрази којима се преводе, воде порекло од потпуно других извора. С једне стране, ум води порекло од Каиновог уверења

²⁵ За додатне коментаре потребно је погледати Nissen 1974: 458–477.

²⁶ Дејвид Рунија је показао да је δόγμα генерално позитивније него δόξα, можда због Филонове константне употребе познатог епикурског κενὴ δόξα (Runia 2010)

из личног искуства, користећи чула да донесе закључак „све ствари су у сопственом власништву“ (*Cher.* 66). Према томе, ум погрешно тврди да је сам свој владар (*Cher.* 83). С друге стране, Авељево уверење се додаје души само када се Каин одузме (*Sacr.* 5). Ово додавање дешава се без људског труда, али тек када Бог одлучи да нас тиме обдари (*Sacr.* 10). Овај дар, међутим, не ниподаштава образовање. Филон пише:

„Али ако дозволите себи да останете необразовани и неприучени, заувек ћете бити робови грубих љубавница, самообмане, пожуде, задовољстава, неправде, глупости, лажних убеђења.“ (*Cher.* 71)

Према томе, образовање мора почети са понизношћу. Богољубље мора најпре да схвати своју пасивност, и буде отворено за уклањање сопствених мишљења и само-научених доктрина.²⁷

Ово је проблем са фараоном, који је „преузео на себе две активне основе и заборавио пасивне“ (*Cher.* 76); како то каже Лоут, „Душа је створење, које је створио бог, и само по себи није ништа. То значи да се самоспознаја не идентификује као знање о Богу, у самоспознаји душа почиње да схвата своју ништавност и враћа се Богу, оном који јесте“ (Louth 2007: 24). Право знање може доћи само по Божијој вољи (*Leg.* 1,38).

Закључак

Филонов приказ Каина прати путању библијског текста. Најпре, Каин је присутан када млади ум постане свестан себе помоћу перцепције чула. Заљубљен у самог себе и претенциозан до сржи, ум арогантно верује у своју само-довољност. Бог покушава да одговори на илузију упознавањем Авеља са душом. Додавање Авеља представља чин милости који млади ум мора прихватити и развити помоћу секуларног образовања. Ум којим доминира Каинова личност, међутим, одбија и уништава све трагове богољубља који су претходно постављени на души. Он се стога мења да би се расправљао са мање образованим и незрелим Авељем, гасећи сваку наду да постоји добро у његовој души. Каин затим својевољно напушта стабилност Божјег присуства да би лутао пустињом „немира“ и „метежа“.

За Филона, Каинов живот је прича упозорења и алат за учење. То би се пре свега могло односити на младе ђаке који су под Филоновим туторством, престрављени да ће Каинова личност, већ присутна

²⁷ Упоредити дискусију са *Cher.* 77–83.

у њиховим умовима, можда порасте и потиснути њихову љубав према Богу. Практична примена Филонове алегорије је јасна: у свим људима има помало Каина, који нас вуче ка нама самима и даље од божанског, позивајући да све ствари посматрамо као наше власништво и одрекнемо се Бога као крајњег узрока највећег добра.

* * *

Библиографија

- Кубат, Р. (2015): „Алегореза – значење 'с ону страну слова'”, у: Р. Кубат, *Трајовима писма II: Стиари савез: рецеиција и контиекстии*, Београд, Библијски институт, 87–206.
- Alexandre Jr, М. (1998): „The Power of Allegorical Interpretation in Philo's *De Abrahamo* 107–132“, у: *Euphrosune* 26, 35–48.
- Bekken, Р. J. (2007): „The Word is Near You: A Study of Deuteronomy 30:12–14” у: *Paul's Letter to the Romans in a Jewish Context*. BZNW 144. Berlin: De Gruyter.
- Bochet, L. (1998): „Un philosophe juif premier siècle: Philon d' Alexandrie“, у: О. Flichy / G. Comeau / P. Vallin (yp.) *Le milieu du Nouveau Testament: Diversité du judaïsme et des communautés chrétiennes au premiers siècle*, Paris, 52–67
- Booth, А. P. (1994): „The Voice of the Serpent: Philo's Epicureanism“, у: W. E. Helleman (yp.) *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World*, MD: University Press of America, 159–72
- Cohn, L. (1899): „Einleitung und Chronologie der Schriften Philos“, у: *Philologus: Supplementband* 7, 387–436.
- Deutsch, F. (1998): „La philautie chez Philon d'Alexandrie“, у: C. Lévy (yp.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie. Monothéismes et Philosophie*, Turnhout: Brepols, 87–97
- Früchtel, U. (1998): *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandria*, ALGHJ 2. Leiden: Brill.
- Geljon, А. C. /Runia D. T. (2013): *Philo of Alexandria On Cultivation*. PACS 4. Leiden: Brill.
- Goppelt, L. (1982): *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Graffigna, P. (2004): „Modelli di vita felice. Felicità e stabilità in Filone d'Alessandria“, у: А. М. Mazzanti / F. Calabi, *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Biblioteca di Adamantius 2. Villa Ver-ruchio: Pazzini, 193–215.

- Kannengiesser, C. (2006): *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, 1. Leiden: Brill.
- Kang, T.W. (1999): *Wisdom Mythology and Hellenistic „Paideia“ in Philo: a Case Study of ‚De congressu quaerendae eruditionis gratia‘*, Claermont Graduate University (Diss.).
- Klein, F. N. (1962): *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften*, Leiden: Brill
- Kovelman, A. (2004): „Continuity and Change in Hellenistic Jewish Exegesis and in Early Rabbinic Literature“, y: *Review of Rabbinic Judaism* 7, 123–145.
- Lévy, C. (1986): „Le ‚scepticisme‘ de Philon d’Alexandrie“, y: A. Caquot / M. Hadas-Lebel / J. RiaudPages (yp.), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky* Leuven-Paris: Peeters, 29–41.
- Lévy, C. (2000): „Philon d’Alexandrie et l’epicurisme“, y: M. Erler, *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*. Philosophie der Antike 11. Stuttgart: Steiner, 122–36.
- Long, A. A. (1985): *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley: University of California Press.
- Louth, A. (2007): *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford: Oxford University Press.
- Morris, Jenny (1987): „The Jewish Philosopher Philo“, y: E. Schürer и др. (yp.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.–A. D. 135)*, Edinburgh: T&T Clark, 813–870.
- Najman, H. (2003): „Cain and Abel as Character Traits: A Study in the Allegorical Typology of Philo of Alexandria“, y: G. P. Luttikhuisen (yp.), *Eve’s Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, TBN 5, Leiden: Brill, 107–118.
- Nissen, A. (1974): *Gott und der Nächste im antiken Judentum: Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*. WUNT 15. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Radice, R.(2007): „Philo and Stoic Ethics: Reflections on the Idea of Freedom“, y: F. Alesse (yp.), *Philo of Alexandria in Post-Aristotelian Philosophy*, Studies in Philo of Alexandria 5. Leiden: Brill, 141–167.
- Ranocchia, G. (2008): *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Studies in Philo of Alexandria 5. Leiden: Brill
- Royse, J. R. (2009): „The Works of Philo“, y: A. Kamesar (yp.), *The Cambridge Companion to Philo* Cambridge: Cambridge University Press, 32–64.
- Runia, D. T. (1987): „Further Observations on the Structure of Philo’s Allegorical Treatises“, y: VC 41: 105–38.
- Runia, D. T. (2010): „Dogma and doxa in the Allegorical Writings of Philo of Alexandria“, y: *Études platoniciennes* 7: 113–29.
- Schofield, M. (2005): „Academic Epistemology“, y: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 323–351.

- Sterling, G. E. (2012): "Prolific in Expression and Broad in Thought': Internal References to Philo's Allegorical Commentary and Exposition of the Law", у: *Euphrosyne* 40: 55– 76.
- Völker, W.(1938): *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*. TU 49. Leipzig: Henrich.
- Warnach, W. (1973): „Selbstliebe und Gottesliebe im Denken Philons von Alexandrien“, у: H. Feld/ J. Nolte (yp.), *Wort Gottes in der Zeit: Festschrift Karl HermannSchelkle zum 65. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern*Düsseldorf: Patmos, 198–214.
- Wolfson, H. A. (1968): *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Примљено: 16. 5. 2018.

Одобрено: 30. 5. 2018.

THE DESCRIPTION OF CAIN IN PHILO'S INTERPRETATION OF *GENESIS*

Milan Kostrešević

Institute for New Testament,

Faculty of Theology of the University of Bern

Summary: *The Corpus of Philon's works relating to the interpretation of the Genesis contains, among other things, a noticeable interest in Cain's character and work. Interpreting excerpts from the Genesis in his works Quod Deterius Potiori Insidari Soleat, De Cherubim, De Sacrificiis Abelis et Caini and De Posteritate Caini Philo describes Cain from several angles, which, due to the lack of divine light, remains separate from the original principle of good. This paper is a concise overview of Philo's descriptions and comparison of Cain with historical figures, philosophical directions, psychological states. Special attention is given to the dialectics between narcissistic Cain (φιλαντρος) and his self-love, and Abel, whom Filon describes as φιλόθεος.*

Key words: *Cain, Abel, Philo, Genesis.*