

Moses som erindringsfigur i Filons *De Vita Mosis*

Finn Damgaard

De fleste mennesker bliver, selv hvis kun en kortvarig brise af medgang blæser over dem, opblæste, indbildske og pralende over for almindelige mennesker, som de kalder for udskud, pestilens, byrder og lignende – som om deres fortsatte succes var sikkert forseglet, selv om de måske allerede dagen efter ikke længere finder sig selv på samme sted. For intet er mere usikkert end skæbnen, der trækker menneskene op og ned som i et spil, og ofte på en enkelt dag piller den ophøjede ned og løfter den fornedrede højt op. Selv om de altid har set dette, og det derfor er velkendt, ser de alligevel ned på og foragter slægtninge og venner og negligerer lovene, under hvilke de blev født og voksede op. Ved at ændre livsførelse sætter de spørgsmålstejn ved de nedarvede skikke, som man ellers ikke retfærdigvis kan tillægge noget negativt, og i tilfredshed over nuet holder de ikke længere fast ved erindringen om fortiden (*kai dia tēn tōn parontōn apodokhēn oudenos eti tōn arkhaiōn mnēmēn lambanousin, De Vita Mosis 1.30-31*).¹

Revet ud af sin kontekst i *De Vita Mosis* kan Filons karakteristik af den menneskelige følelse af usårlighed på lykkens tinde formentlig appliceres på enhver ny generation, ligesom hans formaning om faren ved glemsel ligner enhver ældre generations formaning til den yngre generation. For det, vi erindrer, konstituerer, hvem og hvad vi er. Passagen fra *De Vita Mosis* udtrykker formentlig en af Filons vigtigste bevæggrunde for at skrive sit tobindsværk om Moses. Ved at fokusere på Moses forsøger Filon (ca. 20 f.Kr. – 50 e.Kr.) netop at holde sine jødiske læsere fast ”ved erindringen om fortiden”.

Spørgsmålet om erindring og glemsel er helt centralt allerede i værkets indledning. Her beklager Filon sig over, at ”græske forfattere ikke har villet værdige ham [Moses] et minde (*mnēmē*)” (*Mos.* 1.2), hvorfor han har sat sig for at give læserne indsigt i, hvordan Moses virkelig var (*Mos.* 1.2). En indsigt, han har, ”dels fra de hellige bøger, disse vidunderlige mindesmærker om hans [Moses’] visdom, som han efterlod, og dels fra nogle af de ældste i folket” (*Mos.* 1.4). Kilderne til Filons fremstilling er altså på en gang Moses’ ’egne’ mindesmærker, Pentateuken, og den erindring, der er overleveret ham gennem nationens ældste. Der er delte meninger om, hvorvidt Filon havde et primært ikke-jødisk publikum for øje, da han skrev *De Vita Mosis* (Morris 1987:855), eller om værket snarere sigtede på en jødisk læserskare (Pearce 2004:45). Min læsning af *De Vita Mosis* forudsætter en intenderet jødisk læserskare, der imidlertid er stærkt influeret af græsk tænkning ligesom Filon selv.² Filons indledende

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

bemærkning, at græske forfattere ikke har fundet Moses værdig at mindes, er således for mig at se en væsentlig drivkraft for værket. Den tilsyneladende manglende status og anerkendelse af Moses blandt andre veluddannede og elitære grupper i Alexandria ser ud til at have udgjort et voksende problem og sat selvforståelsen under pres i den hellenistisk influerede jødiske elite i Alexandria. Jeg læser altså *De Vita Mosis* som en reaktion på en tilsyneladende manglende besindelse på den jødiske tradition internt i jødiske kredse i Alexandria – en advarsel om glemsel, som vi finder i Filons formaning i *De Vita Mosis* 1.30-31.

Symptomatisk for behandlingen af Mosesfiguren i *De Vita Mosis* har Filon flettet sin formanende bemærkning ind i sin fremstilling af den unge Moses' opvækst ved Faraos hof (*Mos.* 1.19-33). Mens andre med en privilegeret opvækst magen til den, Moses fik ved Faraos hof (ifølge Filon kom lærere tilrejsende fra hele verden for at undervise den unge prins, *Mos.* 1.21), ville være tilbøjelige til at glemme deres oprindelige kultur, betoner Filon, at Moses holdt sin oprindelige kultur i hævd (*Mos.* 1.32). Delt mellem to kulturer optrådte Moses ”som en ubestikkelig dommer over for sine biologiske forældre og adoptivforældre og gengældte de førstnævnte med velvilje (*eunoia*) og brændende hengivenhed (*tô philein ekthymos*) og de sidstnævnte med taknemmelighed (*eukharistos*)” (*Mos.* 1.33).

For det jødiske samfund i Alexandria må fortællingen om Moses og Exodusberetningen have været særligt appellerende til fantasien, og det er da også netop potentialet i disse fortællinger, som Filon udnytter i *De Vita Mosis*. Hvor eksegeter før ham havde oversat fortællingerne til græsk, genskrevet dem eller ligefrem iklædt dem den græske tragedies form,³ vælger Filon formentlig som den første at bruge den fremspirende biografiske genre til at portrættere Moses.⁴ En genre, der har passeret perfekt til det, han har ønsket at bruge Mosesfiguren til. For ifølge Filon ”var hans [Moses'] handlinger i overensstemmelse med hans ord, således at der var harmoni mellem ord (*logos*) og liv (*bios*)” (*Mos.* 1.29). Han taler også om Moses som en inkarnation af Moseloven (*nomos empsykhos te kai logikos*, *Mos.* 1.162). For så vidt som Moseloven er et udtryk for jødedommens egenart, inkarnerer Moses altså den sande jødiske identitet. Moses' liv er i Filons optik en narrativ fremstilling af meningen med loven. Studiet af hans liv går hånd i hånd med studiet af hans profetier og lovbud. Et parløb, der kan genfindes i *De Vita Mosis*' egen komposition, hvor Filon fokuserer på Moses' liv i 1. bog, mens det snarere er hans profetier og lovbud, der er genstand for den 2. bog (Pearce 2004:70; McGing 2006:118). Et af formålene med antik biografi var at lovprise den biograferede person og demonstrere værdien af imitation; et formål, vi genfinder til fulde i *De Vita Mosis*: ”[...] ligesom et veludført billede,

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

et smukt og gudelignende værk, har han [Moses] fremsat sig selv og sit liv for alle som et paradigme for dem, der vil efterligne det. Lykkelige er de, som indprenter sig eller er ivrige efter at indprente sig dette aftryk i deres sjæl” (*Mos.* 1.158-159).

De Vita Mosis er hverken et anonymt eller et pseudonymt skrift. Ligesom i sine andre værker markerer Filon tydeligt, at værket er forfattet af ham selv. Mens det pseudonyme værks legitimitet beror på, at læserne dels anerkender den afdøde autoritet, i hvis navn værket er skrevet, og dels faktisk anser værket for forfattet af denne autoritet, må vi formode, at *De Vita Mosis* henter sin legitimitet i det forhold, at Filon øjensynligt havde en læserskare i Alexandria, der anså hans udlægninger for autoritative (hvilket selve eksistensen af Filons anseelige forfatterskab synes at tale for). I flere af sine værker påberåber han sig imidlertid også en særlig inspiration (se fx *De Cherubim* 49). Også i *De Vita Mosis* reflekterer han over, hvilken status hans fremstilling af Moses har. Allerede i indledningen til værket slår han således fast: ”jeg har altid sammenflettet det, der er blevet talt, med det, der er blevet læst højt, og har derfor ment at have en nøjagtigere viden end andre om dette [Moses’] liv” (*Mos.* 1.4). Ligesom med pseudonyme skrifter er spørgsmålet om forfatterskab centralt i *De Vita Mosis*, men hvor de førnævnte skrifter først og fremmest bruger historiske autoriteter til at legitimere deres budskaber, idet eventuelle biografiske oplysninger oftest kun er tilføjet for at forstærke indtrykket af ægthed, er meningen med *De Vita Mosis* snarere at minde om, hvorfor den historiske autoritet netop *er* en autoritet. I denne henseende ligner *De Vita Mosis* den testamentelitterære genre, hvor autoritetsfigurens betydning som oftest også fremhæves og personliggøres. Men mens afskedstalen netop fokuserer på autoritetsfigurens tale, ikke mindst hans sidste ord, fokuserer Filon i stedet på Moses’ *liv*. Ved helt konkret at fokusere på de biografiske oplysninger, han finder i Mosesfortællingerne, primært i 2 og 4 Mosebog, og ved at genskrive disse oplysninger og supplere dem med ofte særdeles underholdende anekdoter personliggør Filon Moses som en autoritets- og erindringsfigur for sin jødiske læserskare. Ifølge Filon er det altså ikke alene Moses’ tale, der har autoritativ status, men også det liv, han skriftliggør i biografien. Moses konstrueres dermed som en forbilledlig og eksemplarisk figur, der inkarnerer sin egen autoritative tale.

Erindringsfigurer og grundfortællinger

På samme måde, som Moses selv erindrede sit folks nedarvede skikke på trods af sin opvækst ved Faraos hof (jf. *Mos.* 1.30-31), fremhæver Filon Moses som et *paradeigma* for den intenderede læserskare. Betoningen af en figurs betydning for erindring har været genstand for den tyske egyptolog Jan Assmanns udforskning af erindringsbegrebet. Et arbejde, der ligger i forlængelse af den franske sociolog Maurice Halbwachs' (1877-1945) tanker om kollektiv erindring.⁵ Ifølge Halbwachs er erindring altid knyttet til bestemte fællesskaber. Selv om det selvfølgelig er individet selv, der erindrer, er vores individuelle erindringsdannelse alligevel et kollektivt fænomen, indlejret som vi er i forskellige sociale grupperinger, som hver især prioriterer forskellige fortidige begivenheder som mindeværdige, og hver især erindrer forskellige grundfortællinger. Ved således at genkalde sig sine grundfortællinger rekonstruerer sociale grupperinger sig selv som sammenhængende fællesskaber (Kirk 2005:5). Ifølge Halbwachs antager erindringer konkret form, ”but if a truth is to be settled in the memory of a group it needs to be presented in the concrete form of an event, of a personality, or of a locality” (Halbwachs 1992:200).

I forlængelse af Halbwachs taler Assmann derfor om erindringsfiguren (*Erinnerungsfigur*) som et særligt velegnet udgangspunkt for gruppers kollektive erindring, nemlig som identifikationsmodel for gruppens selv-konstruktion som sammenhængende fællesskab. Som jeg forstår Assmanns beskrivelse af erindringsfiguren (Assmann 1992:37-42), tjener den dels til at konsolidere fællesskaber gennem sin tilknytning til bestemte steder og tidspunkter. Dels er den tillige identitetskonkret, dvs. den fungerer som model eller eksempel for fællesskabet og sikrer på denne måde fællesskabets egenart og bestandighed. Men erindringsfigurer er ikke alene konstruktive og holder sammen på gruppens forskellige dele; de er også *re-konstruktive*, dvs. deres funktion er ikke at erindre fortiden (historien) som sådan, men snarere de rammer, som er nødvendige for, at hver epokes fællesskab kan rekonstruere sig selv. Erindringsfiguren har dermed en *elasticitet*, der gør det muligt for fællesskabet at udvikle sig sammen med historien og så at sige *trimme* erindringsfiguren i lyset af fællesskabets nutidige erfaringer og omvendt også bringe de nutidige erfaringer på linje med fællesskabets grundfortællinger. For netop fortællinger, *master narratives*, er det oplagte medium, hvor igennem et fællesskab mindes sin erindringsfigur. Fortællinger kan således ikke alene genfortælles på bestandigt nye måder, men har også, som mange studier har pointeret, en særlig gennemslagskraft i forhold til gruppers identitetsdannelse (Gillis 1994; Fentress 1992). Eftersom religiøse eller nationale grupper ofte er for store til, at ’alle kender alle’, kan sådanne fælles-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

skaber kun eksistere i deres fælles forestilling om et fællesskab (Anderson 1991). Grundfortællingerne om fællesskabets fælles fortid kommer her til at spille en helt central rolle med deres konstruerede fokus på fællesskabets særlige sociale identitet og historiske udvikling (Zerubavel 1995:7).

By arranging characters and events into stories, people are able to develop an understanding of the past, an expectation about the future, and a general understanding of how they should act. [...] Individuals rely on these collective narratives in order to evaluate their own lives, even if they did not participate in the key historical events of the narrative [...] In many ways, then, collective narratives direct individual beliefs, identities, and actions. Social movements and other groups depend on this fact to attract new members and to mobilize existing ones (Jacobs 2002:206).⁶

Som vi skal se, udnytter Filon til fulde Exodus-fortællingens karakter af kollektiv grundfortælling og *erindringssted* for det jødiske samfund i Alexandria. I Filons genskrivning får fortællingerne fornyet kulturel, politisk og filosofisk-religiøs relevans gennem iscenesættelsen af Moses som det jødisk-alexandrinske samfunds oplagte erindringsfigur.

En kulturel exodus

Filons hjemby Alexandria blev i sin tid grundlagt af Alexander den Store i år 331 f.Kr. som en åben og multikulturel by. Den blev hurtigt en af de største byer i verden og var bl.a. hjemsted for den største gruppe af diasporajøder. På Filons tid, hvor Alexandria var under romersk jurisdiktion, indtog byen en særstilling, idet den ikke blev regnet for at være en del af Egypten. Romerne kaldte således byen *Alexandria ad Aegyptum*, Alexandria ved Egypten, og favoriserede, som de havde for vane, den oprindelige græske befolkning i byen, der nød en række særlige privilegier. Mens forskerne er uenige om, hvilken retsstilling det jødiske samfund havde i Alexandria på Filons tid,⁷ ved man imidlertid med sikkerhed, at egypterne blev regnet for andenrangsborgere i byen, hvilket bl.a. gav sig udslag i, at de skulle betale en særlig kopskat (skattebetaling pr. individ uanset indtægt), den såkaldte *laographia*. Samtidig herskede der en udbredt stereotypisk forestilling om egypterne som kulturelt underlegne.

Filons samtidige, den alexandrinske grammatiker Apion forsøgte således ifølge Josefus at diskreditere jøderne ved at portrættere dem som efterkommere af egyptere (*Imod Apion* 2.10-11), og meget symptomatisk giver Josefus Apion igen af samme skuffe, idet han beredvilligt fortæller læserne af sin apologi, at Apion faktisk selv havde egyptiske aner, som han forsøgte at skjule (*Imod Apion* 2.29). Selv om vi ikke kan vide, hvorvidt Josefus' beskyldning havde hold i

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

virkeligheden, er det meget forståeligt, hvis såvel alexandrinske *jøder* som alexandrinske *egyptere* rent faktisk beskyldte hinanden for at være semi-egyptere for dermed endnu mere overbevisende at kunne pege på deres egen *alexandrinske* identitet. Også Filons portræt af Moses afslører en sådan tendens. Mens Jetros døtre således forveksler Moses med en *egypter* i 2 Mos 2,19, omskriver Filon betegnelsen, således at de i hans fremstilling kalder Moses for en *fremmed* (*xenos*, Mos. 1.58).⁸ Filon kontrasterer også portrættet af Moses med det egyptiske palads, hvor han voksede op. Hvor andre hurtigt ville være blevet forført af det søde liv ved hoffet, lykkedes det Moses at tæmme sine ungdommelige lidenskaber med selvbeherskelse (*sôphrosynê*) og standhaftighed (*karteria*, Mos. 1.25-26). På den måde dissocierer Filon Moses fra Egypten, der associeres med laster, mens Moses omvendt fremhæves for sine dyder. Et motiv, man kan genfinde i Filons genskrivning af de ti plager, hvor han udelader det bibelske motiv om Guds forhærdelse af Faraos hjerte (2 Mos 7,3) for i stedet at forklare Faraos afvisning af Moses' bøn om at lade folket drage ud i ørkenen for at ofre til deres Gud med hans indbildskhed (*typhos*, Mos. 1.88).⁹ Israeliternes exodus bliver således i Filons genskrivning til en *kulturel* exodus. Det, israelitterne vender ryggen til, er nok så meget det barbariske og ugudelige (*asebeia*, Mos. 1.6 og 2.193) Egypten. På samme måde, som Moses vendte ryggen til det egyptiske palads med alle dets laster for at gå ud til sine brødre, vender israelitterne med Moses i spidsen ryggen til egypternes Faraos, der ikke kan se den Gud, der kun kan skelnes med forstanden (*to parapan noêton theon*, Mos. 1.88). Som flere fortolkere har påpeget, karakteriserer Filon på denne måde jøderne ved at konstruere egypterne som deres negative modpol (Goudriaan 1992; Pearce 1998; Niehoff 2001). Når Faraos således bliver vred på Moses i *De Vita Mosis* 1.45, fordi han og Moses ikke er enige (*symphronê*), konstruerer Filon Moses' jødiske identitet vha. Faraos (Niehoff 2001:71). Det, at Faraos ikke anser Moses for at være på sit parti, er således ifølge Filon den største kompliment, en jøde kan få fra en egypter.

Filons stereotypiske portræt af egypterne reflekterer en tilsvarende negativ opfattelse af egypterne i den romerske verden. En forestilling, som ikke mindst Marcus Antonius' ægteskab med Kleopatra havde styrket, og som Octavian ikke var sen til at udnytte for at få senatet til at erklære krig mod Kleopatra. Octavians propaganda mod Kleopatra og Marcus Antonius havde således til formål at iscenesætte ham selv som den, der forsvarede Romerriget mod Egyptens barbariske skikke (Niehoff 2001:49). Når Filon derfor beskriver Moses' ringeagt over for det egyptiske palads, udstyrer han meget bekvemt Moses med den gængse romerske attitude overfor egypterne i almindelighed og Kleopatra i

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

særdeleshed. På grund af konkurrencen med de alexandrinske egyptere om romernes gunst forsøger Filon tydeligvis at holde liv i en negativ romersk diskurs over for egypterne og at præsentere Moses som en, der deler romernes værdier.

En politisk exodus

Et andet karakteristikum ved *De Vita Mosis* er omtalen af Kana'an. Mens dette land som bekendt omtales som det forjættede land i Pentateuken, omtaler Filon det alene som en "bebyggelse". Første gang, denne omskrivning finder sted, er i Moses' møde med Gud ved den brændende tornebusk. Mens Gud i Septuaginta taler om at befri folket fra egypterne og bringe dem til et godt og rummeligt land, der flyder med mælk og honning, det land, hvor kana'anæerne, hittitterne, amoritterne, perizzitterne, hivvitterne, girgashitterne og jebusitterne bor (2 Mos 3,8), så taler Filons Gud om den forestående exodus alene som en kolonisering (*apoikia*, Mos. 1.71).¹⁰ Et ordvalg han er omhyggelig med at bevare gennem hele værket (jf. Mos. 1.163, 1.170, 1.195 og 1.255). Mens han i andre værker kan tale om Jerusalem som jødernes oprindelige "moderby" (*métropolis*, *In Flaccum* 46), hvorfra den jødiske kolonisering udgår (Niehoff 2001:17-44), er forholdet snarere omvendt i *De Vita Mosis*. Filon omtaler ganske vist en oprindelig jødisk befolkning i Kana'an, men denne befolkningsgruppe fremstilles som nogle, der har forladt deres jødiske rødder og derfor mangler enhver følelse af samhørighed med jødedommen (Mos. 1.239-242). Ved at genskrive Exodus-begivenheden som en emigration legitimerer Filon så at sige jødernes fremtidige ophold i Egypten og Alexandria.¹¹ Forholdet er imidlertid langt fra entydigt, for også israelitternes tilstedeværelse i Egypten beskrives som en bosættelse:

Fremmede (*xenos*) bør, efter min vurdering, være indskrevet som ansøgere (*iketês*) hos dem, der modtog dem, ja, ikke bare som ansøgere, men også som beboere (*metoikos*) og venner (*philoï*), der er ivrige efter at modtage de samme privilegier (*isotimos*) som borgerne (*astos*), eftersom de allerede er naboer (*geitviaô*) til indbyggerne (*politês*)¹² og kun afviger lidt fra de indfødte (*autokthonos*, Mos. 1.35).

Filon-eksperten H. A. Wolfson har påpeget, at det er nærliggende at forstå Filons beskrivelse af, hvordan man bør behandle indvandrere, som en polemisk kommentar til sin egen samtid (Wolfson 1944). Forud for citatet har Filon netop identificeret jøderne som værende fremmede i Egypten (Mos. 1.34). Den generelle bemærkning om, hvordan man bør behandle fremmede i *De Vita Mosis* 1.35, er derfor nok så meget en beskrivelse af, hvordan man bør behandle jøder i særdeleshed. Ydermere bruger Filon termen *hoi ioudaioi* (Mos. 1.34), som ellers

ikke anvendes om israelitterne på Moses' tid i *De Vita Mosis* (Filon kalder dem *hoi hebraioi*), ligesom verberne er i præsens.¹³ Ifølge Wolfson hentyder Filon altså til aktuelle begreber i Alexandria med henvisningen til *metoikoi*, *astoi*, *politai* og *autokhthones*, hvor Wolfson forstår *astoi* og *politai* som refererende til Alexandrias græske indbyggere og *autokhthones* til den oprindelige egyptiske befolkning, sådan som Filon også selv bruger termen i *De Vita Mosis* 1.8 og 2.58.¹⁴

Hvis vi forstår *De Vita Mosis* 1.35 som en polemisk kommentar til læserne, giver det imidlertid ikke mening, som Wolfson foreslår, at opfatte *autokhthones* som refererende til egypterne. For hvordan kan en sammenligning mellem jøder og egyptere forstås som et argument for, at jøderne skulle opnå fuldgyldigt borgerskab i Alexandria, som Wolfson forestiller sig, at passagen skal forstås? Egypterne havde jo netop ikke et sådan borgerskab, hvorfor Filon altså havde gjort klogere i at udbrede sig om *forskellen* mellem jøder og egyptere (sådan som han da også ellers gør det overalt i *De Vita Mosis*) frem for at påstå, at forskellen er ubetydelig. I Filons andre værker bruges *autokhthones* fortrinsvis allegorisk til at betegne folk, ”der ærer støv og ler frem for sjælen” (*De Confusione Linguarum* 79), eller som betegnelse for Abrahams søn, Isak, som ifølge Filon var *autokhthonos*, idet han erhvervede sin viden gennem naturen (*De Somniis* 1.160).¹⁵ Den mest oplagte parallel til *De Vita Mosis* 1.35 finder vi imidlertid i *De Cherubim*, hvor Filon bruger termen som betegnelse for høj status, idet han udlægger ordene fra 3 Mos^{LXX} 25,23: ”landet er mit, for I er fremmede (*pros-elytos*) og tilflyttere (*paroikos*) hos mig”:

Alle skabte mennesker regnes i forhold til hinanden som indfødte (*autokhthonos*) og af nobel herkomst (*eupatris*), alle nyder de samme privilegier (*isotimos*) og de samme rettigheder (*isoteleia*), men over for Gud er de indvandrere (*epelytos*) og tilflyttere (*paroikos*). For enhver af os er kommet ind i denne verden ligesom en fremmed by (*xenê polis*), som han forud for sin fødsel ikke havde del i og efter sin ankomst kun bebor som en tilflytter (*paroikeô*), indtil han har opbrugt sin tildelte levetid. Samtidig er der også en anden kløgtig anskuelse, som ordene [3 Mos 25,23] introducerer, nemlig at egentlig talt Gud alene er indbygger (*politês*), mens enhver skabning er tilflytter (*paroikos*) og fremmed (*proselytos*), og de såkaldte indbyggere (*politês*) kaldes ved dette navn mere af fejlagtighed end af sandhed. For de vise mennesker er det en tilstrækkelig gave at blive regnet for fremmede og tilflyttere i sammenligning med Gud, den eneste indbygger, eftersom den ubegavede på ingen måde er hverken fremmed eller tilflytter i Guds by, men ligefrem kan betragtes som udstødt (*phygas*, *Cher.* 120-121).

Autokhthones ækvivalerer her med *eupatrides*, og ligesom det var tilfældet i *De Vita Mosis* 1.35, taler Filon om *isotimia* og om *paroikoi* (*metoikoi* i *Mos.* 1.35) og sammenligner *autokhthones* med *politai* (som i *Cher.* kun bruges om Gud). Ydermere har begge passager en universel indstilling, men en partikularistisk agenda: I *De Vita Mosis* 1.35 taler Filon om fremmede i almindelighed, men har øjensynligt jøderne for øje, og i *De Cherubim* 120-121 taler Filon om ”alle skabte mennesker”, men formålet er at fremhæve den indsigtfulde. Med denne, for mig at se, slående parallel in mente forekommer det mere oplagt at forstå *autokhthones* som refererende til den græske befolkning på linje med *astoi* og *politai*. Hvis vi tillige husker på, at Alexandria i antikken netop *ikke* blev regnet for at være en del af Egypten (*Alexandria ad Aegyptum*), er det oplagt, at *autokhthones* ikke hentyder til en oprindelig egyptisk befolkning, eftersom Alexandrias oprindelige befolkning jo var grækere.

De Vita Mosis 1.35 kan så at sige forstås på tre niveauer: 1) som en almen kommentar til, hvordan man bør behandle fremmede i al almindelighed; 2) som en historisk kommentar til, hvordan jøderne burde været blevet behandlet i Egypten på Moses' tid, nemlig som ligeværdige med egypterne; og 3) som en politisk samtidskommentar til, hvad jødernes civilstatus i Alexandria på Filons egen tid bør være.

Selv om Filon primært forbindes med sin allegoriske skriftudlægning, der normalt ikke knytter an til den almindelige jødiske dagligdag i Alexandria, vidner hans to historiske værker *In Flaccum* og *De Legatione ad Gaium* dog også om et politisk engagement. For mig at se genfinder vi dette engagement i portrættet af Moses i *De Vita Mosis*. Filon har ikke nødvendigvis været så langt fra Moses, som han lader vandre rundt, frastødt af Faraos mishandling af jøderne og beklemmt over sin egen manglende evne til at hjælpe sine landsmænd (*Mos.* 1.40). Ligesom Filon, fristes man til at sige, kunne Moses imidlertid hjælpe med sine ord og derved indgyde mod og udholdenhed i sine landsmænd. Skønt man i lyset af Filons øvrige forfatterskab måske nok ville have forventet, at han i sin udlægning af den brændende tornebusk havde fokuseret på menneskets erkendelse af Gud, er det således interessant, at udlægningen faktisk forekommer at have stærke sociale og politiske implikationer (Dawson 1992:112-123):

Tab ikke modet, svagheden er jeres styrke, som kan skade og såre utallige. De, der stræber efter at ødelægge stammen, kommer ufrivilligt til at redde jer frem for at dræbe jer. Trods lidelser kommer I ikke til at blive mishandlet, for når den værste hærgen mod jer bliver almindelig praksis, vil hædersglansen stråle frem allerkræftigst (*Mos.* 1.69).

På baggrund af, hvordan Filon ændrer Exodus-beretningen fra i udgangspunktet at handle om hjemkomsten til det forjættede og Gud-givne land til en fortælling om jødernes nødværge på grund af Faraos tyranni (*Mos.* 1.9) og manglende anerkendelse af deres civile rettigheder (*Mos.* 1.35), forekommer Filons fremstilling ikke bare at være en *kulturel*, men også en *politisk* exodus.¹⁶ *De Vita Mosis* ser således ud til, om ikke ligefrem at advokere for en ændret politisk attitude over for jøderne, så i hvert fald at bekræfte eller genoprette et jødisk *selvbillede*, hvor jøderne (igen) anser sig selv for ligeværdige med Alexandrias græske indbyggere. Det jødiske samfund er således ifølge *De Vita Mosis* af fornem herkomst (*eupatrides*) og som sådan berettiget til at blive associeret med dem, der har den højeste status i Alexandria, nemlig de græske indbyggere.

En eksegetisk exodus

Som vi skal se, går Filon imidlertid et skridt videre. Hans vision er så at sige ikke begrænset til den lokale politiske dagsorden i Alexandria. I Filons optik er det ideale jødiske samfund således et samfund, der overskrider geografiske begrænsninger.¹⁷ Det græske samfund i Alexandria er ikke en absolut målestok for den jødisk selvopfattelse. Sammenligningspunktet er selvfølgelig igen Moses, som ifølge Filon var ”en kosmopolit (*kosmopolitês*) og derfor ikke opført på nogen bys liste i hele den beboede verden” (*Mos.* 1.157). I en sådan optik er det alene den romerske kejser, der kommer i nærheden af at matche Moses. For ligesom den romerske kejser havde Moses ”ikke bare modtaget et enkelt stykke land, men hele verden som sin arvelod” (*Mos.* 1.157).

Portrættet af Moses som kosmopolit udgør også, tror jeg, nøglen til at forstå et andet påfaldende træk i værket, nemlig Filons bagatellisering af Pentateukens optagethed af Kana’an. For en kosmopolit er der selvfølgelig ikke ét bestemt geografisk land, der har større betydning end noget andet. Først på dette tidspunkt i *De Vita Mosis*, efter at det er slået fast, at hele verden er Moses’ arvelod, bestemmes destinationen for Moses’ *apoikia* som ”Fønikien, Koilesyrien og Palæstina, dengang kaldet kana’anæernes land” (*Mos.* 1.163). Som bekendt når Moses imidlertid aldrig ind i landet. Men hvor dette i Pentateukens narrative logik er et resultat af det eksplicitte forbud i 4 Mos 20,12, er det ifølge *De Vita Mosis*, fordi formålet med Moses’ *apoikia* i dybere forstand ikke er en tilfældig geografisk destination. Ved slutningen af *De Vita Mosis* redefinerer Filon således formålet med Moses’ *apoikia*:

Derefter kom det tidspunkt, hvor han skulle foretage migrationen (*apoikia*) fra dette sted til himlen (*enthende eis ouranon*) og forlade det dødelige liv og blive udødelig, tilkaldt af Faderen, som opløste hans tofoldige væren, kroppen

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

og sjælen, til en enhed, idet han transformerede hele hans natur om til ånd (*nous*), strålende ligesom solen (*Mos.* 2.288).

Den vandring, som Gud sendte Moses og folket ud på i sin tale ved den brændende busk, ”herfra for at foretage en bosættelse” (*enthende eis apoikian*, *Mos.* 1.71), var altså ikke en rejse til en specifik geografisk destination, sådan som Pentateuken ellers advokerer for, men derimod en vandring ”herfra til himlen” (*enthende eis ouranon*, *Mos.* 2.288)! Formålet med exodus-vandringen var ikke Kana’an, men alt det, denne udgang ifølge Filon symboliserer. Selv om israelitterne rent fysisk nærmer sig Kana’an i løbet af *De Vita Mosis*, er det ikke den konkrete historiske rejse, der er i fokus, men det at de følger Moses, dvs. imiterer ham og gentager hans bevægelse. At gentage exodus-vandringen er derfor ikke at emigrere på ny, men at holde de løbte som Moses i Filons optik inkarnerer (*Mos.* 1.162). Med en slet skjult reference til afslutningen af *De Vita Mosis* udfolder Filon i en udlægning af 5 Mos 30,11-14 i *De Praemiis et Poenis* netop sammenhængen mellem himmelrejsen og lovoverholdelsen:

Befalingerne er hverken for svære eller for tunge at tackle for dem, de bliver forkyndt for, og det gode er ikke langt væk – hverken hinsides havet eller ved jordens ende, så at det er nødvendigt at foretage en lang og besværlig vandring. Det er heller ikke pludselig draget herfra og emigreret til himlen (*tên enthende eis ouranon apoikian*), så at man kun møjsommeligt kan nå det, når man løfter sig op og svæver som på vinger. Nej, det befinder sig tæt ved, lige i nærheden, i de tre dele, som enhver af os består af, nemlig i munden, hjertet og hånden, hvilket figurativt symboliserer tale, tanke og handling. For når ordene svarer til tankerne og det, der bliver sagt, til handlingerne, og der er korrespondance imellem dem, idet de er bundet sammen i harmoni med uløseligt bånd, vil lykken (*eudaimonia*) herske – den ufejlbarlige visdom og dømmekraft (*sophia kai phronêsis*), visdom til gudsdyrkelse og dømmekraft til regulering af det menneskelige liv (*Praem.* 80-81).

At imitere Moses’ liv og rejse er at holde den lov, der ifølge Filon er grundlaget for menneskets lykke. I manglen af bedre har jeg valgt at kalde dette aspekt ved *De Vita Mosis* for en *eksegetisk* exodus, fordi Filon med denne fortolkning peger på vigtigheden af det fortsatte studium af Moses’ mindesmærker (*Mos.* 1.4), løvbuddene. At gentage Moses’ *apoikia* er således at studere hans skrifter, de mindesmærker, han efterlod sig, da han vandrede ”herfra til himlen”. *De Vita Mosis* kommer dermed til at fungere som en slags introduktion til Pentateuken, og særligt i den anden bog kommenterer Filon da også udvalgte dele af Pentateukens løvbud og profetier. Det er også her, vi finder hans genfortælling af, hvordan Septuaginta blev til – en fortælling hvis formål selvfølgelig er at legiti-

mere den særlige udgave af Moses' mindesmærker, som Septuaginta repræsenterer (*Mos.* 2.26-44).

Erindring og glemsel

I *De Vita Mosis* udnytter Filon til fulde det potentiale, der lå i Mosesfortællingerne med Egypten som et oplagt *erindringssted* for det jødiske minoritetssamfund i Alexandria. Samtidig er Filon, der ellers priser vigtigheden af erindring, omhyggelig med at overlade de forhold til kollektiv glemsel, der ikke passer ind i det billede, han ønsker at tegne. De bibelske fortællingers optagethed af Kana'an bagatelliseres, og Guds forbud mod at lade Moses komme ind i landet udelades. Exodus-beretningen genfortælles, så den får ny relevans for Filons samtidige jødisk-alexandrinske samfund – det, jeg har kaldt den *kulturelle* og *politiske* exodus-diskurs. Filon forsøger dermed at vedligeholde det jødiske minoritetssamfunds særlige identitet og egenart ved at (gen)indskrive det i dets grundfortælling. I denne genindskrivning spiller Moses den helt centrale rolle, som den, der eksemplificerer, hvad der kendetegner jødisk identitet. Filon går endda så vidt i sin centrering af den kollektive erindring omkring Moses, at han end ikke nævner andre prominente figurer som Mirjam, Aron, Jetro og Bileam ved navn (McGing 2006:131-132).¹⁸ Han satser så at sige hele opsparringen på Moses, ”det største og mest perfekte af alle mennesker” (*Mos.* 1.2). I Filons satsning bliver Moses den altdominerende erindringsfigur for det jødiske fællesskab i Alexandria. Filons omtolkning af Moses er tænkt som en (gen)iscenesættelse af Moses som identitetsskabende autoritetsfigur. At græske forfattere ikke har fundet Moses værdig at mindes, bør derfor ikke ryste diasporajøderne, for dette vil ændre sig i fremtiden:

Men når der gives et udgangspunkt, der er mere lysende for folkeslagene, hvor stor en udvikling vil da ikke forekomme? Jeg tror, at de vil opgive alle deres egne sæder og med glæde vil ændre enhver af deres nedarvede skikke og værdsætte disse lovbud alene. For når lovuddene kommer til at lyse sammen med medgang blandt folkeslagene, vil de fordunkle de andres skikke på samme måde, som den opadgående sol fordunkler stjernerne (*Mos.* 2.44).

Noter

¹ Alle oversættelser er mine egne og baserer sig på de græske udgaver af Filons værker i Loeb Classical Library. De steder, hvor jeg har anført vigtige græske ord i citaterne, er disse anført i deres grundform, med mindre jeg anfører hele græske sætninger.

² Jeg udelukker ikke, at Filon meget vel kan have håbet på, at værket også ville finde nogle ikke-jødiske læsere (særligt romere). Men værket er primært, vil jeg mene, henvendt til en jødisk læserskare.

³ For tidligere genskrivninger af Mosesfortællingerne, se de forskellige fragmenter af Artapanus, Aristobul og Ezekiel Tragediedigteren i Carl R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1-4 (Holladay 1983-1996).

⁴ Selv om de forskellige antikke fremstillinger af litterære genrer end ikke nævner biografien, opstår der efterhånden en række *bioi* med fælles karakteristika, der gør det meningsfyldt at tale om en distinkt genre (*bios/vita*) på Filons tid (McGing 2006:118-119).

⁵ Se Mette Birkedal Bruuns artikel "Vildnisset som *lieu de mémoire*. Klostergrundlæggelse og kollektiv erindring" for en spændende applicering af Maurice Halbwachs' tanker om kollektiv erindring på cisterciensernes grundlæggelsesberetninger (Bruun 2004:35-59).

⁶ Jeg er blevet opmærksom på Ronald N. Jacobs' artikel gennem ph.d. Kirsten Marie Hartvigsens arbejde.

⁷ Victor Tcherikover mener således, at jødernes stilling blev dramatisk forringet som en konsekvens af det romerske herredømme. I stedet for som tidligere at blive anset for at tilhøre den græske samfundsklasse, blev jøderne under romerne nu grupperet sammen med egypterne og var dermed tvunget til at betale *laographia* (Tcherikover 1963). Dette er imidlertid blevet anfægtet af Aryeh Kasher og senest Erich Gruen. Ifølge Gruen lykkedes det for jøderne at undgå at betale *laographia*, idet de beholdt en uafhængig status også efter, Egypten kom under romersk herredømme (Gruen 2002:54-83; Kasher 1985:233-309).

⁸ Se også *De Mutatione Nominum* 117-120 for Filons forsøg på at forklare dotrenes fejlagtige betegnelse.

⁹ I Filons mere allegoriske værker identificerer han Faraos og egypterne med *kosmos aisthétos* (dvs. sanserverdenen i modsætning til ideernes verden), se eksempelvis *De Agricultura* 57, *De Confusione Linguarum* 88, *De Fuga et Inventione* 124, *De Iosepho* 151 og *Legum Allegoria* 3.13.

¹⁰ Ligesom Filon på denne måde bortretoucherer 'land-teologien' og det bibelske paradigme om eksil og hjemkomst, udelader han også enhver tale om *pagten* mellem Gud og Israel (Birnbaum 1996:144).

¹¹ I sin fortolkning af, hvordan Exodus-beretningen har været brugt blandt alexandrinske jøder, betoner Erich Gruen således, at de alexandrinske jøder ikke har haft nogen interesse i at udbrede denne fortælling i dens 'kanoniske' form om israeliternes flugt fra Egypten. De alexandrinske jøder har snarere været interesseret i at bruge fortællingen til at demonstrere deres *troverdighed* som indbyggere i Egypten. Gruen argumenterer derfor for, at dele af de genskrivninger af Exodusfortællingen, som man normalt har anset for at være polemiske og anti-jødiske, meget vel kan have været de alexandrinske jødernes *egne* litterære apologetiske forvanskninger af Exodusfortællingen (Gruen 1998:41-72).

¹² Kan også oversættes: "eftersom de allerede ligner indbyggerne".

¹³ I *De Vita Mosis* refererer *hoi ioudaioi* primært enten til jøderne på Filons egen tid eller til den jødiske nation fra dens grundlæggelse frem til affattelsestidspunktet for *De Vita Mosis*. I få tilfælde som her synes den historiske situation imidlertid også at gælde Filons egen samtid (se *Mos.* 2.192-208 for et andet eksempel på dette), jf. Birnbaum 1996:161.

¹⁴ Den samme brug af termen (som betegnelse for et lands oprindelige indbyggere) finder vi i Septuaginta. Wolfsons argument er blevet fulgt af E. Mary Smallwood (Smallwood 1961:8-9), hvorimod Ray Barraclough og Sarah Pearce begge afviser argumentationen. Barraclough finder det således usandsynligt, både at Filon skulle have brugt termen *xenoi* som betegnelse for jøderne i Alexandria, og at han har kunnet finde på at sammenligne alexandrinske jøder med egyptere, hvilket Filon imidlertid ikke behøver at have gjort, jf. min kritik af Wolfson (Barraclough 1984:426; Pearce 1998:95-96).

¹⁵ For en gennemgang af Filons allegoriske fortolkningsteknik, se Henrik Troniers artikel, ”Virkeligheden som fortolkningsresultat – om hermeneutikken hos Filon og Paulus” (Tronier 1993:151-182).

¹⁶ Det tætteste, Filon kommer på at tale om Kana’an som givet af Gud, er *De Vita Mosis* 1.255. I denne passage, der er en genskrivning af 4 Mos 21,16-18, priser israelitterne Gud som ”giveren (*klêroukhon*) af landet og den sande leder af emigrationen (*apoikia*)”. Bemærk imidlertid, at Filon stadig taler om en *apoikia*, og at han ikke tillægger Gud ordene, men israelitterne i deres lovprisning af Gud.

¹⁷ Filons tanke er begrundet i 3 Mos^{LXX} 25,23, hvor Gud kalder israelitterne *paroikoi* også efter deres bosættelse i Kana’an ud fra den tanke, at landet alene tilhører Gud, jf. *De Cherubim* 120-121.

¹⁸ Dette forhold indikerer ikke, hvad Brian McGing ellers argumenterer for, at Filon skrev primært til ikke-jøder (McGing 2006:131-132), men reflekterer snarere Filons bevidste fokusering på Moses. Udeladelsen af egenavne er et retorisk træk i den epideiktiske genre. Allerede Isokrates, en af grundlæggerne af panegyrikken, var varsom med brugen af egenavne, en tendens man også kan genfinde i fx Augustus’ selvbiografiske *Res Gestae* og senere i Eusebs *Vita Constantini* og Pacatus’ *Panegyrik til kejser Theodosius*.

Litteratur

- Amir, Y. 1983, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Anderson, B. 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, New York: Verso.
- Assmann, J. 1992, *Das kulturelle Gedächtnis* (1992), München: C.H. Beck 2005.
- Assmann, J. 1997, *Moses the Egyptian* (1997), Cambridge & London: Harvard University Press 1998.
- Barraclough, R. 1984, Philo’s Politics, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 21.1:417-553.
- Birnbaum, E. 1996, *The Place of Judaism in Philo’s Thought. Israel, Jews, and Proselytes*, Brown Judaic Studies 290 = *Studia Philonica Monographs* 2, Atlanta: Scholars Press.
- Borgen, P. 1997, *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time*, Leiden, New York & Köln: E.J. Brill.
- Bruun, M.B. 2004, Vildnisset som *lieu de mémoire*. Klostergrundlæggelse og kollektiv erindring, in: M.B. Bruun, C. Selch Jensen, N. Kastfelt (red.), *Erindring og kirkehistorie*, Kirkehistoriske Fragmenter 1, Københavns Universitet, 35-59.

- Dawson, D. 1992, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley, Los Angeles & New York: University of California Press.
- Fentress, J. & C. Wickham 1992, *Social Memory: New Perspectives on the Past*, Oxford: Blackwell.
- Gillis, J.R. 1994, Memory and Identity: The History of a Relationship, in: J.R. Gillis (ed.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton: Princeton University Press, 3-24.
- Goudriaan, K. 1992, Ethnical Strategies in Graeco-Roman Egypt, in: P. Bilde et al. (eds.), *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Aarhus: Aarhus University Press, 74-99.
- Green, M.C., J.J. Strange, T.C. Brock (eds.) 2002, *Narrative Impact Social and Cognitive Foundations*, Mahwah & London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gruen, E.S. 1998, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Gruen, E.S. 2002, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge: Harvard University Press.
- Halbwachs, M. 1992, *On Collective Memory*, edited, translated, and with an introduction by L.A. Coser, The Heritage of Sociology, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Holladay, C.R. (ed.) 1983-1996, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1-4, Atlanta: Scholars Press.
- Jacobs, R.N. 2002, The Narrative Integration of Personal and Collective Identity in Social Movement, in: M.C. Green, J. J. Strange, T.C. Brock (eds.), *Narrative Impact Social and Cognitive Foundations*, Mahwah & London: Lawrence Erlbaum Associates, 205-228.
- Kasher, A. 1985, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Kirk, A. 2005, Social and Cultural Memory, in: A. Kirk & T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition, and Text. Uses of the Past in Early Christianity*, Leiden & Boston: Brill, 1-24.
- McGing, B. 2006, Philo's Adaptation of the Bible in his *Life of Moses*, in: B. McGing & J. Mossman (eds.), *The Limits of Ancient Biography*, Swansea: The Classical Press of Wales, 117-140.
- Morris, J. 1987, The Jewish Philosopher Philo, in: E. Schürer (ed.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised and edited by G. Vermes, F. Miller & M. Goodman, vol. III,2, Edinburgh: T & T Clark, 809-889.
- Niehoff, M. 2001, *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pearce, S. 1998, Belonging and not Belonging: Local Perspectives in Philo of Alexandria, in: S. Jones & S. Pearce (eds.), *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period*, JSPSuppl. Series 31, Sheffield: Sheffield Academic Press, 79-105.

- Pearce, S. 2004, King Moses: Notes of Philo's Portrait of Moses as an Ideal Leader in the *Life of Moses*, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* LVII:37-74.
- Smallwood, E.M. 1961, *Philonis Alexandrini. Legatio ad Gaium*, Leiden: E. J. Brill.
- Tcherikover, V.A. 1963, The Decline of the Jewish Diaspora in Egypt in the Roman Period, *JJS* 14:1-32.
- Tronier, H. 1993, Virkeligheden som fortolkningsresultat – om hermeneutikken hos Filon og Paulus, in: M. Müller & J. Strange (red.), *Det Gamle Testamente i jødedom og kristendom*, FBE 4, København: Museum Tusulanums Forlag, 151-182.
- Wolfson, H.A. 1944, Philo on Jewish Citizenship in Alexandria, *JBL* 63:165-168.
- Zerubavel, Y. 1995, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago & London: The University of Chicago Press.