

MAREK OSMAŃSKI

FILON Z ALEKSANDRII
– WPROWADZENIE DO BADAŃ*

UWAGI WSTĘPNE

Od czasu ukazania się obszernego wstępu do pierwszego tomu polskiego przekładu dzieł Filona, autorstwa tłumacza, Leona Joachimowicza, opisującego kulturowe zaplecze, źródła, dzieła, metodę i myśl Filona, brakuje w polskiej literaturze z zakresu historii filozofii równie rozległego potraktowania zagadnień związanych z tym aleksandryjskim myślicielem¹. Brak ten wydaje się tym dotkliwszy, iż Joachimowicz nie ujął literatury przedmiotu, zamierzając umieścić ją wspólnie z indeksami w ostatnim tomie pism Filońskich. Tłumaczenie, podjęte po jego odejściu przez S. Kalinkowskiego, objęło dalszych sześć traktatów, ale, jak się wydaje, nie jest obecnie prowadzone w sposób systematyczny². Spośród dostępnej polskiej literatury dotyczącej Filona (w której przeważają opracowania zajmujące się nim tylko przy okazji omawiania innych kwestii, tłumaczenia oraz podręczniki) warto wyróżnić dwie pozycje – przedwojenne opracowanie E. Steina oraz opubliko-

Mgr MAREK OSMAŃSKI – Wydział Filozofii KUL, Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, adres do korespondencji: 20-950 Lublin, Al. Raławickie 14.

* Artykuł w skróconej wersji został opublikowany w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 727-759.

¹ Zob. L. J o a c h i m o w i c z, *Filon – filozof alegoryzujący*, w: *F i l o n A l e k s a n d r y j s k i*, *Pisma*, Warszawa 1986, s. 5-30.

² Ostatnio ukazało się polskie tłumaczenie *Quis rerum divinarum heres sit* (wraz z krótkim wstępem), dokonane przez A. Pawlaczyk – zob. *F i l o n z A l e k s a n d r i i*, *Kto jest dziedzicem boskich dóbr*, Poznań 2002.

waną w 1962 r. książkę S. Matuszевского³. Ta ostatnia omawia zagadnienia związane z Filonem w najpełniejszy sposób, ale nie jest wolna od błędów i ze zrozumiałych względów nie uwzględnia badań z ostatnich 40 lat. Obszerny przegląd polskich opracowań dotyczących Filona można odnaleźć w niedawno opublikowanym angielskojęzycznym artykule Anny Pawlaczyk⁴, a wybrane tytuły – w bibliografii poniżej. Przeglądając je, nie sposób się nie zgodzić z autorką, że „historia badań nad Filonem w Polsce jest «historią braków»: braku wydań krytycznych, braku tłumaczeń i braku badań szczegółowych”.

Chociaż dwa pierwsze braki wydają się najbardziej dotkliwe, to jednak warto również się zatrzymać nad trzecim z nich i spróbować go uzupełnić. Problemy dotyczące Filona są tak złożone i różnorodne, że nie sposób w jednym artykule wyczerpująco ich przedstawić, a tym bardziej ostatecznie rozwiązać. Można jednak ukazać ważniejsze zagadnienia, uwzględniając przy tym kluczowe stanowiska i dyskusje prowadzone przez badaczy. Chociaż głównym celem jest tu wstępne i w miarę bezstronne przedstawienie poszczególnych kwestii, trudno jednak się uchronić od pewnych rozstrzygnięć. Dlatego tam, gdzie wydaje się to potrzebne, szczególnie w części filozoficznej, pojawiają się odwołania do Filońskich tekstów, choć raczej jako ilustracje pewnych charakterystycznych idei, a nie wyczerpujące uzasadnienie. Zarówno one, jak i wskazówki bibliograficzne ukazują kierunki dalszych poszukiwań. Uważny czytelnik dostrzeże, że w artykule zabrakło bardziej szczegółowego omówienia kwestii związanych z Filońskim językiem, stylem, alegorezą, Biblią, a także zagadnień historycznych, społecznych, politycznych związanych z Filonem. Pamiętając, jak ściśle wiążą się one z pozostałymi problemami obecnymi w artykule (szczególnie dotyczy to Filońskiej alegorezy), dokonano tu świadomego ograniczenia do kwestii związanych z myślą filozoficzną Filona. Pozostałe tematy, zwłaszcza dotyczące jego pism, źródeł i oddziaływania, są omawiane z tej perspektywy. Poszczególne części bibliograficzne są uzupełnione o literaturę, która nie jest wspominana w tekście artykułu, mogą więc służyć jako mały przewodnik bibliograficzny. Zainteresowany czytelnik może też sięgnąć do którejś z Filońskich bibliografii sporządzonych przez innych autorów, a podanych pod koniec artykułu.

³ Zob. E. S t e i n, *Filon z Aleksandrii. Człowiek, dzieła i nauka filozoficzna*, Warszawa 1930; S. M a t u s z e w s k i, *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962.

⁴ A. P a w l a c z y k, *Philo in Poland since the Second World War*, „The Studia Philonica Annual”, 10 (1998), s. 125-130.

Rozważania wstępne warto zakończyć uwagą terminologiczną. Ze względu na to, że imię „Filon” było w starożytności dość rozpowszechnione, już współczesny „naszemu” Filonowi Józef Flawiusz, pisząc o nim, stosował dodatkowe, wyróżniające go określenia. W późniejszym okresie, charakteryzując Filona, najczęściej nawiązywano do jego żydowskiego pochodzenia. Do imienia dodawano więc określenia „Żyd”, „Judejczyk” (ὁ Ἰουδαῖος, Iudaeus) bądź „Hebrajczyk” (ὁ Ἑβραῖος, Hebraeus). Ma to odbicie w niektórych, zwłaszcza starszych, opracowaniach⁵. Nosił też przydomki „uczzonego męża”, „filozofa” („platonika” bądź „pitagorejczyka”), a nawet „biskupa”⁶. Obecnie badacze najczęściej odwołują się do miejsca jego pochodzenia, piszą więc o Filonie „z Aleksandrii”, „Aleksandryjskim” lub „Aleksandryjczyku”⁷. Posługując się tym określeniem, warto jednak pamiętać, iż w przeszłości było ono odnoszone do Filona stosunkowo rzadko, mimo że samo słowo (ὁ Ἀλεξανδρεὺς, Alexandrinus) było znane i stosowane w odniesieniu do innych myślicieli.

I. ŻYCIE I OTOCZENIE

Filon przyszedł na świat ok. 15-10 r. przed Chr. i większość swego życia spędził w Aleksandrii, która liczbą ludności i znaczeniem ustępowała jedynie Rzymowi, a pod względem rozwoju nauk znacznie go przewyższała. Miasto, założone w 332/331 r. przed Chr. przez Aleksandra Wielkiego, było zamieszkałe w znacznej części przez Żydów, którzy zajmowali jedną z jego trzech głównych dzielnic. Pod rządami greckiej dynastii Ptolemeusza Żydzi cieszyli się względną autonomią, która umożliwiała im obchodzenie własnych świąt,

⁵ Zob. np. J. D r u m m o n d, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, t. I-II, London 1888; M. L u i s, *Philon le Juif*, Paris 1911; E. R. G o o d e n o u g h, *An introduction to Philo Judaeus*, Oxford 1940, 1962².

⁶ Różne sposoby określania Filona na przestrzeni dziejów omawia D. T. Runia w artykule *Philonic Nomenclature*, „The Studia Philonica Annual”, 6 (1994), s. 1-27.

⁷ W polskim piśmiennictwie najczęściej przyjmuje się formę „Filon z Aleksandrii”, jak czynią to np. E. Stein (*Filon z Aleksandrii*), E. Dąbrowski (*Nowy Testament na tle epoki*, t. II, Poznań 1958, 1965²), S. Matuszewski (*Filozofia Filona z Aleksandrii*), A. Krokiewicz (*Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974, 1995², s. 409), S. Swieżawski (*Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 214-216). Formę „Filon Aleksandryjski” stosują np. tłumacze pism Filona – L. Joachimowicz (*F i l o n A l e k s a n d r y j s k i*, *Pisma*, t. I, Warszawa 1986) oraz S. Kalinkowski (*F i l o n A l e k s a n d r y j s k i*, *Pisma*, t. II, Kraków 1994), z wyjątkiem A. Pawlaczyk (*F i l o n z A l e k s a n d r i i*, *Kto jest dziedzicem boskich dóbr*).

zwolnienie od służby wojskowej, a także rozwój własnych instytucji (synagog, szkół, sądów). Oprócz żydowskiej rady starszych, złożonej z 71 osób, istniała funkcja etnarchy (lub alabarchy, jak podaje Józef Flawiusz), do którego należało m.in. rozstrzyganie spraw sądowych. Jednakże od momentu podboju Egiptu przez Rzymian w 30 r. przed Chr. zakres autonomii zaczął się systematycznie zmniejszać, a Żydzi stali się obiektem prześladowań⁸. Filon należał do rodziny o wysokim statusie społecznym i majątkowym, powiązanej z żydowskimi i rzymskimi elitami. Jego ojciec przybył prawdopodobnie do Aleksandrii z Palestyny⁹. Brat Filona, Aleksander, pełnił w diasporze aleksandryjskiej funkcję alabarchy; według Flawiusza: „wyróżniał się spośród wszystkich mieszkańców miasta znakomitością rodu i bogactwem, a bogobojnością przewyższał swego syna, Aleksandra” (*Antiquitates Judaicae*, XX, 5.2). O jego zamożności świadczy fakt wysokiej pożyczki udzielonej żonie Heroda Agryppy I (AJ XVIII, 6.3), a także ufundowanie złotych i srebrnych dekoracji dla bram świątyni jerozolimskiej (*De bello judaico*, V, 3). Aleksander alabarcha był również zarządcą dóbr Antonii, matki cesarza Klaudiusza, i jego przyjacielem (AJ XIX, 5.1). Wiadomo, że jeden z jego synów, Marcus, poślubił Berenikę, córkę Heroda Agryppy, inny zaś, Tyberiusz Juliusz Aleksander, odszedł od wiary ojców i poświęcił się karierze w służbie rzymskiej. Rozpoczął ją od udziału w poselstwie Żydów do Rzymu na przełomie 39/40 r. po Chr., następnie został epistrategiem w Tebaidzie; ustanawiany kolejno prokuratorem Judei i prefektem Egiptu, brał udział w wojnie z Partami, by w końcu, w 70 r., u boku Tytusa dowodzić wojskami

⁸ Na temat Aleksandrii i położenia jej żydowskiej społeczności zob. S. S a n d m e l, *Philo of Alexandria: an Introduction*, New York 1979, s. 5-10. Autor przedstawia spór dotyczący zakresu swobód, jakimi mieli cieszyć się Żydzi pod panowaniem rzymskim. Tzw. *List Klaudiusza do Aleksandryjczyków*, opisany przez Józefa w AJ XIX, 280-285, świadczy o tym, iż jeszcze w czasach Klaudiusza cieszyli się oni pełnią praw obywatelskich; jednakże papirus zwany *Reskryptem cesarza Klaudiusza* sugeruje, iż mieli oni ograniczone możliwości korzystania z rzymskich gimnazjów i nie mogli nazywać się „Aleksandryjczykami”, czyli nie posiadali pełnego obywatelstwa. W związku z tym V. Tcherikover (*Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1959, s. 309-332) wysuwa hipotezę o nieautentyczności *Listu* i innych świadectw Józefa opisujących autonomię Żydów.

⁹ Dowodzi tego J. Schwartz, założywszy, że z racji pełnionych funkcji brat Filona, Aleksander alabarcha, posiadał obywatelstwo rzymskie. Mógł je odziedziczyć po ojcu, a ponieważ od 30 r. przed Chr. aleksandryjscy Żydzi nie mogli go uzyskiwać, otrzymał je w Palestynie za zasługi wobec cesarstwa, podobnie jak działo się to w przypadku innych Żydów ze znakomitych rodów. W związku z tym Filon mógł być również obywatelem rzymskim i pełnił odpowiedzialne funkcje w aleksandryjskiej wspólnocie – *Note sur la famille de Philon d’Alexandrie*, „Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves”, 13(1953), s. 597-601.

zdobywającymi Jerozolimę (BJ V, 1.6; VI, 4.30). Tyberiusz Juliusz pojawia się w dialogach Filona (*De Providentia*, *De animalibus*) jako jego rozmówca, przeciwnik nauki o Opatrzności i zwolennik poglądu o racjonalności zwierząt¹⁰.

O samym życiu Filona wiadomo niewiele. Przyjmuje się, iż musiał otrzymać staranne wykształcenie ogólne i filozoficzne, o czym wspomina on sam (*Congr.* 73), a także współczesny mu Józef Flawiusz (AJ XVIII, 18.1) oraz Euzebiusz (*Historia ecclesiastica*, II, 4.2-3) i Suda (hasło *Filon Judejczyk*). Wykształceniu ogólnemu (*egkýklios paidéia*) Filon poświęca osobny traktat – *De congressu eruditionis gratia*. Pełni ono funkcję propedeutyczną, jest przygotowaniem do osiągnięcia kontemplacji i mądrości. Największe znaczenie przypisuje gramatyce, która jest dla niego nauką o języku (*Congr.* 148-150), a także metodą wyjaśniania dzieł poetów i prozaików (*Congr.* 15). W swoich traktatach, poza filozofami, często cytuje poetów greckich, szczególnie Homera i Hezjoda, oraz dramatopisarzy: Eurypidesa, Ajschylosa, Sofoklesa i Menandra¹¹. Z kolei retoryka, która ma uczyć rozumowania, wyrażania myśli i przekonywania, jest ściśle związana z dialektyką (*Congr.* 17-18). Spośród dyscyplin „naukowych” najczęściej wymienia geometrię (np. *Cher.* 105; *Agr.* 18), którą łączy z arytmetyką (*Somn.* 1.205). Obie służą mu do wyjaśniania tekstu Pisma na sposób arytmologiczny, według którego liczby traktowane są symbolicznie. Wymienia również muzykę (np. *Congr.* 76-77; *Cher.* 105; *Somn.* 1.205), ale rozumie ją bardziej na sposób teoretyczny niż praktyczny: jako relacje interwałów. Można przypuszczać, że podstawy tak rozumianej wiedzy ogólnej oraz filozofii zdobył w jednym z greckich gimnazjów, które do 42 r. po Chr. były dostępne dla Żydów aleksandryjskich¹². Niewiele jednak pisze o swoim żydowskim wykształceniu – być może uczęszczał do szkoły przy synagodze, gdzie wykładano i komentowano

¹⁰ Informacje na temat bratanka Filona, Tyberiusza Juliusza Aleksandra, zob. E. G. T u r n e r, *Tiberius Julius Alexander*, „Journal of Roman Studies”, 44(1954); A. T e r i a n, *A Critical Introduction to Philo's Dialogues*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II. 21.1(1984), s. 291, przyp. 2, s. 274 oraz niżej w bibliografii.

¹¹ Na ten temat zob. np. M. A l e x a n d r e, *La culture profane chez Philon*, w: R. A r n a l d e z (ed.), *Philon d'Alexandrie. Colloque du Lyon 11-15 Septembre 1966*, Paris 1967, s. 105-130.

¹² Taką możliwość dopuszcza m. in. M. Alexandre (*Introduction*, w: P h i l o n d' A l e x a n d r i e, *De congressu eruditionis gratia*, Paris 1967, s. 46-47). Oprócz wiedzy ogólnej doskonalono tam również sprawność fizyczną, a u Filona można odnaleźć zarówno opisy ćwiczeń fizycznych, jak i terminologię sportową.

Pismo w przekładzie greckim, czyli Septuagintę¹³. Judaizm oddział na niego głównie w swojej zhellenizowanej formie – znajomość hebrajskiego ograniczała się u Filona prawdopodobnie do pojedynczych terminów oraz cytatów biblijnych¹⁴. Wspomina również (*Prov.* 2.107) o swojej pielgrzymce do Jerozolimy, odbytej przypuszczalnie w młodości, a także o wspólnocie terapeutów, z którą się zetknął w okolicach Aleksandrii, u brzegów Jeziora Mareockiego, co opisuje w dziele *De vita contemplativa*. Być może wzór, jakim były dla niego wspólnoty terapeutów oraz esseńczyków (o których wspomina w *Quod omnis probus liber sit*, 75-91, i *Apologia pro Judaeis*, zachowanym u Euzebiusza w *Praeparatio evangelica*, VIII, 10.18-11.19), pomógł mu sformułować ideał życia kontemplacyjnego, poprzedzonego oczyszczeniem moralnym i alegorycznym wyjaśnieniem Pisma.

Filon podejmował się również zadań politycznych. W 38 r. po Chr. w Aleksandrii wybuchły antyżydowskie zamieszki, sprowokowane przez Flakkusa, rzymskiego zarządcę prowincji, w wyniku których wielu Żydów zostało zabitych, a synagogi zbezczeszczono przez umieszczenie w nich posągów cesarskich (te wypadki Filon opisuje w traktacie *In Flaccum*). Pomimo odwołania Flakkusa Żydzi postanowili wysłać do Rzymu poselstwo, by złożyć skargę i domagać się wycofania rozporządzenia o umieszczaniu posągów w synagogach. Na jego czele stanął Filon (co sam opisuje w *Legatio ad Gaium*, 370; por. AJ XVIII, 8.1) i w 39 r., wraz z niewielką grupą Żydów, znalazł się w Rzymie¹⁵. Jednakże nieprzychylnie nastawiony Kaligula nie

¹³ Jednym z głównych zwolenników takiej tezy jest H. A. Wolfson, w swoim dziele *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, t. I, Cambridge, Mass. 1947, 1968⁴, s. 7. Podkreśla on, że wykształcenie Filona było wyłącznie żydowskie, w szkole podobnej do tych, jakie posiadali Żydzi w Palestynie, kształcącej w lekturze i komentowaniu Pisma. Taka treść nauczania nie wyjaśniałaby jednak znajomości kultury greckiej, co zarzuca Wolfsonowi M. Alexandre (*Introduction*, s. 45-46).

¹⁴ Przykładowe stanowiska dotyczące znajomości przez Filona języka hebrajskiego: 1. Filon znał go, ale nie do tego stopnia, by pisać w nim swoje komentarze (W o l f s o n, dz. cyt., t. I, s. 88-90). 2. Filon korzystał i ze źródeł hebrajskich, i innych (S. B e l k i n, *Philo and the Oral Law*, Cambridge, Mass. 1940, s. 35). 3. Nie znał hebrajskiego (V. N i k i - p r o w e t z k y, *Le commentaire de l'écriture chez Filon d'Alexandrie*, Lille 1974, s. 50-81). Dyskutowano również nad tym, czy etymologizowanie przez Filona nazw hebrajskich przemawia za znajomością samego języka – np. S. S a n d m e l, *Philo's Knowledge of Hebrew*, „*Studia Philonica*”, 5(1978), s. 107-111.

¹⁵ Według Józefa Flawiusza, Filon przewodniczył delegacji (AJ XVIII, 8.1), ale sam o tym nie wspomina. Istnieją również rozbieżności co do liczby posłów – według Filona, było ich pięciu (*Legat.* 370), a według Józefa, tylko trzech i towarzyszyło im trzech przeciwników. Ze względu na fakt, że Józef w AJ XIX, 5.1 wspomina o uwięzieniu przez Kaligulę Aleksandra alabarchy, brata Filona, można przypuszczać, że wchodził on również w skład

spełnił prośb delegacji i dopiero jego nagła śmierć w 41 r. oraz objęcie władzy przez życzliwego Żydom Klaudiusza pozwoliły na pozytywne rozwiązanie sporu. Być może odpowiedzialna funkcja Filona wynikała z jego wcześniejszego zaangażowania w działalność sądów żydowskich w Aleksandrii (czego dowodem miałyby być jego szczegółowe komentarze do prawa żydowskiego), ale jest to tylko hipoteza¹⁶. Ze względu na fakt, iż pisał o sobie jako „wiekowym człowieku” w chwili trwania poselstwa (*Legat.* 1), można przypuszczać, że zmarł ok. 45-50 r. po Chr. (podobnie oblicza się przybliżoną datę jego urodzin¹⁷).

II. PISMA

Dzieła Filona ocalały w Aleksandrii najprawdopodobniej dzięki platonizującym uczonym chrześcijańskim, którzy również Filona uważali za platonika i studiowali jego pisma¹⁸. Klemens Aleksandryjski jest pierwszym znanym chrześcijaninem, który cytuje Filona. Orygenes, przenosząc się w 233 r. do Cezarei, zabrał ze sobą kopie Filońskich traktatów. Z czasów, gdy znajdowały się w bibliotece cezarejskiej, pochodzi sporządzony ok. 330 r. przez Euzebiusza obszerny katalog (HE II, 18), w którym wymienione są niemal wszystkie dzieła Filona zachowane do naszych czasów¹⁹. Fakt ten świadczy o tym,

delegacji, być może wraz ze swoim synem, a bratankiem Filona, Tyberiuszem Aleksandrem – zob. T u r n e r, art. cyt., s. 58.

¹⁶ Wysunął ją E. R. Goodenough, np. w *Philo and the Public Life*, „Journal of Egyptian Archaeology”, 12(1926), s. 77-79; zob. również t e n ż e, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt: Legal Administration by the Jews under the early Empire as described by Philo Judaeus*, New Haven 1929.

¹⁷ M. L. Massebieau i E. Bréhier w *Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon*, „Revue de l'histoire des religions”, 53(1906), s. 29, określają na tej podstawie datę urodzin Filona na 25 r. przed Chr., jednak J. Schwartz, ustalając daty urodzin Tyberiusza Juliusza na 14, a Marka na 16 r. po Chr., dochodzi do wniosku, że zarówno Filon, jak i jego brat, Aleksander, musieli się urodzić wcześniej, tj. ok. 15-10 r. przed Chr. (*Note sur la famille*, s. 597-599).

¹⁸ Losy pism Filońskich rekonstruuje D. T. Runia w *Philo and the Church Fathers: a Collection of Papers*, Leiden 1995, s. 190-195 oraz w *Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought*, „The Studia Philonica Annual”, 7(1995), s. 150-151. Zob. również A. T e r i a n, *Notes on the Transmission of the Philonic Corpus*, „The Studia Philonica Annual”, 6(1994), s. 91-95.

¹⁹ Spośród zachowanych dzieł (lub ich fragmentów), które nie pojawiają się w spisie Euzebiusza i nie są przez niego wspomniane w żadnym innym miejscu, należy wymienić traktaty: *De Deo*, *De aeternitate mundi*, *De vita Mosis*, I ks. *De Providentia*, oraz Πειρί

że biblioteka cezarejska stała się źródłem dla większości późniejszych rękopisów. W końcu IV wieku biskup Cezarei, Euzoiusz, nakazał odnowić kościelną bibliotekę; zniszczone papirusy zostały zastąpione przez trwalsze kodeksy pergaminowe. W tym samym czasie korpus Filoński był studiowany w Aleksandrii (możliwe, że korzystał z niego Plotyn), część dzieł została przetłumaczona w IV w. na późną łacinę²⁰ i wspólnie z Księgą Mądrości Salomona stała się podstawą popularnego w średniowieczu dzieła *Liber Philonis* (korzystał z niego Kuzańczyk). Pod koniec VI w. w Bizancjum dokonano przekładu na armeński, co uchroniło od zaginięcia 5 traktatów, które nie zachowały się w całości po grecku²¹. Tytuły i/lub tematyka ok. 20 zaginionych dzieł znane są dzięki samemu Filonowi, który wspomina o nich w innych traktatach, oraz dzięki wzmiankom u Euzebiusza²². Wszystkie dzieła zachowane w całości oraz te, które przetrwały jedynie we fragmentach, zwykło dzielić się na trzy główne grupy (zwyczajowo podaje się najpierw nazwę łacińską)²³:

εὐσεβείας (*O pobożności*). Być może pewne armeńskie fragmenty można uważać za część zaginionego traktatu Περὶ ἀριθμῶν (*O liczbach*) – zob. A. Terian, *A Philonic Fragment on the Decad*, w: E. Hilgert, B. L. Mack, F. E. Greenspahn (eds.), *Nourished with Peace: Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, Chico (Cal.) 1984, s. 173-182.

²⁰ W wersji łacińskiej zachowały się fragmenty dwóch dzieł: *Quaestiones in Genesim* oraz *De vita contemplativa*. Na ich temat zob. np. F. Conybeare, *Philo about the Contemplative Life or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues*, Oxford 1895, s. 139-145.

²¹ *De Providentia*, ks. I-II; *Alexander, Quaestiones in Genesim*, ks. I-IV (pierwotnie w wersji greckiej ks. I-VI); *Quaestiones in Exodum*, ks. I-II (pierwotnie ks. II i V), fragment *De Deo*. Zachowała się również armeńska wersja *De vita contemplativa* oraz fragmenty *Legum allegoriae*, *De Abrahamo*, *De specialibus legibus* i *De decalogo*. Na temat armeńskiego przekładu pisze H. Lewy (*The Pseudo-Philonic De Iona*, part I: *The Armenian Text with a Critical Introduction*, London 1936, s. 4-24) oraz A. Terian w *Philonis Alexandrini de Animalibus. The Armenian Text with an Introduction, Translation and Commentary*, Cico (Cal.) 1981, s. 3-25.

²² O traktacie Περὶ ἀριθμῶν (*O liczbach*) Filon wspomina w QG 4.110, 151; QE 2.87 i *Mos.* 2.115, o Περὶ μισθῶν (*O nagrodach*) w *Her.* 1, o Περὶ διαθνκῶν (*O przymierzach*) w *Mut.* 6, o traktatach opisujących życie Izaaka i Jakuba w *Ios.* 1, o Περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον (*O zniewoleniu złego człowieka*) w *Prob.* 1, o dalszym ciągu traktatu *Cont.* w *Cont.* 1 (o ile nie chodzi tu o *Hypoth.*). Z kolei na liście Euzebiusza znajdują się zaginione: ks. II *Ebr.*, trzy ks. *Somn.*, trzy ks. *QE*. Przypuszcza się również, że istniały dwie dodatkowe księgi LA, a traktaty *Flac.* i *Legat.* stanowią część większej, pięcioczęściowej całości zatytułowanej Περὶ ἀρετῶν (zob. J. Morris, *The Jewish Philosopher Philo*, w: G. Vermes, F. Millar, M. Goodman (eds.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ by E. Schürer. A New English Version*, vol. III. 2, Edinburgh 1987, s. 859-864, 868).

²³ Klasyczny podział podaje M. L. Massebieau w *Le classement des oeuvres de Philon*, „Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses”, 1(1889),

1. Dzieła filozoficzne

Odnoszą się one do Pisma jedynie pośrednio (a nie jako bezpośredni, systematyczny komentarz), czasem uważane są za młodzieńcze (co jednak jest nierozstrzygnięte). Zalicza się tu następujące traktaty:

Tytuł łaciński	Skrót	Tytuł grecki	Tytuł polski
<i>De aeternitate mundi</i>	<i>Aet.</i>	Περὶ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου	<i>O wieczności świata</i>
<i>Quod omnis probus liber sit</i>	<i>Prob.</i>	Περὶ τοῦ πάντα σπουδαίου ἐλευθερον εἶναι	<i>O wolności człowieka cnotliwego (mędrca)</i>
<i>De Providentia</i> (lib. I-II)	<i>Prov.</i>	Περὶ προνοίας	<i>O Opatrzności</i>
<i>Alexander, sive de eo, quod rationem habeant bruta animalia vel De animalibus</i> ²⁴	<i>Anim.</i>	Ὁ Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα	<i>Aleksander, lub o rozumności zwierząt lub O zwierzętach</i>

2. Dzieła egzegetyczne

Stanowią one główny trzon pism Filońskich. Są one zasadniczo komentarzem do Pięcioksięgu i dzielą się na trzy grupy:

a) *Pytania i odpowiedzi* – ze względu na układ formalny pytań i odpowiedzi, a także prosty i zwięzły styl, mogą być, według jednej z hipotez, zapisem lekcji na temat Pięcioksięgu prowadzonych w synagodze. Skierowane są przede wszystkim do Żydów (zakładają znajomość Pisma), mają nauczać

s. 3-91. Późniejsze modyfikacje dotyczą głównie dzieł filozoficznych oraz historyczno-apologetycznych. Do pierwszej grupy włączono traktat *De aeternitate mundi*, który wcześniej uchodził za nieautentyczny, oraz ostatecznie potwierdzono autentyczność ks. I *De Providentia*. W ramach drugiej grupy rozdzielano traktaty *Apologia pro Judaeis* oraz *De vita contemplativa*, które Masebieau uznał za części jednego dzieła. Ponadto często traktaty *De vita Mosis* oraz *De virtutibus* zalicza się do *Wykładu Prawa*, a nie, jak chciał Masebieau, do pism apologetycznych. Do *Komentarza alegorycznego* włączono ostatecznie fragment traktatu *De Deo*, który długo uchodził za nieautentyczny.

²⁴ *Prov.* i *Anim.* – dialogi filozoficzne, zachowane w całości w przekładzie armeńskim oraz w greckich fragmentach.

wiernych i upominać apostatów²⁵. Zachowane są w całości w języku armeńskim oraz w greckich fragmentach. Należą tu:

Tytuł łaciński	Skrót	Tytuł grecki	Tytuł polski	Komentowany werset biblijny
<i>Quaestiones et solutiones in Genesim</i> (lib. I-IV)	QG	Ζητήματα καὶ λύσεις εἰς τὴν Γένεσιν	<i>Pytania i odpowiedzi do Księgi Rodzaju</i>	ks. I: Rdz 2,4-6,13, ks. II: Rdz 6,14-10,8, ks. III: Rdz 15,7-17,27, ks. IV: Rdz 18,1-28,9
<i>Quaestiones et solutiones in Exodum</i> (lib. I-II)	QE	Ζητήματα καὶ λύσεις εἰς τὴν Ἑξόδον	<i>Pytania i odpowiedzi do Księgi Wyjścia</i>	ks. I: Rdz 12,2-23, ks. II: Rdz 20,25-28,38

b) *Wykład Prawa* – to zespół traktatów, które łączy intencja przedstawienia Boskiego prawa, wyrażającego się najpierw w całym świecie, następnie w „żyjących prawach” – patriarchach – oraz w prawodawstwie Mojżesza, czyli księgach prawa pisanego, a ostatecznie w życiu ludzkim²⁶. Wydaje się, że pisma te były w pierwszej kolejności skierowane do Żydów (być może zhellenizowanych, którzy nie żyli już według Prawa), ale również do pogan, którzy mogli być zainteresowani tym Prawem²⁷.

²⁵ Teza P. Borgena (*Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden 1965, s. 28-58) i V. Nikiprowetzkiego (*Le commentaire*, s. 174-180).

²⁶ O zgodności prawa i świata mowa jest w *Opif.* Prawa „żywe” przedstawione są w *Abr.*, *Ios.*, *Mos.* Prawa pisane Filon dzieli na ogólne w *Dec.* i szczegółowe w *Spec.* Prawa przestrzegane stają się cnotami (*Virt.*), życie według nich niesie nagrodę, a ich lekceważenie – karę (*Praem.*).

²⁷ Pogląd, że głównymi adresatami *Wykładu Prawa* byli zhellenizowani Żydzi (lub apostaci), podtrzymywali M. L. Masebieau (*Le classement*, s. 33-35, 38) oraz S. Sandmel (*Philo Judaeus: An Introduction to the Man, his Writings, and his Significance*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II 21.1(1984), s. 11), natomiast E. R. Goodenough (*Philo's Exposition of the Law and his „De vita Mosis”*, „Harvard Theological Review”, 26(1933), s. 117) dowodził, że Filon zwracał się do pogan. Stanowisko pośrednie, iż Filon w *Wykładzie* mógł pisać i do Żydów, i do pogan, zajmują np. H. Hegermann (*Philon von Alexandria*, w: J. M a i e r, J. S c h r e i n e r (eds.), *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Würzburg 1973, s. 359) oraz D. T. Runia (*Philo of Alexandria and the „Timaeus” of Plato*, Leiden 1986, s. 26).

Tytuł łaciński	Skrót	Tytuł grecki	Tytuł polski
<i>De opificio mundi</i>	<i>Opif.</i>	Περὶ τῆς κοσμοποιίας	<i>O stworzeniu świata</i>
<i>De Abrahamo</i>	<i>Abr.</i>	Περὶ Ἀβραάμ	<i>O Abrahamie</i>
<i>De Iosepho</i>	<i>Ios.</i>	Περὶ Ἰωσήφ	<i>O Józefie</i>
<i>De vita Mosis</i> , lib. I-II	<i>Mos.</i>	Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως	<i>O życiu Mojżesza</i>
<i>De decalogo</i>	<i>Dec.</i>	Περὶ τῶν δέκα λόγων	<i>O dekalogu</i>
<i>De specialibus legibus</i> lib. I-IV	<i>Spec.</i>	Περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων	<i>O prawach szczegółowych</i>
<i>De virtutibus (De fortitudine, De humanitate, De poenitentia, De nobilitate)</i>	<i>Virt.</i>	Περὶ ἀρετῶν (Περὶ ἀνδρείας, Περὶ φιλανθρωπίας, Περὶ μετανοίας, Περὶ εὐγενείας)	<i>O cnotach (O męstwie, O miłości człowieka, O skrusze, O szlachectwie)</i>
<i>De praemiis et poeniis</i>	<i>Praem.</i>	Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμῶν	<i>O nagrodach i karach</i>

c) *Komentarz alegoryczny (Alegoria prawa)*. Podobnie jak w przypadku *Pytań i odpowiedzi*, również *Komentarz* przeznaczony był dla czytelnika już zaznajomionego z Pismem, a więc przede wszystkim dla Żydów. Jest to systematyczny komentarz do Księgi Rodzaju, w którym autor najczęściej posługuje się metodą alegoryczną. Należą do niego następujące traktaty:

Tytuł łaciński	Skrót	Tytuł grecki	Tytuł polski	Komentowany werset biblijny
<i>Legum allegoriae</i> , lib. I-III	LA	Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία	<i>Alegorie praw</i>	ks. I: Rdz 2,1-17, ks. II: Rdz 2,18-3,1), ks. III: Rdz 3,8-3,19
<i>De Cherubim et flammeo gladio</i>	<i>Cher.</i>	Περὶ τῶν Χερουβὶμ καὶ τῆς φλογίνης ῥομφαίας	<i>O cherubach i mieczu ognistym</i>	Rdz 3,24 i 4,1
<i>De sacrificiis Abeli et Caini</i>	<i>Sac.</i>	Περὶ ὧν ἱεουργοῦσιν Ἄβελ καὶ Κάιν	<i>O ofiarach Abli i Kaina</i>	Rdz 4,2-4
<i>Quod deterius potiori insidari solet</i>	<i>Det.</i>	Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι	<i>O zasadkach gorszego przeciw lepszemu</i>	Rdz 4,8-15
<i>De posteritate Caini</i>	<i>Post.</i>	Περὶ τῶν τοῦ δοκησισόφου Κάιν ἐγγόνων	<i>O potomstwie Kaina</i>	Rdz 4,16-25

Tytuł łaciński	Skrót	Tytuł grecki	Tytuł polski	Komentowany werset biblijny
<i>De gigantibus</i>	<i>Gig.</i>	Περὶ γιγάντων	<i>O gigantach</i>	Rdz 6,1-4
<i>Quod Deus sit immutabilis</i>	<i>Deus</i>	*Ὅτι ἀτρέπτου τὸ Θεοῦ	<i>O niezmienności Boga</i>	Rdz 6,4-12
<i>De agricultura</i>	<i>Agr.</i>	Περὶ γεωργίας	<i>O rolnictwie</i>	Rdz 9,20-21
<i>De plantatione</i>	<i>Plant.</i>	Περὶ φυτουργίας Νῶε τὸ δεύτερον	<i>O uprawie roślin</i>	Rdz 9,20
<i>De ebrietate</i>	<i>Ebr.</i>	Περὶ μέθης λόγος πρῶτος	<i>O pijaństwie</i>	Rdz 9,20-21
<i>De sobrietate</i>	<i>Sobr.</i>	Περὶ ὄν νήσας ὁ Νῶε εἶχεται καὶ κατάρταται	<i>O trzeźwości</i>	Rdz 9,24-27
<i>De confusione linguarum</i>	<i>Conf.</i>	Περὶ συγχύσεως διαλέκτων	<i>O pomieszaniu języków</i>	Rdz 11,1-9
<i>De migratione Abrahami</i>	<i>Migr.</i>	Περὶ ἀποικίας	<i>O wędrówce Abrahama</i>	Rdz 12,1-4.6
<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>	<i>Her.</i>	Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θεῶν ἐστὶ κληρονόμος	<i>Kto jest dziedzicem dóbr boskich</i>	Rdz 15,2-18
<i>De congressu eruditionis gratia</i>	<i>Congr.</i>	Περὶ τῆς πρὸς τὰ προπαιδεύματα συνόδου	<i>O zgromadzeniu w celu postępu w nauce</i>	Rdz 16,1-6
<i>De fuga et inventione</i>	<i>Fug.</i>	Περὶ φυγῆς καὶ εὐρέσεως	<i>O ucieczce i znalezieniu</i>	Rdz 16,6-14
<i>De mutatione nominum</i>	<i>Mut.</i>	Περὶ τῶν μετονομαζομένων	<i>O zmianie imion</i>	Rdz 17,1-5.15-22
<i>De Deo</i> ²⁸	<i>Deo</i>	Περὶ θεοῦ	<i>O Bogu</i>	Rdz 18,2

²⁸ Zachowany w tłumaczeniu armeńskim fragment został z powrotem przełożony na grekę przez F. Siegerta, który potwierdził również ostatecznie jego autentyczność – zob. P h i l o n v o n A l e x a n d r i e n, *Über die Gottesbezeichnung, „wohlthätig verzehrendes Feuer“ (De Deo)*, Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar von Folker Siegert, Tübingen 1988.

Tytuł łaciński	Skrót	Tytuł grecki	Tytuł polski	Komentowany werset biblijny
<i>De somniis</i> lib. I-II	<i>Somn.</i>	Περὶ τοῦ θεοπέμπτου εἶναι τοὺς ὄνειρους	<i>O snach</i>	ks. I: Rdz 28,12-17; 31,11-13, ks. II: Rdz 37,7-10; 40,9-11.16- 17; 41,17-24

3. Pisma historyczno-apologetyczne

Wydaje się, iż pisma te przede wszystkim skierowane są do odbiorców spoza kręgu żydowskiego i mają dowodzić zarówno opieki sprawowanej przez Boga wobec Żydów (dzieła historyczne), jak i wyższości Prawa Mojżesza nad filozofią pogańską (dzieła apologetyczne)²⁹. W skład tej grupy wchodzi:

Tytuł łaciński	Skrót	Tytuł grecki	Tytuł polski
<i>In Flaccum</i>	<i>Flac.</i>	Εἰς Φλάκκων	<i>Przeciw Flakkusowi</i>
<i>Legatio ad Gaium</i>	<i>Legat.</i>	Περὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον	<i>Poselstwo do Gajusza</i>
<i>Hypothetica</i>	<i>Hyp.</i>	Ἵποθετικά	<i>Hipotezy</i>
<i>Apologia pro Judaeis</i>	<i>Apol.</i>	Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων	<i>Apologia Żydów</i>
<i>De vita contemplativa</i>	<i>Cont.</i>	Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν	<i>O życiu kontemplacyjnym</i>

²⁹ We *Flac.* Filon opisuje prześladowania Żydów w Aleksandrii w 38 r. po Chr. Ich głównego winowajcę, rzymskiego prefekta w Egipcie, Aulusa Aviliusa Flakkusa, spotyka ostatecznie zasłużona kara, co ma dowodzić istnienia Opatrzności. W *Legat.* przedstawione są dzieje poselstwa Żydów do cesarza Kaliguli pod przewodnictwem Filona, które kończy się dla nich pomyślnie, co również ma przemawiać za działaniem Opatrzności. Charakter apologetyczny mają dwa traktaty, z których zachowały się jedynie fragmenty: *Hyp.*, przekazany przez Euzebiusza (4 kolejne fragmenty w *Praeparatio Evangelica* VIII, 5.11-7.21), będący pochwałą Prawa Mojżesza i, być może, bezpośrednią odpowiedzią na zarzuty przeciwników. Podobny cel, a mianowicie ukazanie prawdziwości Prawa Mojżesza jako jedynej filozofii, mają dwa inne traktaty. Pierwszym z nich jest zachowane we fragmentach dzieło *Apol.* (u Euzebiusza w PE VIII, 10.18-11.19), które opisuje wspólnotę eseneńczyków jako wzór życia praktycznego. Prawdopodobną kontynuacją tego traktatu jest *Cont.*, gdzie Filon przedstawia życie religijnej wspólnoty terapeutów jako ideał panowania nad potrzebami ciała, ćwiczenia się w mądrości poprzez alegoryczną lekturę Pisma, a także kontemplacji Boga.

WYDANIA, TŁUMACZENIA I INDEKSY

Wydania krytyczne. Editio princeps: *Philonis Iudaei in libros Mosis de mundi opificio, historicos, de legibus, eiusdem libri singulares. Ex bibliotheca regia.*, ed. A. Turnebus, Parisiis 1552; *Philonis Iudaei opera quae reperiri potuerunt omnia*, vol. I-II, ed. T. Mangey, London 1742. – Podstawowe wydanie krytyczne: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. I-VI, ed. L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter, Berlin 1896-1915. – Dzieła armeńskie: *Philonis Iudaei sermones tres hactenus inediti*, vol. I-II, ed. B. Aucher, Venice 1822-1826 (editio princeps, razem z tłumaczeniem łacińskim). – Fragmenty: J. R. R o y s e, *The Spurious Texts of Philo of Alexandria: a Study of Textual Transmission and Corruption with Indexes to the Major Collections of Greek Fragments*, Leiden 1991; armeńskie fragmenty *Legum allegoriae – La version arménienne du Legum allegoriae*, *Armeniaca: mélanges d'études arméniennes; publiés à l'occasion du 250^e anniversaire de l'entrée des Pères Mekhitaristes dans l'Île de Saint-Lazare (1717-1967)*, ed. C. Mercier, Venice 1969.

Wydania i tłumaczenia. Całość dzieł w języku angielskim: P h i l o, *Works* (Loeb Classical Library), vol. I-X, ed. F. H. Colson, G. H. Whitaker, London–Cambridge, Mass. 1929-1962; *Supplement – translation from the ancient Armenian version of the original Greek by R. Marcus*, t. I-II, 1953. – Całość w języku francuskim: *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, ed. R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert, vol. I-XXXVI, Paris 1961-1991. – Poszczególne traktaty: *Philo about the Contemplative Life, or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues*, ed. F. C. Conybeare, Oxford 1895; *Philonis Alexandrini de Animalibus. The Armenian Text with an Introduction, Translation and Commentary*, ed. A. Terian, Chico (Cal.) 1981; P h i l o n v o n A l e x a n d r i e n, *Über die Gottesbezeichnung, „wohltätig verzehrendes Feuer” (De Deo)*, Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar von Folker Siegert, Tübingen 1988.

Tłumaczenia. Całość dzieł w języku niemieckim: P h i l o v o n A l e x a n d r i e n, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, vol. I-VI, ed. L. Cohn, I. Heinemann, M. Adler, Breslau 1909-1938; vol. VII, ed. W. Theiler, Berlin 1964. – Tłumaczenia poszczególnych traktatów: P h i l o o f A l e x a n d r i a, *The Contemplative Life, The Giants, and Selections*, transl. and introd. by D. Winston, New York–Ramsey–Toronto 1981; *Prendre soin de l'Être: Philon et les thérapeutes d'Alexandrie*, trad. J.-Y. Leloup, Paris 1993. Komentarz alegoryczny w języku włoskim: F i l o n e d i A l e s s a n d r i a, *Tutti i trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*, ed. R. Radice, in collaborazione con G. Reale, C. Kraus Reggiani, C. Mazzarelli, Milano 1994. W języku polskim dotychczas ukazały się następujące dzieła: F i l o n A l e k s a n d r y j s k i, *Pisma*, t. I (*O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*), tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986; t. II (*O gigantach, O niezmienności Boga, O rolnictwie, O uprawie roślin, O pijaństwie, O trzeźwości*), tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994; F i l o n z A l e k s a n d r i i, *Kto jest dziedzicem boskich dóbr*, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań 2002.

Indeksy. Spośród wielu indeksów należy wymienić: J. L e i s e g a n g, *Indices ad Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 7, Berlin 1926-30, repr. 1962; indeks Sachweisera w L. C o h n et alii, *Philo von Alexandrien: Die Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 7, Berlin 1964, s. 386-411; G. M a y e r, *Index Philoneus*, Berlin 1974; *Biblia Patristica: supplément Philon d'Alexandrie*, Paris 1982 (indeks Filońskich odnośników biblijnych), oraz najnowszy indeks, uwzględniający również fragmenty: P. B o r g e n, K. F u g l s e t h, R. S k a r s t e n, *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Leiden–Boston–Köln 2000.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

Życie i otoczenie. E. R. G o o d e n o u g h, *Philo and the Public Life*, „Journal of Egyptian Archaeology”, 12(1926), s. 77-79; E. R. G o o d e n o u g h, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt: Legal Administration by the Jews under the early Empire as described by Philo Judaeus*, New Haven 1929; A. N a z - z a r o, *Il problema cronologico della nascita di Filone Alessandrino*, „Rendiconti della Accademia di archeologia, lettere e belle arti”, Napoli, 38(1938), s. 129-138; S. B e l k i n, *Philo and the Oral Law*, Cambridge, Mass. 1940; J. S c h w a r t z, *Note sur la famille de Philon d'Alexandrie*, „Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves”, 13(1953), s. 591-602; E. G. T u r n e r, *Tiberius Julius Alexander*, „Journal of Roman Studies”, 44(1954), s. 54-64; V. T c h e r i - k o v e r, *Jewish Apologetic Literature reconsidered*, „Eos”, 48(1956), s. 169-193; V. T c h e r i k o v e r, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1959; M. A l e x a n d r e, *La culture profane chez Philon*, w: R. A r n a l d e z (ed.), *Philon d'Alexandrie. Colloque du Lyon 11-15 Septembre 1966*, Paris 1967, s. 105-130; S. F o s t e r, *A Note on the « Note » of J. Schwartz*, „Studia Philonica”, 4(1976-7), s. 25-32; S. S a n d m e l, *Philo's knowledge of Hebrew*, „Studia Philonica”, 5(1978), s. 107-111; A. M e n d e l s o n, *Secular Education in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1982; D. R. S c h w a r t z, *Philo's Priestly Descent*, w: F. G. G r e e n s p a h n, E. H i l g e r t, B. L. M a c k, *Nourished with Peace: Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, Chico (Cal.) 1984, s. 155-171; D. R u n i a, *Philo, Alexandrian and Jew*, w: D. R u n i a, *Exegesis and Philosophy, Studies in Philo of Alexandria*, Alershot 1990, s. 1-18; K. G. E v a n s, *Alexander the Alabarch: Roman and Jew*, Society of Biblical Literature. Seminar Papers Series, Atlanta 1995, s. 576-594.

Pisma. M. L. M a s s e b i e a u, *Le classement des oeuvres de Philon*, „Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses”, 1(1889), s. 3-91; *Philo about the Contemplative Life, or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues*, ed. F. C. Conybeare, Oxford 1895; M. L. M a s s e b i e a u, L. C o h n, *Einleitung und Chronologie der Schriften Philos*, „Philologus Supplement”, 7(1899), s. 387-436; M. L. M a s s e b i e a u, E. B r é h i e r, *Essai sur*

la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon, „Revue de l'histoire des religions”, 53(1906); E. R. G o o d e n o u g h, *Philo's Exposition of the Law and his „De vita Mosis”*, „Harvard Theological Review”, 26(1933), s. 109-126; H. L e w y, *The Pseudo-Philonic De Jona*, part I: *The Armenian Text with a Critical Introduction*, London 1936; *Philonis Alexandrini de Animalibus. The Armenian Text with an Introduction, Translation and Commentary*, ed. A. Terian, Chico (Cal.) 1981; A. T e r i a n, *A Critical Introduction to Philo's Dialogues*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II.21.1(1984), s. 272-294; A. T e r i a n, *A Philonic Fragment on the Decad*, w: E. H i l g e r t, B. L. M a c k, F. E. G r e e n s - p a h n (eds.), *Nourished with peace: studies in Hellenistic Judaism in memory of Samuel Sandmel*, Chico (Cal.) 1984, s. 173-182; A. T e r i a n, *Notes on the Transmission of the Philonic Corpus*, „The Studia Philonica Annual”, 6(1994), s. 91-95.

III. MYŚL

1. Źródła myśli i metody

Niezwykłość dzieła Filona wynika m.in. z faktu, iż autor ten dokonuje syntezy dwóch wielkich tradycji: żydowskiej, przenikniętej duchem religijnym i zakorzenionej w księgach Prawa Mojżeszowego, oraz greckiej, wyrastającej z filozoficznego namysłu nad światem i człowiekiem. Dodatkowo, trzeci element to hellenistyczne religie misteryjne, związane z oddziaływaniem Wschodu, które mogły wpłynąć na Filońskie rozumienie Pisma i metody alegorycznej³⁰. Jego synteza, zachowując oryginalność, jest więc równocześnie potencjalnym źródłem wiedzy na temat judaizmu hellenistycznego w ogóle, filozofii i religii owego czasu – źródłem tym cenniejszym, iż nieporównanie bogatszym od innych, a często jedynym ocalałym.

³⁰ Według E. Bréhiera, Filon czerpał z hellenistycznych religii misteryjnych obecnych w Egipcie, formułując koncepcję „kultu duchowego” – zob. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908, 1950³, s. 237-249. J. Pascher (H ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, Paderborn 1931) kontynuował tę myśl, interpretując dzieło Filona jako system soteriologiczny, polegający na jednoczeniu się człowieka z Logosem, a później z Bogiem. Najpełniej hipotezę wpływu religii misteryjnych na Filona sformułował E. R. Goodenough, sugerując, iż Żydzi aleksandryjscy, posługując się alegorezą, odczytywali Pismo oraz obrządku religii mojżeszowej jako inicjację misteryjną, która miała na celu osiągnięcie wizji Boga, a jednocześnie sama alegoreza Filońska jest świadectwem faktycznych obrządków misteryjnych (*By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935).

a) *Tradycja żydowska*

Spośród trzech wymienionych tradycji judaizm odegrał u niego rolę decydującą. Filon był wierzącym Żydem i stosunek do Pisma oraz religii wyznaczył treść jego myśli oraz sposób, w jaki ją formułował – nawet jeśli terminy i pojęcia, jakich używał, były greckie. U Filona, po raz pierwszy w dziejach filozofii, przekazywana treść tak mocno spłotła się z metodą (komentarzem alegorycznym), iż wszelkie próby systematycznego wyłożenia jego poglądów są zawsze wtórne wobec pierwotnej formy komentarza, która ze swej istoty jest ściśle związana z tekstem biblijnym. Istnieją pewne podobieństwa pomiędzy Filońskim *Komentarzem Alegorycznym* a palestyńskim midraszem, w którym wyróżnić można dwa rodzaje komentarza: haggadę (komentarz nie dotyczący praw) i halakkę (komentarz prawniczy). Oba zostały spisane w okresie późniejszym, ale opierają się na tradycji ustnej – do niej też odwołuje się Filon (np. w *Mos.* 1.4; *Hyp.* 7). Być może sam Filon lub inni Żydzi aleksandryjscy przyczynili się do wykształcenia kanonów midraszu, które były odrębne od wzorców palestyńskich³¹. Od ewentualnych źródeł palestyńskich bardziej istotne wydają się wpływy judaizmu aleksandryjskiego, bliższego Filonowi przestrzennie i czasowo. W pierwszej kolejności należy wspomnieć o Septuagincie (LXX), greckim przekładzie Starego Testamentu, sporządzonym w Aleksandrii ok. 70 r. przed Chr. Tłumacz, przekładając tekst hebrajski na grecki, dokonywał już pewnych interpretacji (np. unikając antropomorficznego traktowania Boga), a same greckie terminy wią-

³¹ We wcześniejszych badaniach zakładano, że ustna tradycja aleksandryjska była pochodną właściwej, bardziej charakterystycznej, tradycji palestyńskiej. Stąd albo poszukiwano źródeł haggady Filona w haggadzie palestyńskiej (np. E. S t e i n, *Philo und der Midrasch. Philos Schilderung der Gestalten des Pentateuch verglichen mit der des Midrasch*, Giessen 1931), albo zaprzeczano takim wpływom i traktowano Filońską lub aleksandryjską alegorezę jako niezależną (np. S. S a n d m e l, *Philo's Place in Judaism: a Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*, „Hebrew Union College Annual”, 15(1954), s. 209-237; 26(1955), s. 151-332). W aleksandryjskiej halakce doszukiwano się z kolei wpływów halakki palestyńskiej (B e l k i n, *Philo and the Oral Law*, s. 6, 28), filozofii greckiej (H. H e i - n e m a n n, *Philons griechische und judische Bildung*, Breslau 1932), bądź praktyki sądów żydowskich w Aleksandrii (E. R. G o o d e n o u g h, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt: Legal Administration by the Jews under the early Empire as described by Philo Judaeus*, New Haven 1929). Ze względu na trudności w określeniu, czym wyróżniały się w istocie tradycje palestyńska i aleksandryjska oraz czy ich wpływ był wzajemny, podjęto badania dotyczące konkretnych podobieństw i różnic pomiędzy nimi. Wskazywano np. na bliskość tematu manny w obu tradycjach (B o r g e n, *Bread from Heaven*) lub odczytywania Mojżesza jako boga i króla (W. M e e k s, *The Prophet-King*, Leiden 1967).

zały się z określoną tradycją filozoficzną³². Filon w *De vita Mosis* 2.25-44 przytacza opowieść o natchnionym i zgodnym przekładzie Tory, dokonanym przez uczonych mężów na prośbę Ptolemeusza Filadelfosa, co jest, jego zdaniem, dowodem na świętość tego tekstu i świadczy o wadze, jaką przykładał do tekstu Septuaginty. Równie istotna wydaje się tradycja mądrościowa, także związana z hellenistycznym środowiskiem aleksandryjskich Żydów³³. W Księdze Mądrości (lub Mądrości Salomona) z II w. przed Chr., pisanej po grecku dla Żydów w Egipcie, podobnie jak u Filona, pojawiają się motywy platońskie, a sama Mądrość jest personifikowana i traktowana jako „wypływ” Bożej chwały lub mocy. Ukazana jest również jako Boski umysł działający w świecie i wzór dla Tory. Tak rozumiane pojęcie Mądrości pojawia się u Filona i, być może, miało również wpływ na jego koncepcję Logosu. Wśród innych dzieł judaizmu hellenistycznego należy wymienić *4 Księgę Machabejską* z I w. przed Chr., w której pojawia się, obecne także u Filona, twierdzenie, iż Prawo żydowskie jest zgodne z porządkiem świata, oraz *List Arysteasa* z II wieku przed Chr., którego autor przytacza wspomniany już opis powstania greckiego przekładu Tory, a także interpretuje na sposób alegoryczny żydowskie przepisy, co upodabnia go do Filona. Jedynym znanym z imienia poprzednikiem Filona w alegorycznym wyjaśnianiu Pisma był Arystobuł, który żył w Aleksandrii w pierwszej poł. II wieku przed Chr. Pojawia się u niego teza, formułowana później przez Filona, iż wszelka wiedza, także filozoficzna, ma swoje najgłębsze źródło w Prawie Mojżesza, a greccy mędrcy jedynie ją przejęli. Choć wydaje się, iż pierwotnym zamierzeniem takiego podejścia była chęć „usprawiedliwienia” i wykazania wyższości rzeczywistej mądrości, zawartej w Pięcioksięgu, nad filozofią grecką (która okazywała się wtórna wobec „prawdziwej filozofii”, uprawianej przez Żydów), to jednak doprowadziła, szczególnie u Filona, do zainteresowania się filozofią hellenistyczną i jej twórczego, oryginalnego przekształcenia. Na-

³² Np. Bóg jako Byt – *ho on* w przekładzie Wj 3,14, Słowo Boga jako *lógos*, tchnienie jako *pneuma* itp.

³³ Na znaczenie tradycji mądrościowej dla Filońskiej egzegezy zwrócili uwagę H. F. Weiss w *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, „Texte und Untersuchungen”, 97(1966), oraz B. Mack w *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Göttingen 1973. B. Mack sądzi, że mitologia związana z tradycją mądrościową była wyjaśniana w terminach greckiej filozofii, co wpłynęło na wykorzystanie tej filozofii również przez egzegetów interpretujących Pismo – zob. *Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II, 21.1(1984), s. 249.

stępowało to jednak zawsze „przy okazji” interpretowania Pisma, Filon bowiem był przekonany, że cała mądrość zawarta jest w Prawie Mojżeszowym.

Wydobywaniu tej mądrości służyć miała metoda alegoryczna. U Arystobula można odnaleźć uzasadnienie alegorycznego podejścia do tekstu tam, gdzie to, co wydaje się nielogiczne lub obraźliwe dla Boga (np. przedstawianie Go na sposób ludzki), zaleca traktować na sposób duchowy. Jak się wydaje, egzegeza Pisma była rozwijana także w czasach Filona, odwołuje się on bowiem do swoich poprzedników i współczesnych, aprobując ich sposób interpretacji lub z nim polemizując. Na podstawie tych wzmianek można wyróżnić 3 główne grupy egzegetów, ze względu na ich stosunek do alegorezy³⁴: (1) „tradycjonalistów” lub „literalistów”, którzy odrzucali interpretację alegoryczną i wyjaśniali Pismo w sposób dosłowny³⁵; (2) „skrajnych alegorystów”, którzy odrzucali interpretację dosłowną³⁶, oraz (3) zajmujących stanowisko pośrednie. Ponadto Filon wymienia kilka grup, które można charakteryzować ze względu na typ alegorii; są to: (1) „fizycyści” – posługujący się alegorią kosmologiczną w duchu stoickim³⁷; (2) „chaldejscy” – interpretujący Pismo w terminach mistycznych, w duchu platońskim³⁸; (3) terapeuci – być może najbliżsi Filonowi – traktujący alegorezę jako stopień na drodze do własnej doskonałości³⁹. Wielość tych podejść podsuwa badaczom myśl o istnieniu w Aleksandrii „szkół alegorezy”⁴⁰, lub przynajmniej róż-

³⁴ Istnieją rozbieżności co do nazw i liczby tych grup, choć zazwyczaj badacze wymieniają „literalistów” oraz „alegorystów” – zob. np. B e l k i n, *Philo and the Oral Law*; W o l f s o n, *Philo*, t. I, s. 57-86. J. Daniélou dokonuje podziału w obrębie samych literalistów na „pierwotnych” i „synkretystycznych” – *Philon d’Alexandrie*, Paris 1958, s. 104 n., zob. także D. M. H a y, *Philo’s References to other Allegorists*, „*Studia Philonica*”, 6(1979-1980), s. 41-75.

³⁵ Zob. np. *Somn.* 1.102; *Deus*, 21, 133; *QG* 1.8, 10; 2.28, 58. Na temat skrajnych literalistów zob. M. J. S h r o y e r, *Alexandrian Jewish Literalists*, „*Journal of Biblical Literature*”, 55(1936), s. 261-284.

³⁶ Zob. *Migr.* 89-90; różne możliwości interpretacji alegorycznej: *Cher.* 21-28; *Her.* 280-281; *Mut.* 141-143.

³⁷ *Post.* 7; *Mos.* 2.103; *Spec.* 3.117.

³⁸ *Migr.* 178-179, 184-185; *Her.* 96-99; *Somn.* 1.52-54; *Abr.* 69. B. Mack sugeruje, że Filon polemizował z chaldeczykami na temat interpretacji podróży Abrahama, którą rozumiał jako alegoryczny opis drogi do Boga, podczas gdy oni pojmowali ją jako drogę do świata idei, czyli bardziej w duchu platońskim – zob. *Logos und Sophia*.

³⁹ *De vita contemplativa*, passim.

⁴⁰ Taką hipotezę wysunął W. Bousset w *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo, Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen 1915. Metoda i myśl teologiczna, ukształtowane w obrębie tych szkół, byłyby kontynuowane w czasach chrześcijańskich, szczególnie u Klemensa i Orygenesa.

nych tradycji alegorycznych⁴¹, które w rozmaitych formach ujawniają się u Filona, decydując nie tylko o rodzaju stosowanej interpretacji, lecz także o jej treści. W związku z tym pojawia się pytanie o oryginalność Filońskiego dzieła. Wydaje się jednak, iż polemizując z zastanymi poglądami i posługując się tradycyjnymi metodami, Filon każdorazowo wypracowuje własne stanowisko, nawet jeśli jest ono, na pierwszy rzut oka, trudne do odczytania. Nie waha się przypominać o dosłownym rozumieniu Prawa i przestrzeganiu go, ale najistotniejsze jest dla niego alegoryczne znaczenie Pięcioksięgu. Najogólniej Filońską metodę można określić jako „alegorezę duszy”⁴². Wydarzenia i postaci biblijne symbolizują duchowy i moralny wymiar człowieka, który znajduje się nieustannie na ścieżce prowadzącej ku Bogu – zadaniem egzegety jest wydobyć tych ukrytych znaczeń, by tekst Pisma stał się prawdziwą wskazówką duchową⁴³.

b) Tradycja grecka

Filon realizuje swój zamysł, odwołując się do wielu tradycji filozoficznych, co oznacza korzystanie z różnorodnych systemów pojęciowych. Z tego względu ci badacze, którzy skłonni są traktować go jako kolejnego przedstawiciela systemów hellenistycznych, uważają często Filona za eklektyka lub, w najlepszym wypadku, synkretyka⁴⁴. Wydaje się jednak, iż moż-

⁴¹ Ze względu na brak dowodów na działanie takich szkół w sensie instytucjonalnym postulowano istnienie tradycji ustnej, związanej być może z synagogą – zob. H. T h y e n, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, Göttingen 1955; A. C u l p e p p e r, *The Johannine School*, Missoula 1975, s. 197-214.

⁴² Według E. Steina, Filon dostrzegł związek pomiędzy strukturą narracji Pięcioksięgu a etapami doskonalenia się duszy – *Die allegorische Exegese bei Philo aus Alexandria*, Giessen 1929. Podobny punkt widzenia przyjmowali np. B r é h i e r, *Les idées*, s. 58-61, oraz T. T o b i n, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*, Washington 1983, s. 145-153.

⁴³ Rozpatrując zagadnienie metody alegorycznej stosowanej przez Filona, omawia się jej źródła, zarówno greckie, jak i żydowskie, jej zakres, typy, techniki, strukturę, relację do komentowanego tekstu i filozofii, którą się posługuje itp. Problemy te nie są bliżej omawiane w niniejszym artykule; badają je np.: C. S i e g f r i e d, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875, repr. Amsterdam 1970; S t e i n, *Die allegorische Exegese*; I. C h r i s t i a n s e n, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen 1969; N i k i p r o w e t z k y, *Le commentaire*.

⁴⁴ Zob. np. A. J. F e s t u g i è r e, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV: *Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris 1954; H. C h a d w i c k, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, w: A. H. A r m s t r o n g (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, 1970², s. 141, 155. Źródłem Filońskiego eklektyzmu lub synkretyzmu mogła być również dość powszechna w jego czasach tendencja do łączenia

na ustalić pewną „hierarchię ważności” tradycji filozoficznych, z których korzystał Filon. Przede wszystkim należy wspomnieć o filozofii Platońskiej, której wpływ na Filona zauważali już Ojcowie, czego przykładem może być znane twierdzenie Hieronima, iż „albo Platon filonizuje, albo Filon platonizuje [...], tak wielkie jest podobieństwo myśli i stylu” (*Vir. ill.* 11). Filońskie traktaty obfitują w Platońskie pojęcia, obrazy i mity, szczególnie dotyczące opisu stworzenia, kosmologii i antropologii – ich autor często odwołuje się do *Timajosa*, ale też do *Fajdroza*, *Uczty* i innych dialogów⁴⁵. Bezpośrednio mogli na niego wpłynąć myśliciele średniego platonizmu (medioplatonizmu), działający również w Aleksandrii. Należeli do nich: Antiochos z Askalonu (ok. 130-68 przed Chr.), który łączył platonizm ze stoicyzmem, i jego aleksandryjscy uczniowie – Aryston i Dion. Być może oddziałali oni na Eudorosa z Aleksandrii (ok. 25 przed Chr.), który rozwinął koncepcję transcendentnej Jedni i zasad pośredniczących: monady i nieskończonej diady, oraz na Ariusza Didymosa (I w. przed Chr.). Podobieństwa niektórych elementów myśli Filona do nauki średniego platonizmu są tak silne, iż niektórzy badacze uważają go za ważnego przedstawiciela tego nurtu, współtworzył bowiem jego doktrynę (np. w kwestii idei jako myśli Boga, istnienia pośredników pomiędzy Bogiem a światem) i w ten sposób przyczynił się do powstania neoplatonizmu⁴⁶.

poglądów różnych szkół – badacze wskazują tu np. na możliwy wpływ Antiochosa z Askalonu (W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930) oraz Posejdoniosa – zob. niżej, przyp. 48.

⁴⁵ Jednym z pierwszych badaczy, którzy uważali Filona za platonika, był T. Billings (*Platonism of Philo Judaeus*, Chicago 1919). Literatura dotycząca wpływu Platona na Filona jest bardzo obszerna. Warto tu zwrócić uwagę na dwie prace. A. Méasson w *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance: images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, Paris 1986, bada oddziaływanie mitologii z *Fajdroza* i innych dialogów na Filona. D. T. Runia zajmuje się z kolei wpływem *Timajosa* na teologię, metafizykę i antropologię Filona w pracy *Philo of Alexandria and the „Timaeus”*.

⁴⁶ Na temat wpływu średniego platonizmu na Filona, jego ewentualnej przynależności do tego ruchu i oddziaływania nań toczy się dyskusja. W. Theiler zaliczył Filona do medioplatoników (*Philo von Alexandria und der Beginn der keiserzeitlichen Platonismus*, w: *Parusia. Studien für Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt 1965), podobnie U. Früchtel (*Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese*, Leiden 1968, s. 1-4). Według J. Dillona, Filon był jednym z prekursorów ruchu i wprowadzał do niego oryginalne elementy zainspirowane tradycją żydowską, które następnie pojawiały się u innych przedstawicieli średniego platonizmu (*The Middle Platonists*, London 1977, s. 183; *Reclaiming the Heritage of Moses: Philo's Confrontation with Greek Philosophy*, „The Studia Philonica Annual”, 7(1995), s. 110, 123). Podobnie R. Radice uważa Filona za myśliciela, który wpłynął

Filońskie koncepcje Boga związanego ze światem poprzez Opatrzność i spajającego go poprzez Logos, Logosu jako miejsca idei oraz przyczyny aktywnej i stwórczej, pneumy obecnej w duszy człowieka, nakaz panowania nad namiętnościami i ideał mędrca mają źródło stoickie⁴⁷. Wśród najbliższych stoickich poprzedników Filona wymienia się Posejdoniosa (ok. 140-51 przed Chr.), który łączył doktrynę Portyku z nauką Platońską⁴⁸, oraz Cheremona, kierownika aleksandryjskiej szkoły gramatystów i Muzejonu⁴⁹. Stoicyzm Filona był powiązany z doktryną Platońską (jak w przypadku Posejdoniosa) i uzyskiwał w jego pismach nową interpretację, w której bóstwo poemowane immanentnie było zastępowane przez transcendentnego Boga. Z tego względu poglądy stoickie były również przez Filona krytykowane. Mógł on jednak korzystać z doświadczeń stoickiej alegorezy, która, jak w przypadku Kornutusa i Chryzypa, przedstawiała wydarzenia i postaci mitologiczne podobnie, jak czynił to później Filon – na sposób duchowy – i służyła celom moralnym⁵⁰.

na pojawienie się średniego platonizmu, formułując np. teorię idei jako myśli Boga (*Platonismo e creazionismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989, s. 14-15). Inni badacze, jak D. T. Runia, ograniczają się do stwierdzenia, że Filon był jedynie egzegetą, który wykorzystywał pewne idee medioplatońskie do wyjaśniania Pisma (*Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited*, „The Studia Philonica Annual”, 5(1993), s. 125), lub że tworzył odrębną, żydowską formę medioplatonizmu (R. M. B e r c h m a n, *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition*, Chico (Cal.) 1984, s. 23-53). Trudności wiążą się tu z określeniem samego średniego platonizmu – jeśli np. miałyby on polegać na komentowaniu tekstów Platona, przynależności do określonej szkoły lub świadomym uważaniu się jego przedstawicieli za platoników, to trudno byłoby zaliczyć do niego Filona. Jeśli jednak jego wyróżnikiem są poglądy głoszone przez danego myśliciela – np. dualizm duszy i ciała lub idee jako myśli Boga – to można uważać Filona za średniego platonika, prekursora średniego platonizmu lub myśliciela, na którego ten nurt oddziaływał.

⁴⁷ Do największych zwolenników stoickiej interpretacji Filona należeli J. Leisegang (art. *Philon*, w: *Real-Encyklopädie*, Stuttgart 1941, s. 39-41) i M. P o h l e n z, *Philo von Alexandria*, „Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse”, 5(1942), s. 409-487. E. Bréhier również dostrzega znaczny wpływ stoicyzmu na Filona (*Les idées*, passim).

⁴⁸ Taką tezę stawia A. Schmekel w *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang dargestellt*, Berlin 1892, Hildesheim–New York 1974, oraz E. Turowski w *Die Widerspiegelung des stoischen Systems bei Philon von Alexandria*, Leipzig 1927; zob. też M. M ü h l, *Zu Posidonios und Philo*, „Wiener Studien”, 60(1942), s. 28-36.

⁴⁹ Cheremon wyjaśniał mitologię egipską w terminach filozofii stoickiej – podobnie jak Filon Pismo w duchu platońskim i stoickim – zob. P. W. von der H o r s t, *Chaeremon: Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leiden 1984, s. 56; G. E. S t e r l i n g, *Platonizing Moses. Philo and Middle Platonism*, „The Studia Philonica Annual”, 5(1993), s. 105.

⁵⁰ Na możliwy wpływ stoickiej alegorezy na Filona zwracali uwagę m. in. E. Bréhier (*Les idées*, s. 39) oraz P. Boyancé (*Echo des exégèses de la mythologie grecque chez Philon*, w:

Kolejnym ważnym źródłem była dla niego myśl pitagorejska lub neopitagorejska. Już Klemens z Aleksandrii nazwał Filona „pitagorejczykiem” (*Strom.* I, 15, 72, 4; II, 19, 100, 3). W Aleksandrii Eudoros łączył platonizm z pitagoreizmem, a sam Filon odwoływał się w swoich dziełach do pitagorejczyków⁵¹. Filońskie rozważania arytmologiczne, w których omawia on symboliczne znaczenie liczb, są paralelne do dzieł neopitagorejczyków (np. Nikomacha z Gerazy, II w. po Chr.)⁵². Nie stanowią jednak celu w sobie, lecz mają służyć interpretacji Pisma i ostatecznie poznaniu Boga. Przykładem wykorzystania symboliki liczb w egzegezie Pisma jest pojęcie monady, oznaczające u Filona Boga lub Logos. Liczby, które, w myśl nauki pitagorejskiej, z niej powstają, interpretuje on jako idee obecne w Logosie⁵³.

Tropy sceptyczne (*Ebr.* 164-205), zapożyczone od Ainezydema z Knossos, który w 45 r. przed Chr. założył w Aleksandrii szkołę, nie mają służyć, jak u sceptyków, całkowitemu zwątpieniu w zdolności poznawcze, lecz podkreślać, że sama wiedza, w tym filozoficzna, jest niewystarczająca do poznania najważniejszych prawd, a więc winna być uzupełniona wiarą⁵⁴.

Obecne u Filona wątki perypatetyckie dotyczą głównie pewnych elementów fizyki i kosmologii Arystotelesa, jak podział świata na nad- i podksiężycowy, teorię czterech przyczyn czy rozumienie Boga jako pierwszej przy-

R. A r n a l d e z (ed.), *Philon d'Alexandrie. Colloque du Lyon 11-15 Septembre 1966*, Paris 1967, s. 170-184). Niemniej jednak wyraźne różnice pomiędzy stoicką a Filońską (lub aleksandryjską) metodą interpretacji mogą sugerować, iż ta druga oparta jest na całkowicie odmiennych zasadach. B. Mack wspomina tu o „alegoryzacji prostej”, charakterystycznej dla kręgu greckiego, w której zarówno tekst interpretowany, jak i dany system myśli należą do jednego kręgu kulturowego, oraz o „alegoryzacji złożonej”, uprawianej przez Żydów, której brak takiej jedności i do wyjaśniania tekstu Pisma stosuje się wiele różnych tradycji (*Philo Judaeus and Exegetical Traditions*, s. 254-257).

⁵¹ Np. *Opif.* 99-100; *LA* 1.15; *Her.* 189-190; *Prob.* 2; *QG* 1.17, 2.12, 3.49, 4.8; zob. też E. R. G o o d e n o u g h, *A Neo-Pythagorean Source in Philo Judaeus*, „Yale Classical Studies”, 3(1932), s. 115-164.

⁵² Filońską arytmologię przedstawia K. Stähle w *Die Zahlenmystik bei Philon*, Leipzig 1931.

⁵³ Monada jest obrazem lub symbolem Boga (*Her.* 183, 187; *Somm.* 2.70; *LA* 2.3), który ją przewyższa (*Praem.* 40). Utożsamiana z siódemką, jest – podobnie jak Logos – źródłem lub „miejszem” świata inteligibilnego (*Dec.* 102-103; *Opif.* 15).

⁵⁴ V. Nikiprowetzky przedstawia sceptycyzm i agnostycyzm Filona jako sposoby wyrażania małości człowieka wobec Boga, niedoskonałości jego poznania i rezerwy wobec uprawiania nauk dla nich samych, a nie jako drogi prowadzącej do Boga – *Le commentaire*, s. 196-213. Sceptycyzm Filona jednak nie jest absolutny – polemizuje on np. z tymi, którzy wątpią w możliwość poznania istnienia Boga (*Opif.* 170).

czynny lub umysłu⁵⁵. Badacze zwracają uwagę na fakt, iż zbliżone poglądy można odnaleźć w traktacie *De mundo*, przypisywanym Arystotelesowi⁵⁶. O ile jednak Filon biegle posługuje się argumentacją perypatetycką za wiecznością świata i czyni to – prawdopodobnie do celów szkolnych – w traktacie *De aeternitate mundi*, to już w pozostałych dziełach, a szczególnie w *De Providentia*, występuje przeciw wieczności, jako niezgodnej z Bożą Opatrznością. U Filona można ponadto odnaleźć wpływy cynickie (głównie w stosowanej przez niego formie diatryby oraz w koncepcji przyjemności jako źródła zła i grzechu)⁵⁷, a także epikurejskie – od tych ostatnich niemal zawsze się dystansuje i poddaje je krytyce.

Przeгляд podstawowych źródeł filozoficznych i sposób ich wykorzystania przez Filona pozwala więc stwierdzić, iż poszczególne „systemy pojęciowe” raczej służą interpretacji Pisma, niż nad nią panują. Wyraźne preferowanie terminologii Platońskiej wynika z jej bliskości wobec podstawowych idei zawartych w Piśmie; jeśli jednak Filon uznaje, że zadania egzegetyczne lepiej spełnia inna filozofia, nie waha się jej użyć. Proces ten jednak ma drugą stronę: same pojęcia filozoficzne są przekształcane i twórczo rozwijane, a Filon uczestniczy w dyskusji filozoficznej, wypracowując własne stanowisko – z tego względu niektórzy badacze mówią o nim jako o twórcy lub przedstawicielu oryginalnej „filozofii judaistycznej”, „mojżeszowej” bądź „filonizmu”⁵⁸.

⁵⁵ Świat podksiężycowy składa się ze zniszczalnych elementów, a nadksiężycowy z niezniszczalnej substancji eteru (*Opif.* 84; *Abr.* 205; *Mos.* 2.121). Filon modyfikuje arystotelesowskie rozumienie przyczyn: Bóg jest przyczyną sprawczą, cztery elementy materialną, Logos narzędnią, a dobroć Boga celową – *Cher.* 125-127. Boga Filon często nazywa przyczyną, niekiedy pierwszą przyczyną (*Conf.* 123), łączy pojęcie przyczyny z umysłem (*Opif.* 8) lub nazywa Boga umysłem (*LA* 3.29; *Gig.* 41).

⁵⁶ Niektórzy uważają ten traktat za współczesny Filonowi lub nieco od niego wcześniejszy (zob. D a n i é l o u, *Philon*, s. 59; M. H a r l, *Introduction*, w: P h i l o n d' A l e x a n - d r i e, *Quis rerum divinarum heres sit*, Paris 1966, przyp. 2, s. 62). G. Reale dowodził, iż dzieło to należy uznać za jeden z egzoterycznych traktatów Arystotelesa – zob. *Aristotele, Trattato sul cosmo*, Napoli 1974.

⁵⁷ Zob. P. W e n d l a n d, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, w: P. W e n d - l a n d, O. K e r n (Hrsg.), *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, Berlin 1895, s. 1-75.

⁵⁸ Wydaje się, że pierwszym z badaczy, którzy przyjęli pogląd, iż Filon był oryginalnym filozofem, formułującym nowe idee, jak np. transcendencja Boga, był H. A. Wolfson (*Philo*). W przeciwieństwie do Wolfsona, V. Nikiprowetzky podkreślał, że zamysłem Filona nie było formułowanie nowych koncepcji filozoficznych, lecz komentowanie (*Le commentaire*). Obecnie badacze, którzy podkreślają oryginalność filozoficzną Filona, zajmują stanowisko pośrednie: łączenie tradycji żydowskiej i greckiej pozwoliło Filonowi na filozoficzne wyrażenie idei

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

Tradycja wschodnia i żydowska. C. S i e g f r i e d, *Philo und der überlieferte Text der LXX*, ZWTh, 16(1873), s. 217-238; B. R i t t e r, *Philo und die Halacha. Eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Josephus*, Leipzig 1879; F. C o n y b e a r e, *On the Philonean Text of the Septuagint*, „Jewish Quarterly Review”, 5(1892-3), s. 246-280; 8 (1895-6), s. 88-122; L. T r e i t e l, *Agadah bei Philo*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums”, 53(1909), s. 28-45, 159-173; W. B o u s s e t, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo, Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen 1915; E. S t e i n, *Die allegorische Exegese bei Philo aus Alexandria*, Giessen 1929; J. P a s c h e r, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, Paderborn 1931; E. S t e i n, *Philo und der Midrasch. Philos Schilderung der Gestalten des Pentateuch verglichen mit der des Midrasch*, Giessen 1931; I. H e i n e m a n n, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932; repr. Hildesheim 1962; M. J. S h r o y e r, *Alexandrian Jewish Literalists*, „Journal of Biblical Literature”, 55(1936), s. 261-284; P. K a t z, *Philo's Bible*, Cambridge 1950; S. S a n d m e l, *Philo's Environment and Philo's Exegesis*, „Journal of Bible and Religion”, 22(1954), s. 248-253; S. S a n d m e l, *Philo's Place in Judaism: a Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*, „Hebrew Union College Annual”, 15(1954), s. 209-237; 26(1955), s. 151-332; P. K a t z, *The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft”, 47(1956), s. 191-217; P. B o r g e n, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden 1965, 1981²; P. B o y a n c é, *Echo des exégèses de la mythologie grecque chez Philon*, w: R. A r n a l d e z (ed.), *Philon d'Alexandrie. Colloque du Lyon 11-15 Septembre 1966*, Paris 1967, s. 170-184; S. D a n i e l, *La Halacha de Philon selon le premier livre des „Lois spéciales”*, w: R. A r n a l d e z (ed.), *Philon d'Alexandrie. Colloque du Lyon 11-15 Septembre 1966*, Paris 1967, s. 221-241; A. H a n s o n, *Philo's Etymologies*, „Journal of Theological Studies”, 18(1967), s. 128-139; W. M e e k s, *The Prophet-King*, Leiden 1967; I. C h r i s t i a n s e n, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandria*, Tübingen 1969; Y. A m i r, *Philo and the Bible*, „Studia Philonica”, 2(1973), s. 1-8; B. L. M a c k, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Göttingen 1973; B. L. M a c k, *Exegetical Traditions in Alexandrian Judaism*, „Studia Philonica”, 3(1974-5), s. 71-112; A. C u l p e p p e r, *The Johannine School*, Missoula 1975 (dissertation); B. L. M a c k, *Weisheit und*

biblijnych i taką modyfikację zastanych koncepcji greckich, która zaowocowała pojawieniem się nowatorskich idei – zob. G. R e a l e, *Filone di Alessandria e la „Filosofia Mosaica”*, w: G. R e a l e, *Storia della filosofia antica*, vol. IV: *Le scuole dell'età imperiale*, Milano 1978, 1989⁶, s. 244-306, wyd. pol.: *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. IV: *Szkoły epoki Cesarstwa*, Lublin 1999, s. 267-322.

Allegorie bei Philon von Alexandrien, „Studia Philonica”, 5(1978), s. 57-105; S. S a n d m e l, *Philo's Knowledge of Hebrew*, „Studia Philonica”, 5(1978), s. 107-111; D. M. H a y, *Philo's References to other Allegorists*, „Studia Philonica”, 6(1979-80), s. 41-75; G. D e l l i n g, *Perspektiven der Erforschung des hellenistischen Judentums*, „Hebrew Union College Annual”, 45(1974), s. 133-176; B. L. M a c k, *Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II, 21.1 (1984), s. 227-271; R. G o u l e t, *La philosophie de Moïse. Essai de reconstruction d'un Commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris 1987; D. M. H a y, *Philo's view of Himself as Exegete: Inspired, but not Authoritative*, „The Studia Philonica Annual”, 3(1991), s. 40-52; D. W i n s t o n, *Philo and the Hellenistic Jewish Encounter*, „The Studia Philonica Annual”, 7(1995), s. 124-142.

Tradycja grecka. H. v o n A r n i m, *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*, Berlin 1888; A. S c h m e k e l, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang dargestellt*, Berlin 1892, Hildesheim–New York 1974; P. W e n d l a n d, *Die philosophischen Quellen des Philo von Alexandria in seiner Schrift über die Vorsehung*, Berlin 1892; P. W e n d l a n d, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, w: P. W e n d l a n d, O. K e r n (Hrsg.), *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, Berlin 1895, s. 1-75; T. H. B i l l i n g s, *The Platonism of Philo Judaeus*, Chicago 1919; E. T u r o w s k i, *Die Widerspiegelung des stoischen Systems bei Philon von Alexandria*, Leipzig 1927; K. S t ä h l e, *Die Zahlenmystik bei Philon*, Leipzig 1931; E. R. G o o d e n o u g h, *A Neo-Pythagorean Source in Philo Judaeus*, „Yale Classical Studies”, 3(1932), s. 115-64; M. M ü h l, *Zu Posidonios und Philo*, „Wiener Studien”, 60(1942), s. 28-36; M. P o h l e n z, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, t. I, Göttingen 1948, s. 369-378; t. II, Göttingen 1949, s. 180-184; H. T h y e n, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, Göttingen 1955; J. D i l l o n, *The Middle Platonists*, London 1977; W. T h e i l e r, *Philo von Alexandria und der Beginn der keiserzeitlichen Platonismus*, w: *Parusia. Studien für Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*, Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt 1965, s. 199-218; H. D ö r r i e, *Platonica Minora*, München 1976; R. H a m e r t o n - K e l l y, *Sources and Traditions in Philo Judaeus*, „Studia Philonica”, 1(1972), s. 3-26; R. M. B e r c h m a n, *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition*, Chico (Cal.) 1984; P. W. v a n d e r H o r s t, *Chaeremon: Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leiden 1984; C. L é v y, *Le «scepticisme» de Philon d'Alexandrie: une influence de la nouvelle Académie?*, w: A. C a q u o t, H. H a d a s - L e b e l, J. R i a u d (eds.) *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven–Paris 1986, s. 29-41; A. M é a s s o n, *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance: images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, Paris 1986; D. T. R u n i a, *Philo of Alexandria and the «Timaeus» of Plato*, Leiden 1986; D. W i n s t o n, *Judaism and Hellenism: Hidden Tensions in Philo's Thought*, „The Studia Philonica Annual”, 2(1990), s. 1-19; D. R u n i a, *Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited*, „The Studia Philonica

Annual”, 5(1993), s. 112-140; G. E. S t e r l i n g, *Platonizing Moses. Philo And Middle Platonism*, „The Studia Philonica Annual”, 5(1993), s. 96-111; J. D i l l o n, *Reclaiming the Heritage of Moses: Philo's Confrontation with Greek Philosophy*, „The Studia Philonica Annual”, 7(1995), s. 108-123.

2. Bóg, Logos, Moce, Mądrość i Aniołowie

Cennym wkładem Filona do historii filozofii jest jedna z pierwszych prób sformułowania języka transcendencji opisującego Boga. Naturalnymi źródłami tego opisu są Pismo i tradycja żydowska, ale autor wykorzystuje tu również dziedzictwo platońskie i pitagorejskie. W najbardziej radykalnych sformułowaniach Filon kreśli program teologii negatywnej: Boga trzeba rozumieć jako pozbawionego wszelkich atrybutów (*ápoios*), gdyż każde określenie byłoby Jego ograniczeniem (LA 1.36). Natura Boga jest niewypowiedziana i niepoznawalna (*Somn.* 1.67; *Mut.* 15); można jedynie twierdzić o Bogu, że jest, a nie, jaki jest w swojej istocie (*Mos.* 1.75; *Deus* 62). W rozumieniu Boga jako Bytu teologia Księgi Wyjścia łączy się z metafizyką Platona – Bóg jest *tò ón, ho ón* (*Gig.* 52; *Abr.* 121) lub *tò ontos ón* (*Congr.* 51). By podkreślić, że Bóg przekracza wszelką rzeczywistość, Filon stawia go ponad najwyższą zasadą Platońską i stoicką: jest On „lepszy od cnoty, wiedzy i od samego dobra i piękna” (*Opif.* 8). Przekracza również Jednię, która pozostaje tylko Jego obrazem (*Praem.* 40). Przeciwwstawienie Bogu stworzenia pozwala na wskazanie, jak bardzo On je przekracza. Jest więc źródłem wszelkiej doskonałości i wszystko obejmuje (LA 1.5; *Conf.* 136), jest wszechobecny, ale nie w sensie przestrzennym (*Conf.* 139), jest wieczny (*Opif.* 12), istnieje „przed” czasem stworzenia (*Migr.* 183), niezmienny (*Cher.* 19), prosty (LA 2.2), wolny (*Somn.* 2.253), wystarcza sam sobie (LA 2.1). Jest również doskonały w sensie moralnym – bez grzechu (*Virt.* 177) i święty (*Praem.* 123). Rozważanie Jego relacji do świata i człowieka pozwala na inne określenia: jest twórcą lub stwórcą (*Opif.* 171; *Somn.* 1.76), władcą (*Opif.* 100) i królem (*Opif.* 88), a także „sternikiem” i „woźnicą” świata (*Opif.* 45). Człowiek odkrywa w Nim swojego ojca i przyjaciela (*Somn.* 1.190-191), a także zbawcę (*Abr.* 137).

Skoro jednak Bóg jest transcendentny, zarówno w sensie bytowym, jak i poznawczym, to jak jest możliwa Jego relacja do stworzenia i *vice versa*? Jeśli przyjąć, że to komentowany tekst decyduje o istocie doktryny, Filon stanął przed koniecznością wyjaśnienia faktu wzajemnej bliskości Boga oraz stworzenia i uczynił to, odwołując się do koncepcji Logosu i Mocy Boga. Ta jedna z najbardziej oryginalnych Filońskich idei filozoficznych ma swoje

źródła zarówno w myśli żydowskiej (Mądrość Boga ukazana jako upersonifikowany byt, koncepcja Słowa Bożego – Logosu w Septuagincie), jak i greckiej (logos heraklitejski i stoicki, pitagorejska monada, świat Platońskich idei i Platońska dusza świata, Arystotelesowski umysł). Jak się wydaje, twórcza synteza tak różnorodnych składników była możliwa dzięki obranej metodzie – wyjaśnianiu Pisma na podstawie dostępnych tradycji. W zależności od przyjętej perspektywy, Logos może być u Filona rozumiany dwójako: ontologicznie oraz epistemologicznie, i oba te podejścia są ze sobą splecione.

W pierwszym rozumieniu Logos jest umysłem Boga „w samym akcie stworzenia” (por. *Opif.* 24) i jako taki pełni funkcję narzędzia, którym posługuje się Bóg przy stwarzaniu, a następnie w podtrzymywaniu świata w istnieniu oraz władaniu nim (*Migr.* 6). Jest on także obecny w świecie, stanowiąc jego wiązanie i zapewniając harmonię (*Plant.* 8-10). Ponieważ „naśladownictwo nie może powstać bez modelu” (*Opif.* 16), jest on zatem „miejscem” boskich idei, wzorów dla świata materialnego oraz Mocy Bożych, które porządkuje (*Opif.* 20). Koncepcja idei, przejęta od Platona, zostaje w znacznym stopniu zmodyfikowana: nie stanowią już one autonomicznej zasady, lecz są stworzone i podporządkowane Bogu w dziele stworzenia. U Filona po raz pierwszy pojawia się pojęcie „świata noetycznego” (*kósmos noetós*), który oznacza ogół idei i utożsamia się z Logosem (*Opif.* 24). Podkreślana przez niego aktywność idei (lub *logoi*) w świecie materialnym ma źródła perypatetyckie i stoickie. Filon wspomina o nieograniczonej liczbie Mocy (*Conf.* 171) lub kilku podstawowych (*Fug.* 59), najczęściej jednak mówi o dwóch z nich, określanych jako „Pan” (*théos*) i „Władca” (*kýrios*). Symbolizują one dwa aspekty działania Boga – aktywność stwórczą, w której przejawia się Jego dobroć, oraz władczą (karzącą), wyrażającą boską sprawiedliwość (*Abr.* 121; *Somn.* 1.162). Logos albo zawiera Moce (podobnie jak idee, których jest miejscem), albo jest rozumiany jako najwyższa Moc (lub idea). Jeśli weźmie się pod uwagę inne Filońskie określenia Logosu, jak „archanioł” i „posłaniec” Boga (*Her.* 205), „arcykapłan” wstawiający się za światem (*Gig.* 52) czy wreszcie „pierworodny syn” Boga (*Agr.* 51), to odnosi się wrażenie, że Logos jest nie tylko przez Filona hipostazowany, lecz także personifikowany. Wydaje się jednak, że Logos jest jedynie „obrazem Boga” (*Somn.* 2.45), nie jest „ani stworzony, ani niestworzony” (*Her.* 206), pozostaje w ścisłym związku z samym Bogiem, Jego istotą, jako boski (*Opif.* 36), wieczny (*Plant.* 18), niewidzialny (*Conf.* 147). Filon nieustannie podkreśla, że to Bóg jest ostatecznym sprawcą (przyczyną) wszelkich działań. Brak więc tu emanacjonizmu charakterystycznego dla Plotyna, według którego niższe stopnie bytu mają udział w sprawczości pierwszej zasady. Niemniej, jeśli

pojmuje się Logos jako pewien rodzaj bytu (np. Boski umysł zaangażowany w stwarzanie), to pytanie, w jaki sposób może On współuczestniczyć w Bożej transcendencji, będąc jednocześnie obecny w świecie (np. jako jego spoiwo), pozostaje otwarte.

Temu pierwszemu, „ontycznemu” rozumieniu Logosu towarzyszy u Filona inne, związane z nim, według którego Logos pełni funkcję Słowa Boga, w jakiś sposób Go odsłaniając. Odsłonięcie to może być tożsame z samym dziełem stworzenia, ale może być również adresowane do człowieka. Choć własności Boga, związane z Jego istotą, są dla człowieka niepoznawalne, to jednak może on poznać Jego aktywność. Trzej aniołowie, którzy ukazują się Abrahamowi, oznaczają Boga i towarzyszące mu Moce (działania). Niektórzy ludzie poznają Boga poprzez Jego Moc dobroczynną, inni dzięki Mocy władczej, a tylko nieliczni wprost, choć nie w Jego istocie, lecz w istnieniu (*Abr.* 119-125). Logos jest najpełniejszym sposobem ujawniania się Boga lub – od strony człowieka – sposobem, w jaki jest on w stanie pojąć Boga. Filon, pozostając wierny tradycji żydowskiej, według której jedynym właściwym imieniem Boga jest Tetragrammaton (*Mos.* 2.115) – nie oznacza ono jednak poznania Jego istoty – przyjmuje jednocześnie, iż działanie Boże ukazuje się jako wielorakie, co znajduje wyraz w określeniu Logosu jako „wieloimienne-go” (*polyónymon*; *Conf.* 146). Człowiek zbliża się do Boga w Logosie i poprzez Logos, dlatego Filon nazywa Logos „bogiem” w sensie niewłaściwym (*Somn.* 1.229-232) lub „drugim bogiem” (*QG* 2.62). Odwołuje się także do metafory, zgodnie z którą Logos jest światłem wybiegającym z Bożego źródła, oświecającym człowieka (*Somn.* 1.75, 115). Jeśli się przyjmie, że działanie Boga, poznawane jako Logos i Moce w nim zawarte, jest swoistym rodzajem bytu, to możliwe się staje uzgodnienie obu podejść – ontycznego i epistemologicznego. Nie wydaje się jednak, aby intencją Filona było całkowite oddzielenie tego działania od Bożej istoty (ponieważ to Bóg ostatecznie jest podmiotem działania) ani też całkowite utożsamienie go z Bogiem (ponieważ człowiek, poznając Logos, nie ma dostępu do Bożej transcendencji, a Bóg nie wyczerpuje się w swoim działaniu).

Oprócz koncepcji Logosu Filon rozwija również naukę o Mądrości oraz aniołach, znacznie bliższą tradycji i mitologii żydowskiej niż greckiej. Badacze zwracają uwagę, iż niejednokrotnie Logos i Mądrość pełnią u Filona podobne funkcje⁵⁹ – np. Mądrość jest wieloimienna, jest obrazem Boga (LA

⁵⁹ B. L. M a c k, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Göttingen 1973, przyp. 10, s. 110; M. H e i n z e, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872 (Aalen 1961²), s. 253; G o o d e n o u g h,

1.43), Jego córką (*Fug.* 51), obejmuje Moce Boga (LA 2.86), pośredniczy w stworzeniu świata (*Her.* 199), oświeca człowieka (*Congr.* 47). Sam Filon czasem wprost utożsamia Logos z Mądrością (LA 1.65). Wydaje się jednak, iż o ile Logos jest bardziej rozumiany jako narzędzie w dziele stworzenia i pośrednik w poznaniu Boga przez człowieka, o tyle Mądrość, również służąc Bogu przy stwarzaniu, pełni częściej funkcję moralną, jako źródło lub wzorzec cnót (LA 1.64) oraz przewodnik na drodze człowieka do Boga (*Det.* 160).

W opisie aniołów Filon korzysta nie tylko z tradycji żydowskiej, lecz także z greckiej nauki o demonach, które utożsamia z aniołami (*Somn.* 1.141). Są one *logoi*: „słowami” (lub „logosami”) Boga skierowanymi do człowieka i mają źródło w Logosie (*Somn.* 1.115). Uporządkowane na sposób wojskowy, podlegają Bogu (*Conf.* 174) lub archaniołowi (*Somn.* 1.157), który jest czasem utożsamiany z Logosem (*Her.* 205). Są nie tylko pośrednikami pomiędzy człowiekiem a Bogiem, lecz także *vice versa* – służą Bogu jako jego „oczy i uszy” (*Somn.* 1.140). Pomimo wyraźnego braku spójnej koncepcji pośredników oraz tendencji do przedstawiania ich jako hipostaz oddzielonych od Boga, Filon nieustannie podkreśla ich podporządkowanie wobec Stwórcy i funkcję wskazywania na Niego. W tym sensie wszystkie można rozumieć przez pryzmat Filońskiej koncepcji Logosu: jako wyraz dążenia do uzgodnienia idei Bożej transcendencji z oczywistym dla wierzącego Żyda faktem Jego obecności w świecie i bliskości wobec człowieka.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

Bóg. E. V a n d e r l i n d e n, *Les divers modes de connaissance de Dieu selon Philon d'Alexandrie*, „Mélanges de science religieuse”, 4(1947), s. 285-304; S. C o - h e n, *The Unity of God: A Study in Hellenistic and Rabbinic Theology*, „Hebrew Union College Annual”, 26(1955), s. 425-79; B. M o n d i n, *Esistenza, inconoscibilità ed ineffabilità di Dio nel pensiero di Filone Alessandrino*, „La Scuola cattolica”, 95(1967), s. 423-447; H. B r a u n, *Wie man über Gott nicht denken soll, dargelegt an Gedankengängen Philos von Alexandria*, [b.m.w.] 1971; H. A. W o l f s o n, *Answers to Criticism of my Discussions of the Ineffability of God*, „Harvard Theological Review”, 67(1974), s. 186-90; J. D i l l o n, *The Transcendence of God*

By Light, Light, s. 23; W o l f s o n, *Philo*, t. I, s. 258; H. F. W e i s s, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, „Texte und Untersuchungen”, 97(1966), s. 210; D. W i n s t o n, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1985, s. 15.

in *Philo*, Centre for Hermeneutical Studies, Berkeley, „Colloquy” 16(1975); J. M c - L e l l a n d, *God the Anonymous. A Study in Alexandrian Philosophical Theory*, Philadelphia 1976; J. D i l l o n, *The Nature of God in the „Quod Deus”*, w: D. W i n s t o n, J. D i l l o n (eds.), *Two treatises of Philo of Alexandria: a commentary on „De gigantibus” and „Quod Deus sit immutabilis”*, Chico (Cal.) 1983, s. 217-227; L. A. M o n t e s - P e r a l, *Akataleptos theos: der unfaßbare Gott*, Leiden 1987.

Logos. M. H e i n z e, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872 (Aalen 1961²); A. A a l l, *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur*, t. I-II, Leipzig 1896-1899; L. C o h n, *Zur Lehre vom Logos bei Philo*, w: *Judaica: Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstage*, Berlin 1912, s. 303-331; M.-J. L a - g r a n g e, *Le Logos de Philon*, „Revue Biblique” 32(1923), s. 321-371; K. B o r - m a n n, *Die Ideen und Logoslehre Philons von Alexandria*, Köln 1955; W. K e l b e, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart 1958, repr. 1976; G. D. F a r a n d o s, *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria*, Amsterdam 1976; H. B i e t e n h a r d, *Logos-Theologie im Rabbinat. Ein Beitrag zur Lehre vom Worte Gottes im rabbinischen Schrifttum*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II.19.2 (1979), s. 580-618; C. C o l p e, *Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandria*, w: A. M. R i t t e r (ed.), *Kerygma und Logos: Festschrift für C. Andresen*, Göttingen 1979, s. 89-107; R. B i g a t t i, *Sui significanti del termine „Logos” nel trattato „Le Allegorie delle Leggi” di Filone di Alessandria*, „Rivista di filosofia neoscolastica”, 72(1980), s. 431-451; D. W i n s t o n, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1985; M. O s m a n s k i, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De officio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001.

Inni pośrednicy. H. R i n g g r e n, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, [b.m.w.] 1947; L. K. K. D e y, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, Atlanta 1975; P. S c h ä f e r, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*, Berlin 1975; J. Z. S m i t h, *Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt” II.16.1 (1978), s. 425-39; R. A. H o r s l e y, *Spiritual Marriage with Sophia*, „Vigiliae Christianae”, 33(1979), s. 30-54; A. M a z z a n t i, *THEOS e KYRIOS: i „nomi” di Dio in Filone d’Alessandria: questione storico-comparative*, „Studi Storico-Religiosi”, 5(1981), s. 15-30.

3. Świat i człowiek

Filońska kosmologia i antropologia są próbą syntezy biblijnego spojrzenia na świat i człowieka oraz pewnych koncepcji filozoficznych, głównie platoń-

skich i stoickich. Egzegeza Księgi Rodzaju prowadzi Filona do sformułowania koncepcji kreacjonizmu, która w twórczy sposób łączy tradycję biblijną z platońską kosmogenezą, zawartą w *Timajosie*. Świat został stworzony przez Boga w czasie i nie z konieczności, lecz ze względu na Jego dobroć (*Opif.* 23). Filon polemizuje szczególnie ze zwolennikami tezy o odwieczności świata oraz o stworzeniu odwiecznym (*ab aeterno*), oba te stanowiska bowiem wykluczają, jego zdaniem, boską Opatrzność (*Prov.* 1.6). Sam akt stworzenia jest dwuetapowy. Najpierw Bóg, myśląc, stwarza w swoim Logosie idee, które składają się na „świat noetyczny”, wzór dla świata materialnego, a następnie posługuje się nimi, powołując do istnienia świat zmysłowy (*Opif.* 16). Chociaż pojawia się tu idea następstwa („dni” stworzenia z Księgi Rodzaju wskazują na jego kolejne etapy), to jednak Filon podkreśla, że chodzi tu jedynie o następstwo logiczne, gdyż przyjęta przez niego Platońska nauka o powstaniu świata wymaga „uprzedniego” zaistnienia wzoru, a Bóg w rzeczywistości stwarza wszystko „w jednym momencie” (*Opif.* 13). Pomimo to nie jest do końca jasne, czy Filon przyjmuje stworzenie *ex nihilo*, rozumiane w sensie tradycyjnym, jako powołanie do bytu *ex nihilo sui et subiecti*. W jego traktatach pojawiają się zarówno sformułowania przemawiające za taką tezą (Bóg powołuje z niebytu: *tà me ónta* – *Spec.* 4.187), jak i jej przeciwne (Bóg porządkuje istniejącą substancję – *Opif.* 22). Jak się wydaje, Filon, posługując się językiem Platońskiego „stworzenia demiurgicznego”, zmienia znacząco jego sens w duchu biblijnym. Z jednej strony „pierwsza” materia jest dla niego „niebytem”, jako coś, co nie jest uporządkowane, jest więc pierwotnie „niestworzona”. Z drugiej strony nie istnieje ona „uprzednio”, jak u Platona, jest bowiem przyporządkowana do aktu stworzenia i Bóg powołuje ją do istnienia w jednym, bezczasowym momencie, wraz z innymi bytami. Z tego względu niektórzy badacze przyjmują hipotezę o „dwóch aktach” lub „podwójnym akcie” stworzenia u Filona, zgodnie z którą koniecznym, logicznym wstępem do tworzenia „demiurgicznego” jest powołanie do istnienia materii⁶⁰. W tym sensie Filon może mówić, że „Bóg jest nie tylko demiurgiem (*demiourgós*), lecz także Stwórcą (*ktístes*)” (*Somn.* 1.76). Kłopotliwy do wyjaśnienia fakt, iż czasem Filon określa materię jako źródło zła i w związku z tym kwestionuje jej stworzenie przez Boga (*Prov.* 2.82), można zrównoważyć Filońskimi twierdzeniami o Bogu jako jedynej przyczy-

⁶⁰ H. A. Wolfson przyjmuje koncepcję dwóch następujących po sobie aktów stworzenia, R. Radice zaś woli mówić o jednym, ale podwójnym akcie – R. R a d i c e, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989, s. 380.

nie (*Opif.* 8), która doskonale panuje nad każdą inną zasadą (*Post.* 14). Materia nie jest więc równorzędną Bogu, negatywną zasadą, lecz raczej jest rozumiana jako coś biernego, co nie istnieje samo dla siebie, lecz jako „tworzywo” stworzenia. Niemniej jednak u Filona obecne są pewne zaczątki dualizmu kosmologicznego, co dało impuls do upatrywania w nim poprzednika neoplatonizmu i gnostycyzmu⁶¹.

Stworzony świat jest kierowany przez Boga lub przez Logos, bądź też przez Boga za pośrednictwem Logosu, co Filon przedstawia w metaforze woźnicy i sternika (*Opif.* 46; *Cher.* 36; *Migr.* 6). Boża obecność w świecie wyraża się w Opatrzności, którą można również interpretować jako podtrzymywanie bytów w istnieniu (*creatio continua*; *Opif.* 10), a także w Prawie, które jest zgodne ze światem (*Opif.* 3). Filon korzysta tu z koncepcji stoickich, ale je modyfikuje: Opatrzność jest konsekwencją aktu stworzenia, a nie czymś wpisanym w świat, Prawo zaś ma źródło w transcendentnym Bogu, a nie w immanentnej naturze. Według pewnej hipotezy, Filon jest twórcą jednej z pierwszych koncepcji prawa naturalnego (lub prawa natury), dokonując syntezy *nomos* i *physis*. Prawo Mojżesza jest jedynie naśladownictwem bardziej ogólnego, niepisanego prawa natury, przy czym autorem obu jest Bóg⁶². Tymczasem ci badacze, którzy podkreślają żydowski charakter myśli Filona, skłonni są uznać, że według niego, Prawo Mojżesza jest tożsame z prawem natury i wyraża boskie Prawo, istniejące jeszcze „przed” stworzeniem świata w boskim Logosie (*Opif.* 20)⁶³.

Podobnie jak w kosmogenezie i kosmologii, również w antropologii Filon, wyjaśniając Pismo, sięga do tradycji platońskiej i stoickiej. Dwa opisy stworzenia człowieka w Księdze Rodzaju interpretuje następująco: kiedy Mojżesz mówi o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo” (Rdz 1,26-7), ma na myśli jedynie ludzki umysł, który jest podobny do Boga (*Opif.* 69). Opis „utworzenia” człowieka w Rdz 2,7 oznacza dla Filona powstanie czło-

⁶¹ Na temat wpływu Filona na gnostycyzm i neoplatonizm zob. niżej.

⁶² Zob. H. K o e s t e r, *Nomos Physeos: The Concept of Natural Law in Greek Thought*, w: J. N e u s n e r (ed.), *Religious in Antiquity*, Leiden 1968, s. 522. Wtórzuje mu S. Sandmel – według niego, Filon uważa prawo żydowskie za najdoskonalsze przybliżenie prawa natury i dlatego pragnie, by stało się ono prawem dla innych narodów, w ramach powszechnego *megalopolis* (*Philo of Alexandria: an Introduction*, s. 108-109).

⁶³ V. Nikiprowetzky polemizuje ze stwierdzeniem, iż prawo natury przewyższa Torę, a zgłębianie Prawa Mojżesza ma prowadzić poza Prawo. W samym prawie pisanym, w jego sensie duchowym, ujawnia się prawo powszechne, rządzące światem, tożsame z Prawem boskim (*Le commentaire*, s. 143-159).

wieka złożonego z duszy i ciała, dusza zaś jest „boskim tchnieniem” (*Opif.* 135) oraz „naśladownictwem i odłączoną częścią” (*ekmageîon, apóspasma*) Logosu (*Opif.* 146). Ten podwójny obraz jest stale obecny u Filona. Człowiek, z jednej strony, jest pojmowany jako sama dusza rozumna, tożsama z człowiekiem (*Det.* 83). Może ona dochodzić do ciała „z zewnątrz”, zgodnie z Platońską doktryną wędrówki dusz, i wówczas ciało staje się dla niej „więzieniem” (*Somn.* 1.138-139), a dusza wyzwolona z niego przebywa w świecie inteligibilnym (*Gig.* 61). Z drugiej strony człowiek jest przez Filona pojmowany jako złożenie; dusza rozumna złączona jest z nierozumną, kieruje ciałem i zmysłami (LA 3.114). To dwojaki podejście jest widoczne również w Filońskim rozróżnieniu na „człowieka niebiańskiego”, będącego czystą inteligencją (LA 1.31) bądź też ideą człowieka (*Opif.* 134), oraz „ziemskiego”, który jest złożony lub oznacza inteligencję „tuż przed” wcieleniem (LA 1.31-32). Dalszy podział dotyczy „człowieka złożonego”, który u początku stworzenia był „doskonały pod względem ciała i duszy” (*Opif.* 136), ale z czasem utracił tę doskonałość i obecnie jedynie „uczestniczy w naturze pierwszego stworzonego człowieka” (*Opif.* 146).

Badacze zwracają uwagę na fakt, iż pewne postaci (człowiek niebiański, pierwszy człowiek) mają genezę religijną i mitologiczną, a Filon wykorzystuje je jako wzorce etyczne, nie stanowią więc o istocie jego antropologii⁶⁴. Problemem jest rozstrzygnięcie, czy elementy doktryny Platońskiej (człowiek jako dusza, metempsychoza) są wiążące dla Filona. Choć pojawiają się u niego różne podziały duszy (Platoński, Arystotelesowski, stoicki), to schemat Platoński wyraźnie dominuje. Wydaje się jednak, że Filon przekształca go w duchu biblijnym oraz pod wpływem innych tradycji, szczególnie stoickiej. W „złożonym” człowieku główną rolę odgrywa dusza, ale Filon nigdzie nie zaprzecza, że Bóg jest stwórcą ciała (co najwyżej powierza stworzenie duszy nierozumnej, jako źródła błędnego wyboru, swoim pomocnikom – *Fug.* 68-72), a także wielokrotnie podkreśla, iż człowiek ze swojej natury jest śmiertelny (*Opif.* 134), co nie miaoby miejsca, gdyby był jedynie duszą. Cieleśność łączy się więc ściśle z kondycją ludzką, lecz jedynie umysł wiąże człowieka z Bogiem. Filon wyraża to na dwa sposoby i na dwóch poziomach. Posługując się Platońskim językiem wzoru i obrazu oraz stoicką terminologią całości i części, odnosi umysł do Logosu, a także bezpośrednio do Boga. Umysł ludzki jest więc zarówno obrazem, jak i częś-

⁶⁴ Zob. B r é h i e r, *Les idées*, s. 121-125.

cią Boga oraz Logosu, który sam z kolei jest obrazem Boga (np. LA 3.96). Czasem „tchnienie” (*pneûma*) boskie, obecne w człowieku, Filon nazywa „obrazem Boga” (*Det.* 83), co może wskazywać na przewagę języka Platońskiego nad stoickim, lepiej bowiem można w nim wyrazić pochodność „boskości” człowieka wobec samego Boga. Jak się wydaje, Filon wyraża w ten sposób również cel człowieka, którym jest przede wszystkim upodobnienie się do Boga poprzez intelektualne poznanie Go. Można uznać, że zarówno idea „podwójnego” stworzenia człowieka (jako duszy-rozumu oraz jako złożenia), jak i koncepcja jego podobieństwa do Boga mają bezpośrednie źródło w Księdze Rodzaju, a Filon, wykorzystując w egzegezie język Platoński jako najbliższy (jego zdaniem) intencji komentowanego tekstu, przedstawia wiele trudnych do pogodzenia tez na temat człowieka. Wydaje się jednak, iż ostatecznie zmierza do wyjaśnienia biblijnego opisu, zgodnie z którym człowiek, stworzony przez Boga jako złożony z pierwiastka duchowego i cielesnego, jest od Niego nieskończenie mniej doskonały i pozostaje śmiertelny pod względem ciała, ale swoim duchem może wznieść się do Stwórcy.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

Świat. J. H o r o v i t z, *Das Platonische Νοητον Ζωον und der Philonische Κοσμος Νοητος. Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Welt-schöpfung*, Marburg 1900 (Diss.); F. V. C o u r n e e n, *Philo Judaeus had the concept of creation*, „New Scholasticism”, 15(1941), s. 41-58; G. L i n d e s k o g, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, vol. I, Uppsala–Wiesbaden 1952; V. G. F o à, *Il concetto di Provvidenza nel pensiero classico e in quello pagano*, „Giornale di Metafisica”, 14(1959), s. 69-95; L. W ä c h t e r, *Der Einfluß platonischen Denkens auf rabbinische Schöpfungsspekulationen*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte”, 14(1962), s. 36-56; V. N i k i p r o w e t z k y, *Problèmes du „récit de la création” chez Philon d’Alexandrie*, „Revue des Etudes Juives”, 124(1965), s. 271-306; H. F. W e i s s, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, „Texte und Untersuchungen”, 97(1966), s. 181-282; U. F r ü c h t e l, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese*, Leiden 1968; H. K o e s t e r, *Nomos Physeos: The Concept of Natural Law in Greek Thought*, w: J. N e u s n e r (ed.), *Religious in Antiquity*, Leiden 1968, s. 521-541; G. R e a l e, *Filone de Alessandria e la prima elaborazione filosofica della dottrina della creazione*, w: R. C a n t a l a m e s s a, L. F i l o n P i z z o l a t o (eds.), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milano 1979, s. 247-287; D. W i n s t o n, *Philo’s theory of eternal creation: „De Prov.” I, 6-9*, „Proceedings of the American Academy for Jewish Research”, 46-47(1980),

s. 593-606; R. Radice, *Ipotesi per una interpretazione della struttura della kosmopoiia nel De opificio mundi di Filone di Alessandria*, w: A. Caquot, H. Hadas-Lebel, J. Rioud (eds.), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven-Paris 1986, s. 69-78; B. Beletti, *Idea e creazionismo in Filone di Alessandria*, „Sapienza”, 40(1987), s. 277-304; R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989; G. Sterling, *Creatio temporalis, aeterna, vel continua? An analysis of the thought of Philo of Alexandria*, „The Studia Philonica Annual”, 4(1992), s. 15-41; C. M. Carmichael, *The Story of Creation: Its Origin and Its Interpretation in Philo and the Fourth Gospel*, Ithaca-London 1996.

Człowiek. H. Schmidt, *Die Anthropologie Philons von Alexandria*, Würzburg 1933; J. Giblett, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, „Studia Hellenistica”, 5(1948), s. 93-118; F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, Berlin 1958; J. Jervell, *Imago Dei, Gen. 1, 26 f. Im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960; C. Kannengieser, *Philon et les Pères sur la double création de l'homme*, w: R. Arnaldez (ed.), *Philon d'Alexandrie. Colloque du Lyon 11-15 Septembre 1966*, Paris 1967, s. 277-296; O. Loretz, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, München 1967; A. Maddalena, *L'ENNOIA e l'ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΞΕΟΥ in Filone Ebreo*, „Rivista di Filosofia e de Istruzione Classica”, 96(1968), s. 5-27; J. Vidal, *Le thème d'Adam chez Philon d'Alexandrie*, Paris 1971; T. H. Tobin, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*, Washington 1983; D. Winston, *Theodicy and the creation of man in Philo of Alexandria*, w: A. Caquot, H. Hadas-Lebel, J. Rioud (eds.), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven-Paris 1986, s. 105-111; J. Whittaker, *The terminology of the rational soul in the writings of Philo of Alexandria*, „The Studia Philonica Annual”, 8(1996), s. 1-20.

4. Etyka

Istotą myśli Filońskiej jest przesłanie moralne i jemu są podporządkowane pozostałe elementy religijnej filozofii. Według Filona, Pismo w swoim alegorycznym sensie odsłania duchową wędrówkę człowieka ku Bogu: począwszy od przedstawienia świata i bytu ludzkiego, jako stworzonych przez Boga, poprzez wyjaśnienie źródeł zła moralnego, zmagania między potrzebami ciała i duszy, aż po osiągnięcie ostatecznego celu. Całość dzieła Filona, szczególnie *Ekspozycja Prawa* oraz *Komentarz alegoryczny*, jest takim właśnie odczytaniem Pisma. Chociaż wydarzenia i postaci biblijne są traktowane przez niego również na poziomie dosłownym (historycznym), to jednak symbolizują także głębszy, etyczny sens i jako powszechne ideały lub postawy etyczne mają praktyczne znaczenie dla każdego człowieka. Ze względu na

różnorodność wątków biblijnych, które Filon komentuje, i wielość tradycji filozoficznych, którymi się posługuje, trudno jest w spójny i wyczerpujący sposób zrekonstruować jego myśl etyczną. Można to czynić, wybierając jedno z jego kluczowych pojęć i tematów: motyw wędrówki duszy, posłuszeństwo Prawu lub Logosowi, upodabnianie się do Boga, praktykowanie cnoty, uprawianie ascezy, dążenie do mistycznego oglądu Boga itp. Wszystkie one są ze sobą powiązane, ale nie wydaje się, by tworzyły spójny system lub hierarchię. Można jednak spróbować odpowiedzieć na pytanie, jakie elementy Filońskiej etyki są nowatorskie wobec wcześniejszej myśli, szczególnie greckiej.

a) *Upodabnianie się do Boga*

Oryginalność Filona wyraża się albo w modyfikacji dotychczasowych pojęć, albo w formułowaniu nowych, zazwyczaj pod wpływem tradycji żydowskiej. Punktem wyjścia jest tu pozycja bytowa człowieka: stworzonego przez Boga i kierowanego przez Jego Opatrzność. Przez swój intelekt, który jest obrazem, a w niektórych sformułowaniach nawet „częstką” Logosu (*Opif.* 146), jest on bliski Bogu i ma możliwość poznania Go, choć nie w Jego istocie (*Abr.* 122). To podobieństwo ontyczne jest jednocześnie wezwaniem do ciągłego upodabniania się do Boga, gdyż „każde naśladownictwo dąży do tego, co naśladuje” (*LA* 2.4). Polega ono na doskonaleniu intelektu poprzez kontemplację, na praktykowaniu cnót i ascezy (*Opif.* 8; *Migr.* 67) oraz byciu posłusznym przykazaniom i woli Boga (*Abr.* 60). Chociaż geneza tego pojęcia jest platońska, to jednak Filon podkreśla, że zarówno samo podobieństwo umysłu człowieka, jak i proces upodabniania się do Boga mają źródło w akcie stworzenia. Według Platona człowiek sam może się upodobnić do tego co boskie, według Filona zaś tylko dzięki inicjatywie Stwórcy. Ponadto samo pojęcie „obrazu”, wiążąc człowieka z Bogiem, zakłada równocześnie ogromny dystans pomiędzy nimi.

b) *Cnota*

W podobny sposób, jak pojęcie podobieństwa do Boga, Filon modyfikuje koncepcję cnoty. Nie jest ona rozumiana, jak w tradycji greckiej, jako jakiś rodzaj (lub kwalifikacja) „ruchu” duszy, np. harmonia jej elementów, trwała dyspozycja czy wiedza, mimo że te określenia są w Filońskich dziełach obecne. Filon rozumie ją raczej jako coś, co „dochodzi” do duszy z zewnątrz

i czyni ją cnotliwą⁶⁵. W związku z tym można mówić o różnych poziomach cnoty, odpowiadających poziomom rzeczywistości. Sam Bóg jest ponad cnotą (*Opif.* 8). Logos zawiera w sobie cnoty rodzajowe, z których wypływają cnoty szczegółowe (LA 1.65) lub idee cnót kardynalnych (*logoi; Conf.* 81). Stają się one z kolei cnotami rodzajowymi dla „ziemskich” cnót kardynalnych (*Post.* 128). Ten obraz cnót „niebiańskich” i „ziemskich” dodatkowo się komplikuje, kiedy się go połączy z różnymi rodzajami człowieka przedstawianymi przez Filona. Człowiek, rozumiany jako czysta inteligencja, ma udział w cnotach inteligibilnych (LA 1.43), a pojmowany jako złożenie, posiada (aktualnie lub w możliwości) cnotę ziemską i jest wezwany do jej ćwiczenia (LA 1.45-7). Z kolei część rozumna duszy może mieć udział w cnotcie inteligibilnej i „przekazuje” ją dalej części nierozumnej. Filon, przyjmując Platoński podział duszy, przyporządkowuje każdej jej części jedną z cnót kardynalnych, a wszystkim razem sprawiedliwość (LA 1.70). Oprócz oryginalnej koncepcji „wertykalnego” zróżnicowania cnót, Filon rozszerza także ich rozumienie. Do klasycznego kwartetu cnót kardynalnych dochodzą cnoty związane z relacją do Boga. Filon za najważniejsze uważa wiarę i pobożność⁶⁶. Wiara wynika ze świadomości niedoskonałości własnego poznania Boga (LA 3.228), jest darem Boga (*Abr.* 273), a pobożność to warunek pozostałych cnót, gdyż miłość Boga pociąga za sobą miłość do człowieka (*Virt.* 95). Z wiarą wiążą się takie cnoty, jak nadzieja (wstęp do doskonalenia moralnego – *Abr.* 7) i skrucha (gotowość do zmiany moralnej – *Virt.* 178-179). Z pobożnością nieodłącznie związana jest miłość człowieka (*filanthrôpía*), która – zgodnie z tradycją stoicką – oznacza braterstwo ze wszystkimi ludźmi, ale nie na fundamencie immanentnego logosu, lecz wspólnoty dóbr otrzymanych od Boga (*Virt.* 169). Jej praktyczne skutki to potępienie niewolnictwa (*Cont.* 70) czy niesprawiedliwej wojny (*Spec.* 4.219-229). Cnota obejmuje zarówno sferę teoretyczną, jak i praktyczną (LA 1.57). Filozofia jest cnotą, o ile prowadzi do mądrości, czyli poznania Boga (*Congr.* 142), język – o ile odsłania prawdę (LA 3.120), a polityka i ekonomia – o ile

⁶⁵ Zob. P. D a u b e r c i e s, *La vertu chez Philon d'Alexandrie*, „Revue Théologique de Louvain”, 26(1995), s. 191, 209.

⁶⁶ G. Reale uważa, iż Filon, uznając wiarę za najwyższą cnotę, polemizuje w istocie z filozofią grecką, dla której człowiek, posługując się naturalnym poznaniem rozumowym, mógł zgłębić tajemnice bytu i wznieść się do Boga (*Filone di Alessandria e la „Filosofia Mosaica”*, s. 299-303).

pozwalają spełniać obowiązki wobec ludzi, zanim wypełni się obowiązki wobec Boga (*Fug.* 81).

Jak się wydaje, Filon przedstawia również pewną „dynamikę cnoty”: umieszczona w duszy przez Boga (np. jako nasienie, zawiązek – *LA* 1.34), przynosi owoce (np. inne cnoty – *Praem.* 160), a przez to wzmacnia i oczyszcza duszę (*LA* 1.97) oraz umożliwia kontemplację Boga (*Opif.* 144). Ostatecznie można uznać, że cnotą jest wszystko, co w jakiś sposób prowadzi człowieka do Boga lub upodabnia go do Niego, przy czym sama może być traktowana jako środek lub cel, zależnie od miejsca w hierarchii wszystkich cnót. Cnoty praktykowane wobec bliźnich są równie ważne jak te wobec Boga i często stanowią ich konieczny, wstępny warunek. Te fragmenty, które wskazują na Boga (Jego Logos, Mądrość) jako źródło cnót, pozwalają sądzić, że Filon dystansuje się od greckiej, szczególnie stoickiej koncepcji, według której to człowiek sam wypracowuje cnotę. Odnosi się to szczególnie do cnót wiary i pobożności, które polegają nie tyle na samodoskonaleniu, ile na uznaniu własnej, ontycznej i moralnej słabości oraz zwróceniu się do Boga.

c) *Ideał mędrca i asceza*

Z pojęciem cnoty ściśle się wiąże zagadnienie ideału mędrca oraz ascezy, które Filon przejmuje od stoików i cyników, znacznie je modyfikując. W pierwszej kolejności to Bóg jest *apathēs* (*Deus* 52) i człowiek może Go jedynie naśladować. Najbliższy spełnienia tego ideału jest Mojżesz, któremu Filon przypisuje większość cech charakterystycznych dla stoickiego mędrca, a przede wszystkim wyzbycie się zgubnych dla duszy namiętności (*Migr.* 67). Jednakże wiele uczuć zaliczanych przez stoików do namiętności odnosi się zarówno do Boga, jak i do Mojżesza – np. współczucie bądź miłosierdzie (*Sac.* 121; *Deus* 75), słuszny gniew (*Somn.* 1.91; *Mos.* 1.302) czy nienawiść wobec zła (*Spec.* 1.55; *Mos.* 2.9), co ma swoje podstawy w tekście biblijnym. Ponadto Filon kontynuuje rozpoczętą już przez stoików naukę o *eupatheiai* – „dobrych” emocjach, które towarzyszą cnotcie, jak np. radość czy nadzieja (*Det.* 120), i traktuje je czasem jako owoc cnoty, znak szczęśliwego życia (*Cher.* 12). Wreszcie, odwołując się do perypatetyckiej koncepcji miarkowania namiętności, *metriopátheia*, Filon przeciwstawia Mojżesza, który całkowicie wyzbywa się namiętności, Aaronowi, panującemu nad swoją duszą gniewliwą i jej nierozumnymi poruszeniami (*LA* 3.128).

Modyfikacje pojawiają się również w koncepcji ascezy. Jej ostatecznym celem jest osiągnięcie cnót mędrca i intelektualna kontemplacja, jednakże Filon, świadomy cielesności człowieka, nie pomija potrzeb ciała. Cnoty

dotyczą także nierozumnych części duszy (LA 1.72). Praktykowanie ascezy dla niej samej jest bezcelowe (*Det.* 19). Picie wina nie szkodzi mędrcom, a nawet, sprzyjając jego radości i pogodzie ducha, sprzyja samej mądrości (*Plant.* 167). Filon nie wyklucza również potrzeby posiadania dóbr zewnętrznych, zwraca jednak uwagę, że ich ograniczanie sprzyja cnocie, nierozumne zaś korzystanie z nich szkodzi samemu ciału (*Ebr.* 214). Wydaje się więc, że stoicki radykalizm ascezy ulega u Filona ograniczeniu, w tym sensie, że dostrzega on znacznie więcej dróg prowadzących do szczęścia, również poprzez troszczenie się o potrzeby ciała. W gruncie rzeczy jest to również polemika z koncepcją samowystarczalności cnoty. Filon wydaje się tu wahać – z jednej strony krytykuje perypatetycki pogląd o trzech dobrach potrzebnych do szczęścia: zewnętrznych, ciała i duszy (*Det.* 7-9), z drugiej jednak się z nim zgadza (*Her.* 285-286). Być może rozwiązaniem tego dylematu jest rozróżnienie Cyserona na *vita beata* (które polega na posiadaniu samej cnoty duchowej) oraz *vita beatissima* (związany także z dobrami zewnętrznymi)⁶⁷. Sam Filon zaś wspomina, że dusza, aby osiągnąć cnotę, musi najpierw zdobyć dobra zewnętrzne, potrzebne szczególnie w młodości (QG 3.16).

d) Wolność i sumienie

W ramach Filońskiej koncepcji Boga i świata w sposób naturalny pojawia się pytanie o wolność człowieka. Skoro Bóg jest jego Stwórcą, sprawuje nad nim Opatrzność i obdarza go cnotami, to czy pozostaje jeszcze miejsce dla wolnego wyboru? Dodatkowym problemem jest źródło grzechu czy zła moralnego, które Filon często utożsamia z ciałem (przyjemnością, zmysłowością) lub materią, a więc czymś, co człowieka determinuje. Człowiek czasem jest przedstawiany jako instrument w ręku Boga (*Cher.* 127), bierny wobec Jego działania (LA 1.46). Elementy determinizmu są obecne również w podziałach, jakie Filon stosuje wobec ludzi, np. na mędrców, którzy należą do nieba, i ludzi śmiertelnych, ziemskich (*Conf.* 77-82), na doskonałych (*téleioi*), którzy, jak Mojżesz, otrzymują cnotę od Boga, i doskonałych się (*prokóptontes*), którzy cnotę muszą osiągać własnym wysiłkiem (LA 3.133-135), na ascetów (*asketai*), którzy otrzymują wiedzę bez wysiłku, i tych, którzy mimo trudu jej nie osiągają (*Deus*, 92-93). Filon jednak wyraźnie zaznacza, iż „Ojciec-Stworzyciel tylko jego [człowieka – M.O.] uznał za godnego

⁶⁷ Zob. D. W i n s t o n, *Philo's Ethical Theory*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II.21.1(1984), s. 412-413.

wolności [...]; obdarzył go wolną wolą (*hekousion*) [...], dobrem, które umysł mógł przyjąć” (*Deus*, 47). Badacze zauważają, iż chodzi tu o względną wolność – ograniczoną przez to, co wynika z pozycji bytowej człowieka⁶⁸. Jest ona jednak, według Filona, wystarczająca, by mógł ponosić odpowiedzialność za swoje czyny jako skutki wolnej decyzji (*Opif.* 149) i otrzymywał kary lub nagrody. W związku z tym wszystko, co w jakiś sposób determinuje człowieka, ma ograniczone znaczenie dla oceny wartości moralnej czynów. Oprócz materii (ciała) jako źródło zła Filon wymienia „nieuporządkowaną naturę” człowieka (*Prov.* 2.82) i zauważa, iż cnota może w sposób wolny zapanować nad złem (*Prov.* 1.92). Motyw walki z przyjemnością jest u niego stale obecny (*Opif.* 165). Sama przyjemność jednak nie jest złem (może np. towarzyszyć cnotcie, *Det.* 124), złe jest dopiero przyzwolenie na to (sąd), by stała się źródłem nierozumnych namiętności.

Za autonomią moralną człowieka przemawia również obecna u Filona koncepcja sumienia (*élegchos* lub *syneidòs*). Można je rozumieć na dwa sposoby. Jako transcendentny dar otrzymany od Boga, odsłania ono grzechy i uzdrawia duszę (*Deus*, 135-138) – takie rozumienie jednak wskazuje na słabość moralną człowieka wobec stawianych mu norm etycznych. Jako immanentna zdolność rozumowania (*Deus*, 50) lub „prawdziwy człowiek” (*Det.* 22), „świadek” (*Dec.* 87), sumienie rozsądza pomiędzy dobrem a złem przed uczynkiem i oskarża w wypadku popełnionego zła. Oba te znaczenia łączą się ze sobą w koncepcji sumienia związanego z prawem naturalnym (lub Prawem Mojżeszowym), które równocześnie pochodzi od Boga (poprzez Logos) i jest obecne w duszy człowieka (*Opif.* 128; *Ebr.* 182-183). Koncepcje wolności i sumienia mają korzenie biblijne (doktryna odpowiedzialności indywidualnej, pojęcie grzechu, kary i nagrody), ale w ich sformułowaniu Filon często odwołuje się do obrazów i pojęć zaczerpniętych z tradycji filozoficznej.

⁶⁸ A. H. Wolfson uważał, iż człowiek jest, według Filona, obdarzony wolnością absolutną, ponieważ otrzymał od Boga „niezmordowaną i niczym nie ograniczoną zdolność myślenia i w wielkim zakresie korzysta ze swobody działania” (*Deus* 47, zob. *Philo*, t. I, s. 436, także H. A. Wolfson, *Philo on Free Will and the Historical Influence of his View*, „Harvard Theological Review”, 35(1942), s. 131-169). D. Winston podkreśla jednak ograniczoność tej wolności, ponieważ jest ona tylko takim dobrem, „które umysł mógł przyjąć”, i wyzwolona spod władzy konieczności, „o ile to możliwe” (*Deus*, 47, 48). Tylko Bóg jest w pełni wolny i to On wyzwala z grzechów (*Her.* 186, zob. Winston, *Philo's Ethical Theory*, s. 379-380).

e) *Kontemplacja Boga jako cel, życie po śmierci*

Zwieńczeniem Filońskiej etyki jest koncepcja wizji Boga oraz związana z nią eschatologia. Ogląd Boga wymaga stopniowego przygotowania moralnego. Filon przedstawia postaci biblijne, które są dla niego symbolami poszczególnych etapów na drodze do doskonałości. Punktem wyjścia jest stan grzechu – uleganie ciału i przyjemnościom. Nadzieja na odzyskanie cnoty (Enos) prowadzi do skruchy i opłakiwania swych przewin (Enoch) oraz osiągnięcia pierwszego stopnia prawości (Noe; *Abr.* 7-47). Patriarchowie, którzy dostąpili cnoty, symbolizują trzy sposoby jej uzyskania, będące równocześnie darami Boga: poprzez pouczenie (studia encykliczne i filozofię – Abraham), intuicję (samopouczenie – Izaak) i praktykę (Jakub; *Abr.* 52). Są to trzy konieczne warunki osiągnięcia cnoty lub wizji Boga, a nie następujące po sobie etapy (*Abr.* 53). Przykładem najwyższej doskonałości jest Mojżesz. On również przechodzi przez poszczególne etapy przygotowania – zdobywanie wiedzy (*Mos.* 1.21-24) i ascezę ciała (*Mos.* 2.68), przy czym nie może tego uczynić bez pomocy Boga (*Mos.* 2.69). Następnie jego umysł wyzwala się z więzów ciała i osiąga wizję Boga (*Mos.* 2.163).

Pomimo że idea kontemplacji bytu Bożego jest centralna dla Filońskiej etyki i – podobnie jak koncepcja upodabniania się do Boga – odnosi się do celu ludzkiego życia, określenie jej szczegółowego charakteru napotyka na wiele trudności, szczególnie gdy weźmie się pod uwagę przyjmowane gdzie indziej przez Filona twierdzenie o transcendencji poznawczej Boga. Z jednej strony obecne są u niego fragmenty mówiące o „trzeźwym pijaństwie” Bogiem (*Opif.* 71), wspólnoce natury Boga i człowieka (LA 1.38), „wypełnieniu umysłu Bogiem” (*Her.* 70) i przez Boga (LA 3.29), związaniu z Bogiem (*Post.* 12), ekstazie (*Her.* 265), byciu „posiadany” przez Boga (*Her.* 258), a z drugiej Filon nieustannie podkreśla, że człowiek może poznać Boga jedynie w Jego istnieniu, nie w naturze (*Praem.* 44). Ze względu na charakterystyczny język wiążący umysł ludzki z Bogiem niektórzy badacze przedstawiali myśl Filona jako filozofię lub religię mistyczną, a jego samego jako mistyka⁶⁹. Jeżeli jednak przeżycie mistyczne uzna się za stan krót-

⁶⁹ Zob. wyżej, przyp. 30. Głównym zwolennikiem takiego podejścia był E. R. Goodenough, który wywodził mistycyzm Filona ze źródeł żydowskich (*By Light, Light*). D. Winston korzeni koncepcji zjednoczenia z Bogiem poszukiwał raczej w tradycji platońskiej okresu hellenistycznego (zob. wstęp do *Philo of Alexandria, The Contemplative Life, The Giants, and Selections*, transl. and introd. by D. Winston, New York–Ramsey–Toronto 1981, s. 21-30; *Logos and Mystical Theology*, s. 43-53).

kotrwały, który pojawia się nagle i bez udziału woli znika (*Somn.* 1.115), to wydaje się ono radykalnie różne od intelektualnego oglądu, który jest dłuższy i kierowany wolą lub oznacza pewną stałą dyspozycję, jak np. w określeniu Izraela jako „widzącego Boga” (*Praem.* 27; *Abr.* 57). Taka wizja dotyczy jedynie Bożego istnienia i umożliwia ją sam Bóg, ponieważ „Boga poznajemy przez Boga, tak jak światło światłem” (*Praem.* 46). Doświadczenie mistyczne zaś dotyczy bezpośrednio świata inteligibilnego lub Logosu, pośrednio tylko wskazując na Bożą naturę (np. na Boga, który kieruje światem inteligibilnym – *Praem.* 37)⁷⁰. Wizja (istnienia) Boga jest nazywana przez Filona „najwyższą nagrodą” (*Praem.* 47) i „szczytem szczęścia” (*Abr.* 58), można ją więc utożsamiać z celem człowieka.

Nie jest jasne, czy Filon formułuje doktrynę o nieśmiertelności. Większa część sformułowań na ten temat ma genezę w Platońskiej nauce o preegzystencji i metempsychozie – np. mówi o powrocie umysłu do „ojców”, których można rozumieć jako ciała niebieskie, inteligibilny świat idei, region eteru (*Her.* 280, 283) lub aniołów (QG 3.11). Tak rozumiana nieśmiertelność nie ma jednak związku z moralnym postępowaniem człowieka, lecz wynika z oddzielenia duszy, która jest nieśmiertelna z natury, od śmiertelnego ciała. Filon jednak często podkreśla, że człowiek jest „śmiertelny z natury” (*Opif.* 61), natomiast nieśmiertelność dotyczy duchowej części, która pochodzi od Boga. W związku z tym jest on „na granicy śmiertelnej i nieśmiertelnej natury” (*Opif.* 135). To, w którą stronę się zwróci, zależy od niego (*Opif.* 155), nieśmiertelność jest więc związana z moralnością. Ponieważ cnota jest niezniszczalna i wieczna (*Abr.* 55), przeto czyni człowieka (lub jego umysł) nieśmiertelnym. Wydaje się więc, że Filon wiąże Platońską doktrynę duszy „wiecznej z natury” z koncepcją nieśmiertelności jako nagrody za cnotliwe życie. Nie wiadomo, na czym ma ona dokładnie polegać i czy jest możliwa do osiągnięcia przez wszystkich – być może Filon upatruje ją w ostatecznym mistycznym zjednoczeniu umysłu z Bogiem, czego dostąpił Mojżesz (*Mos.* 2.288; *Sac.* 8-10)⁷¹.

⁷⁰ Zob. D. W i n s t o n, *Philo's mysticism*, „The Studia Philonica Annual”, 8(1996), s. 82.

⁷¹ D. Winston sądzi, że Filon przyjął perspektywę Platońską dotyczącą niezniszczalności duszy i połączył ją z tradycją żydowską. W sensie absolutnym dusza nie ginie, może tylko znajdować się na kolejnych poziomach doskonałości – począwszy od dusz „nieuleczalnych”, podlegających ciągłej reinkarnacji w kręgu wcieleń, „wiecznemu umieraniu” (*Det.* 178), poprzez dusze postępujących w mądrości, którzy nie osiągają pełnego szczęścia, a skończywszy na mędrkach, którzy wyzwalają się z kręgu wcieleń i przebywają „przy Bogu” (*Fug.* 94-105;

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

Etyka ogólnie. S. S a n d m e l, *The Confrontation of Greek and Jewish Ethics: Philo, De Decalogo*, w: D. J. S i l v e r (ed.), *Judaism and Ethics*, New York 1970, s. 163-176; D. W i n s t o n, *Philo's Ethical Theory*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II.21.1(1984), s. 372-416.

Upodabnianie się do Boga. H. M e r k i, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz 1952; B. B e l l e t t i, *La dottrina dell'assimilazione a Dio in Filone di Alessandria*, „Rivista di Filosofia Neoscolastica”, 74(1982), s. 419-440; W. E. H e l l e m a n, *Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God*, „The Studia Philonica Annual”, 2(1990), s. 51-71.

Cnota, ideał mędrca, asceza. H. W i n d i s c h, *Die Frömmigkeit Philons und ihre Bedeutung für das Christentum*, Leipzig 1909; A. P e l l e t i e r, *Les passions à l'assaut de l'âme d'après Philon*, „Revue des Etudes Grecques”, 78(1965), s. 52-60; R. A r n a l d e z, *La Dialectique des Sentiments chez Philon*, w: R. A r n a l d e z (ed.), *Philon d'Alexandrie. Colloque du Lyon 11-15 Septembre 1966*, Paris 1967, s. 299-330; V. N i k i p r o w e t z k y, *La Doctrine de l'elenchos chez Philon*, w: R. A r n a l d e z (ed.), *Philon d'Alexandrie. Colloque du Lyon 11-15 Septembre 1966*, Paris 1967, s. 255-274; S. S a n d m e l, *Virtue and reward in Philo*, w: J. L. C r e n s h a w, J. T. W i l l i s (eds.), *Essays in Old Testament ethics: J. P. Hyatt, in memoriam*, New York 1974, s. 215-223; J. D i l l o n, A. T e r i a n, *Philo and the Stoic doctrine of εὐπείθεια*, „Studia Philonica”, 4(1976-77), s. 17-24; M. D. v a n V e l d h u i z e n, *Moses: a model of Hellenistic philanthropia*, „Reformed Review”, 38(1985), s. 215-224; D. N. J a s t r a m, *Philo's Concept of Generic Virtue*, „Society of Biblical Literature. Seminar Papers”, 30(1991), s. 323-347; P. D a u b e r c i e s, *La vertu chez Philon d'Alexandrie*, „Revue Théologique de Louvain”, 26(1995), s. 185-210.

Wolność, wolna wola, grzech, sumienie. H. A. W o l f s o n, *Philo on Free Will and the Historical Influence of his View*, „Harvard Theological Review”, 35(1942), s. 131-169; A. L e v i, *Il problema dell'errore in Filon d'Alessandria*, „Rivista critica di storia della Filosofia”, 5(1950), s. 281-294; M. H a r l, *Adam et les deux arbres du Paradis (Gen. II-III) ou l'homme milieu entre deux termes (μέσος – μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie: pour une histoire de la doctrine du libre-arbitre*, „Recherches de Science Religieuse”, 50(1962), s. 321-388; G. S e g a l l a, *Il problema della volontà libera in Filone Alessandrino*, „Studia Patavina”, 12(1965),

Sac. 8-10). Należy więc odróżnić „zwykłą” śmierć, którą jest oddzielenie duszy od ciała, od śmierci „moralnej”, czyli życia w grzechu (LA 105-108). Wydaje się, iż pojęcie nieśmiertelności ma dla Filona raczej znaczenie moralne – jest skutkiem upodobnienia się do Boga i życia w cnocie (W i n s t o n, *Logos and Mystical Theology*, s. 38-42).

s. 3-31; J. M i l g r o m, *On the Origins of the Philo's Doctrine of Conscience*, „Studia Philonica”, 3(1974-75), s. 41-45; R. T. W a l l i s, *The idea of conscience in Philo of Alexandria*, „Studia Philonica”, 3(1974-75), s. 27-40; D. W i n s t o n, *Freedom and Determinism in Philo of Alexandria*, „Studia Philonica”, 3(1974-75), s. 47-70; D. A. C a r s o n, *Divine Sovereignty and Human Responsibility in Philo: Analysis and Method*, „Novum Testamentum”, 23(1981), s. 148-64; A. P a w l a c z y k, *Wolność i logos. Filona z Aleksandrii „Quod omnis probus liber sit 48-61”*, „Symbolae Philologorum Graecae et Latinae”, 12 (1998), s. 25-29; A. P a w l a c z y k, *Paradoks wolności i niewoli. Postać Heraklesa w pismach Filona z Aleksandrii*, „Symbolae Philologorum Graecae et Latinae”, 13(2000), s. 49-58.

Ogląd Boga, mistycyzm, nieśmiertelność. E. R. G o o d e n o u g h, *Philo on Immortality*, „Harvard Theological Review”, 39(1946), s. 85-108; S. G i v e r s e n, *L'expérience mystique chez Philon*, w: S. S. H a r t m a n, C. M. E d s m a n (eds.), *Mysticism: based on papers read at the symposium on mysticism held at Abo on the 7th-9th September 1968*, Stockholm 1970, s. 91-98; F. W. B u r n e t t, *Philo on immortality: a thematic study of Philo's concept of paliggenesia*, „The Catholic Biblical Quarterly”, 46(1984), s. 447-470; G. D e l l i n g, *The „one who sees God” in Philo*, w: E. H i l g e r t, B. L. M a c k, F. E. G r e e n s p a h n (eds.), *Nourished with peace: studies in Hellenistic Judaism in memory of Samuel Sandmel*, Chico (Cal.) 1984; D. Z e l l e r, *The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria: the Use and Origin of a Metaphor*, „The Studia Philonica Annual”, 7(1995), s. 19-56; D. W i n s t o n, *Philo's mysticism*, „The Studia Philonica Annual”, 8(1996), s. 74-82.

5. Oddziaływanie myśli Filońskiej

a) Gnostycyzm i neoplatonizm

U tych autorów, którzy nie odwołują się do Filona w sposób bezpośredni, można jedynie się domyślać jego wpływu na podstawie podobieństwa głoszonych idei. Dotyczy to szczególnie gnostycyzmu i neoplatonizmu. Według pewnych hipotez, sam Filon może być uważany za gnostyka, pre-gnostyka bądź myśliciela, który znacząco wpłynął na rozwój gnostycyzmu we wczesnej fazie⁷². Dwa ostatnie poglądy wydają się bardziej prawdopodobne – badacze

⁷² Stanowiska dotyczące tej kwestii są bardziej złożone i wiążą się z samym rozumieniem gnostycyzmu. Według M. Friedländera, Filon należał do „żydowskiego aleksandryzmu”, który wpłynął na rozwój gnostycyzmu w Palestynie (*Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen 1898, repr. Farnborough 1972, s. 45-116). H. Jonas zaliczył Filona do szeroko rozumianej „gnozy”, która miała być ukoronowaniem hellenistycznego synkretyzmu religijnego (*Gnosis und spätantiker Geist*, t. II: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954, s. 70-121), a A. Wlosok do „gnozy filozoficznej”, która rozwinęła się ze wzajemnego oddziaływania filozofii i kultów misteryjnych (*Laktanz und die philosophische Gnosis*:

bowiem wskazują na znaczące różnice w pojmowaniu przez Filona kluczowego dla gnostyków dualizmu⁷³. Świat (materia) nie jest dla niego równorzędną wobec Boga zasadą złą, gdyż pochodzi od Niego. Jeśli powoduje grzech, wynika to z wyboru człowieka. Umysł ludzki nie jest rozumiany jako „boska iskra” uwięziona w ciele, zostaje jedynie zwiedziony przez przyjemność i hołduje zmysłom. Wiele sformułowań przypomina tezy gnostyckie: ciało spiskujące przeciw duszy (LA 3.69), martwe (*Gig.* 15), źródło klęsk (*Conf.* 177), grób dla umysłu (*Ebr.* 101). Celem prawdziwej filozofii jest zabicie ciała (*Gig.* 14), aby uwolnić duszę (*Ebr.* 69). Filon jednak nie dzieli ludzi na „psychików” i „hylików”, lecz na tych, którzy poszukują Boga, i tych, którzy żyją na poziomie cielesnym, co jest podziałem etycznym, a nie antropologicznym. Z tych względów trudno Filona zaklasyfikować jako gnostyka w sensie ścisłym, takiego, jak myśliciele z II w. po Chr., ale nie jest wykluczone, że mógł ich zainspirować.

Relacja do neoplatonizmu przedstawia się podobnie i wiąże się również z kwestią przynależności Filona do średniego platonizmu. Numenius z Apamei, neoplatonik z II w. po Chr., podobnie jak Filon, komentował pisma Mojżesza i proroków, mógł również znać jego dzieła – np. w podobny sposób określa Boga jako *ho ôn* oraz *hestôs*⁷⁴. O ile Plotyn znał myśl Filona, to najprawdopodobniej za pośrednictwem Numeniusa, choć nie jest wykluczone,

Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung, Heidelberg 1960, s. 50-114). Po odkryciu kodeksów w Nag Hammadi zaczęto odróżniać „gnostycyzm” jako określony zbiór poglądów z II w. po Chr. od „gnozy” jako „wiedzy o boskich misteriach zarezerwowanej dla wybranych”. W związku z tym określano Filona jako „gnostyka w szerokim sensie” (R. McL. Wilson, *Philo of Alexandria and Gnosticism*, „Kairos”, 14(1972), s. 215) lub „pre-gnostyka”, u którego pojawiają się pewne elementy gnostycyzmu właściwego. Jak jednak zauważa B. A. Pearson, nie wyklucza to możliwości istnienia w czasach Filona w pełni ukształtowanej nauki gnostyckiej. Autor ten przypuszcza, że gnoza mogła wyrosnąć z judaizmu, a więc jej ewentualne podobieństwo do nauki Filona można tłumaczyć przez tożsamość źródeł. W takim wypadku trudno też mówić o prostej linii rozwojowej i istotnym oddziaływaniu Filona na gnostyków (*Philo and Gnosticism*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II.21.1.(1984), s. 340-341).

⁷³ Zob. R. McL. Wilson, *Philo and Gnosticism*, „The Studia Philonica Annual”, 5(1993), s. 89-91.

⁷⁴ Za znajomością Filona przez Numeniusa opowiada się J. Dillon (*The Middle Platonists*, s. 144). W dyskusji dotyczącej fr. 13 i określenia *ho ôn* A. J. Festugière (*La révélation*, IV, s. 45-54) oraz E. Des Places (*Numenius Fragments*, Paris 1973, przyp. 2, s. 108) wskazują na jego ewentualne Filońskie pochodzenie. Podobnie czyni D. T. Runia w odniesieniu do *hestôs* we fr. 15 (*Philo and the Church Fathers: a Collection of Papers*, Leiden 1995, s. 199), zob. też Harl, *Introduction*, przyp. 4, s. 101.

czony, że miał dostęp do Filońskich dzieł, które przetrwały w Egipcie⁷⁵. Istnieją pewne podobieństwa ich doktryn: pojmowanie najwyższego bytu jako jedni (choć Filon stawia czasem Boga ponad jednością, a „jedność” rozumie często jako „jedyność”), koncepcja niepoznawalności i niewypowiadalności tego bytu (choć myśl ta była obecna w filozofii greckiej jeszcze przed Filonem⁷⁶), idea hierarchii bytów, które biorą początek od najwyższej zasady (choć u Plotyna przyjmuje ona postać systemu emanacyjnego, inaczej niż u Filona, dla którego pośrednicy nie wyłączają Boga jako przyczyny stwórczej). Można wreszcie poszukiwać zbieżności w Filońskiej i Plotyńskiej idei logosu jako miejsca idei, prawa w świecie i pośrednika między Bogiem a światem, chociaż u Plotyna większość tych funkcji spełnia umysł (*nous*), a nie logos, który jako dusza jest obecny tylko na poziomie świata⁷⁷.

Trudno stwierdzić, czy Filon wywarł znaczący wpływ na innych greckich filozofów, ponieważ brak bezpośrednich dowodów takiego oddziaływania. Niektórzy badacze skłonni są upatrywać w nim ważnego przedstawiciela lub nawet prekursora średniego platonizmu, ale wobec braku bezpośrednich nawiązań lub cytatów z Filona można to stwierdzić tylko na drodze porównywania poglądów. W dziele *Aethiopica* Heliodora, poganina z IV w., pojawiają się fragmenty z *De vita Mosis*, jednakże jest to jedyne zachowane świadectwo lektury Filona przez autora niechrześcijańskiego. Zastanawiający jest również brak śladów recepcji Filona w myśli żydowskiej. Być może wynikało to z ogólnego braku zainteresowania szkół rabinistycznych w Palestynie literaturą judaizmu hellenistycznego, a być może z uznania myśli Filona za nieprawowierną, zbyt związaną z tradycją grecką, a później także chrześcijańską⁷⁸.

⁷⁵ D. T. Runia nie wyklucza takiej możliwości – *Philo and the Church Fathers*, s. 200.

⁷⁶ Wolfson, *Philo*, t. II, s. 110-164. H. Chadwick wskazuje na taką koncepcję Boga u Cycerona – *Review of H. A. Wolfson „Philo”*, „Classical Quarterly”, 63(1949), s. 24-25.

⁷⁷ Podobieństwa Logosu Filona i Plotyna wymienił H. Armstrong (*The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940, s. 107-108). J. Rist jednak dostrzegł większe podobieństwo Filońskiego Logosu do Plotyńskiej duszy świata (*Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge 1967). D. T. Runia, dyskutując z tym ostatnim, zauważa, że logos u Plotyna nie ogranicza się jedynie do duszy, lecz jako „zasada formująca” i „energia” istnieje w najczystszej postaci w *nous* i dlatego jest bliski Filońskiemu pojęciu Logosu jako stwórczego działania Boga i *kosmos noetos* (*Philo and the Church Fathers*, s. 187).

⁷⁸ Zob. Runia, *Philo and the Church Fathers*, s. 193.

b) *Chrześcijaństwo (patrystyka)*

Dzieło Filona wywarło wpływ przede wszystkim na wczesną myśl chrześcijańską i zostało przez nią przyswojone. Już w czasach Euzebiusza istniała legenda o Filonie-chrześcijaninie, który miał w Rzymie przyjąć chrzest z rąk św. Pawła (HE 2.17). Towarzyszyło jej przekonanie, że wspomniani przez Filona terapeuci to aleksandryjska wspólnota wczesnochrześcijańska, założona przez św. Marka. Pewne motywy obecne u Filona pojawiają się już w niektórych księgach Nowego Testamentu, jak np. nauka o Logosie (Ewangelia Jana), koncepcja człowieka cielesnego, psychicznego i duchowego (św. Paweł) oraz pewne wątki z Listu do Hebrajczyków. Nie są to jednak wystarczająco wyraźne podobieństwa, by móc stwierdzić niewątpliwy wpływ Filona, nie przyjmując innych wyjaśnień – np. oddziaływania szerszej pojętej kultury zhellenizowanych Żydów lub greckiej Septuaginty. Również u wczesnych apologetów (Justyn, Teofil) jest to trudne do stwierdzenia, mimo pewnych zbieżności doktrynalnych (nauka o Logosie)⁷⁹. Począwszy od Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150-215), cytaty z pism Filona i wzmianki o nim pojawiają się u Ojców Kościoła systematycznie. Jak się wydaje, metoda i myśl Filona oddziaływały szczególnie na Klemensa⁸⁰, Orygenesza, Euzebiusza z Cezarei, Didymosa Ślepego, Grzegorza z Nyssy, Ambrożego (a poprzez niego na Augustyna) oraz Hieronima, a w mniejszym stopniu na wielu innych Ojców. Oddziaływanie to następowało w dwóch kierunkach. Ojcowie przejęli od Filona przede wszystkim metodę egzegezy Pisma, stosując ją również do ksiąg Nowego Testamentu. Dotyczyło to zarówno rodzajów egzegezy (dosłownej, alegorycznej), jak i jej przedmiotu (kosmologii, etyki). Wiązało się to też z akceptacją „języka rozumu” – pojęć filozoficznych, którymi Filon się posługiwał, wyjaśniając Pismo – otworzyło więc drogę filozofii w rozważaniach teologicznych i sprzyjało jej rozwojowi. Filon przyczynił się również do wyboru tej filozofii. Wydaje się, iż podobnie jak on, spośród wszystkich tradycji filozoficznych Ojcowie w największym stopniu doceniali wartość dziedzictwa Platona. Jak zwracają uwagę badacze, myśl Platona była

⁷⁹ Na tę trudność metodologiczną zwraca uwagę D. T. Runia: podobieństwo pewnych tematów z Nowego Testamentu, dzieł Justyna i Teofila do poglądów Filona może wskazywać na ich wspólne zaplecze kulturowe – Septuagintę i środowisko aleksandryjskie, związane szczególnie ze Szkołą Katechetyczną (*Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought*, „The Studia Philonica Annual”, 7(1995), s. 152-153).

⁸⁰ A. van den Hoek wykazuje, że Klemens cytuje Filona lub nawiązuje do niego około 300 razy (*Clement of Alexandria and his Use of Philo in the „Stromateis”: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden 1988).

najbliższa zarówno religii żydowskiej, jak i chrześcijańskiej, gdyż kładła nacisk na niezmiennosc i transcendencję Boga⁸¹. Przede wszystkim jednak źródeł wyboru tej lub innej filozofii należy poszukiwać w samej Biblii. Przykładowo, komentując opis stworzenia świata, Ojcowie korzystali z kosmogonii *Timajosa*, stworzenie człowieka jako „obrazu obrazu” interpretowali jako podobieństwo do Logosu – obrazu Boga – a objawienie się Boga jako „Jestem” w Księdze Wyjścia i niemożność poznania Bożej twarzy przez Mojżesza rozumieli jako niedostępność poznawczą istoty bóstwa i poznawalność Jego istnienia. Ponieważ wszystkie te fragmenty biblijne były interpretowane wcześniej w podobny sposób przez Filona, można przypuszczać, że odegrał on doniosłą rolę w wyborze nie tylko tematów, lecz także „języka filozoficznego” najbardziej odpowiedniego dla egzegezy⁸². Filońskie koncepcje były następnie rozwijane i modyfikowane, tak by można było dostosować je do wymogów chrześcijaństwa. Należą do nich: przede wszystkim pojęcie Logosu, ale także nauka o stworzeniu, Opatrzności, człowieku rozumianym jako obraz, ideał życia kontemplacyjnego, koncepcja wolności i sumienia oraz wiele innych.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

Gnostycyzm, neoplatonizm, myśl żydowska. M. F r i e d l ä n d e r, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen 1898, repr. Farnborough 1972; S. P o z n a n s k i, *Philon dans l'ancienne littérature judéo-arabe*, „Revue des Etudes Juives”, 50(1905), s. 10-31; W. T h e i l e r, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930; L. F i n k e l s t e i n, *Is Philo Mentioned in Rabbinic Literature?*, „Journal of Biblical Literature”, 53(1934), s. 142-149; H. J o n a s, *Gnosis und spätantiker Geist*, t. I: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934, 1964³, t. II: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954; H. A r m - s t r o n g, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940; C. J. V o g e l, *A la recherche des étapes précises entre Platon et le néoplatonisme*, „Mnemosyne”, 7(1954), s. 111-122; A. W l o s o k,

⁸¹ Zob. R u n i a, *Philo of Alexandria and the Beginnings*, s. 157-158, który odwołuje się do E. P. Meijering (*Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?*, Leiden 1968, 1974², s. 186-189).

⁸² D. T. Runia wskazuje na 4 „obszary” wpływu Filona na Ojców: (1) tendencję do formułowania nauki w postaci dogmatów, (2) przekaz tematów i form egzegezy alegorycznej, (3) wybór platonizmu jako filozoficznego paradygmatu w wyjaśnianiu Pisma, (4) związanie określonych tematów biblijnych z określonym sposobem ich alegorycznej interpretacji – zob. *Philo of Alexandria and the Beginnings*, s. 153-156.

Laktanz und die philosophische Gnosis: Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung, Heidelberg 1960; J. R i s t, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge 1967; M. S i m o n, *Eléments gnostiques chez Philon*, w: U. B i a n c h i (ed.), *The origins of Gnosticism. Colloquium of Messina 13-18 April 1966*, Leiden 1967, s. 359-376; R. M c L W i l s o n, *Philo of Alexandria and Gnosticism*, „Kairos”, 14(1972), s. 213-219; B. A. P e a r s o n, *Philo and Gnosticism*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II.21.1(1984), s. 295-342; J. M é n a r d, *La gnose de Philon d'Alexandrie*, Paris 1987; R. M c L W i l s o n, *Philo and Gnosticism*, „The Studia Philonica Annual”, 5(1993), s. 84-92.

Chrześcijaństwo (patrystyka). P. H e i n i s c h, *Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese*, Münster 1908; B. A l t a n e r, *Augustinus und Philo von Alexandrien: eine quellenkritische Untersuchung*, „Zeitschrift für Katholische Theologie”, 65(1941) s. 81-90; J. D u p o n t, *Syneidèsis: aux origines de la notion chrétienne de conscience morale*, „Studia Hellenistica”, 5(1948), s. 119-153; C. S p i c q, *Le Philonisme de l'Épître aux Hébreux*, „Revue Biblique”, 56(1949), s. 542-572; 57(1950), s. 212-242; A. W. A r g y l e, *Philo and the Fourth Gospel*, „The Expository Times”, 63(1951), s. 385-6; H. A. W o l f s o n, *Clement of Alexandria on the generation of the Logos*, „Church History”, 20(1951), s. 72-81; R. M c L. W i l s o n, *Philo and the Fourth Gospel*, „The Expository Times”, 65(1953), s. 47-49; P. C o u r c e l l e, *Saint Augustin a-t-il lu Philon d'Alexandrie?*, „Revue des Etudes Anciennes”, 63(1961) s. 78-85; S. R. C. L i l l a, *Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish-Alexandrian philosophy in the terminology of Clement of Alexandria's ethics*, „Archivio italiano per la storia della pietà”, 3(1962), s. 3-36; H. C h a d w i c k, *St Paul and Philo of Alexandria*, „Bulletin of the John Rylands Library Manchester”, 48(1966), s. 186-307; G. L. C o u l o n, *The Logos high priest: an historical study of the theme of the divine word as heavenly high priest in Philo of Alexandria, the epistle to the Hebrews, and Clement of Alexandria*, Paris 1966; R. W i l l i a m s o n, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden 1970; D. A. H a g n e r, *The vision of God in Philo and John: a comparative study*, „Journal of the Evangelical Theological Society”, 14(1971), s. 81-93; S. R. C. L i l l a, *Clement of Alexandria: a study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971; E. L u c c h e s i, *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de saint Ambroise*, Leiden 1977; H. S a v o n, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, t. I-II, Paris 1977; H. S a v o n, *Saint Ambrose et saint Jérôme, lecteurs de Philon*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II.21.1(1984), s. 731-759; F. T r i s o g l i o, *Filone Alessandrino e l'esegesi cristiana. Contributo alla conoscenza dell'influsso esercitato de Filone sul IV secolo, specificamente in Gregorio di Nazianzo*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II.21.1(1984), s. 588-730; R. W. T h u r s t o n, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, „Evangelical Quarterly”, 58(1986), s. 133-143; A. v a n d e n H o e k, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the „Stromateis”: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden 1988; D. Z e l l e r, *Charis bei Philon und*

Paulus, Stuttgart 1990; D. T. R u n i a, *Philo in Early Christian Literature: a Survey*, Assen–Minneapolis 1993; A. van den H o e k, *Philo in the Alexandrian Tradition*, „The Studia Philonica Annual”, 6(1994), s. 96-99; J. M a r t e n s, „Nomos Empsychos” in *Philo and Clement of Alexandria*, w: W. H e l l e m a n (ed.), *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World*, Lanham 1994, s. 323-338; P. B o r g e n, S. G i v e r s e n (eds.), *The New Testament and Hellenistic Judaism*, Aarhus 1995; D. T. R u n i a, *Philo and the Church Fathers: a Collection of Papers*, Leiden 1995; D. T. R u n i a, *Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought*, „The Studia Philonica Annual”, 7(1995), s. 143-160.

Bibliografia ogólna

C. S i e g f r i e d, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875, repr. Amsterdam 1970; E. S c h ü r e r, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Band III, Berlin 1886, Hildesheim 1964; J. D r u m m o n d, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, t. I-II, London 1888, Amsterdam 1969 (repr.); J. M a r t i n, *Philon*, Paris 1907; E. B r é h i e r, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908, 1950³; M. L u i s, *Philon le Juif*, Paris 1911; T. Z i e l i Ń s k i, *Hellenizm a judaizm*, cz. II, Warszawa 1927; E. S t e i n, *Filon z Aleksandrii. Człowiek, dzieła i nauka filozoficzna*, Warszawa 1930; E. R. G o o d e n o u g h, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935; W. V ö l k e r, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandria. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, Leipzig 1938; E. R. G o o d e n o u g h, *An introduction to Philo Judaeus*, Oxford 1940, 1962²; J. L e i s e g a n g, *Philon*, w: *Real-Encyklopädie*, Stuttgart 1941, s. 1-50; M. P o h l e n z, *Philon von Alexandria*, „Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse”, 5(1942), s. 409-487; H. A. W o l f s o n, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, t. I-II, Cambridge, Mass. 1947, 1968⁴; A. J. F e s t u g i è r e, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV: *Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris 1954; J. D a n i é l o u, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958; E. D ą b r o w s k i, *Nowy Testament na tle epoki*, t. II, Poznań 1958, 1965², s. 459-494; R. A r n a l d e z, *Introduction générale à Philon d'Alexandrie*, w: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. I, Paris 1961, s. 17-140; S. M a t u s z e w s k i, *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962; E. Z e l l e r, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. 3.2, Darmstadt 1963⁶, s. 385-467; H. C h a d w i c k, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, w: A. H. A r m s t r o n g (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, 1970², s. 137-157, 164-165; H. S é r o u y a, *Les étapes de la philosophie juive. Antiquité hébraïque*, Paris 1969, s. 189-341; A. M a d d a l e n a, *Filone Alessandrino*, Milano 1970;

H. H e g e r m a n n, *Philon von Alexandria*, w: J. M a i e r, J. S c h r e i n e r (eds.), *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Würzburg 1973, s. 353-369; J. L e g o w i c z, *Judejska filozofia teo-mistyczna*, w: *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 428-451; V. N i k i p r o w e t z k y, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie*, Lille 1974; G. R e a l e, *Filone di Alessandria e la „Filosofia Mosaica”*, w: G. R e a l e, *Storia della filosofia antica*, vol. IV: *Le scuole dell'età imperiale*, Milano 1978, 1989⁶, s. 244-306, tłum. pol. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 267-322; S. S a n d m e l, *Philo of Alexandria: an Introduction*, New York 1979; S. S a n d m e l, *Philo Judaeus: an Introduction to the Man, his Writings, and his Significance*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II 21.1(1984), s. 731-759; L. J o a c h i m o w i c z, *Filon – filozof alegoryzujący*, w: F i l o n A l e k s a n d r y j s k i, *Pisma*, Warszawa 1986, s. 5-30; J. M o r r i s, *The Jewish Philosopher Philo*, w: G. V e r m e s, F. M i l l a r, M. G o o d m a n (eds.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ by E. Schürer. A New English Version*, vol. III.2, Edinburgh 1987, s. 809-889; G. R e a l e, R. R a d i c e, *La genesi e la natura della „Filosofia mosaica”. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria. Monografia introduttiva ai diciannove trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, w: F i l o n e d i A l e s s a n d r i a, *La filosofia mosaica*, Milano 1987, s. V-CXLI; R. W i l l i a m s o n, *Jews in the Hellenistic World. Philo*, Cambridge 1989; P. B o r g e n, *Philo of Alexandria. An exegete for his times*, Leiden–New York–Köln 1997.

Bibliografie filońskie

E. R. G o o d e n o u g h, H. L. G o o d h a r t, *A General Bibliography of Philo*, w: E. R. G o o d e n o u g h, *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven 1938, Hildesheim 1967² (repr.), 125-321; L. F e l d m a n, *Studies in Judaica: Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)*, New York 1963; A. N a z z a r o, *Recenti studi filoniani (1963-70)*, Naples 1973; G. D e l l i n g, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur, 1900-1970*, Berlin 1975; R. R a d i c e, *Filone di Alessandria: bibliografia generale 1937-1982*, Naples 1983; P. B o r g e n, *Philo of Alexandria. A critical and Synthetical survey of research since World War II*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II 21.1(1984), 98-154; E. H i l g e r t, *Bibliographia Philoniana 1935-1981*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, II.21.1(1984), 47-97; R. R a d i c e, D. T. R u n i a, *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography 1937-1986*, Leiden 1988; D. T. R u n i a, H. M. K e i z e r et al., *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography 1987-1996 with addenda for 1937-1986*, Leiden–Boston–Köln 2000.

Rocznik poświęcony Filonowi: „The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism”.

Strona internetowa: http://www.leidenuniv.nl/philosophy/studia_philonica/index.html

Strona internetowa poświęcona Filonowi: <http://www.torreys.org/bible/philopag.html>

PHILO OF ALEXANDRIA – INTRODUCTION

S u m m a r y

The aim of this article is to give a comprehensive introduction to the philosophical thought of Philo of Alexandria, a Jewish exegete of Scripture who was born and lived in Alexandria between ca 15-10 BC – 45-50 CE. The main part is preceded by short remarks concerning the state of research on Philo in Poland, Philonic nomenclature, his life and works. Then Philo's philosophy is examined, with special reference to its sources (Jewish and Greek), the conception of God, Logos, and other intermediaries, Philo's view of the world, man and ethics (including here the notions of assimilation to God, virtue, ideal of sage, freedom, conscience, contemplation of God and life after death) and Philo's influence on Gnostics, Middle Platonists and Church Fathers. Each issue is supported by references to Philo's works and placed in the context of scholarly discussion. The author puts forward his view that Philo's philosophical originality primarily consists in harmonizing Jewish and Greek tradition, and, as a result, re-interpreting them both in a thoroughly new manner. Accordingly, Philo can be regarded as the main predecessor of the patristic and medieval quest for synthesis of faith and reason. The bibliographical part includes main editions and translations of Philo's treatises including also scholarly literature not mentioned in the text. At the end the general bibliography as well as the bibliographies on Philo are given.

Słowa kluczowe: Filon z Aleksandrii, neoplatonizm, filozofia starożytna.

Key words: Philo of Alexandria, neoplatonism, ancient philosophy.