

# F I L O N Z A L E K S A N D R J I

CZŁOWIEK, DZIEŁA I NAUKA FILOZOFICZNA



~~Ar. Tw. 1431~~

~~61~~

**DR. EDMUND STEIN**  
DOCENT INSTYTUTU NAUK JUDAISTYCZNYCH  
w WARSZAWIE



~~431~~  
~~61.~~



Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF

**U.1519**



39001519000000

H-56276

Druk. „MONOLIT”, Warszawa, Ogrodowa 1, Tel. 101-92.

## PRZEDMOWA

Niniejsza książka została poprzedzona szeregiem specjalnych prac z dziedziny piśmiennictwa żydowsko-hellenistycznego i jest owocem kilkuletniego obcowania z przewodnimi duchami tegoż piśmiennictwa. W szczególności doszedłem w swoich studjach nad Filonem do wyników odbiegających daleko od panujących dotychczas poglądów na oryginalność tego żydowsko-aleksandryjskiego pisarza. Jednakowoż nie mogły te wyniki być wykorzystane w całej pełni w tej książce, a to ze względów metodologicznych, które nie pozwalały w monografii o ogólniejszym charakterze na rozwinięcie całego aparatu krytycznego. Tam zaś, gdzie to można było uczynić bez zbytniego obciążenia książki szczegółami specjalnych badań, zostały wyniki podane i, o ile możliwości, krótko uzasadnione.

Ta książka jest poświęcona czcigodnemu panu senatorowi doktorowi Markusowi Braudemu z okazji sześćdziesięciolecia Jego urodzin. Pan doktor Braude jest spiritus movens i prezesem Kuratorjum Instytutu Nauk Judaistycznych, którego nakładem niniejsza książka ujrzała światło dzienne. Wysyłając tę książkę w świat uważam za swój miły obowiązek złożyć serdeczne dzięki dostojnemu Jubilatowi, jakoteż panom profesorom M. Schorrowi i M. Bałabanowi za wielką życzliwość, jaką darzyli moją pracę naukową.

Nie brakło też momentów zniechęcających. Z różnych bowiem stron dały się słyszeć głosy powątpienia, czy nadszedł już czas na poważne traktowanie wiedzy judaistycznej w nowoczesnem jej rozumieniu na gruncie polskim, na którym ta wiedza zaledwie pierwsze i nieśmiało stawia kroki. Ale te sceptyczne głosy przycichły wobec faktu powstania akademickiej placówki dla pielęgnowania nauk judaistycznych w Rzeczypospolitej Polskiej. Serdeczna i pełna dla pracy naukowej zapału atmosfera panująca w Instytucie Nauk Judaistycznych, który zaszczycił mnie powołaniem na katedrę historii żydowskiej i literatury midraszowej, daje pełne zadośćuczynienie za obecny trud i zachętę do podjęcia nowych zadań w przyszłości.

Warszawa — Żolibórz, w listopadzie 1930 r.

**Autor**



## WSTĘP.

W ślad za zwycięskim pochodem oręża Aleksandra Wielkiego szedł duchowy podbój starożytnego wschodu przez grecką kulturę. Do ugruntowania i wzmocnienia tej kultury na wschodzie przyczyniły się liczne osady greckie założone przez wielkiego Macedończyka i jego następców (diadochów) w zdobytych krajach. Wszystkie te osady przerosła znaczeniem Aleksandrja nad ujściem Nilu. Jako stolica Ptolemeuszy stała się Aleksandrja (założ. w r. 332 prz. Chr.) jednym z głównych ośrodków kultury hellenistycznej. Kulturalne znaczenie tego miasta wzmogło się szczególnie przez to, że Ptolemeusz II Philadelphos (284 — 247) założył tu słynne Museion<sup>1)</sup> i bibliotekę, a zarazem ściągał na swój dwór licznych uczonych i poetów.

Stolica Ptolemeuszy wywierała urok także na Żydów. Żydzi przybyli do Aleksandrji jużto ze samego kraju egipskiego, gdzie mieszkali jeszcze za panowania Persów, jużto z Judei, i mieli tu własne dzielnice. Liczba Żydów wzrosła znacznie w Aleksandrji w 3. w. prz. Chr., gdy Judea była pod panowaniem Ptolemeuszy. Również w pierwszej połowie II w. przybyło do Aleksandrji dużo Żydów, którzy uszli z ojczyzny przed prześladowaniami ze strony Seleucydów. Ci przybysze przyswoili sobie łatwo grecki język, o ile go jeszcze nie znali z Judei, gdzie były liczne osady greckie. Zetknąwszy się w stolicy Egiptu z grecką cywilizacją, przejęli Żydzi jej pierwiastki, zachowując się zrazu czysto receptywnie. Proces hellenizacji Żydów w Aleksandrji byłby mógł doprowadzić do zupełnego ich zaniku. Ale zbyt głęboko była w nich zakorzeniona idea monoteizmu i etyczny światopogląd proroków Izraela, aby mieli zupełnie się zasymilować do greckiego środowiska. Wskutek ujemnych stron etyczno - religijnego życia Hellenów nastąpiło rychło obudzenie się Żydów, olśnionych zrazu blaskiem kultury greckiej. Krytycyzm w stosunku do tej kultury był przesłanką powstania syntezy judejskiej i helleńskiej kultury. To znalazło wyraz w osob-

---

<sup>1)</sup> Ammianus Marcellinus (XXII 15) nazywa je „ogniskiem znakomitych ludzi“ (hominum praestantium domicilium).

nem piśmiennictwie żydowsko - hellenistycznym. Ze względu na główną jego siedzibę, Aleksandrię, największy po Jerozolimie ośrodek kultury judejskiej w epoce hellenistycznej, oznaczamy to piśmiennictwo także jako aleksandryjsko-żydowskie, lub krótko, choć niewłaściwie, jako aleksandryjskie.

Na progu tego piśmiennictwa stoi przekład biblii na język grecki, zwany Septuaginta. Ten przekład, pierwszy w literaturze europejskiej, miał doniosłe znaczenie dla rozwoju kultury antycznej. Otworzył on światu greckiemu nowe widnokreśli i umożliwił mu zapoznanie się z obcym sobie światem idei. Ale wielkie też było znaczenie tego zdarzenia dla Żydów aleksandryjskich, wśród których powstała Septuaginta. Przez to, że święte księgi biblijne zostały przetłumaczone na grecki język, został ten język niejako uświęcony. Ustaliło się później przekonanie, że tłumacze dokonali swego dzieła pod wpływem boskiego natchnienia, i że należy ich zrównać z prorokami. Ta okoliczność sprzyjała przejęciu różnych elementów myślowych od Hellenów i postępowi hellenizacji wśród Żydów diaspory wogóle. W ślad za uświęceniem języka szło uświęcenie tych pierwiastków kultury helleńskiej, które były zbliżone do ducha biblii i monoteizmu żydowskiego. Nie dziwota, że Żydzi aleksandryjscy obchodzili bardzo uroczyste dzień, w którym Septuaginta miała powstać, uznając doniosłość faktu tłumaczenia biblii na język grecki<sup>1)</sup>. Sen o pięknie Jafeta, protoplasty Hellenów, które ma znaleźć przytułek w przybytkach Sema, praojca narodu żydowskiego<sup>2)</sup>, zdawał się ziścić w tem tłumaczeniu świętych ksiąg hebrajskich na język potomków Jafeta<sup>3)</sup>.

Okolo powstania Septuaginty potworzyły się różne legendy. Stanowią one treść listu Pseudo-Arysteasza (I. w. prz. Chr.), w którym inicjatywa przekładu przypisana jest królowi Ptolemeuszowi II-mu. W samej rzeczy sięga przekład Pięcioksięgi Mojżesza trzeciego wieku przed Chr., poczem nastąpiło tłumaczenie innych ksiąg biblijnych. W każdym razie została większa część Pisma przełożona na język grecki w Egipcie za panowania pierwszych Ptolemeuszy. Liberalne tendencje ich rządów sprzyjały procesowi stopniowej hellenizacji Żydów aleksandryjskich.

Zauważono, że brak tolerancji był zawsze rzeczą karłów du-

---

1) Filon Vita Mosis II, 41 nn.

2) Talmud bab. Megilla 9b.

3) Midrasz Gen. rabba XXXVI, 8.

chowych, natomiast idzie liberalizm w parze z wyższością moralną. I tak zachowała tradycja żydowska pamięć o przyjaznym stosunku Aleksandra Wielkiego do judaizmu<sup>1</sup>). Postępowanie genialnego zdobywcy było wzorem dla Ptolemeusza, którzy nigdy nie używali oręża dla szerzenia greckiej kultury, jak to czynili nawpół zbarbaryzowani Seleucydzi. Historia pokazała, że liberalni Ptolemeusze mieli słuszność, gdyż osiągnęli swój cel krzewienia wyższej kultury greckiej, nie uciekając się do przymusu. Natomiast doprowadziła bezwzględność Seleucydów, a w szczególności szalonego Antjocha IV-go, do skutków wręcz przeciwnych zamierzeniom. Narzucenie obcego kultu religijnego Żydom palestyńskim przez tego władcę wywołało reakcję przeciw hellenizmowi wogóle i uniemożliwiło na długie wieki oddziaływanie promieni kultury helleńskiej na Judeę. Tymczasem hellenizacja Żydów w Egipcie w sensie dodatnim szła równie naprzód, a drogę wskazała grecka biblia.

Grecki przekład biblijny jest ważny z różnych względów dla późniejszej literatury aleksandryjskiej. Chodzi w pierwszym rzędzie o pewne tendencje, uwydatniające się w sposobie tłumaczenia, które miały nadać kierunek rozwojowi tej literatury. Odnosi się to do kwestji antropomorfizmów i antropopatyzmów biblijnych. W Septuagincie zaznacza się mianowicie dążność do unikania takich zwrotów, w których Bóg przedstawiony jest w ludzkiej postaci, lub przypisane mu są ludzkie afekty. Jednakowoż tę samą tendencję spotykamy też w aramejskich przekładach, które powstały na gruncie palestyńskim. Ten objaw należy tłumaczyć uduchowieniem religijny, widocznym już w pismach proroków i we wczesnej literaturze talmudycznej. Niemniej jest to okoliczność ważna, gdyż późniejsi pisarze żydowscy w Aleksandrii nawiązują właśnie do tego prawie że oczyszczonego z antropomorfizmów greckiego tekstu biblijny. I tak mamy w Septuagincie do księgi Jozuego 4,24 „potęga (dynamis) boga“ zamiast „ręka boga“. Albo Jezajasz 6,1 „sława jego“ zamiast „krawędzie (szaty) jego“.

Rzecz naturalna, że grecki tekst biblijny lepiej się nadawał jako substrat do różnych dociekań filozoficznych, aniżeli hebrajski oryginał. Można to wykazać na następujących przykładach. Hebrajski wyraz oznaczający obraz (celem) w zdaniu „bóg stworzył czło-

---

<sup>1</sup>) Główne źródło Józef Flawjusz *Starożytności* XI, 8,4 — 5. Także w literaturze talmudycznej (Megillat Taanit IX i w in. m.) czytamy o życzliwości A. W. dla Żydów.

wieka na swój obraz" nie budzi żadnych reminiscencyj filozoficznych. Inaczej rzecz się ma z greckim słowem „eikon“, które przywodzi na myśl znaczenie idei u Platona jako ogólnego obrazu poszczególnych przedmiotów. Grecki odpowiednik zawiera zatem, względnie może zawierać, więcej aniżeli wyraz hebrajski. To zostało odpowiednio wykorzystane w aleksandryjskiej filozoficznej interpretacji biblij. Albo inny przykład. W 2. księdze Mojżesza czytamy „i wstąpił Mojżesz na górę ...i siedemdziesięciu ze starszyzny Izraela. I oglądali boga Izraela...” (24,9—10). Zakończenie brzmi w Septuagincie: „i oglądali miejsce, na którym stał bóg Izraela”. A zatem miejsce zamiast bóg. Stąd, jak sądzę, powstał w późniejszej literaturze locus communis: miejsce — bóg. W Talmudzie bardzo często bóg jest oznaczony jako „makom” (miejsce). Gdy zapomniano pochodzenie tego wyrażenia, tłumaczono to sobie panteistycznie: bóg jest miejscem ogarnionego przez siebie wszechświata<sup>1)</sup>. Septuaginta dała więc powód do tej filozoficznej interpretacji.

Natomiast jest wątpliwe twierdzenie, jakoby się już w samej Septuagincie zaznaczyły wpływy greckiej filozofji. Ci, którzy jak Gfrörer i Dähne<sup>2)</sup>, dopatrują się tych wpływów, przytaczają zwykle 1. ks. Mojżesza 1,2, gdzie jest mowa o stworzeniu świata. Septuaginta oddaje mianowicie słowa: „a ziemia była pusta i próżna (thohu wa-bohu)” przez: „ziemia była niewidzialna i nieuporzędowana (aoratos kai akataskeuastos)”. Ma to odpowiadać platońskiej nauce o materji, gdyż Platon określa materję jako niewidzialną i bezkształtną (Timaios 51a). Ale greckie tłumaczenie biblij jest zrozumiałe bez uciekania się do wpływów platońskich. Ziemia była niewidzialna wskutek ciemności, jaka panowała przed stworzeniem świata, a była nieuporzędowana, zanim wody zostały oddzielone, a rośliny pokryły powierzchnię lądu.

Podobnie niewiele dowodzi greckie tłumaczenie Jezajasza 45, 18. Hebrajski tekst ma: „Tak rzecze Wiekuisty, stwórca niebios, on jest bogiem, który ukazał tował ziemię i stworzył

---

<sup>1)</sup> Midrasz Gen. rab. LXVIII, 9; Filon, de somniis I, 118. Por. Weinstein, Zur Genesis der Agada 88.

<sup>2)</sup> Gfrörer, Philo und die Jüdisch-alexandrinische Philosophie. Stuttgart 1831, II, 8 nn. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, Halle, 1838, II,1 — 72.



ją, i który ją umocnił". Septuaginta tłumaczy: „który uczynił widoczną (katadeixas zamiast: u k s z t a ł t o w a ł). I tu chce Dähne widzieć ślady nauki o ideach. Ziemia była nasamprzód jako idea niewidoczna, dopiero wskutek aktu stworzenia powstała ziemia materialna, widoczna. Naprawdę chodzi tu tylko o uwidocznienie ziemi przez usunięcie wód (1. ks. M. 1,9) i stworzenie światła.

Przytoczyliśmy tylko dwa miejsca, które zdaniem uczonych mają najbardziej świadczyć o wpływach greckiej filozofji na najstarsze tłumaczenie biblij. Ale i te miejsca nie mają siły przekonywającej. Inne możemy pominąć. W rezultacie można stwierdzić, że Septuaginta nie wykazuje jeszcze w treści zespolenia pierwiastków żydowskich i greckich, natomiast została ta synteza przez nią umożliwiona i przygotowana. Septuaginta jest tem dla piśmiennictwa żydowsko-hellenistycznego, czem przekłady Pisma są dla literatury narodów zachodnio-europejskich.

Za uświęceniem języka Hellenów, jako języka pierwszego przekładu biblij, miało pójść uświęcenie myśli greckiej. Przeciwno temu przemawiała wielowiekowa tradycja, która nie przestała być drogą Żydom żyjącym w rozprószeniu poza granicami Judei. Z drugiej strony pędzeni właściwym im głodem wiedzy nie mogli się Żydzi oprzeć chęci poznania słynnej także w Judei „mądrości greckiej“ (chochmath jawan). Od poznania szła droga prosta do uznania wielkich skarbów ducha greckiego. Jednego z ojców kościoła dręczyła w późniejszych czasach myśl, że jest on z powodu wielkiego zamiłowania, jakie miał do dzieł Cycerona, raczej ciceronianus aniżeli christianus. Podobna rozterka duchowa miała ogarnąć Żydów aleksandryjskich, którzy pierwsi zapoznali się z grecką literaturą i znaleźli w niej upodobanie. Szczególnie odpowiadał Żydom Platon ze swoją wzniosłą nauką o ideach i Stoa, głosząca bezwzględne władztwo cnoty. A jednak te nauki wyrosły na gruncie politeizmu, potępionego przez judaizm. Wybór między genjuszami dwóch narodów i dwóch kultur był trudny i powodował wielką walkę wewnętrzną. Wszak miał to być wybór między etyką stoicką a nauką proroków, między Platonem a Mojżeszem. Wynikiem tej wewnętrznej walki duchowej było, że Żydzi wybrali — obydwóch.

Pierwszym żydowskim pisarzem, o którym wiemy, że starał się pogodzić filozofję grecką z judaizmem, a filozofów greckich z Mojżeszem jest mało znany Arystobulos. Eusebjusz zachował

nam w Praeparatio Evangelica (VIII, 10 i XIII, 12) dwa fragmenty z zaginionego komentarza biblijnego tego autora. W tym komentarzu zwraca się Arystobul do króla Ptolemeusza<sup>1)</sup>). Według Eusebjusza odnosi się to do Ptolemeusza VI-go, zwanego Philometor. Nie mamy powodu do wątpienia, czy Arystobul jest postacią historyczną, jak to czynią niektórzy w swoim hyperkrytycyzmie. Podobnie należy uważać za chybiony pomysł Eltera, że Arystobul żył po Filonie i jest od niego zależny<sup>2)</sup>). Arystobul żył prawdopodobnie w 1. połowie 2. w. przed Chr. Zagadkowa to osobistość. Według Eusebjusza był on perypatetykiem, a więc hołdował filozofji Arystotelesa. Na podstawie zachowanych fragmentów należałoby zaliczyć Arystobula raczej do neopythagorejczyków. Tłumaczy on bowiem nakaz spoczynku sobotniego świętością liczby siedem, a to właśnie wskazuje na szkołę neopythagorejską, w której spekulacja liczbowa zajmowała poważne miejsce. W tejże szkole uznano świętość różnych liczb, jak to czytamy bardzo często u Filona. Zagadkowy i ciemny jest i styl Arystobula. Pod względem treści styka się on tak blisko z Filonem, że niektóre miejsca u Arystobula stają się zrozumiałe dopiero po porównaniu obydwu autorów. Odnośne miejsca u Filona są jakby komentarzem do Arystobula.

Arystobul stara się wytłumaczyć królowi antropomorfizmy biblijne. Zdaniem jego mają one znaczenie przenośne. Bóg jest istotą czysto duchową. We wspomnianym komentarzu biblijnym usiłował Arystobul wykazać, że biblja zawiera głębokie prawdy filozoficzne. Autor posunął się nawet do twierdzenia, że greccy filozofowie, jak Pythagoras, Sokrates i Platon byli zależnymi od Mojżesza. Arystobul posługuje się nadto wierszami pseudepigraficznymi przypisanymi wielkim wieszczom greckim w celu apologetycznym. O świętości dnia sobotniego musieli świadczyć — Homer i Hezjod, którym włożono do ust odpowiednio ułożone wiersze. Niepokojono też mitycznego Orfeusza, który musiał złożyć świadectwo o prawdziwości wiary w jednego Boga, mającego pieczęć o stworzony przez siebie świat. Nie znaczy to jednak, że sam Arystobul sfingował te

---

<sup>1)</sup> Według Klemensa z Aleksandrii (Stromata I 22) jest on identyczny z Arystobulem, nauczycielem Ptolemeusza, wspomnianym w 2. ks. Makabeusz I 10.

<sup>2)</sup> Niesłuszność zdania Eltera (A. Elter, *De gnomologiorum graecorum historia atque origine*, Bonnae 1893, 230 sqq.) wykazałem w mojej rozprawie p. t. *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*. Giessen 1929, str. 7.

wiersze. Arystobul mógł je znaleźć gotowe i użyć ich w dobrej wierze<sup>1)</sup>). Byłoby to dowodem, że już przed Arystobulem starano się per fas et nefas uzgodnić hellenizm z judaizmem. Sfingowane wiersze mogły oddać podwójną usługę, na wewnątrz wobec współwyznawców żydowskich i na zewnątrz wobec Hellenów. Żydów należało przekonać, że Homer mówi to samo co Mojżesz, a Hellenów można było zbliżyć do judaizmu przez wykazanie, że Mojżesz mówi to samo co Homer.

Ale jak pogodzić poglądy z mitycznych czasów biblijnych z dojrzałą spekulacją filozoficznej myśli greckiej? Wtrącenie odpowiednich wierszy do dzieł wielkich myślicieli greckich było niemożliwe, a to z różnych powodów. Co można było uczynić w dziedzinie starej poezji greckiej z epoki naiwności szczepów helleńskich, nie dało się wykonać na polu ścisłej i zwartej w sobie filozofii greckiej. Wtręty judejskie w pismach Arystotelesa byłyby nie do pomyślenia. Na pierwszy rzut oka odrzynałyby się od biegu wywodów ściśle ze sobą powiązanych. Metoda wtrętów nie byłaby prowadziła do celu. Toteż musiano się uciekać do innej metody, która miała stworzyć pomost między poglądem biblijnym a poglądami myślicieli helleńskich. Tą metodą była *a l e g o r y c z n a i n t e r p r e t a c j a* Pisma.

Zapomocą tej interpretacji można było usunąć wszystkie trudności i wypełnić w ten sposób przepaść między biblią a filozofją. W związku z alegorystyką Filona zobaczymy jeszcze, że ta metoda była stosowaną przez greckich filozofów do objaśniania mitologii greckiej, i że Żydzi zawdzięczali dużo pod tym względem wzorom greckim. Ale u Arystobula mamy dopiero skromne początki tej metody, ograniczające się do usunięcia antropomorfizmów biblijnych.

Arystobul objawia zatem tę samą dążność co Septuaginta. Grecka biblia daje „potęgę“ (dynamis) boga zamiast „ręka“ boga, a Arystobul objaśnia, że „ręce boga“ w biblii oznaczają siły boskie, działające we wszechświecie. Podobnie należy sądzić o innych wyrażeniach, w których organy ludzkie są przypisane bogu. Wywody Arystobula brzmią jak objaśnienie do Septuaginty i są

---

<sup>1)</sup> Za tem, że Arystobul nie sfałszował sam tych wierszy, przemawia między innymi także jego sumiennosc w cytowaniu Aratosa (Eusebjusz Praep. Evang. XIII, 12). Por. J. Freudenthal, Alexander Polyhistor w „Hellenistische Studien“ (Breslau 1875), str. 167.

jakby uzasadnieniem czynionych w niej zmian celem unikania antropomorficznego pojmowania bóstwa. Arystobul tłumaczy w tym duchu także wyrażenia biblij, które przypisują bogu ruchy ludzkie. To wszystko ma znaczenie przenośni. Jeśli jest mowa o tem, że bóg zstępuje do ludzi, znaczy to, że bóg objawia swą wolę w przykazaniach danych ludziom, czyli — jak się później wyraża Filon (Qaestiones in Exod. II, 45) — wskazuje to na boskie natchnienie, które „schodzi” na człowieka. Bóg „stoi” lub „spoczywa” znaczy, że prawa natury, ustanowione przez boga, są stałe. Bóg „mówi” przez dzieła stworzenia. W tym duchu był pewnie napisany cały, obszerny, według świadectwa Klemensa z Aleksandrii <sup>1)</sup>, biblijny komentarz Arystobula.

Ten komentarz obracał się, jak widzieliśmy, w ciasnym kole antantropomorficznych, że użyję tego wyrazu, przenośni. Pewne zwroty, w których przymioty ludzkie są przeniesione na bóstwo, zostają niejako unieszkodliwione przez interpretację. Jest to raczej interpretacja metaforyczna, przenośniowa, aniżeli alegoryczna, która zmienia sens całego opowiadania lub całego splotu myślowego. Tę różnicę należy mieć przed oczyma, gdy się mówi o greckich wpływach na piśmiennictwo żydowsko-hellenistyczne. Podczas gdy alegoryczna interpretacja była w Judei mało znaną, to interpretacja metaforyczna znajdowała często zastosowanie również w literaturze palestyńskiej. Z czego wynika, że ci, którzy tłumaczyli biblię metaforycznie, jak Arystobul, niekoniecznie musieli to czynić pod greckim wpływem. Przejmując różne myśli filozoficzne od Greków, mógł Arystobul być od nich niezależny pod względem metody egzegetycznej. Za tem przemawia okoliczność, że nie spotykamy jeszcze u niego tej radykalnej alegorystyki, która odgrywała dużą rolę w szkole stoickiej, o czem będzie jeszcze mowa.

Komentarz Arystobula oznacza jednak krok naprzód na drodze zbliżenia judaizmu do hellenizmu. To się objawia w dwojakiej formie. Popierwsze wprowadził Arystobul nowe idee greckie do judaizmu, uświęcając je autorytetem księgi nad księgami; powtóre przygotowywał on grunt dla przyszłej alegorystyki żydowskiej konsekwentną i systematyczną interpretacją metaforyczną.

Podobne znaczenie ma inne pismo nieznanego autora, pochodzące według P. Wendlanda, wydawcy tego pisma, z pierwszego

---

<sup>1)</sup> Według Klemensa (Stromata V, 14, 97) napisał Arystobul obszerne księgi (biblia hikana). *Βιβλία ἱκανά*

wieku przed Chr. Jest to List Pseudo-Arysteasza. Ten list jest płodem czysto literackim na tle legendy o powstaniu Septuaginty. Arysteasz donosi jako naoczny świadek bratu swojemu Filokratesowi o tem, jak doszło do skutku greckie tłumaczenie biblii. Za sprawą Demetrjusza z Phaleron, bibliotekarza królewskiego, wysłał król Ptolemeusz II do Judei Andreasza i Arysteasza, tego samego, który pisze rzekomo list, aby prosili arcykapłana jerozolimskiego Eleazara o przysłanie na dwór egipski mężów zdolnych do dokonania tłumaczenia biblii na język grecki. Arcykapłan spełnia chętnie życzenie króla. List rozwodzi się nad darami, jakie król przysłał arcykapłanowi judejskiemu, nad wspaniałością Jerozolimy a szczególnie świątyni jerozolimskiej. Sam Arysteasz, będąc Grekiem, nie może jednak odmówić podziwu dla głębokiej mądrości judejskiej i doskonałości Tory, boskiego zakonu, jako źródła tej mądrości. Arysteasz donosi następnie o swojej rozmowie z arcykapłanem i o dyskusjach, prowadzonych przez króla z tłumaczami po ich przybyciu do Egiptu. Ci w liczbie siedemdziesięciu dwóch, po sześciu na każde z dwunastu pokoleń żydowskich, dokonali dzieła swego z taką ścisłością, że zmusili wszystkich do słów uznania dla ich sztuki. Całe to pismo jest panegirkiem na cześć Tory, włożony w usta Hellena.

Autor Listu był hellenistą żydowskim. Znał on może komentarz Arystobula. Za tem zdają się przemawiać miejsca podobne u obydwóch pisarzy<sup>1)</sup>. Podobnie jak Arystobul skłania się autor Listu do filozofji peripatosu, stąd często aluzje do nauki Arystotelesa o konieczności zachowania złotego środka, u Horacego aurea mediocritas, w życiu (Epist. § 122, 223 i in.). Ta arystotelesowska metriopathia zostaje przypisaną judaizmowi, jak to czynił w późniejszych czasach filozof żydowski Majmonides, zasadzając swoje wywody o etyce judaizmu na tej samej nauce Stagiryty. Ps. Arysteasz nie ma pozatem zainteresowania dla ścisłej filozofji. Obchodzą go tylko praktyczne zagadnienia. W ramach swego zainteresowania stara się on pogodzić judaizm z hellenizmem. Autor każe Arysteaszowi wypowiedzieć zaznaczoną już u Arystobula myśl, że Hellenowie czczą właściwie tego samego boga co Żydzi, lecz pod inną nazwą. „Oni (Judejczycy) uwielbiają tego samego boga, pana

---

<sup>1)</sup> Por. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the old Testament* (Oxford 1913) II, 85.

i stwórcę wszechświata, co wszyscy inni ludzie i co my, o Panie, jakkolwiek my go inaczej zowiemy, a mianowicie Zeusem" (§ 15)<sup>1)</sup>. Temi słowy zwraca się Grek Arysteasz do króla. Bóstwo Hellenów było zatem pierwotnie to samo co bóg Izraela. Prawda, że Grecy kalają się obecnie bałwochwalstwem, ale to stało się wskutek późniejszego zбочenia, a raczej skutkiem nieporozumienia. Autor ucieka się do znanej w starożytności teorii Euhemerosa, według której bogowie czczeni przez Greków byli pierwotnie ludźmi wielce zasłużonymi około rozwoju ludzkości. Pokolenie współczesne wznosiło im z wdzięczności posągi. Gdy prawdziwy stan rzeczy poszedł w niepamięć, zaczęto ich uważać za bogów i oddawać cześć boską. W ten sam sposób rozumuje Ps. Arysteasz (§ 135 n.). Gdy zatem Grecy spostrzegą się na błędzie, czy na nieporozumieniu, wtedy przywrócą dawny monoteizm, który oni przechowują wszak i teraz, czcząc szczególnie jedno bóstwo pod nazwą Zeusa.

Ale religia żydowska jest nie tylko religią wiary, lecz także zakonen czynu i przykazań. Przez utożsamienie boga Izraela z Zeusem pogodzone tylko teoretyczną część religii żydowskiej z grecką. Należało teraz jeszcze wykazać, że i praktyczne przepisy religii żydowskiej nie są sprzeczne z racjonalizmem greckiej filozofji. Możliwym jest, że już Arystobul zajmował się wyjaśnieniem tych przepisów. Chodziło szczególnie o wytłumaczenie zakazu używania pewnych potraw. Te przepisy rytualne były często przedmiotem dyskusji między Żydami a Hellenami. Hellenowie dopatrywali się w takich przepisach nienawiści do rodu ludzkiego (misanthropia), gdyż one uniemożliwiają Żydowi zasiadanie do wspólnej uczy z Hellenem, a tem samym i pielęgnowanie stosunków towarzyskich. Jest więc prawdopodobnym, że Arystobul uwzględnił te rzeczy w swoim komentarzu. A uczynił to chyba w ten sposób, że naginał biblijne przepisy czystości do wymagań logiki arystotelesowskiej, poczem łatwo mógł „wykazać“, że filozofja perypatetyczna jest zależną od zakonu Mojżesza i innych proroków<sup>2)</sup>. Schürer przypuszcza, że komentarz Arystobula nie miał formy właściwego, ciągłego komentarza, trzymającego się wątku Pisma, lecz było to systematyczne ujęcie całości biblii, tak części historycznej, jak części ustawodawczej, jak to mamy

---

1) Do Arystobula por. Eusebjusz Praep. Evang. XIII, 12—17. Tę samą identyfikację mamy u historyka Diodora ze Sycylji I, 12, 2.

2) Klemens z Aleksandrji, Stromata V, 14, 97.

w podobnych dziełach Filona <sup>1)</sup>. W takim systematycznym przedstawieniu treści biblijki musiał perypatetyk Arystobul uzasadnić logicznie rytualne jej przepisy. My się jednak o tem z zachowanych ułamków nie możemy dowiedzieć. Dla nas jest Ps. Arysteasz pierwszym, który daje alegoryczne objaśnienie praktycznych przepisów biblijnych.

Należy tu zaznaczyć, że nie jest to jeszcze interpretacja alegoryczna we właściwym tego słowa znaczeniu. Alegorja bowiem znosi zupełnie dosłowny sens tekstu; tu zaś są przepisy brane dosłownie jako takie, a interpretacja stara się tylko dać im głębszy symboliczny sens. Będziemy zatem mówić w tym wypadku o *interpretacji symbolicznej*.

Arystobul nazywa swój sposób komentowania Pisma metodą „fizyczną”. Posługuje się on terminologją grecką, która zna to określenie dla alegorycznej interpretacji mitów greckich. Podobnież mówi Arysteasz o „fizycznym” sensie przykazań biblijnych (§ 171). Zapomocą fizycznej metody stara się autor wyjaśnić, że przykazania Tory są wyrazem zdrowego rozsądku (*orthos logos*). I tak nieczyste są zwierzęta o pojedynczem kopycie, gdyż rozdzielone kopyto jest symbolem etycznego wartościowania, odróżnienia dobrego od złego. Drugiem znamieniem czystości zwierząt jest według Pisma przeżuwanie. Według symbolicznej interpretacji jest to znanie symbolem przypominania sobie czegoś, rozpamiętywania człowieka o swoich obowiązkach i o swoim przeznaczeniu w życiu (§ 150 nn.). Podobne jest znaczenie ceremonjalnych przepisów, które mają człowiekowi symbolicznie uprzytomnić potęgę i opatrność boską (§ 157 nn).

Konkluzja jest, jak wspomnieliśmy, że przykazania boskie są odbiciem *z d r o w e g o r o z s ą d k u, o r t h o s l o g o s*, (§ 161). Te słowa są znamienne. Jest to, jak wiadomo, stoicki termin, oznaczający rozumne kierowanie się prawem natury, zgodnie z hasłem stoickiem, że człowiek winien żyć wedle natury (*homologumenos te physei*). W literaturze żydowsko-hellenistycznej zostaje boski zakon, *Nomos*, utożsamiony ze stoickim *orthos logos*. Wniosek stąd prosty: przykazania biblijne wypływają z prawa przyrody. Tę myśl spotykamy później u Filona i u Józefa Flawjusza,

---

<sup>1)</sup> E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II<sup>2</sup>, 762.

u których ona odgrywa ważną rolę. U Ps. Arysteasza mamy, o ile wiem, po raz pierwszy tę identyfikację Tory z dogmatem stoickim.

Ta identyfikacja znalazła widocznie oddźwięk wśród Żydów aleksandryjskich. Jest ona ideą przewodnią zachowanej nam diatryby, czy kazania żydowsko-hellenistycznego, znanego jako IV. ks. Makabeuszy. To pismo pochodzi z połowy I. w. przed Chr.<sup>1)</sup>. Tematem diatryby jest stoicki dogmat o konieczności bezwzględnego panowania rozsądku, logismos, nad afektami. Stoicki logismos zamienia się u autora w p o b o ż n y rozsądek, eusebes logismos, kierujący się boskim prawem. Autor wykazuje bezwzględne władztwo rozsądku na przykładach wziętych z martyrologii żydowskiej za czasów okrutnego Antjocha IV-go, zw. Epiphanes. Najokropniejsze katusze nie potrafiły osłabić przywiązania męczenników do boskiej wiary. Woleli oni znieść raczej wszystko, aniżeli sprzeniewierzyć się przykazaniom. Źródłem tej nadzwyczajnej stałości był właśnie pobożny rozsądek (eusebes logismos), którego żadna moc ludzka nie zwycięży.

Tyran syryjski usiłował zmusić Makabeuszy do spożywania wieprzowego mięsa, które jest w Torze zakazane. Ten zakaz oczywiście nie bardzo wyraźnie wypływa z prawa natury. Nie ma on też dużo wspólnego ze stoickim logismos, ani z kardynalnymi cnotami, nad którymi się kaznodzieja we wstępie rozwodzi. Ale to tylko na pierwszy rzut oka. Jeżeli kto wniknie głębiej w istotę przykazań, ten pozna, że one się właśnie opierają na prawie natury. „Dlatego nie kalamy się spożywaniem zakazanego mięsa; wierzymy, że to bóg dał zakon i jesteśmy przekonani, że stwórca świata, współczując z nami, ustanawiał zakon zgodnie z naszą ludzką<sup>2)</sup> naturą. Te bowiem potrawy, które są znośne dla naszych dusz, pozwolił jeść, a zakazał spożywania takiego mięsa, które im jest przeciwne“ (5, 24—25). A zatem pogląd ten sam jaki mamy u Ps. Arysteasza.

Kaznodzieja nie zadaje sobie trudu, aby wyluszczać szczegółowo przyczyny zakazu różnych potraw, gdyż to były rzeczy znane. Wprawdzie tyran syryjski, do którego zwraca się jeden z męczenników z przytoczonymi słowami, mógł nie wiedzieć, że Tora to

---

1) Charles II, 654.

2) Zbyt ciasno pojmuje tego autora I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung* (Bericht des jüdisch - theologischen Seminars Breslau 1929) II, 159. Zdaniem Heinemanna chodzi nie o ogólną naturę ludzką, lecz o duszę żydowską.



prawo przyrody, ale tu wszak nie chodzi o króla Antiocha, lecz o gminę, przed którą diatryba zostaje wygłoszona. Gmina rozumiała widocznie dobrze, co kaznodzieja ma na myśli. Symboliczna interpretacja była zatem dosyć rozpowszechniona, skoro można było liczyć na to, że słuchacze znają te rzeczy.

Widzimy więc, że przed Filonem były różne usiłowania w kierunku zbliżenia do siebie kultury Sema i Jafeta. W tym celu posługiwano się metaforyczną i symboliczną interpretacją biblij. Nadto wytworzyły się z biegiem czasu różne idee, które stały się powszechnymi. Do nich należy przekonanie, że Tora jest wyrazem prawa natury.

Myśl o zgodności Tory z przyrodą opiera się na przesłance, że boskie objawienie, którego wyrazem jest właśnie Zakon, ma charakter uniwersalny. Podobną ideę również, jak się zdaje, rozpowszechnioną, znajdziemy w innym piśmie, którego powstanie przypada na I. w. prz. Chr. Chodzi o księgę „Mądrości Salomona”. Że ta księga powstała w Egipcie, wskazują kilkakrotne wzmianki o kulcie zwierząt, który to kult istniał w tej epoce tylko w Egipcie. Otóż Pseudo-Salomon, wspominając o arcykapłaństwie, powiada, że „na sięgającej do nóg szacie arcykapłana był cały kosmos” (18, 24). Te zagadkowe słowa stają się jasne przez zestawienie z odnośniami miejscami u Filona (*Vita Mosis* II, 117) i Józefa Flawjusza (*Starożytności* II 7, 7). Tu czytamy, że różne części stroju arcykapłańskiego przypominały barwę swoją cztery elementy, z których powstał świat. Strój arcykapłana był zatem odzwierciedleniem kosmosa, podobnie jak Zakon jest wyrazem ogólnych praw, które panują we wszechświecie. W jednym i drugim wypadku jest ta sama dążność do wykazania uniwersalnego charakteru judaizmu.

Pseudo-Salomon stosuje symboliczną interpretację do objaśnienia Pisma. Tę interpretację widzieliśmy już u Ps. Arysteasza. W 4. ks. Mojż. 21, 8 jest opowiedziane, jak spiżowy wąż, uczyniony w pustyni na rozkaz Mojżesza, miał moc kojącą na ukąszenie jadowitych węzów. Ps. Salomon tłumaczy to w ten sposób, że wąż spiżowy to symbol zbawienia (symbolon soterias 16, 6). Podobnie Filon w księdze de agricultura 98. U Filona mamy dokładne objaśnienie tego symbolu. Pełzający po ziemi wąż jest symbolem przyziemnej rozkoszy. Umocowany i unieszkodliwiony wąż jest symbolem poskromienia namiętności (eukrateia). Także do innych inter-

pretacyj u Ps. Salomona można przytoczyć z Filona odpowiednie miejsca, które czynią te interpretacje zrozumiałe. Filon bowiem, zbierając materiał do alegorycznego objaśnienia Pisma, wcielił do swoich dzieł również starsze interpretacje symboliczne.

Ale znaczenie Ps. Salomona nie na tem polega, że zachował nam szczątki symbolistyki egzegetycznej; ono leży raczej na polu rozwoju myśli filozoficznej. Księga „Mądrości“, jak wskazuje sama nazwa, należy do tej gałęzi literatury judejskiej, której treść stanowi mądrość, po hebrajsku „chochma“ Z ksiąg Starego Testamentu szczególnie Iob i Przypowieści zajmują się problemem chochmy. Mądrość, która zostaje uosobioną w tych księgach, zawiera wyraźne zarodki późniejszej spekulacji filozoficznej. W księdze Iob czytamy następującą pochwałę Mądrości:

„Ale mądrość — gdzie ją znaleźć, a kędy siedlisko poznania? Nie zna śmiertelny oceny jej, ani znaleźć jej na ziemi żyjących... Zakryta jest od oczu wszystkich żyjących... Przepaść i śmierć powiadają: uszyna naszymi zasłyszaliśmy wieść tylko o niej. Bóg jeden świadom drogi do niej, On jeden zna siedzibę jej. Bo sięga on wzrokiem aż po krańce ziemi, co pod całym niebem widzi. Gdy nadał wiatrowi wagę, a wody urządzał miarą. Gdy zakreślił prawo deszczowi, a szlak błyskowi gromów. Wtedy obejrzał ją i sprawdził, ustanowił i wypróbował“ (Iob 28, 12nn).

Mądrość, nie będąc ani na ziemi ani pod ziemią, ma widocznie swoją siedzibę w niebie. Zaznaczona jest też myśl, że Bóg posługiwał się nią przy stworzeniu świata, gdy „wody urządzał miarę“<sup>1)</sup>. Jest to ważne ze względu na znaczenie logosa u Filona. Jak hebrajska „chochma“ jest i logos u Filona narzędziem stworzenia świata.

Skoro zaś mądrość umożliwiła dopiero powstanie świata, to musiała ona istnieć przed jego stworzeniem. Ta preegzystencja Mądrości jest treścią 8. rozdziału Przypowieści.

„Bóg mnie stworzył“ — powiada Mądrość — „jako początek dróg swoich, jako pierwsze z dzieł swoich od dawna. Od wieczności jam ustanowiona, od początków, od prastarych zaczątków ziemi. Gdy jeszcze tonie nie istniały, urodziłam się... Gdy urządził niebios, byłam obecna... Byłam wtedy przy Nim mistrzy-

---

1) Dokładniej wyrażona jest ta sama myśl Przypowieści 3, 20.

nią, byłam wtedy zachwytem Jego dzień po dzień, igrając przed Nim każdego czasu" (Przypowieści 8, 22 nn.).

W tych samych granicach, co chochma w księgach Starego Testamentu, zostaje Mądrość u Syracydy (Ekklesjastyka). Księga Syracydy nie zdradza żadnej zależności od jakiegobądź greckiego systemu filozoficznego. Toteż Mądrość zachowuje te same rysy, co we wspomnianych księgach biblijnych. Jest ona wieczną i przebywa u boga (1,1). Istniała jeszcze przed stworzeniem świata (1,4). Wieczność łączy się z preegzystencją w innym miejscu (24,9). Jeżeli zaś czytamy, że Mądrość wyszła z ust Najwyższego (24,3), to już na tym stopniu, rzecz można, biblijnym mamy utożsamienie Mądrości ze Słowem, na co, jak się zdaje, nie zwrócono jeszcze uwagi. Podobnie bywa Sophia u Filona identyfikowaną z Logosem. Na ogół jednak nie mamy u Syracydy nowych rysów do biblijnej chochmy. Pogłębienie tego pojęcia nastąpiło dopiero pod wpływem greckim, widocznym w k s i ę d z e M ą d r o ś c i.

Wymownym świadectwem wpływów greckich na tę księgę jest już sam język. Obecnie bowiem nikt nie wątpi, że grecki język jest dla niej językiem oryginału. Król Salomon wyklada w niej wyższą mądrość swoim kolegom, królom i możliwym władcom świata. Autor przywdział widocznie purpurę królewską tylko po to, aby móc tem śmieiej grzmieć przeciwko różnym błędom swojego greckiego otoczenia, a szczególnie przeciwko bałwochwalstwu, jako źródłu tych błędów. Salomon, czy autor księgi, odbył szkołę grecką i zna wszystkie przedmioty, które składały się na ówczesne wykształcenie: filozofję, kosmologję, astronomję, psychologję i t. d. (7,17nn). O tem, że autor odebrał helleńskie wychowanie, świadczy też język sztuczny, pełen wyrazów poetyckich i złożone syllogizmy (7,18nn). Autor ma słowa uznania dla Hellenów z powodu ich postępów na polu pracy intelektualnej (13,9). Jak Ps. Arysteasz zna i Ps. Salomon teorię Euhemerosa, że greccy bogowie zawdzięczają nieporozumieniu swoją „boskość“, choć ta teoria oddaną jest w zmiennej formie (14, 12 nn.).

Co się tyczy filozoficznego wykształcenia autora, to nie było ono zbyt głębokie. Dzieł wielkich myślicieli greckich nigdy chyba sam nie czytał. Natomiast znał dobrze terminologję różnych greckich szkół filozoficznych i używał jej w swoim dziele. Jest to zresztą rys wspólny wszystkim filozofującym autorom tej epoki, że biorą swoje wiadomości z drugiej czy trzeciej ręki. Tak postępuje

Cycero, Seneka i Plutarch. Nie należy zatem przecenić filozoficznego znaczenia Ps. Salomona, jak to czynią Pfleiderer i Bois <sup>1)</sup>). Natomiast są u niego wyraźne reminiscencje z różnych systemów filozoficznych, zwłaszcza pythagoreizmu, platonizmu i stoy. Brak jasnego poglądu filozoficznego tłumaczy się właśnie tem, że autor nie był filozofem, a te reminiscencje są owocem pobieżnego zapoznania się z panującymi kierunkami filozoficznymi <sup>2)</sup>).

Autor mówi o stworzeniu świata z bezkształtnej materji (ex amorphu hyles 11, 17). Z tego wyrażenia wnioskuje Bois (str. 265), że Ps. Salomon przyjmuje istnienie wiecznej materji. Natomiast sądzi Heinisch <sup>3)</sup>, że autor nie chce podkopać monotelistycznej zasady creatio ex nihilo. W samej rzeczy trudno orzec, czy autor łączył z tem wyrażeniem jaką głębszą myśl filozoficzną. O innych ideach filozoficznych tylko napomyka, jakby chciał tylko zaznaczyć, że te idee są mu znane. Odnosi się to do preegzystencji (8, 19—20) i nieśmiertelności duszy (6, 20). Dając ujemną ocenę ciała, używa Ps. Salomon (9, 15) tych samych określeń, jakie znamy z Platona. Jest to wszystko w duchu platońskiego dualizmu. Jeżeli więc czytamy w innych miejscach o zmartwychwstaniu duszy wraz z ciałem, zgodnie z eschatologią tradycji żydowskiej, jest to oczywista niekonsekwencja. Sam autor nie uświadomił sobie zapewne tej sprzeczności. Filozofował bowiem, nie będąc filozofem.

Ale nas zajmuje przede wszystkim kwestja, w jakiej formie pojęcie mądrości występuje u Ps. Salomona. Otóż nietrudno stwierdzić, że autor nadał temu pojęciu wyraźne zabarwienie filozoficzne w duchu hellenickim. W księgach biblijnych, w których teofania ma charakter bezpośredniego obcowania człowieka z bóstwem, mądrość jest pojęta jako narzędzie w rękę bogów. Natomiast ma ona w księdze Mądrości raczej znaczenie pośredniczki między bóstwem a światem. Tłumaczy się to postępującą transcendentalizacją bóstwa, która nie pozwala bóstwu wejść w bezpośrednią styczność ze stworzeniem. Zmiana w poglądach na sposób oddziaływania bóstwa

---

<sup>1)</sup> E. Pfleiderer, die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee. Berlin 1886. H. Bois, Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine. Paris 1890.

<sup>2)</sup> I. Heinemann (Poseidonios' metaphysische Schriften I Breslau 1921, str. 152) przypuszcza, że nasz autor opierał się na popularnym piśmie Pozydonjusza p. t. „Protreptikos”, w którym znalazł również cytaty z Heraklita i Platona.

<sup>3)</sup> P. Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit (Münster 1908), str. 49.

stwa na świat spowodowała, że zaczęto osądzać inaczej istotę i rolę Mądrości. Uwielbienie jej w księgach biblijnych zmienia się coraz bardziej w jej ubóstwienie. Mądrość, pośrednicząca między bóstwem a światem, zbliża się sama coraz bardziej do pojęcia siły boskiej. Nic więc dziwnego, że Mądrość, która wszak świat stworzyła (ton onton technites 8,6), przybiera boski przymiot wszechmocy (panodynamos 7,23).

Co się zaś tyczy greckich wpływów na te spekulacje sofistyczne, czyli mądrościowe u Ps. Salomona, należy nadmienić, że z 21 przydomków, używanych w ostatnim miejscu na pochwałę Mądrości, większa część jest wzięta z terminologii stoickiej dla oznaczenia duszy świata<sup>1</sup>). Ciekawem jest, że autor nie ogranicza się do stoy, lecz sięga nawet do filozofji Anaksagorasa. Anaksagoras bowiem, który wprowadził po raz pierwszy pierwiastek czysto duchowy (nus) do greckiej filozofji, określił ten pierwiastek jako „subtelny“ (leptos)<sup>2</sup>). Ps. Salomon używa i tego określenia w swoich tyradach na cześć Mądrości (7, 22—23)<sup>3</sup>).

Te reminiscencje wskazują jasno, jak wpływy greckie przyczyniły się do rozwoju pojęcia mądrości w literaturze żydowsko-hellenistycznej. Prawda, że trudno urobić sobie dokładne wyobrażenie o znaczeniu Mądrości u Ps. Salomona. Analogja z duchowym elementem Anaksagorasa i z duszą świata w stoicyzmie mogłaby prowadzić do utożsamienia Mądrości z bóstwem. Natomiast przemawiają liczne aluzje do Przypowieści za tem, że mamy do czynienia tylko z uosobionem pojęciem, podobnie jak w tej księdze biblijnej jest chochma tylko personifikacją. Często znowu zdaje się Mądrość być pojęta jako boski atrybut, a wtedy ma zabarwienie atrybutu miłosierdzia (middat-harachamim, u Ps. Sal. philanthropos 7, 11) w literaturze talmudycznej. Dominującym jest jednak pogląd, że Mądrość jest siłą pośredniczącą między bóstwem a światem.

W rezultacie można więc stwierdzić, że Mądrość zbliża się tu coraz bardziej do pojęcia *samoistnej siły duchowej*, czyli *hypostazy*, która występuje we wszechświecie jako czynnik twórczy. Musimy się zadowolić tem określeniem, jeżeli nie chce-

1) Charles II, 547.

2) Anaksagoras u Platona, Kratylos 412 D.

3) Z tego jednak nie wynika, że autor korzystał bezpośrednio z pism Anaksagorasa lub Platona. Por. Heinisch, str. 32.

my wyczytać z księgi Ps. Salomona więcej aniżeli sam autor jej chciał i mógł w nią włożyć.

Należy jeszcze zaznaczyć, że Ps. Salomon używa w jednym miejscu (9, 1—2) obok siebie wyrazu *mądrość* (*sophia*) i *słowo* (*logos*), przez które doszło do skutku stworzenie świata. W innym miejscu mamy personifikację słowa. *Wszecchnocne Słowo* boże występuje w postaci uzbrojonego anioła, zlatującego z nieba, z przed tronu Wiekuistego, na ziemię, aby sprowadzić zagładę na Egipt (18, 15). Gfrörer (236) widzi w tem dowód, że filońska spekulacja o Słowie jest starsza od Filona. Ale personifikacja Słowa jest znana z biblii<sup>1)</sup>, więc sama personifikacja słowa u Ps. Sal. nie miałaby jeszcze dużo wspólnego ani z filonizmem ani z hellenizacją myśli żydowskiej wogóle. Natomiast przypomina obraz zlatującego słowa raczej Hermesa z Homera, aniżeli anioła biblijnego<sup>2)</sup> i ma greckie zabarwienie. Istotnem jest, zdaniem mojem, przymiot *wszecchnocy* (*pantodynamos*), jaki w tem miejscu ma słowo. Widzieliśmy bowiem, że ten sam przymiot przypisany jest mądrości. Kierunek późniejszego rozwoju filozofji aleksandryjskiej jest w ten sposób zaznaczony. Zmierza on 1) do przelania atrybutów Mądrości na Słowo boże i 2) do przejścia od personifikacji do hypostazy. Jedno łączy się z drugim, gdyż Słowo — anioł jest czemś konkretniejszem, aniżeli abstrakcyjna Mądrość, a tem samem stanowi lepszy przedmiot dla hypostazy.

Rzućmy okiem wstecz na powyższe wywody. Śledziliśmy proces syntezy judejskiego monoteizmu i greckiej filozofji. Ta synteza została zapoczątkowana tłumaczeniem biblii na język grecki. Następuje okres godzenia tych dwóch obcych sobie światów zapomocą interpretacji metaforycznej (Arystobul) i symbolicznej (Ps. Arysteasz). Szczególnie owocną i brzemioną w skutki okazała się myśl połączenia biblijnej chochmy z grecką spekulacją filozoficzną. Na podwalinach harmonistycznej egzegezy, zmierzającej do pogodzenia judaizmu z hellenizmem, zaczyna się u Ps. Salomona wzno-

---

1) Por. np. Ps. 107, 20, a szczególnie Jer. 23, 29.

2) W. 1. ks. Kron. 21, 16 (przytoczonej Charles I, 565) jest tylko, że anioł stanął między niebem a ziemią. Natomiast u Ps. Sal. zlatuje Słowo z nieba na ziemię, podobnie jak Hermes u Homera. Warto nadmienić, że w greckiej alegorystyce znana jest alegorja: Hermes — *logos* (jako słowo i rozum).

sić gmach konstruktywnego ich połączenia. Szczyt tego gmachu stanowią pisma Filona z Aleksandrji.

W tych pismach czytamy często o różnych komentarzach alegorycznych starszych egzegetów. Z poznanych wyżej autorów zasługuje tylko Arystobul na miano egzegety filozoficznego, gdyż ta egzegeza jest traktowana tylko ubocznie w innych utworach literatury aleksandryjskiej, a nie jest główną ich treścią. Z „perypatetycznej” interpretacji Arystobuła zachowały się tylko drobne ułamki, a z alegorycznych dzieł, wspomnianych przez Filona nie się nam nie zachowało. Nie znamy ani autorów ani tytułów tych dzieł. Czemu się tłumaczą te srogie wyroki czasu, skazujące wszystkie te dzieła na zagładę i zapomnienie? Nietrudno o odpowiedź. Piśmiennictwo Filona jest bowiem zbiornikiem, do którego spłynęły te wszystkie prądy, które poprzedzały twórczość Filona. Co się tyczy egzegezy biblijnej, to niema nic ani u Arystobuła ani u Ps. Arysteasza, czego nie możnaby znaleźć u Filona. Działo się więc, co się często dzieje, że absorbowani niejako poprzednicy idą w niepamięć. Ponieważ Filon nie miał następców duchowych w swojej dziedzinie, a to wskutek politycznego i kulturalnego upadku żydowskiej gminy aleksandryjskiej, nie dzielił on losu swoich poprzedników. Jednakże samym upadkiem żydostwa aleksandryjskiego nie można wytłumaczyć górującego stanowiska Filona w literaturze aleksandryjskiej. Musiał on posiadać wielkie walory osobiste, które sprawiły, że przetrwał on burze dziejowe i doszedł w naszych czasach do nowego blasku. Poznanie tej osobistej strony Filona z Aleksandrji będzie najbliższem naszym zadaniem.

---





# **C z ę ś ć I**

**FILON Z ALEKSANDRI  
CZŁOWIEK I DZIEŁA**



## ŻYCIE FILONA.

Filon jest centralną postacią literatury żydowsko-hellenistycznej i najżywszym uosobieniem dążności do połączenia judaizmu z hellenizmem. Zanim jeszcze zdołał przeprowadzić tę syntezę drogą filozoficznego rozumowania skutecznił ją w innej dziedzinie, w dziedzinie uczucia. Przejęty serdeczną miłością i głęboką czcią dla matchnionego Homera, a szczególnie dla „boskiego“ Platona, był Filon równocześnie przywiązany do wiary swego narodu. Uważał dlatego za zadanie życiowe wprowadzenie nauk helleńskich do ogrojca tradycji żydowskiej. Rozumowanie naukowe miało przyjąć na pomoc kierunkowi wytkniętemu przez uczucie. Filon jest charakterem czystym, prawdziwa anima candida, dążąca do wszystkiego, co wzniosłe i szlachetne, a gardząca tem, co przyziemne i podłe. Rówieśnikiem Filona w Palestynie był sławny Hillel, wzór liberalizmu i najszerzej pojętej miłości bliźniego. Jego to hasłem było: nie czynj drugiemu, co tobie nie miło <sup>1)</sup>, a dobroć tego mędrca stała się przysłowiową. Filon był takim Hillelem na gruncie aleksandryjskim, a hasło Hillela było i jego hasłem <sup>2)</sup>.

Filon urodził się w Aleksandrji około roku 20. przed Chr. Św. Hieronim donosi, że Filon pochodził z rodu kapłańskiego <sup>3)</sup>. Według Józefa Flawjusza <sup>4)</sup> był on bratem alabarchy (także arabarchy) Aleksandra Lizymacha, co dowodzi, że Filon należał do żydowskiej arystokracji w Aleksandrji. Alabarchat, wysoki urząd podatkowy i celny <sup>5)</sup>, był bowiem bardzo zaszczytnym i dawał rozległe prawa. Aleksander był, jak się zdaje, duchowym przywódcą Żydów aleksandryjskich. W czasie prześladowania Żydów

1) Talmud bab. Sabat 31 a.

2) Fragmenty ed. Mangey II 629. To samo w księdze Tobit (2. w. prz. Chr.) 4, 15 i w Testamentach Patrjarchów (1. w. prz. Chr.) VIII b, 1.

3) Hieronimus de viris illustribus 11.

4) Józef Flawjusz, Starożytności XIX 5, 1.

5) Por. artykuł E. Bickermanna w 2. tomie Encyklopaedia Iudaica kol. 88 pod „Alabarches“.

w Aleksandrji za Gajuśa Kaliguli był on prawdopodobnie w poselstwie Żydów aleksandryjskich, którzy udali się ze skargą do cesarza. Jego też kazał cesarz później wtrącić do więzienia z nienawiści do Żydów, którzy odmówili mu czci boskiej. Aleksander był przyjacielem Klaudjusza i opiekunem jego i Germanika matki Antonji. Po śmierci Kaliguli przywrócił cesarz Klaudjusz do godności dawnego swego przyjaciela Aleksandra. Aleksander był też spowinowacony z królem żydowskim Agrypą 1).

Mimo obcowania z możnymi tego świata pozostał Aleksander dobrym Żydem. O jego przywiązaniu do wiary ojców świadczy fakt, że przyczynił się bogatymi darami do upiększenia świątyni jerozolimskiej 2). Z drugiej strony był dom Aleksandra bardzo zhellenizowany. Wobec słabej znajomości Pisma wśród Żydów aleksandryjskich należy przypuścić, że w domu takiego dostojnika, jakim był alabarcha, panował duch kulturalnej asymilacji. Zresztą trudno przyjąć, aby taka Antonja była się dobrze czuła w „ortodoksyjnym” domu żydowskim. Od tego daleko pewnie posuniętego liberalizmu był tylko jeden krok jeszcze do odszczepieństwa. Stało się to, jak zwykle bywa, w drugim pokoleniu. Tyberjusz Aleksander, syn alabarchy, nie wytrwał we wierze ojców 3).

Te wiadomości, jakie nam zachował historyk żydowski Józef Flawjusz pozwalają nam wglądnąć w bezpośrednie otoczenie Filona. Filon odbierał greckie wychowanie. Język grecki był dla niego, jak się sam wyraża, językiem ojczystym. Filon poczuwał się do kulturalnej wspólnoty z Hellenami. Wie on przecież, że już sama znajomość mowy jakiegoś narodu zbliża do tego narodu i z nim wiąże 4). Filon objawiał od wczesnej młodości wielkie zamiłowanie do wiedzy. Wrodzona żądza poznania nigdy go nie opuszczała, nawet w najburzliwszych czasach jego żywota 5). Ta philomathia jest stałym rysem jego charakteru. Za młodu studjował t. zw. nauki encykliczne, czyli przygotowawcze. Te obejmowały: arytmetykę, astronomję, dialektykę, geometrję, gramatykę, muzykę i retorykę.

Te nauki, jak później uczył Filon, są nietylko koniecznym wa-

---

1) O tem wszystkim Józef Flawjusz j. w.

2) Tenże, Wojna V, 5, 3.

3) Tenże, Starożytności XX, 5, 2.

4) De conf. ling. 13.

5) De spec. leg. III, 4.

runkiem postępu we filozofji, lecz są także niezbędne do osiągnięcia doskonałości moralnej. Filon podaje w jednym miejscu dokładnie znaczenie poszczególnych nauk i podkreśla moralną wartość każdej z tych nauk <sup>1)</sup>). Jest to wielce charakterystyczne dla sposobu myślenia Filona. Skoro przedmioty encykliczne mają otworzyć drogę nie tylko do dziedziny filozoficznego myślenia, lecz także do moralnego uzacnienia, muszą one zawierać zarodki moralnego postępu. I tak daje gramatyka — oczywiście w antycznym znaczeniu tego wyrazu — możliwość dokładnego poznania poetów i pisarzy, co znowu umożliwi odróżnienie dobrej, umoralniającej twórczości od tej, która wywiera ujemny wpływ na czytelnika. Nawet geometria podnosi i uszlachetnia człowieka. Wszak ona uczy „równości“ (t. j. równań), a tem samem przyczynia się do wzmocnienia zmysłu dla równości społecznej, która jest matką sprawiedliwości. W ten sam sposób objaśnia Filon także moralne znaczenie innych nauk przygotowawczych.

Te wywody są ważne, gdyż odzwierciedlają różnicę między Palestyną a Aleksandrią. W Palestynie dbano tylko o te nauki, które miały praktyczne znaczenie dla życia religijnego. Astronomia i matematyka były potrzebne do rachuby czasu i ustanawiania świąt. Do podobnych celów była niezbędna geometria (przepisy o drucie sobotnim, erub, mieszanych zasiewach, kilaim i t. p.). Do czystej nauki nie przywiązywano wagi. Studium Tory pochłaniało prawie całą energję intelektualną narodu. Inaczej w Aleksandrii. Przy wielkiem uwielbieniu, jakie miano dla Tory pielęgnowano również i nauki ścisłe, których uczono się od Greków. Coś ze świętości Tory spłynęło i na świeckie przedmioty. Grecka mądrość (chochma jewanith) otrzymała w ten sposób sankcję religijną. Zobaczmy jeszcze niżej, jak starano się wykazać zapomocą alegorycznej interpretacji, że nauki encykliczne są nakazem Tory. Na razie wystarczy zaznaczyć, że wykształcenie greckie, jakie Filon odebrał, było zgodne, względnie uzgodnione, z wychowaniem w duchu Tory.

Oczywiście, że nigdy nie posunięto się tak daleko, aby uważać to ogólne wykształcenie za wystarczające. Encykliczna wiedza nie może zastąpić prawdziwej filozofji, czyli Tory, którą Filon utożsamia z filozofją. Ta filo-

---

1) De congr. erud. gratia 15 nn.

zofja jest zarazem najwyższą cnotą. Stąd zastrzeżenie wobec „greckiej mądrości”. „Jest pożyteczne, jeśli nie dla posiadania doskonałej cnoty, to jednak dla życia społecznego, odebrać wychowanie z dziedziny starych wierzeń i śledzić stare wieści o pięknych czy natchnionych, które dziejopisowicie i cała ród wieszczów przekazali pamięci współczesnych i potomnych..., i zaznajomić się z wywodami tych, którzy badają rzeczy przeszłe...”<sup>1</sup>). Mamy tu więc umiarkowany pogląd Żydów aleksandryjskich na wartość ogólnego wykształcenia greckiego (paideia).

Na tym stopniu ogólnego wykształcenia poznał Filon poezję Homera i Hezjoda, ową „biblię” Hellenów, następnie liryków, a przede wszystkim wielkich tragików greckich, których często cytuje<sup>2</sup>). Umysł młodego Filona zajmowała tylko poważna literatura. I tak mamy z liryki greckiej cytaty z Theognisa, Solona i Pindara, natomiast żaden cytat nie pochodzi z liryki erotycznej. Tę skłonnością do dzieł poważnej treści tłumaczy się odczytanie Filona w greckiej tragedii, objawiające się w licznych przytoczeniach i nawiązaniach. Na wytworzenie się takiej skłonności u Filona wpłynęło widocznie wychowanie w duchu żydowskiej tradycji, sprzecznym z lekkim i swawolnym nastrojem panującym w liryce erotycznej i komedji greckiej. Filon dzielił z bratem swoim Aleksandrem wychowanie w duchu liberalizmu i kulturalnej asymilacji, ale jak u samego Aleksandra (o odstępstwie syna jego już była mowa) liberalizm nie miał się zamienić w obojętność dla tradycji religijnej, a kulturalna asymilacja nie miała doprowadzić do negacji judaizmu. Toteż nauki judaizmu odgrywały ważną rolę w wychowaniu Filona.

Co się tyczy żydowskiej strony wychowania Filona, nie mamy żadnych pewnych danych. Można tylko wnioskować na podstawie tej znajomości wiedzy żydowskiej, która jest widoczna w pismach samego Filona. Zachodzi najpierw pytanie co do znajomości języka hebrajskiego, która jest koniecznym warunkiem czytania i rozumienia Pisma w oryginalnym tekście. Tej kwestji nie rozstrzygnięto dotychczas w sposób stanowczy. I nie można się temu dziwić, skoro pisma Filona zdradzają z jednej strony dokładną znajomość języka hebrajskiego, a z drugiej strony zawierają te

1) De sacrif. Ab. et C. 78 n.

2) Por. Carl Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments (Jena 1875), str. 137 n., gdzie cytaty z greckich autorów są zebrane.

pisma dowody ignorancji pod tym względem. Filon bowiem przepłata często wywody swoje etymologjami hebrajskimi, które są bardzo zawile i opierają się na rzadkich pniach i formach języka hebrajskiego. Ale jak wytłumaczyć fakt, że w pismach Filona spotykamy często rażące błędy, które przemawiają za zupełną nieznanomością hebrajszczyzny? I trzeba powiedzieć, że uczeni nie rozwiązyali tej sprzeczności, starali się tylko ją złagodzić. Więc tłumaczy się, że Filon znał wprawdzie hebrajskie, ale ta znajomość nie była dokładna; albo też przyjmuje się, że te błędy są skutkiem braku zmysłu filologicznego. Jednakowoż błędy u Filona są natury zasadniczej, tak że nie można ich kłaść na karb nierozwiniętego zmysłu językowego. Oto przykłady:

Filon nie wie, że hebrajskie *Αδამ* jest zarazem imieniem własnym (= Adam) i gatunkowym (= człowiek)<sup>1)</sup>. — W języku hebrajskim są dwa wyrazy na oznaczenie imienia bożego: *Yahwe* i *Elohim*, co Septuaginta oddaje przez *kyrios* i *theos*. Filon nie wiedział, któremu z imion bożych odpowiada *kyrios*, a któremu *theos*<sup>2)</sup>. Wobec tych i podobnych błędów<sup>3)</sup> musi się dojść do wniosku, że język hebrajski był Filonowi zupełnie nieznan, i że wspomniane etymologie, które są zbudowane na gruntownej znajomości języka hebrajskiego pochodzą z obcych źródeł.

Filon uczył się zatem Pisma na podstawie Septuaginty, której on przypisuje tę samą świętość, jaką ma hebrajska biblja. Tłumacze Septuaginty są u Filona natchnionymi prorokami i hierofantami. Na greckiej biblji opierają się często wywody Filona nawet wtenczas, kiedy ona odbiega od hebrajskiego oryginału. Bywa także, że Filon podkreśla szczególnie pewne wyrażenia Pisma i buduje na nich różne teorje, jakkolwiek te wyrażenia nie mają podstawy w hebrajskim tekście. Wystarczy przeczytać jedno z egzegetycznych pism Filona, aby się o tem przekonać. Należy zatem uważać za pewne, że Filon pobierał naukę o żydostwie wyłącznie w języku greckim.

Znajomość języka hebrajskiego była bowiem w Aleksandrii

---

1) Wynika z leg. alleg. I 90.

2) Wskazuje na to Z. Frankel, *Über den Einfluss der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik* (Leipzig 1851) 26 nn.

3) O tej kwestji obszernie traktowałem w mojej pracy p. t. *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria* (Giessen 1929), 20 nn.

rzeczą rzadką, a posiadali ją prawdopodobnie tylko przybysze z Judei. Analogję można znaleźć obecnie w krajach zachodniej Europy. Znajomość hebrajszczyzny ogranicza się prawie wyłącznie do Żydów wschodnich, którzy tam wyemigrowali. Ale i ci asymilują się prędko, tak że w drugim lub trzecim pokoleniu ta znajomość i tu zanika.

Wskutek uświęcenia Septuaginty stracił język hebrajski także swoje znaczenie jako język liturgiczny, a nabożeństwo i związane z niem czytanie Tory odbywało się w języku greckim <sup>1)</sup>). Zgadza się z tem także fakt, że w tych czasach słyszymy często o bogobojnych (phobumenoí ton theon) Hellenach, którzy uczęszczają na nabożeństwa w synagogach. Musieli je zatem rozumieć. Dowodzi to, że nabożeństwo było odprawiane w języku greckim, podobnie jak odczytywano pewne rozdziały Pisma w greckim przekładzie. Co więcej, wszelkie prawdopodobieństwo przemawia za tem, że grecka biblja ma swoje źródło w zaniku znajomości hebrajszczyzny wśród Żydów aleksandryjskich; co naturalnie nie wyklucza, że wchodziły w rachubę także inne momenty, np. moment apologetyczny i misyjny.

Filon wspomina często przeciwników filozoficznej interpretacji Pisma. Filon zwalcza ich zdanie, ale do nich samych odnosi się z uszanowaniem. O tych zachowawczych egzegetach nie słyszymy nic bliższego. Byli to prawdopodobnie właśnie tacy, którzy opuścili ojczyznę palestyńską i osiedlili się w Aleksandrji. Filon miał słabość dla „Żydów wschodnich“ — że użyje tego nowoczesnego wyrażenia — gdyż oni posiadali znajomość oryginału Pisma, stąd to łagodne traktowanie tych egzegetów. Należy także przypuścić, że ci palestyńczycy mieli własne synagogi, w których modlono się po hebrajsku. Natomiast był język grecki jedynym językiem, jaki znali Żydzi mieszkający w Aleksandrji z dawnych czasów. Ci uważali Aleksandrję za swoją ojczystą polis i byli dumni ze swoich praw obywatelskich, które, jak twierdzili, nadał im sam Aleksander Wielki, założyciel miasta. Bronili oni zawsze tych praw i czuwali pilnie nad tem, aby one zostały każdorazowo zatwierdzone przez nowego władcę rzymskiego.

Dla moralnego poparcia swoich roszczeń zwykli Żydzi alek-

---

<sup>1)</sup> Do tego wniosku dochodzi też I. Elbogen, *Der jüd. Gottesdienst* (Leipzig 1913), str. 250.



sandryjscy powoływać się na to, że brali udział w różnych wyprawach wojennych za czasów Ptolemeusza, i że wywierali nieraz przemożny wpływ na losy Egiptu w epoce greckiej. Żydzi z Aleksandrii mieli wielu Joselewiczów w swojej historii, że wspomnę tylko Onjasza IV i jego synów Chilkjasza i Chananjasza za Ptolemeusza VI, zw. Philometor i Kleopatry III<sup>1)</sup>.

Ten patryjotyzm aleksandryjski niewykluczył wielkiego przywiązania do Ziemi Świętej, jako wspólnej ojczyzny wszystkich Żydów. To przywiązanie objawiało się zewnętrznie w tem, że posyłano rokrocznie dary i datki na rzecz świątyni jerozolimskiej. Żydzi aleksandryjscy mieli wprawdzie swoją własną świątynię w Leontopolis w Egipcie, ale jedynie świątynia jerozolimska była uznana przez wszystkich Żydów. Nawet sami Żydzi z Aleksandrii nie uważali swojej świątyni za równorzędną z jerozolimską, mimo że w Leontopolis był taki sam kult ofiarny, co w Jerozolimie. Znamiennem jest, że Filon nigdzie nie wspomina świątyni w Leontopolis. Natomiast mówi on z zachwytem o służbie bożej w świątyni jerozolimskiej, do której, jak jeszcze zobaczymy, sam odbył pielgrzymkę.

Gdy w najnowszych czasach powstała wśród Żydów myśl o odbudowie starej ojczyzny palestyńskiej, wyrażono z różnych stron wątpliwości, czy to się da pogodzić z obowiązkami, jakie Żydzi mają w poszczególnych krajach wobec państwa i nowej ojczyzny. Filon, względnie Żydzi aleksandryjscy wogóle nie znali tej duchowej rozterki. Uważali bowiem, że patryjotyzm da się dobrze połączyć z miłością do praojczyzny (metropolis) judejskiej. Świątynia jerozolimska jest dla Filona symbolem starej ojczyzny. Sakralny poniekąd patryjotyzm historyczny idzie w parze z patryjotyzmem aleksandryjskim. Żydzi rozprószeni po Europie i Azji „uważają za metropolę święte miasto, w którym wznosi się święty przybytek najwyższego Boga, te zaś kraje, w których mieszkają z dziada pradiada, mają za ojczyznę, jako że się w nich urodzili i wychowali”<sup>2)</sup>. Żydzi aleksandryjscy uważali więc Aleksandrię za swoją ojczyznę, a język grecki za „swoją mowę” (hemetera dialektos). Poeta rzymski Ennius mówił o sobie, że ma potrójną duszę (tria corda). Żydzi aleksandryjscy byli dumni z obywatelstwa sławnego miasta, a nie zrzekając się związku ze starą ziemią ojców, mieli

---

1) Józef Flawjusz Contra Ap. II 5, 48 nn.

2) In Flaccum 46.

podwójną duszę. Dusza podwójna, ale nie rozdwojona. Do tych Żydów należała rodzina alabarchy, i do tych Żydów zalicza się również Filon z Aleksandrji.

Żydowskie wychowanie Filona było podwójne: praktyczne i teoretyczne. Z pism Filona przebija miejscami nuta głęboko odczuwanego pietyzmu dla tradycji żydowskiej. Tę tradycję wspomina on w słowach pełnych rzewnego, rzec można, romantycznego uczucia. Są to wszak „boskie urządzenia mężów z dawno minionych czasów”. Nietylko Tora jest święta i dlatego należy przestrzegać zawartych w niej przykazań, lecz również święte są „niepisane prawa” tradycji. Większa nawet jest zasługa tego, który stosuje się do tych niepisanych praw, niż tego, który wypełnia przykazania Tory — uczy Filon, naśladowując Arystotelesa <sup>1)</sup>). Kto bowiem uznaje tylko prawo pisane, może się kierować obawą przed karą. Głębszego uczucia religijnego to jeszcze nie dowodzi. Natomiast jest wykonanie praw uświęconych ustną tradycją dowodem szlachetnego charakteru, lgnącego do dobra i cnoty. To uwielbienie dla tych praw, „które nie są ryte na kolumnach, ani (pisane) na papierze, gryzionym przez mole, lecz w duszach” Filon wyniósł z domu rodzicielskiego. „Prócz mienia winny dzieci odziedziczyć po rodzicach ojczyste zwyczaje, w których zostały wychowane, i z którymi żyły się od kolebki (dokładnie: od pieluch)”<sup>2)</sup>). Te słowa kryją w sobie osobiste przeżycie Filona. Głębokie przywiązanie myśliciela do starych zwyczajów i obyczajów, które niezawsze wytrzymują krytykę rozumu, jest właśnie wynikiem tego „pisania w duszy” w czasach wczesnego dzieciństwa.

Młody Filon przysłuchiwał się nieraz dyskusjom na tematy halachiczne, czyli ustawodawcze. W Aleksandrji istniała bowiem wyższa rada starszyny żydowskiej, na wzór Synedrjonu palestyńskiego <sup>3)</sup>). Ta rada, zwana gerusia składała się prawdopodobnie, jak synedrjon palestyński, z 71 członków <sup>4)</sup>). Była ona najwyż-

---

1) Aryst. Rhet. I 14 p. 1375 a, 15nn. Trochę inaczej w Talmudzie jerozol. Sanhedryn 30 a: „słowa mądrców są droższe od słów Tory”.

2) De spec. leg. IV 150. Uczuciowy stosunek do tych nauk, które zostały zaszczerpione w zaraniu młodości, dzieli Filon z ubóstwianym przez siebie Platonem (Prawa X, 887 d).

3) In Flaccum 74.

4) Talmud bab. Sukka 51b; por. B. Ritter, Philo und die Halacha (Leipzig 1879), 15 n.

szą instancją nietylko w sprawach politycznych, lecz także w rzeczach wiary i wogóle w życiu religijnem. Wobec przewodniej roli, jaką miała rodzina Filona w żydowskiej gminie aleksandryjskiej, należy przypuścić, że Filon stykał się często z tem aleksandryjskiem synedrjonem. Zdobyte w ten sposób wiadomości z dziedziny halachy zużytkował Filon później w swoich księgach p. t. O prawach poszczególnych (de specialibus legibus).

W Judei zaliczono ustawodawstwo rabiniczne, czyli halachę do t. zw. tradycji ustnej (tora sze-be-al-pe), którą przekazywano z pokolenia na pokolenie. Tę ustną tradycję zaczęto spisywać dopiero w 2 w. po Chr. W Aleksandrji pisano halachę już w czasach wcześniejszych. Świadczą o tem różne pisma literatury aleksandryjskiej, które zawierają bogaty materiał halachiczny<sup>1)</sup>. W Palestynie toczyły się nadto spory między Faryzeuszami a Saduceuszami co do różnych przepisów halachicznych. Podczas gdy Faryzeusze opierali się wyłącznie na tradycji i na tradycyjnem objaśnianiu Tory, zaniedbywali Saduceusze t. zw. ustną torę, uznając jedynie autorytet Pisma. Stąd odmiennosc różnych przepisów religijnych u tych dwóch sekt, a raczej stronnictw. W Aleksandrji wytworzył się rodzaj halachy, zbliżony bardzo do faryzejskiej, ale pod niejednym względem od niej odmienny. Ten stan rzeczy świadczy o duchowej niezależności Żydów aleksandryjskich od rabinów palestyńskich<sup>2)</sup>. U Filona mamy często halachę zgodną z interpretacją saducejską. Często znowu spotykamy zupełnie inny sposób objaśniania Pisma, aniżeli ten, który był przyjęty w Palestynie. Rzucą to światło na pracę synedrjonu aleksandryjskiego, któremu Filon bezpośrednio lub pośrednio zawdzięcza swoją wiedzę z dziedziny halachy.

W Aleksandrji była nieznaną subtelną, a czasami zbyt drobiazgową dialektyką mędrców palestyńskich. Należy to podkreślić wobec rozpowszechnionego przez różnych uczonych (Frankel, Siegfried, Ritter i in.) zdania, jakoby i Filon był znał uprawiane w szkołach palestyńskich metody dyskusyjne. Żydzi aleksandryjscy, których wychowanie było wielostronne, stosownie do wymagań otoczenia, nie mogli poświęcać czasu tej słownej szermierce talmudycznej. Z tych samych przyczyn zanika w dobie obecnej specyficzny ro-

1) Ritter, Philo u. die Halacha, str. 8.

2) To nie wyklucza oczywiście pewnych wpływów uczonych (tanaitów) palestyńskich na halachę aleksandryjską. Por. Talmud bab. Nidda 69 b.

dziej dialektyki rabinicznej, zwanej pilpul, wynalezionej przez polskich talmudystów. Rozwój rabinicznej dialektyki był zresztą niemożliwy w Aleksandrii także i z innego powodu. Ta bowiem dialektyka opiera się na literalnem brzmieniu Pisma, w którego tekście ma znaczenie każde słówko, a nawet każdy akcent. Do greckiego tekstu Septuaginty dało się to zastosować tylko w skromnej mierze. Można więc przyjąć, że dialektyka talmudyczna nie wchodziła w zakres żydowskiego wychowania w Aleksandrii, a temsamem nie należała do przedmiotów żydowskiego wykształcenia Filona.

Oprócz tradycji halachicznej istniała także tradycja, odnosząca się do narracyjnej części Tory. Tę tradycję zwano agada. Opowiadania biblijne zostały w agadzie znacznie rozszerzone. Postacie biblijne są tu wyposażone w nowe rysy. Fantazja ludu żydowskiego znalazła szczególne upodobanie w tej dziedzinie ustnej tradycji. Otóż ta agada była również znaną na gruncie aleksandryjskim. Ślady jej zachowały się w piśmiennictwie żydowsko-hellenistycznym z czasów przedfilońskich, zwłaszcza w księdze „Mądrości”. Bardzo bogato jest ona zastąpiona w pismach Filona. Czasem znajdujemy nawet te same elementy agadyczne w literaturze palestyńskiej i w pismach Filona, co wskazuje na wspólne źródło. Odnosi się to w szczególności do opowiadań biblijnych. Wyobraźnia ludowa rozkoszowała się w wychwalaniu zalet duchowych tych, którzy dali początek narodowi żydowskiemu i jego kulturze. Wyraźne odgłosy tych ludowych opowiadań są częste u Filona.

Widzimy stąd, że żydowskie wychowanie Filona zasadało się głównie na trzech elementach: na biblii w greckim przekładzie, na tradycji halachicznej i na rozpowszechnionej w diasporze agadzie. Filon wspomina nadto egzegetów Pisma, którzy stosowali metodę alegoryczną. O tem będzie mowa w związku z metodą Filona. Na razie należy zaznaczyć, że znajomość biblii łączyło się u naszego autora z różnymi sposobami jej objaśnienia. W szczególności używano różnorodnych interpretacyj do Pięcioksięgu Mojżesza, podczas gdy innemi księgami biblijnymi mniej się zajmowano. Tem się tłumaczy ciekawy dla nas objaw, że Filon rzadko przytacza niektóre księgi biblijne, a niektórych (jak księgi Estery i Daniela) zupełnie nie wspomina. Były mu pewnie nieznanne. W diasporze wytworzył się szczególny kult dla osoby Mojżesza, dla tego proroka par excellence. Dowodem tego jest cała literatura aleksandryjska, zwłaszcza

pismo Filona „Żywot Mojżesza”. Czczony ze wszech miar Prorok przyćmił czasem zupełnie proroków. Pięcioksiąg Mojżesza był zatem głównym przedmiotem żydowskiego wykształcenia Filona.

Mówiliśmy o encyklicznym wykształceniu Filona jako o wstępnym stopniu do filozofji. Temu niższemu stopniowi greckiego wykształcenia odpowiada w wychowaniu żydowskim znajomość biblii w dosłownej interpretacji. Wspomniana halacha i agada opierają się również, przynajmniej w zasadzie, na dosłownem pojmowaniu Pisma. Natomiast odpowiada alegorystyka wyższemu, filozoficznemu wykształceniu. Filon uważał bowiem, że zapomocą alegorycznej interpretacji Pisma można dojść do głębszego jądra filozoficznego, kryjącego się pod biblijną literą. Z czego wynika, że podczas gdy encykliczne wychowanie świeckie i niższy stopień wychowania żydowskiego mało mają ze sobą wspólnego, to na wyższym stopniu łączą się ściśle obydwie elementy, helleński i żydowski. Alegorystyka jako filozoficzna interpretacja biblii nie jest możliwa bez znajomości filozofji. Filozofja grecka musiała więc z natury rzeczy poprzedzić alegorystykę żydowską, która się na tej filozofji opiera.

Filon został przez greckich nauczycieli wtajemniczony w różne systemy filozoficzne. W młodzieńczem swoim piśmie „O opatrności” (I 22) są przytoczone zdania filozofów jońskich Thalesa, Anaksymandra, Anaksymenesa i innych. Nie należy jednak przypuścić, że Filon czytał sam pisma tych jońskich kosmologów. Raczej mamy tu wypisy, sporządzone po szkolnemu. Zresztą Filona zajmowały tylko te systemy filozoficzne, które się dały w jakiś sposób połączyć z judaizmem, a hylozoistyczna filozofja jońska, nie uznająca duchowego pierwiastka w bycie, nie mogła go pociągać. Podobnie niebardzo zachwycał się Filon szkołą eleacką, założoną przez wielkiego Kolofonczyka Ksenofanesa (tamże II 39 nn.). Ksenofanes głosił wprawdzie monoteizm, ale abstrakcyjny monizm tego myśliciela był zaprzeczeniem osobowego pojmowania bóstwa<sup>1)</sup>.

Młody Filon zapoznał się bliżej z pythagorejską nauką o znaczeniu liczb. Heraklit jest cytowany w związku z nauką o tożsamości przeciwieństw<sup>2)</sup>. Heraklit jest „wielki i bardzo opiewany”, ale

<sup>1)</sup> Por. J. Freudenthal, Über die Theologie des Xenophanes (Breslau 1886), 16 i moją rozprawę p. t. Judaizm a Hellenizm (Kraków — Warszawa 1929), str. 17 n.

<sup>2)</sup> Quis rer. div. her. 214.

mimo tego podziwu, czy raczej wskutek tego podziwu, Filon nie tknął tej wielkości, podobnie jak Horacy nie miał odwagi naśladować uwielbionego przez siebie Pindara. Jest to tem ciekawsze, ileż cała filońska nauka o logosie bierze swój początek z filozofji Heraklita. Dla Anaksagorasa ma Filon słowa zachwytu, ale to się tyczy raczej charakteru tego filozofa, aniżeli jego nauki. Wszak ten filozof poświęcił wszystko, aby się oddać filozoficznej kontemplacji<sup>1)</sup>. Filon ma również najwyższe uznanie dla filozofa-męczennika Anaksarcha z Abdery, który oświadczył tyranowi cypryjskiemu, że można wprawdzie spalić ciało Anaksarcha, ale nie samego Anaksarcha<sup>2)</sup>.

Całą duszą Iгнаł Filon do nauki Platona. Boski Platon przypominał mu proroków Izraela natchnionym stylem, pełnym dytambicznego patosu, szczególnie w jego głębokich mitach. Metafizyka Platona oparta na nauce o ideach jest zbliżona do transcendentności bóstwa w judaizmie. Toteż Filon przejął później do swojego systemu najważniejsze pierwiastki filozofji platońskiej, a przedstawiając stworzenie świata w tym samym duchu co Platon, uzgodnił Genesis hebrajską z grecką Genesis, z „Timaiosem“ Platona.

Obok Platona zajmuje u Filona bardzo poważne miejsce nauka stoicka. Tu znalazł on rozwinięcie pojęcia logosa Heraklita. Ideał stoickiego mędrca stał się ideałem Filona, a przodków narodu żydowskiego przedstawiał on później zgodnie z tym ideałem.

Z nauką Arystotelesa o bezpoczątkowości świata nie można było pogodzić zasad judaizmu, w którym stworzenie świata przez boga jest podstawowym dogmatem. Pogląd Arystotelesa zostaje zwalczony w piśmie O wieczności, czy niezniszczalności, świata. Filon zna różne etyczne nauki Arystotelesa. Do nich należy podział dóbr na cielesne, zewnętrzne i duchowe, jakoteż zasada, że należy unikać skrajności (metriopathia).

Do wszystkich myślicieli greckich odnosi się Filon z głęboką czią, bez względu na to, czy podziela głoszone przez nich poglądy. Wyjątek stanowią Epikurejczycy. Dla „epikurejskiej bezbożności“<sup>3)</sup> ma on tylko słowa potępienia, podobnie jak w literaturze talmudycznej jest „epikores“ synonimem bezbożnika. Filon zarzuca Epi-

---

1) De aeternitate mundi 4.

2) De provid. II 11.

3) De post. Caini 2.

kurowi bezbożność z dwóch przyczyn: że nie uznaje opatrności i, że przypisuje bogu ludzką postać <sup>1)</sup>).

W czasach Filona były bardzo rozpowszechniane kazania cyniczno-stoickie, zwane *diatribami*. Zostały one wygłaszane w miejscach publicznych, jak np. kruzgankach muzeum, biblioteki i innych gmachów publicznych, przez wędrownych żebraczych kaznodziei. Te kazania obracały się około pewnych, tradycją ustalonych tematów (*topoi*), do których należała zachęta do życia skromnego, piorunowanie przeciwko zepsutym obyczajom i t. p. Przeznaczone dla szerszego koła słuchaczy miały kazania charakter popularnej filozofji. Filon był nieraz obecny na takich kazaniach i przyswoił sobie ich technikę. W pismach Filona są te same tematy często traktowane we formie właściwej wspomnianym diatribom <sup>2)</sup>).

Oczywista, że Filon nie potrzebował nauczyciela do tej filozofji popularnej, ale Filon również nie wymienia nigdzie dokładnie nauczycieli, którzy go wprowadzili do ścisłych systemów filozoficznych. Nie należy jednak wątpić, że byli to prawdziwi Grecy, a nie zhellenizowani Żydzi. Różne okoliczności przemawiają za tem, że Filon pobierał już wykształcenie encykliczne u rodowitych Greków. Dowodzi tego język czysty od solecyzmów, zbliżony do klasycznego, attyckiego języka Platona, co dało powód do powstania przysłowia: „Platon filonizuje, czy Filon platonizuje”<sup>3)</sup>. Powtórę wskazuje na to fakt, że Filon nie zna wierszy sfingowanych przez Żydów hellenistycznych, które, jak widzieliśmy we Wstępie zostały przypisane różnym klasycznym autorom greckim. Takie wiersze były wtedy bardzo rozpowszechnione, a jeżeli Filon ich się ustrzegł, zawdzięczał to swoim światłym nauczycielom greckim <sup>4)</sup>).

Jest rzeczą wielce prawdopodobną, że Filon odbywał różne podróże celem zapoznania się ze stosunkami kulturalnymi w państwie rzymskim. Musiał on zwiedzić przedewszystkiem Rzym, z którym brat jego Aleksander utrzymywał ożywione stosunki jako opiekun Antonji, córki Marka Antonjusza i matki później-

---

1) De provid. I 50; por. Cicero de nat. deorum I 48.

2) P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe (Berlin 1893), gdzie te tematy są zestawione.

3) Hieronymus de viris illustribus c. 11; Suidas s. v.

4) Por. Massebieau et Bréhier, Chronologie de la vie et des oeuvres de Philon, Revue de l'Hist. d. Rel. 1906, 32.

szego cesarza Klaudjusza. Sam Filon chwali podróże naukowe, których celem jest: „badanie rzeczy nieznanych, które przynoszą duszy przyjemność i pożytek”. Poczem dodaje: „Albowiem ci, którzy nie podróżowali są wobec tych, którzy odbywali podróże, jak ślepi wobec ludzi obdarzonych bystrym wzrokiem”. Filon jednak, który nie był z natury zbyt przedsiębiorczy, nie czuł się dobrze na obczyźnie i starał się skrócić czas swojego pobytu poza ojczystym miastem Aleksandrią. „Ci jednak (którzy opuścili ojczyznę) pragną rychło ujrzeć i przywitać ojczystą ziemię, objąć swoich w ramiona i ucieszyć się miłym i upragnionym widokiem krewnych i przyjaciół. Bywa także, że pędzeni nieprzepartą tęsknotą za rodziną, opuszczają sprawy, dla których przedsięwzięli podróż, gdy widzą, że się one przeciągają”<sup>1)</sup>. W tych słowach brzmi nuta osobistego wyznania. Filon był typowym dobrym synem, przywiązanym do rodziny. Był on także dobrym synem ojczyzny, za którą uważał Aleksandrię.

Tę samą niechęć do odbywania podróży przypisuje Filon — Mojżeszowi. Filon tłumaczy w ten sposób zakaz składania ofiar poza Palestyną. „Następnie nie zezwolił (Mojżesz) ofiarować w domu tym, którzy to chcą uczynić, lecz każe im wyruszyć z krańców świata i tamże (do Jerozolimy) się udać. Ma on w tem najpewniejszy sposób poznania ich usposobienia. Kto bowiem nie zamyśla ofiarować z całym nabożeństwem (euagos), ten nie zdobędzie się na to, aby udać się na obczyznę, opuściwszy ojczyznę, przyjaciół i krewnych”<sup>2)</sup>. Wątpić nie można, że Filon zaliczał siebie samego do tych, którzy przybyli do świętego grodu, aby tam, na górze Moria, ofiarować z całym nabożeństwem. W jednym miejscu słyszymy, że Filon odbył za młodu pielgrzymkę do Jerozolimy, „aby modlić się i składać ofiary”<sup>3)</sup>.

W świętem mieście poczuł Filon, jak silne są więzy, które go łączą z narodem żydowskim. „Albowiem mnogie tysiące zjeżdżają się lądem i morzem z niezliczonych miast, ze wschodu, zachodu, północy i południa do świątyni, jako do wspólnego i pewnego przytułku i schroniska przed niespokojnem i kłopotliwym życiem. Spo-

---

1) De Abr. 65.

2) De spec. leg. I 68.

3) De provid. II 107. Jeżeli weźmiemy te słowa w tym sensie, że Filon osobiście składał ofiary, będzie to dowodem prawdziwości świadectwa św. Hieronima (por. początek tego rozdziału) o kapłańskim pochodzeniu Filona.



dziewają się tu znaleźć spokój i spędzić czas jakiś w pogodnym nastroju, wywczasowując, wolni od trosk, które ich gnębią od zarania młodości. Ożywieni najlepszą nadzieją, poświęcają ten pożądaný spoczynek pobożności i chwale bożej, zawierają przyjaźń z tymi, których przedtem nie znali i uskuteczniają przy ofiarach i libacjach zespolenie się uczuć w pewnej i wiernej zgodzie" 1).

Gdybyśmy się pytali, jaki skutek miała dla Filona ta pielgrzymka do Świętej Ziemi, nie moglibyśmy znaleźć odpowiedniejszego określenia, aniżeli to, które nam daje sam Filon: zespolenie się uczuć (krisis ethon), choć w sensie zmienionym. Filon nauczył się traktować zagadnienia filozofji greckiej z punktu widzenia żydowskiego. W młodzieńczym wieku pisał Żyd Filon jako Hellen, później dokonała się zmiana: Żyd Hellen przeobraził się w żydowskiego Hellena. Zespolenie się uczuć u Filona spowodowało zlanie się pierwiastka helleńskiego z żydowskim w dojrzałych jego pismach.

W powyższym opisie nastroju pielgrzymów w Jerozolimie znachodzi się jeden szczegół, który, zdaniem naszym, odzwierciedla stan duszy samego Filona. Wzmianka o świeckich kłopotach, przed którymi szuka się ucieczki w pobożnym żywocie, wolnym od trosk, przywodzi na myśl inne miejsce, stanowiące niejako komentarz do wspomnianego opisu. We wstępie do 3. księgi „O poszczególnych prawach” narzeka Filon, że został wyrwany ze swojego życia poglądownego i wtrącony w wir spraw publicznych. Filon rozpamiętywa rzewnie owe szczęśliwe czasy, kiedy mógł się oddać swobodnie kontemplacji nad tem, co piękne i wzniosłe. Teraz jest inaczej. Sprawy publiczne oderwały go od ulubionego sposobu życia. Miotany falami publicznych trosk, prosi Filon Boga, aby go wybawił z tej przepaści, w którą rzuciło go życie. Wreszcie miała nadejść utęskniona chwila, w której danem było Filonowi wrócić choć częściowo, do swoich teoretycznych zajęć. Chronologia pism Filona nie pozwala odnieść tego miejsca do poselstwa Filona do cesarza Kaliguli, które to poselstwo miało miejsce w roku 40 po Chr. Filon miał wtedy około 60 lat (o czem niżej), a wspomniane pismo jest jednym z jego pism wcześniejszych 2). Chodzi tu zapewne

---

1) De spec. leg. I 69.

2) Massebieau — Bréhier j. w. str. 35.

o jakiś urząd, narzucony Filonowi przez rodzinę, która, powodując się ambicją rodową, chciała skierować młodego Filona na drogę kariery politycznej. Filon zaś lgnął do pracy naukowej, którą uważał za rodzaj służby bożej, podobnie jak alegoryczne objaśnianie Pisma jest dla Filona czemś zbliznem do prorocstwa. Tęsknotę swoją za spokojnem życiem poglądownym przeniósł Filon na innych pielgrzymów, szukających ukojenia dla skołatanej duszy w świętym grodzie Syonu.

U Filona widzimy jednak rozwój w kierunku czynienia ustępstw na rzecz życia praktycznego. We wcześniejszych pismach przeważa tendencja ascetyczna, negująca życie zbiorowe, a zatem i rodzinne. Młody entuzjasta wiedzy, uważanej za wpływ boskiego natchnienia, nie mógł znaleźć słów uznania dla szarego życia powszedniego. Czasem mamy nawet wyraźną pogardę nie tylko dla życia politycznego, lecz także dla życia rodzinnego z jego troskami, które odwracają człowieka od jego przeznaczenia, od szukania prawdy. Ucieczka z tego życia jest jedynym ratunkiem dla człowieka, który nie chce ulec ziemskim ponętom<sup>1)</sup>. Ideałem jest samotność (monosis). Ale doświadczenie uczyło czego innego. „Albowiem i ja opuściłem często krewnych, przyjaciół i ojczyznę i udawałem się w pustynię, aby poznać coś z tych rzeczy, które są godne oglądania (oczyrna ducha), ale nie miałem z tego żadnego pożytku..., gdyż nie różnica miejsca sprawia, że człowiek staje się lepszym lub gorszym, lecz Bóg...”<sup>2)</sup>. W innym miejscu<sup>3)</sup> mamy znowu zrozumienie dla życia społecznego. Mędrzec powinien właśnie dać wszystkim innym przykład umiarkowania i nieskazitelności w życiu publicznem, a dopiero później może się poświęcić życiu poglądownemu. Takich miejsc jest u Filona więcej. Niekonsekwencje nie są wprawdzie rzadkością u tego autora; z drugiej strony mamy także w późniejszych dziełach Filona skłonność do unikania życia społecznego. Jednakowoż można na ogół stwierdzić, że ewolucja szła u Filona w tym kierunku, aby uznać życie praktyczne (bios praktikos) za przedwstępny stopień do życia poglądownego (bios theoretikos), które nigdy nie przestało być ideałem dla Filona.

Człowiek o takich poglądach niebardzo nadawał się na męża

---

<sup>1)</sup> De praem. 17; de gigant. 29. Por. ostre inwektywy przeciw kobietom, szczególnie w Hypothetica; przeciw małżeństwu tamże.

<sup>2)</sup> Leg. alleg. II 85.

<sup>3)</sup> De fuga 25 nn.

i na ojca rodziny. Jest więc prawdopodobnem, że Filon nigdy nie był żonaty. To nas nie zdziwi, gdy weźmiemy pod uwagę, że różne koła ówczesnego żydostwa głosiły zasadę bezżeństwa i dziewictwa z pobudek religijnych. Dowodem tego są Terapeuci, rodzaj bezżennych Esejczyków. Ciekawem jest, że także filozofujący autor książki „Mądrości” uznaje zasługę dziewictwa i bezżeństwa. Błogosławiona jest bezdzietna, nieskalana” (3, 13) i „Lepsza bezdzietność z cnotą połączona, albowiem nieśmiertelna jej (cnoty) pamięć, a znajdzie uznanie u Boga i u ludzi” (4, 1). Autor książki „Mądrości” nie należał do sekty Terapeutów<sup>1)</sup>. Głosi on raczej ideę rozpowszechnioną wtedy w łonie judaizmu. Nic więc dziwnego, że Filon, który również sam nie należał do tej sekty, ale ma dla niej wielkie uznanie, chciał uzyskać nieśmiertelność nie potomstwem, lecz „wiecznie dziewiczą cnotą”, jak brzmi częsty zwrot u Filona. Mamy wprowadzić u Stobaiosa notatkę o Filona skromnej żonie, która zapytana, dlaczego się nie stroi jak inne kobiety jej stanu, miała odpowiedzieć, że jej mąż jest dla niej największą ozdobą. Ale imię jest w tej notatce źle przekazane, a nie odnosi się do naszego autora<sup>2)</sup>. Kto dążył stale do mistycznego związku małżeńskiego Boga z duszą cnotliwą (hieros gamos, deo nubere), jak to czyni Filon, ten nie czuł powołania do stworzenia sobie ogniska rodzinnego.

Ale skoro Filon stronił od spraw społecznych i nie znalazł upodobania w życiu rodzinnem; na czemże polegała u niego *vita activa*, która ma być przygotowaniem do *vita contemplativa*?<sup>3)</sup>. Sam Filon nigdzie nie daje na to odpowiedzi. To łączy się ściśle, jak sądzę, z homiletycznym charakterem jego alegorycznych pism. Kompozycja tych pism przypomina nieraz kazania palestyńskie zachowane w zbiorach talmudycznych zw. *midraszim*. Na potwierdzenie jednej myśli przytacza się w tych zbiorach różne wersety Pisma odpowiednio interpretowane. Podobnie postępuje Filon. Także inne pierwiastki homiletyczne spotykamy u Filona. Mam na myśli stronę techniczną kazań, jak np. zwracanie się do grona słuchaczy, zakończenie zaokrąglonych rozdziałów kończącymi słowami pociechy lub krótką modlitwą, będącą zarazem streszczeniem

---

1) Por. Charles do przytoczonych miejsc.

2) Zamiast Filon ma być: Fokion. Bernays, Phokion, str. 125.

3) Nie mógł on mieć na myśli pracy literackiej, gdyż i ta należy według pojęcia starożytnych do *vita contemplativa*.

wywodów <sup>1)</sup>). Są to cechy kazań spotykane później u ojców kościoła, którzy Filonowi dużo zawdzięczali. U Filona można nawet odróżnić dwa rodzaje kazań: jedne są przeznaczone dla całej gminy, drugie są treści mistycznej i zwracają się do ścisłego koła wtajemniczonych <sup>2)</sup>). W tych esoterycznych kazaniach napomina Filon usilnie słuchaczy, aby nie zdradzili świętych misterjów, jakimi są nauka o bóstwie i jego potęgach (dynameis), lub mistyczny związek „dziewiczej”, niesplamionej duszy z bóstwem. Mamy wtenczas uroczyste zakończenie, często w znanej nam z greckiej diatryby, a szczególnie z „Rozważań” cesarza-filozofa Marka Aureliusza, formie apostrofy do własnej duszy<sup>3)</sup>). Tę działalność kaznodziejską miał Filon prawdopodobnie na myśli, czyniąc ustępstwa dla życia społecznego. Synagoga była zatem polem działania Filona.

Filonowi nie było jednak danem spędzić całe życie w cichych murach synagogi lub pracowni naukowej. Pod schyłek życia Filona nastąpiły bowiem dla jego współwyznawców w Aleksandrji smutne czasy, które zmusiły go do wystąpienia na szerokiej arenie życia politycznego. Filon znalazł się naraz w atmosferze rozkiełzanych namiętności i srogiej nienawiści. Ta anima candida, jaką był Filon, miała się zetknąć z ludzką podłością. Sławna tradycja religijnego liberalizmu z czasów Ptolemeusza poszła w zapomnienie. W Aleksandrji wybuchły prześladowania Żydów, które przypominały okrucieństwem czasy zwyrodniałego Antjocha IV-go. Powstały one na tle przeciwieństw religijnych, narodowych, a przede wszystkim współzawodnictwa gospodarczego. Do tego przyłączyła się zawiść wskutek pewnego politycznego uprzywilejowania przez Augusta spokojnych obywateli żydowskich w Aleksandrji wobec burzliwych i żądnych przewrotów Greków <sup>4)</sup>). Jednakowoż nie przyszło do zakłócenia porządku za panowania Augusta, dbałego o pax romana, o spokój i dobro całego imperjum rzymskiego. Za czasów Tyberjusza pogorszyło się znacznie położenie Żydów w Aleksandrji. Ten cesarz skazał wszak Żydów rzymskich na wygnanie z podu-

<sup>1)</sup> Przykłady zebrał J. Freudenthal, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Über die Herrschaft der Vernunft* (Breslau 1869), str. 137 nn.

<sup>2)</sup> Tę różnicę zauważył Renan, *Philon d'Alexandrie et son oeuvre*. Rev. de Paris 1894.

<sup>3)</sup> Por. np. de cherubim 42 n. Podniosłe zakończenie kazania tamże 52.

<sup>4)</sup> O przyczynach aleksandryjskiego antysemityzmu por. August Bludau, *Juden u. Judenverfolgungen im alten Alexandria* (Münstr. i. W. 1906), str. 44 nn.

szczenia jego doradcy Sejana. Ale z upadkiem Sejana nastąpił zwrot ku lepszemu w postępowaniu Tyberjusza wobec Żydów. Wygnańcom pozwolił wrócić do Rzymu i żyć zgodnie z ojczystymi zwyczajami. Rządy tego ponurego cesarza, okrzykanego mizantropa były błogosławieństwem dla prowincji. Namiestnikom rzymskim, idącym na prowincję, wrażał w pamięć, że rzeczą pasterza jest strzyc owieczki, a nie drzeć...

Toteż namiestnik rzymski w Egipcie Aulus Avilius Flaccus utrzymywał porządek w Aleksandrii, jak długo oko cesarza Tyberjusza czuwało nad dobrobytem prowincyj. Następcą jego Gajusz Kaligula okazywał zrazu dużo dobrej woli. Zdawało się, że wrócił złoty okres panowania Augusta. Ale cesarz Gajusz zachorował niedługo po objęciu władzy, a gdy wrócił do zdrowia, pokazało się, że miejsce choroby fizycznej zajęła stała choroba umysłowa w postaci obłądzenia samobóstwieniem się. Gajusz żądał, aby uznano go za b o g a (deus), a nie zadowolił się przydomkiem b o s k i (divus). Temu ształowi cesarza opierali się tylko Żydzi, gdyż, jak to słusznie zaznacza Filon, pojęcie człowiek-bóg jest niemniej sprzeczne z judaizmem, jak pojęcie bóg-człowiek. Pospółstwo aleksandryjskie uważało tę okoliczność za szczególnie korzystną, by rzucić się na „bezbożnych“ Żydów, odmawiających cesarzowi czci boskiej.

W roku 38 po Chr. rozpoczęła się martyrologja Żydów aleksandryjskich. Pierwsze rozruchy wybuchły z okazji pobytu w Aleksandrii nowomianowanego króla żydowskiego Agrypy, który tu wstąpił, udając się z Rzymu do Jerozolimy celem objęcia panowania. Serdeczne przyjęcie, jakie zgotowali Żydzi aleksandryjscy królowi, będącemu w bliskich stosunkach z alabarchą Aleksadrem, bratem Filona, oburzyło pospółstwo aleksandryjskie, jak gdyby nadanie korony królewskiej Agrypie było się stało kosztem — Aleksandryjczyków. Na czele tłumów stali dwaj pisarze gminni, Lzydoros i „krwawy skrobipiórko“ (kalamosphaktes) Lampon. Zaczęło się od kpin, a skończyło się na krwawych występach. Nasamprzód wyszydzano króla Agrypę na scenie w sposób mało wybredny, następnie rzucano się na synagogi i ustawiano w nich posągi cesarza. Było to bardzo chytrze obmyślane. Ponieważ Żydzi nie mogli dopuścić do profanacji świętych miejsc i usunęli wizerunki świętokradczego władcy, mieli złoczyńcy pretekst do grabienia i zabijania Żydów, jako buntowników przeciw woli cesarza.

Zmiana na tronie cesarskim odbiła się ujemnie na usposobie- niu i charakterze namiestnika egipskiego Flaccusa. Wzorowy do- tychczas urzędnik dał się porwać tłumom i sam zaczął zachęcać do bezprawia, wydając różne edykty na zgubę żydowskich obywateli miasta. Nietylko nie przeciwił się mordom i grabieży, lecz nawet brał swoją część z łatwych zdobyczy. Na rozkaz zdemoralizowa- nego namiestnika więziono członków żydowskiego synedrjonu. Gwałtom nie było końca. Dręczono kobiety, nie szczędzono starców, a każda próba samoobrony ze strony Żydów była karana surowo, jako buntowanie się przeciw władzy. Aleksandryjskie rozruchy prze- ciw Żydom stały się wzorem pogromów wszystkich czasów.

Wśród tych okropności dosięgła jednak kara zbrodniczego na- miestnika, a mianowicie z rozkazu tego samego cesarza, którego ubóstwienie dało mu tytuł do darcia żydowskich owieczek. Z po- wodu dawnego wielkiego przywiązania namiestnika do cesarza Ty- berjusza został on teraz wygnany, a następnie w okrutny sposób zgładzony. Zdawałoby się, że usłyszymy u Filona, który nam donosi o tych wypadkach, okrzyki radości z powodu upadku Hamana alek- sandryjskiego. Tego wszystkiego ani śladu. Wzniosłe słowa Pisma: „nie raduj się z upadku wroga twojego“ (Przypowieści 24, 17) nie pozwoliły triumfować nad nieprzyjacielem, choćby on zasłużył na największą kaźń. „Nie radujemy się, o Panie“, — mówi Filon we wzniósłej modlitwie dziękczynnej z powodu wybawienia — „że wróg został ukarany, gdyż święte zakony nauczyły nas czuć po ludzku. Lecz Tobie składamy dzięki po sprawiedliwości, żeś się nad nami zlitował i ulżył trwałym i nieustannym katuszom“<sup>1)</sup>. W tych skromnych słowach przebija się ujmująca wielkoduszność męża skojarzona z głęboką religijnością.

Martyrologja żydowska nie była jeszcze zakończona. Rozbu- dzone instynkty wielkowiejskiej tłuszczy nie dały się uśmierzyć, a wspomniani urzędnicy gminni nie przestali judzić przeciwko bez- bronnym. Tragizm położenia kazał Żydom szukać pomocy u — zwyrodniałego władcy na tronie cesarzy. Wysłano poselstwo, na czele którego stał szlachetny, a mało obrotny Filon, „za dobry człowiek, aby móc dobrze nienawidzić<sup>2)</sup>, uosobienie najszczyt- niejszych ideałów żydostwa hellenistycznego. Równocześnie wy- słali greccy mieszkańcy Aleksandrji do cesarza poselstwo, któremu

<sup>1)</sup> In Flaccum 121.

<sup>2)</sup> Th. Mommsen. Römische Geschichte V 519, 1.

przewodził osławiony raczej niż sławny demagog aleksandryjski, gramatyk Apjon.

Był to typowy parwenjusz duchowy, rodem Egipcjanin, który jednoczył w sobie wszystkie przywary helleńskie, nie przyswajając sobie żadnych dodatnich stron ducha greckiego. Objeżdżał on różne miasta, głosząc swoje odkrycia na polu badań filologicznych. Apjon był wszystkowiedzącym. Jemu jednemu jasne były wszystkie kwestje, tyżące się życia i twórczości Homera. Sam Homer miał mu się objawić we śnie i wyjaśnić tajniki swojej poezji... Apjon przeniósł niejako w ten sposób krzykactwo demagogiczne na pole nauki. Cesarz Tyberjusz określił trafnie tego próżnego gramatyka aleksandryjskiego jako „brzdąkadło świata” (cymbalum mundi) <sup>1)</sup>. Z drugiej strony przeniósł Apjon także „uczoność” w dziedzinę demagogji, stał się ojcem i prawzorem wielu teoretyków antysemityzmu aż do naszych czasów <sup>2)</sup>. Apjon starał się w swoich pamfletach „wykazać” niższość rasy judejskiej. Judaizm był przedstawiony przez Apjona w jego „Historji Egiptu” jako zbiór różnych błędów: bezbożności, nienawiści do rodu ludzkiego i t. p. Mamy nawet u niego poważnie traktowaną bajkę o mordzie rytualnym. Te i podobne nedorzeczności były w piśmie Apjona okraszone błyskotliwymi zdaniem, wywodami, opartymi rzekomo na badaniach naukowych. Józef Flawjusz zachował nam te teorie literackiego antysemityzmu w ciekawem piśmie „Przeciw Apjonowi”. Warto dodać, że teoretycy antysemityzmu żyją po dziś dzień przeważnie okruciami z bogatego stołu aleksandryjskiego „żydoznawcy”. Apjon był więc prawdziwym mężem opatrnościowym dla burzliwych Aleksandryjczyków, gdyż tylko taki człowiek o elastycznych zasadach naukowych, a przede wszystkim etycznych, mógł swoją filologiczną „uczonością” zaślaniać wybryki mętów aleksandryjskich.

Losy poselstwa były z góry przesądzone na niekorzyść Żydów. Kaligula był bowiem dokładnie uwiadomiony o ich oporze

---

<sup>1)</sup> O chełpliwości i przydomku Apjona Plinius Hist. Nat. 30, 26; Gellius Noctes Att. 5, 14; Seneca Epist. 88. J. Wellhausen (Isr. Geschichte<sup>4</sup>, str. 356) nazywa go „wielkim bohaterem gęby i pióra”.

<sup>2)</sup> Wątpliwem jest natomiast, czy można określić jako antysemitę filozofa Apolonjusza Molona, jakkolwiek Apjon uważa go za swojego poprzednika. Por. gruntowny i rzeczowy artykuł I. Heinemanna „Antisemitismus” w Pauly Wissowa Real-Encyklopädie d. klass. Altert. Supplement V (1929), kol. 34 nn.

przeciw jego boskości. Nic nie pomogły argumenty żydowskich posłów, że Żydzi składają przecież ofiary w świątyni jerozolimskiej i modlą się o jego zdrowie. Cesarzowi było to za mało, że się ofiarowuje dla niego, skoro nie składa się ofiar jemu. Kaligula nie był zresztą człowiekiem, do którego przekonania można trafić rozumowemi wywodami. Latając po ogrodzie willi, w której wyznaczył posłuchanie obu poselstwom, rzucił on różne pytania posłom żydowskim, nie czekając na odpowiedź. Nadaremnie usiłował Filon wyjaśnić istotę sporu, cesarz stale mu przerywał. Słowami: „ci ludzie są raczej godni ubolewania, niż potępienia, gdyż nie uznają mnie jako boga” odprawił żydowskich posłów ku wielkiej uciezce Greków.

Było to w roku 40 po Chr. Jest to jedyna pewna data w życiu Filona. Ponieważ był już wtedy starcem, a siwizna przypruszyła mu była włosy — według świadectwa samego Filona na początku pisma „Poselstwo do Gajusza” —, przyjmuje się, że miał on lat ok. 60, czyli, że się urodził ok. r. 20 przed Chr. O dalszych losach Filona nie wiemy nic pewnego. Ponieważ Filon napisał różne rozprawy polemiczne w związku z wypadkami lat 38 — 40, należy przypuścić, że żył on jeszcze dłuższy czas po tych wypadkach. Doczekał się upadku szalonego Kaliguli w r. 41. Jak dowiadujemy się z papirusów<sup>1)</sup>, pociągnął cesarz Klaudjusz przywódców rozruchów aleksandryjskich do surowej odpowiedzialności, jakkolwiek sam był nieżyczliwie usposobiony wobec Żydów. Nie bez wpływu była pewnie dawna przyjaźń Klaudjusza dla alabarchy żydowskiego i rodziny Filona. Zresztą sam cesarz wspomina w zachowanych papirusach o krzywdach jego osobistych przyjaciół żydowskich. Stało się to, jak się zdaje, w r. 41, a więc zaraz na początku panowania Klaudjusza. Żydzi odzyskali dawne swoje prawa i swobodę wykonania praktyk religijnych. Przywódcy zamieszek Izydor i Lampon zostali skazani na śmierć, a plebs aleksandryjska zaliczyła krwawych skrobipiórków w poczet — świętych męczenników. O tych faktach wspominał Filon przeważnie w pismach, które się nam albo zupełnie nie zachowały, albo też zachowały się tylko we formie fragmentarycznej. Natomiast okazuje Filon największą pogardę krzykliwemu Apjo-

---

<sup>1)</sup> H. J. Bell, *Jews and Christians in Egypt* (London 1924); *Dubnow, Weltgesch. d. jüd. Volkes* II 584 n.



nowi tem, że nigdzie nie wymienia jego nazwiska. Chciał on niejako skazać niesumiennego gramatyka na moralną śmierć zapomnienia, podobnie jak cesarz skazał wspomnianych dwóch demagogów na śmierć cielesną.

Świetlanej postaci Filona uczepiła się pobożna legenda chrześcijańska. Eusebjusz w 2. ks. „Historji Kościoła” każe Filonowi udać się jeszcze raz do Rzymu, by wygłosić swoje pismo „Poselstwo do Gajusza” na posiedzeniu senatu rzymskiego. Według św. Hieronima spotkał się Filon w Rzymie ze św. Piotrem. Według innej wersji przyjął nawet chrześcijaństwo, które następnie porzucił<sup>1</sup>). Te legendy świadczą, jak głęboko odczuwano znaczenie idei filońskich dla późniejszego chrześcijaństwa. Filon sam stał mocno na gruncie judaizmu. Jest on wiernym synem swego narodu, który „przyjmuje chętnie śmierć jako nieśmiertelność, aby nie zaniedbać żadnego, choćby najmniejszego z ojczystych obyczajów. Albowiem wskutek podkopania jednej części gmachu, rozluźnia się także to, co zdaje się stać niewzruszenie i runie w gruzy”<sup>2</sup>). Ostatnie słowa są pisane jakby w przeczuciu, że chrześcijański antynomizm, podkopując niejedną część gmachu judaizmu, będzie godził niezadługo w niewzruszone przedtem podstawy absolutnego monoteizmu żydowskiego.

---

<sup>1</sup>) Por. E. Herriot, *Philon le Juif* (Paris 1898), str. 135.

<sup>2</sup>) *Legatio ad Gaium* 117.

## II.

### PISMA FILONA.

Różnym okresom życia Filona towarzyszy twórczość literacka, będąca w ścisłym związku z duchowym rozwojem samego Filona. Ten rozwój objawia się w dwóch kierunkach. Popierwsze dokonywały się u Filona pewne zmiany w sposobie zapatrywania się na różne zagadnienia. Powtórnie zmieniały się same zagadnienia, które zaprzętały umysł Filona w poszczególnych okresach jego twórczości. Różna treść wymagała różnej formy kompozycyjnej i różnej metody. Dlatego też następujący podział pism Filona, oparty na różnicy treści i formy tych pism, odpowiada na ogół także zasadzie podziału chronologicznego, o ile chronologia pism Filona jest wogóle wyjaśniona w obecnym stanie nauki. Z postępem wieku zmieniła się bowiem i treść i forma jego dzieł.

Literacki dorobek Filona rozpada się na trzy grupy: A) na pisma treści czysto filozoficznej, B) na pisma egzegetyczne i C) pismo historyczno-apologetyczne <sup>1)</sup>.

A) Czysto filozoficzne pisma Filona pochodzą z jego lat młodzieńczych i mają charakter ćwiczeń szkolnych. Cytaty biblijne są bardzo rzadkie, a judejskie pierwiastki skąpo zastąpione. Te pisma powstały bowiem pod okiem greckich nauczycieli, a ci nie bardzo skłaniali się do mieszania żydowskich elementów do takich rozpraw. Młodzieńcze pisma Filona różnią się mało od późniejszych dojrzałych pism pod względem językowym. Język attycki, przyprawiony domieszką wyrazów archaicznych i poetyckich. Tu należą rozprawy:

1. De aeternitate mundi <sup>2)</sup> (O wieczności świata). Autor zwalcza naukę Arystotelesa, według której świat nie został stworzony w czasie, przyczem autor posługuje się dialektyką stoicką. Ale autor zbija też naukę stoicką, która głosi, że po pewnych okresach następuje koniec, względnie katastrofa świata przez spalenie (ekpy-

---

<sup>1)</sup> Por. L. Cohn, Einteilung u. Chronologie der Schriften Philos, Philologus Supplementb. 7 (1899).

<sup>2)</sup> Tytuły dzieł Filona są podane po łacinie, jak są zwykle cytowane.

rosis). Filon natomiast jest zdania, że świat powstał w czasie zgodnie z biblją, ale raz stworzony nie ulegnie zniszczeniu. Pismo zachowane fragmentarycznie. Zaginęła mianowicie ta część pisma, w której były zbijane szczegółowo argumenty szkoły Arystotelesa.

2. *Quod omnis probus liber* (O wolności cnotliwego). Filon stara się udowodnić paradoksu stoickiego, że tylko cnotliwy mędrzec jest wolnym. Tu wykazuje Filon większą samodzielność przez to, że wkracza w dziedzinę judaistyczną dla poparcia stoickiego dogmatu. Filon poświęca dłuższy ekskurs palestyńskim Esejczykom, którzy urzeczywistniają ideał prawdziwej wolności skromnym i czystym żywotem. Apologeci judaizmu w starożytności nadali tej ascetycznej sekcji żydowskiej filozoficzne zabarwienie, aby ją móc przeciwstawić greckim filozofom. I tak porównywa Józef Flawjusz tę zagadkową sektę z pythagorejczykami<sup>1)</sup>). U Filona są Esejczycy żydowskimi stoikami. Traktat „*quod omnis probus liber*” jest drugą częścią większego pisma. Treścią pierwszej zaginionej części pisma był dogmat stoicki, że każdy niecnotliwy jest niewolnikiem.

3. *De providentia* (O opatrności). Jest to traktat we formie dialogu, poświęcony zagadnieniu boskiej Opatrzności. Opierając się na argumentacji stoickiej, dowodzi autor, że bóstwo ma pieczęć o świat, a nie rzuca go na pastwę przypadku, jak twierdzą epikurejczycy. To pismo zdradza wielkie odczytanie w greckiej literaturze filozoficznej. W młodzieńczym zachwycie daje Filon przydomek „boski” i „święty” różnym wielkim myślicielom greckim, jak Ksenofanesowi, Zenonowi i innym. Dialog zachowany tylko w języku ormjańskim. Przyjęty jest łaciński przekład Auchera.

4. *Alexander sive de eo quod rationem habeant bruta animalia* (O rozumie zwierząt). Dialog między Filonem a Lizymachem z powodu pisma Aleksandra o rozumie zwierząt. Filon dowodzi wbrew perypatetykom, że zwierzęta są pozbawione rozumu. I ten dialog jest, jak poprzedni, zachowany tylko w ormjańskim języku (łaciński przekład Auchera). Dla chronologii dialogu ważny jest § 27, który zawiera aluzję do konsulatu Germanika. Dialog musiał zatem powstać po roku 12 po Chr., gdyż w tym roku piastował Germanik urząd konsulatu<sup>2)</sup>).

1) Starożytności XV 10, 4.

2) Cohn j. w. str. 391.



B. Charakter drugiej grupy pism Filona nie jest jednolity. Jedne pisma są zbliżone do formy komentarza biblijnego, trzymającego się wątku Pisma. Można je nazwać pismami *analitycznymi*. W tych pismach przeważa element alegoryczny. Inne zaś pisma tej samej grupy mają za zadanie systematyczne ujęcie całości biblij, tak jej części narracyjnej, jak i ustawodawczej. Podstawą jest dosłowne brzmienie biblij, alegoria stosowana tylko w skromnej mierze. Te pisma określimy jako *syntetyczne*. Massebieau i Bréhier<sup>1)</sup> wykazali, że u Filona wzrasta z biegiem lat tendencja do alegoryzowania. Należy więc uważać pisma syntetyczne za wcześniejsze, kiedy Filon jeszcze nie był tak radykalnym w alegorystyce. Na czele tych pism stoi traktat:

1. De opificio mundi (O stworzeniu świata). Biblia zaczyna się opowiadaniem o stworzeniu świata. Filon tłumaczy to znanym nam już sposobem (por. Wstęp), że boski Zakon jest wypływem praw przyrody, ustanowionych aktem stworzenia. Ten akt stworzenia zajmuje naczelne miejsce w biblij, gdyż jest źródłem wszelkich przykazań. Biblia poucza nas zarazem, że wypełniając boskie przykazania stajemy się obywatelami wszechświata, kosmopolitami w znaczeniu filozoficznym.

Filon stara się uzgodnić opowiadanie biblijne o początku świata z nauką Platona. Bóg stworzył nasamprzód świat idei, a następnie świat widoczny, wzorowany na świecie idei. Powodem stworzenia świata jest boska dobroć, zaś narzędziem stworzenia było Słowo — Logos. W biblij mamy różne sprzeczności odnośnie do powstania świata. I tak np. czytamy w jednym miejscu, że mężczyzna i kobieta zostali równocześnie stworzeni (1. ks. Mojż. 1,27); natomiast opowiada inne miejsce, że Adam był stworzony nasamprzód, a po nim i z niego dopiero powstała Ewa (tamże 2,7 nn.). Tu została podniesiona po raz pierwszy trudność, której rozwiązanie nastąpiło w nowszych czasach. Krytyka biblijna wykazała bowiem, że mamy przed sobą dwa różne, sprzeczne źródła, połączone przez redaktora biblij w jedną całość opowiadania. Filonowi nie śniło się jeszcze o tak radykalnem rozwiązaniu kwestji. Wspomnianą sprzeczność wyjaśnia on w ten sposób, że miejsce o równoczesnem stworzeniu obojga płci odnosi się do człowieka idei. Idea bowiem

<sup>1)</sup> J. w. inaczej Cohn w przytoczonej rozprawie.

zawierała zarodki jednego i drugiego rodzaju. W świecie widocznym zaś mężczyzna poprzedził kobietę.

Filon poświęca dużo miejsca znaczeniu liczby dni stworzenia, a w szczególności symbolicznemu znaczeniu świętej liczby siedem. Ma to wyjaśnić istotę dnia siódmego, jako dnia Pańskiego. Te spekulacje liczbowe opierają się na nauce pythagorejskiej o realnym, światotwórczym charakterze liczby.

Przedstawwszy szczegółowo losy pierwszych ludzi, Filon przechodzi do alegorii. Adam to duch ludzki (nus), Ewa jest symbolem zmysłowości (aisthesis), a wąż — rozkoszy (hedone). Połączenie ducha ze zmysłowością następuje za sprawą „węża” w człowieku, t. zn. skutek wewnętrznej skłonności do uciech. To powoduje upadek życia duchowego, wygnanie z Edenu. Sam tekst biblijki zapraszał niejako do alegoryzowania, skoro jest w nim mowa o drzewie wiedzy i drzewie życia w Edenie (1 ks. M. 2,17 i 3,22). Według Filona oznaczają te drzewa rozważę i bogobojność. Utrata tych zalet jest właśnie wynikiem ulegania zmysłowości, której symbolem jest Ewa.

Widzieliśmy już, że boski zakon jest według Filona wyrazem prawa natury. Filon nie zadawała się jednak tą abstrakcją. Nim boski Nomos został objawiony na Synaju, był on ucieleśniony w świetlanych postaciach przodków rodu ludzkiego, a zwłaszcza narodu żydowskiego. Przedstawienie osób biblijnych jako inkarnacji praw niepisanych (nomoi agraphoi) jest treścią traktatu:

2. De Abrahamo. I tu mamy tę dwupiętrowość, jeżeli wolno się tak wyrazić, przedstawienia. Postacie biblijne są traktowane podwójnie, jako rzeczywiste postacie historyczne i jako symboliczni nosiciele różnych idei. Abraham historyczny jest wzorem cnoty i pobożności. Na rozkaz boga opuszcza bez szemrania swoją ojczyznę, by rozpocząć nowy żywot i kłaść podwaliny pod rozwój monoteizmu. Abraham odznaczał się wielką gościnnością (przyjęcie aniołów). Ofiarowanie Izaka dowodzi bezgranicznej miłości do boga. Abraham jednoczy w sobie wszystkie cnoty mędrca stoickiego. Stałość umysłu okazywał już przy ofiarowaniu Izaka. Zachowanie się Abrahama po śmierci kochanej małżonki Sary świadczy o poczuciu godności osobistej patriarchy. Umiał on zachować miarę nawet w największym nieszczęściu i nie poniżył się do niewieścich lamentów, niegodnych prawdziwego

19074 mędrca<sup>1</sup>). Do tych stoickich cnót przyłączają się jeszcze inne cnoty, które były obce Hellenom: wiara i nadzieja. Tyle o historycznym, osobistym Abrahamie.

Abraham w dosłownym rozumieniu jest wzorem cnót, w alegorii jest Abraham tych cnót symbolem. Alegoryczny Abraham jest jednym z ogniw, tworzących łańcuch rozwoju etyczno-religijnego. Filon odróżnia mianowicie dwie trójce symbolicznie pojętych postaci biblijnych. Pierwsza trójca to Enos, Enoch i Noe. Symbolicznie przedstawiają oni trzy cnoty wstępne: nadzieję, pokutę i sprawiedliwość<sup>2</sup>). Druga, wyższa trójca to Abraham, Izak i Jakób, protoplaści narodu izraelskiego. Tłumacząc alegorycznie, mamy tu trzy wyższe stopnie postępu moralnego, względnie trzy sposoby osiągnięcia najwyższej cnoty. Filon uczy zgodnie z Platonem i Arystotelesem<sup>3</sup>), że do cnoty można dojść albo drogą nauki (mathesis), albo dzięki wrodzonej zdolności (physis), albo też przez ćwiczenie (askesis). Abraham jest symbolem nauki. W palestyńskiej agadzie<sup>4</sup>) jest Abraham przedstawiony jako ten, który drogą nauki dochodzi do najwyższego szczybla wiedzy, do poznania prawdy o istnieniu boga i boskiej opatrności. Otóż Abraham staje się w alegorystyce symbolem nauki. Czem w agadzie jest wzór, tem jest w alegorystyce symbol.

Podczas gdy Abraham wyobraża zmuśną pracę naukowego poznania, jest Izak typem ujęcia prawdy dzięki wrodzonym zdolnościom. Izak jest dzieckiem radości<sup>5</sup>), gdyż radosny nastrój jest właściwy temu, który bez trudu dochodzi do poznania głębokich prawd.

1) Akademię Krantor (por. Cic. Tusc. III 12) uczył w swoim piśmie „O smutku”, że mędrzec winien zachować miarę w smutku. Zob. przekład pism Filona w *Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung* wyd. Cohn-Heinemann (Breslau 1919 — 1929, dotychczas 5 tomów) I 148, 1. Podstawowe to dzieło, którego współpracownikiem jest autor tej książki, będzie cytowane krótko jako Übersetzung).

2) Enos—nadzieja na podstawie Septuaginty, która oddaje (1. ks. M. 4,24: „ten kładł nadzieję w wezwaniu imienia boga” (właściwie: ten spodziewał się wezwać imię Pana Boga). — Enoch—pokuta. Septuaginta ma 1. M. 5, 24: „Bóg go przeniósł”. Według Filona (de Abr. 17 n.) chodzi tu o przeniesienie ze stanu grzeszności w stan moralnie dobry, dzięki pokucie. Noe — sprawiedliwość 1. ks. M. 6, 9; 7, 1.

3) Platon *Faidros* 269 D. Arystoteles *Eth. Nicom.* B. 1103 a 14 nn.

4) *Midr. r.* do 3. ks. M. 14, 2; Józef Flawjusz, *Starożytności* I 7,1.

5) Izak — radość jest biblijną etymologią (1. ks. M. 17, 19).

Wreszcie Jakób jest symbolem ćwiczenia, gdyż całe życie tego patriarchy jest jednym pasmem znojących trudów i walk. Wszak on borykał się nawet z aniołem (1. ks. M. 8, 24. 28).

Filon poświęcił każdemu z patriarchów osobny traktat. Nam zachowało się tylko jedno pismo o Abrahamie. Jednakowoż już z tego pisma widzimy, jak Filon traktował innych patriarchów, choć mamy mało szczegółów z alegoryzacji Izaka i Jakóba. Natomiast posiadamy dokładną alegoryzację postaci Abrahama. Filon bowiem traktował patriarchów w swojej alegorystyce już to ogólnie jako ogniwa jednej trójcy, już to szczegółowo, niezależnie od innych praoojców Izraela. Przypatrzmy się tej jedynie zachowanej szczegółowej alegoryzacji pierwszego patriarchy.

W tej specjalnej alegorystyce jest Abraham rozsądnym i skrzętnym duchem (*spudaios nus*), który łączy się ze Sarą — cnotą w idealny związek duchowy, w pewnego rodzaju *hieros gamos*. Temu związkowi zagraża pierwiastek ziemski (król Egiptu 1. ks. M. 12, 10 nn), ale święty związek przewycięża wszystko, a cnota (Sara) pozostaje nieskalaną. Abrahamowi zjawia się trzech mężów (1 ks. M. 18, 2), znaczy to, że duch doszedł do uznania boga i jego dwóch atrybutów, dobroci i mocy. Upadek Sodomy i Gomorory i innych grzesznych miast oznacza przewyciężenie życia zmysłowego (pięć miast — pięć zmysłów). Abraham bierze rozbrat z bogatym Lotem (tamże 13, 9), z dobrami ziemskimi. Walka duchowa jest również przedstawiona w wojnie Abrahama z królami (tamże 14, 8 n). Pięciu królów to pięć zmysłów, a czterech królów to cztery efekty stoickie: rozkosz, pożądlliwość, strach i smutek. Mędrzec wychodzi zwycięsko z walki i zostaje przyjacielem boga.

W opisie żywotów wspomnianych dwóch trójc dominuje moment postępu. W porównaniu z pierwszą trójcą protoplastów rodu ludzkiego, Enosem, Enochem i Noem oznacza trójca patriarchów posunięcie się naprzód ducha ludzkiego. Następny zachowany nam żywot jest pojęty tylko jako dodatek do poprzednich bioi, bez idei postępu. Jest nim żywot Józefa.

3. De Josepho. Mamy tu wzór i typ żywota politycznego (*bios politikos*), a mianowicie wzór w dosłownym rozumieniu, a typ w sensie alegorycznym.

W opisie historii osobistego Józefa podnosi Filon szczególnie

te momenty, które są ważne dla przyszłego męża stanu i zastępcy Faraona. Zawód pasterski Józefa był przygotowaniem na późniejszego władcę, „pasterza ludu”. Dalszemi stopniami przygotowawczymi są uczciwa praca niewolnika Józefa i stałość umysłu, która objawiła się w tem, że się Józef oparł pokusom żony Potyfara. Panowanie nad sobą jest nieodzownym warunkiem dobrego męża stanu.

Idąc za manierą retoryzujących historyków antycznych, wkłada Filon w usta Józefa i jego braci kunsztownie wypracowane mowy w stylu deklamacyjnym, jak to później czyni Józef Flawjusz w swoich Starożytnościach, każąc patriarchom układać mowy według prawideł greckiej retoryki. Jeżeli np. patriarcha Józef wygłasza u Filona długie kazanie targanej namiętnością żonie Potyfara o konieczności skromnego i czystego życia, nie znalazł on wprawdzie wdzięcznego słuchacza, ale za to mógł sam Filon liczyć na życzliwe przyjęcie takich deklamacyj u czytelników ówczesnych, którym odpowiadał w zupełności ten sposób żywego, dramatycznego przedstawienia.

Józef pojęty alegorycznie jest t y p e m męża stanu i żywota politycznego wogóle ze wszystkimi jego zaletami i przywarami. Poprzedni trzej patriarchowie są wyobrażeniami stoickiego orthos logos, zdrowego rozsądku, opierającego się na prawie natury; ideałem męża stanu jest urzeczywistnienie prawa konwencjonalnego, politycznego, które jest uzupełnieniem prawa natury. Józef znaczy d o d a t e k, u z u p e ł n i e n i e (prosthema). Mąż stanu podlega demosowi, tłumowi niezdolnemu do twórczych czynów (eunuch Potyfar = demos), goniącemu za uciechami (żona Potyfara). Dobry mąż stanu nie ulega jednak podszeptom motłochu i gardzi demagogią. Józef jest też wykładaczem snów. Snem jest całe życie ludzkie. Ta myśl zostaje rozwinięta w duchu filozofji sceptycznej. Ten, który kieruje nawą państwa, musi zejść do nizin tego życia i wykladać sen życiowy, aby dostosować do niego swoją działalność polityczną. Tak następuje po podwójnej trójcy czystych cnót „typ mieszany”, złożony z dodatnich i ujemnych pierwiastków życia, jak złożone jest samo życie.

Józef jest więc dalekim od doskonałości, podobnie jak pierwsza trias zajmuje niższy szczebel w porównaniu z triadą patriarchów. Ale jak tam następuje wyższa trójca po niższej, tak mamy po politycznym żywocie Józefa inny bios, po części przynajmniej



polityczny, przedstawiający stopień najwyższy. Jest to żywot Mojżesza w

4. De vita Mosis (w 2 księgach). Ten żywot różni się tem od poprzednich, że Mojżesz jest traktowany prawie wyłącznie jako postać historyczna. Alegoria ogranicza się do szczegółów. Tej centralnej postaci judaizmu nie można było alegoryzować. Osoba ustawodawcy żydowskiego była nadto w czasach Filona przedmiotem polemiki między literackimi antysemitami a apologetami judaizmu. Alegoryzacja Mojżesza byłaby mogła być rozumiana jako przyznanie się do klęski. Co do oceny osoby Mojżesza były zdania wśród Greków podzielone. Jedni uważali go za wielkiego filozofa i podziwiali zaprowadzony przez niego czysty kult boski, bez podobizn<sup>1)</sup>. Natomiast był Mojżesz w literaturze antysemitycznej celem różnych insynuacji. Apjonowie i Lizymachowie silili się na największe nedorzecznosci, aby zozydzić ustawodawcę żydowskiego. „Żywot Mojżesza” miał być odpowiedzią na te zaczepki. Zamiast negatywnych wywodów polemicznych stara się Filon dać idealny obraz Mojżesza. W ten sposób zaoszczędził sobie autor niemiłą rozprawę z demagogami aleksandryjskimi.

Apologetyczny charakter pisma wynika już ze wstępu, w którym autor stara się wytłumaczyć fakt przemilczenia Mojżesza przez historyków greckich ich zawiścią wskutek wielkości tego męża. Pismo jest przeznaczone w pierwszym rzędzie dla czytelników greckich, którzy chcą poznać historję znakomitego zakonodawcy. Z tego staje się jasnym, że Żywot Mojżesza należy do grupy apologetycznych pism Filona. Jednakowoż wymaga porządek rzeczy, abyśmy omówili ten żywot w związku z żywotami partjarchów.

Żywot Mojżesza należy do rodzaju tych idealnych bioi w greckiej literaturze, dla których wzorem był romantyczny żywot Cyrusa w „Cyropaedia” Ksenofonta. Mnoży się idealne rysy, aby dać bios władcy filozofa, odpowiadający antycznym teorjom o ideale władcy. W biografji greckiej wytworzyła się nadto z biegiem czasu ścisła technika biograficzna co do sposobu i porządku przedstawienia losów, jakoteż duchowego rozwoju bohatera. Zgodnie z tą tech-

---

<sup>1)</sup> Strabon XVI 2, 35 — 39; u Rzymian Warron (św. Augustyn de civit. dei IV 31). Por. E. Norden, Jahve und Moses in hellen. Theologie w Festgabe f. Harnack (Tübingen 1901), 292 nn.

niką<sup>1)</sup> jest Mojżesz przedstawiony u Filona w poczwórnym charakterze: jako król, ustawodawca, kapłan i prorok.

Mojżesz odznaczał się już jako dziecko niepospolitemi przymiotami ducha i ciała. Typ „cudownego dziecka“ nie był obcy greckiej biografii. Charakterystycznym jest dla Filona, że wymienia on także nauczycieli greckich (!) między wychowawcami Mojżesza. Zawód pasterski był dla Mojżesza, jak dla Józefa, przygotowaniem do jego późniejszego powołania jako władcy ludu. Mojżesz jest prototypem „buono pastore“, poświęcającego się dla swoich owieczek<sup>2)</sup>. Całe życie Mojżesza jest jednym pasmem ofiarnych i bezinteresownych czynów. Jego powściągliwość odpowiada ideałowi mędrca stoickiego. O doskonałości jego ustaw świadczy postępowanie Ptolemeusza Filadelfa, który kazał tłumaczyć biblię na język grecki. Filon daje długi ekskurs o powstaniu greckiej biblii zgodny, z małymi wyjątkami, ze sprawozdaniem w liście Ps. Arysteasa.

Dzięki swoim moralnym i intelektualnym zaletom został Mojżesz powołany na kapłana i proroka, tłumacza woli bożej. Znamieniem jest dla różnicy między Filonem a piśmiennictwem talmudycznym, że w tem piśmiennictwie umiera wielki prorok wśród płaczu<sup>3)</sup>, u Filona zaś nie zdradza Mojżesz ani cienia smutku. Kto spędził życie zgodnie z ideałem mędrca, ten nie sprzeniewierzy się temu ideałowi w chwili rozstania się z życiem.

Przedstawiwszy powstanie świata i życie praojców Izraela, którzy mieli być niejako ucieleśnieniem „niepisanych praw“ natury, dał Filon systematykę praw objawionych, opartych podobno na prawie natury. Wszystkie przykazania biblijne można, zdaniem Filona, sprowadzić do ograniczonej liczby ogólnych przykazań. Te przykazania ogólne są treścią dekalogu czyli Dziesięciorga Przykazań synajskich. Znaczeniu tych przykazań jako praw wyższego rzędu poświęcone jest pismo

5. De decalogu. Dążąc do usystematyzowania tradycji żydowskiej, znalazł Filon wielką pomoc w układzie dekalogu. Uwagi Filona nie uszło, że przykazania dekalogu są pisane w pewnym po-

---

1) O biograficznej sztuce Filona, widocznej szczególnie w Vita Mosis por. Anton Priessnig Die literarische Form der Patriarchenbiographien des Philon von Alexandrien w Monatsschrift f. Gesch. u. Wissenschaft d. Judent. 1929, str. 143.

2) Por. Midr. Exod. r. II, 2.

3) Talmud b. Baba Batra 15 a.

rządku. Pierwsze przykazania obejmują obowiązki człowieka wobec boga; są to więc przykazania religijne. Ostatnie są treści etycznej, gdyż normują stosunek do bliźniego. Pośrodku znajduje się nakaz oddania czci rodzicom. To przykazanie stanowi przejście od obowiązków religijnych do obowiązków etycznych. Rodzice zajmują pośrednie miejsce między bóstwem a bliźnim. Jako ci, którzy dali dzieciom życie, zasługują oni poniekąd na cześć boską. Jest to motyw znany zarówno z literatury żydowskiej jak i z greckiej filozofii<sup>1)</sup>.

Pismo de decalogo ma miejscami charakter polemiczny. Filon zwalcza nie tylko niskie formy bałwochwalstwa, lecz także religię stoy. Była to religja bez bogów, gdyż stoicy widzieli w bogach tylko symbole elementów kosmicznych. Przed Filonem wystąpił autor książki Mądrości przeciw kultowi elementów (13, 2). Mamy więc do czynienia ze stałym motywem, używanym przez apologetów żydowskich w starożytności przeciw religji antycznej.

Każde z przykazań biblijnych zostaje odpowiednio komentowane i rozszerzone. W dekalogu znajduje się zakaz używania imienia bożego do fałszu. Filon objaśnia zakaz w ten sposób, że wogóle nie należy przysięgać, o ile nie zachodzi bezwzględna konieczność. Samo słowo winno mieć wagę przysięgi. Jest to nauka esejska i faryzejska o świętem „tak” i świętem „nie”<sup>2)</sup>, która ta nauka przeszła do Nowego Testamentu.

Dekalog doznaje u Filona bodajże największego rozszerzenia przez to, że z dekalogu ma się wywodzić wszystkie przykazania Tory. Tego Filon naturalnie nie wykazał i wykazać nie mógł. Zresztą chodziło Filonowi raczej o systematyczne uporządkowanie przepisów Tory według dekalogu, aniżeli o logiczną dedukcję<sup>3)</sup>. Te przepisy obejmujące całą ustawodawczą część Tory wypełniają cztery księgi

6. De specialibus legibus (O poszczególnych prawach). Biblia nie zawiera systematycznego wykładu praw. Obok przykazań rytualnych stoi nakaz miłości bliźniego, a obok zakazu czarodziejstwa jest nakaz uczczenia sędziwego wieku (3. ks. M. 9). Dzieło

<sup>1)</sup> Talmud b. Kiduszim 30 b; o rodzicach jako drugorzędnych bóstwach w filozofji stoickiej por. Übers. II. 170, 2.

<sup>2)</sup> Do Esejczyków zob. J. Flawjusz, Wojna II 8, 6. O świętem „tak” u faryzeuszów Sifra do 3. ks. M. 19, 36. O podobnych naukach u filozofów greckich I. Heinemann Philos Lehre vom Eid, Festschrift Cohen 1912, str. 109 nn.

<sup>3)</sup> Por. de spec. leg. IV. 132 n.

Filona jest pierwszą może <sup>1)</sup>, a zarazem bardzo udatną próbą uporządkowania ustawodawstwa mojszeszowego na zasadzie rzeczowej klasyfikacji. Filon powołuje na pomoc starszych egzegetów żydowskich i filozofję grecką dla logicznego uzasadnienia różnych przykazań. Ale Filon cytuje często zdania filozofów greckich tam, gdzie miał źródła żydowskie, w których te same myśli wyraźniej występują. Znaną jest rzeczą, że kult ofiarny ma u proroków znaczenie podrzędne. Stoi to w związku z pogłębieniem i uduchowieniem życia religijnego. Filon opiera się w tym wypadku na zdaniach myślicieli greckich, którzy, jak Teofrast, mieli górne wyobrażenie o istocie religii. Filon znał widocznie lepiej Teofrasta niż proroka Jezasza.

Ponieważ chodzi w tem dziele o praktyczną stronę życia religijnego, nie było miejsca dla alegorii. Przepisy są brane dosłownie. Tylko tu i ówdzie zostaje przykazaniom przypisany głębszy sens, podnoszący, a nie znoszący, znaczenie tychże przykazań w praktyce. Wieczny ogień na ołtarzu (3. ks. M. 6,2) wyraża symbolicznie płomyk boży w naszej duszy, który nigdy nie powinien gasnąć. Konkretny przepis utrzymania wiecznego ogniska w przybytku Pańskim nie zostaje naruszony przez to symboliczne wytłumaczenie.

Filon nie wspomina o inspiracyjnym charakterze przykazań. Nie znaczy to jednak, jakoby Filon nie wierzył w objawiony charakter ustawodawstwa mojszeszowego. Ale u Filona ma objawienie znaczenie obszerniejsze niż t. zw. werbalna inspiracja. Osobistość proroka może się więc przejawiać w samej treści objawienia. Dla Filona jest zresztą istotną racjonalną podstawą przykazań: nie dlatego są przykazania słuszne, bo zostały objawione, lecz dlatego zostały objawione, bo są słuszne. Należało więc udowodnić przedewszystkiem ich słuszności. To było zadaniem Filona, który dając pogląd na całość tradycji żydowskiej nie stracił z oka filozoficznego punktu widzenia.

W czwartej księdze naszego pisma powiada Filon, że istnieją pewne przykazania ogólniejszej natury, których nie można podporządkować poszczególnym przykazaniom dekalogu, gdyż one wynikają z ducha biblii wogóle. Czego nie można było podporządkować, postanowił Filon doporządkować. I tak powstał dodatek do ksiąg de specialibus legibus:

<sup>1)</sup> O Arystobulu ob. Wstęp.

7. De virtutibus. Treścią tego dodatku są trzy cnoty: męstwo (andreaia), miłość bliźniego (philanthropia) i pobożność (eusebeia). W związku z miłością bliźniego traktuje Filon o szlachectwie (eugeneia). Z traktatu o pobożności zachowała się nam tylko mała część o skrusze (metanoia). Zgodnie z definicją Platona opiera Filon cnotę męstwa na poznaniu i rozsądku. Tem właśnie różni się męstwo od zuchwałości, że kieruje się rozumem. Odwaga potrzebna jest nie tylko na wojnie, lecz także w pokoju, w walce życiowej. Męstwo musi iść w parze ze sprawiedliwością. Następują przykłady z ksiąg biblijnych na męstwo i dobrze zrozumianą odwagę.

Sam Mojżesz ucieleśnił w sobie ideał miłości bliźniego. Filon wykazuje to na różnych przykładach z życia ojca proroków. Również ustawodawstwo mojżeszowe jest przepojone philanthropią w najszerszym znaczeniu tego słowa. Autor daje nam stopniowanie tej philanthropia, która obejmuje także nieprzycię. Miernikiem prawdziwej miłości bliźniego jest stosunek do słabych, do jeńców wojennych i do niewolników. Jednych i drugich winniśmy otaczać miłością. Autor przechodzi następnie do najsłabszych, do zwierząt. Różne przepisy biblijne wskazują, że nasze współczucie nie winno się ograniczyć do ludzi, lecz musi być rozciągnięte na wszelkie istoty żyjące, nie wykluczając roślin. W dobroci i miłości powinien człowiek naśladować Stwórcę. Ta rozprawa Filona jest chlubnym świadectwem najszerzej pojętej humanitas.

W wywodach o szlachectwie uczy Filon, że prawdziwą arystokracją jest arystokracja duchowa, oparta na własnych zasługach. Takimi arystokratami są prozelici. Wzorem jest dla nich Abraham, który porzucił dom rodzicielski i ojczyznę, aby rozpocząć nowy żywot<sup>1)</sup>. Odgłosy tego poglądu na „plemień Abrahama” znane są z Nowego Zakonu.

Na końcu 3. ks. Mojżesza znajduje się zapowiedź nagród za dobre uczynki, a karzi za zboczenie z drogi przykazań. Podobnie uczynił Filon, dając na końcu swojej systematyki drugi dodatek:

7. De praemiis et poenis (O nagrodach i karach). Nagrody i kary są nie tylko indywidualne, lecz także społeczne i narodowe.

<sup>1)</sup> Także Midrasz do Ps. 146, 9 (ed. Buber 8) uznaje wielkość ofiary prozelity, który zostawia swoich najbliższych i zwraca się do Boga. Prozelita jest dlatego przedmiotem szczególnej miłości dla Boga. Por. M. Guttman, Das Judentum und seine Umwelt (Berlin 1927), str. 83.

Mówiąc o nagrodach narodowych uderza Filon w ciepłe akcenty prorocze, opisując czasy mesjańskie, kiedy nastanie ogólny pokój na ziemi, a wszystkie narody świata zwrócą się do Boga Syonu. Na tem kończy się grupa syntetyczno-egzegetycznych pism Filona, które zaczynają się powstaniem świata, a dochodzą do „końca dni“, do czasów Mesjasza.

W literaturze greckiej znane były komentarze we formie pytań (aporiai) i odpowiedzi (lyseis). Już Arystoteles napisał taki katechiczny komentarz do poezji Homerowej. Filon wprowadził tę formę do literatury żydowsko-hellenistycznej<sup>1)</sup> w swoich

8. Quaestiones et Solutiones, z których zachowało się nam 6 ksiąg, a mianowicie 4 księgi „in Genesim“, a 2 księgi „in Exodum“. Quaestiones in Genesim zawierają komentarz do 1. ks. Mojżesza. Komentarz sięga tylko do 1 ks. M. 28, 8, reszta zaginęła. Dwie księgi Quaestiones in Exodum odnoszą się do 12. i 20. rozdz. 2 ks. M. Z wyjątkiem fragmentów greckich zachowały się wspomniane księgi tylko w ormjańskim języku (łaciński przekład Auchera). Paralelizm literalnego i alegorycznego objaśnienia Pisma charakteryzuje to dzieło Filona. Po interpretacji *od litteram* następuje regularnie alegoryczna interpretacja *ad mentem*. Odpowiedzi egzegetyczne są związane, unika się dygresyj, czem się Quaestiones różnią od innych alegorycznych pism Filona. Mimo jednolitego charakteru komentarza można zauważyć stałe wzmaganie się alegorycznego pierwiastka w miarę postępu komentarza. Quaestiones służą w ten sposób jako przejście od pism syntetyczno-egzegetycznych do pism analityczno-egzegetycznych, w których alegoria stanowczo dominuje.

Te ostatnie pisma, które można nazwać wprost pismami alegorycznymi, mają luźniejszą kompozycję, do czego przyczyniają się liczne dygresje i ekskursy. Pomimo to można zauważyć, że także w tych pismach jest zawsze jakiś temat, około którego grupuje się całość wywodów. Wszystkie te właściwości alegorycznych pism tłumaczą się ich charakterem homiletycznym. Pisma alegoryczne są bowiem zbiorem kazań. Pierwiastek alegoryczny daje kazaniu charakter jednolity, a określony temat jest zagadnieniem, któremu ka-

---

<sup>1)</sup> Przygodnie używa tej formy katechicznej przed Filonem Demetrios zw. Chronographos; zob. jego objaśnienie niektórych miejsc biblijnych u. J. Freudenthala Alexander Polyhistor (Breslau 1875), str. 45, 77 i Paul Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums (Leipzig 1906), str. 15, 7.

zanie jest poświęcone. Jest prawdopodobne, że czynność kaznodziej-ska, która rozpoczęła się u Filona w późniejszym wieku, przyczyniła się do powstania pism alegorycznych. Te pisma obejmują następujące traktaty:

9. *Legum allegoriae* w 3 księgach. Pierwsza księga interpretuje 1. ks. M. 2, 1 — 17. Przez niebo i ziemię, które bóg wykończył, należy rozumieć ideę pierwiastka duchowego i ideę pierwiastka zmysłowego. Te idee mają swój początek w „księdze stworzenia” (w. 2, 4), t. j. w boskim rozumie. Stworzona trawa (w. 2, 5) oznacza przedmioty spostrzeżenia, a „źródło zraszające ziemię” (w. 2, 6) to duch ludzki. Człowiek wyposażony we wszystkie, zmysłowe i czysto duchowe, pierwiastki poznania, dostaje się do Edenu (w. 2, 8), do krainy mądrości, którą przerzynają cztery rzeki (2, 10 nn.), cztery cnoty kardynalne: mądrość, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość.

Druga księga *Legum allegoriae* odnosi się do 1. ks. M. 2, 18 — 3,1. Adam jest symbolem ducha, Ewa — zmysłowości, zwierzęta służące Adamowi to efekty, wąż — pożądliwość. Bez tych pierwiastków jest spostrzeżenie zmysłowe i wogóle całe życie zmysłowe niemożliwe. To życie zostaje umożliwione przez zespolenie wspomnianych pierwiastków pod kierunkiem Adama, ducha ludzkiego.

Między drugą a trzecią księgą jest luka, gdyż trzecia księga zaczyna się dopiero komentowaniem 1. ks. M. 3, 8. Grzech Adama — ducha polega na tym, że słucha kobiety — zmysłowości i węża — pożądliwości, tracąc nad nimi władzę, która się należy pierwiastkowi duchowemu. Następuje znowu luka a w następnym traktacie,

10. *De cherubim*, mamy dalszy ciąg komentarza do 1. ks. M. 3, 24, gdzie jest mowa o skrzydlatych postaciach, cherubim, i o wiecznie obracającym się mieczu, które strzegły wejścia do Edenu. Filon daje do tego miejsca różne objaśnienia starych egzegetów. Autor sam tłumaczy to w ten sposób, że dwa cheruby to dwie boskie Potęgi, dobroci i mocy, a miecz to boski Logos, pośredniczący między temi potęgami.

Tylko mała część tego traktatu odnosi się do cherubim. Większa jego część jest kazanie, którego tematem jest symboliczne tłumaczenie postaci Kaina, jako typu człowieka bezbożnego, wynoszącego swoje ja ponad wszystko (*philautia*). Temu przeciwstawiony jest typ człowieka, uznającego swoją nicość wobec bóstwa.

Takim jest patriarcha Jakób. Do homiletycznej techniki Filona należy egzemplifikacja, zapomocą której zasadnicza myśl zostaje rozwinęta na znanych przykładach<sup>1)</sup>. Przykład tej techniki mamy właśnie w tej części traktatu De cherubim, która się odnosi do alegoryzacji Kaina. Ta alegoryzacja jest także treścią dwóch dalszych traktatów:

11. De sacrificiis Caini et Abelis (O ofiarach Kaina i Abela) i

12. Quod deterius potiori insidiatur (O zasadzkach, jakie czyni gorsze przeciw lepszemu). Typologiczne znaczenie Kaina zostaje rozszerzone w tym kierunku, że Kain wyobraża wszystkie ujemne cechy — sofistyki. Abel jest jego przeciwieństwem. Abel jest samą cnotą, Kain przedstawia gonitwę za rozkoszą, a wreszcie samą rozkosz. Kain i Abel to jak te dwie niewiasty, które zjawiają się Herkulesowi na rozstajnej drodze, Cnota i Rozkosz. Kain jest nadto symbolem wiecznej złości ludzkiej i dlatego Pismo nie wspomina o jego śmierci. Abel ginie dla życia zmysłowego, a żyje duchem. W „śmierci“ Abela jest rękojmia prawdziwego życia, w „życiu“ Kaina są zarodki śmierci.

Ale „od złych pochodzi złość“ (1. Sam. 24, 15). Potomkowie Kaina nie są lepsi od swego przodka. Tymi Kainitami zajmuje się traktat.

13. De posteritate Caini. Sofistyką jest zbiorem różnych błędów. Kainicy są właśnie symbolami różnych przywar sofistycznych. Są to same czarne postacie. Jasnych postaci, jako przeciwieństwa do tamtych dopatruje się Filon w potomkach biblijnego Seta, „zmartwychwstałego Abela“. Następuje luka w tekście, poczem mamy pismo

14. De gigantibus. Treścią tego pisma jest alegoryzacja biblijnego opowiadania o aniołach, względnie „synach bożych“, którzy zstąpili do cór Adama (1. ks. M. 6). Dziwny ten związek aniołów ze śmiertelnymi niewiastami pociągał zawsze żydowskich i chrześcijańskich egzegetów piszących po grecku<sup>2)</sup>. Filon tłumaczy to zapomocą nauki Platona o różnych rodzajach dusz. Dusze są albo niebiańskie, albo „cielesne“, o ile się łączą z istotami ziemskimi, opuszczając swoją siedzibę w górnych sferach. Oprócz tego są dusze, które zajmują pośrednie miejsce między duszami niebiańskie-

<sup>1)</sup> W Midraszu palestyńskim znana jest podobna egzemplifikacja pod nazwą „pethira“.

<sup>2)</sup> Zob. Leisegang, Übers. IV 59, 1.



mi a ziemskimi<sup>1)</sup>). W Piśmie jest mowa o duszach cielesnych, których boskie pochodzenie zostało zamącone pociągami do ludzkich skłonności i zmysłowych ponęt („cór Adama“). Skutkiem upadku dusz jest, że duch boży opuszcza ziemię (w. 6, 3). Duch boży a ziemskie słabości, to niedające się pogodzić przeciwieństwa.

Częścią pisma *De gigantibus* był pierwotnie traktat, mający później osobny tytuł,

15. *Quod deus sit immutabilis* (O niezmienności boga). Bóg wyraża żal, że stworzył człowieka, który idzie za „złym popędem serca“ (1. ks. M. 6, 4). Takie zdanie o boskim żalu jest sprzecznym z filozoficznym dogmatem o niezmienności bóstwa. Łączy się to z kwestją antropomorfizmu, a ten ma według Filona pedagogiczne znaczenie. Pismo wyraża się we formie dostępnej dla masy, aby ją wychować w cnocie. Głębiej myślący człowiek nie powinien tych antropomorfizmów brać dosłownie.

W dalszym ciągu traktatu nawiązuje Filon do 1. ks. M. 6, 8 „Noe znalazł łaskę w oczach Boga“. To miejsce jest szczególnie ważne dla rozwoju pojęcia łaski bożej. Miało ono uzyskać później wielkie znaczenie w chrześcijaństwie. Biblijne „chesed“ doznało we filońskiej „charis“ znacznego pogłębienia.

Po wielkiej luce w tekście następują dwa traktaty:

16. *De agricultura* i

17. *De plantatione*, pierwotnie dwie części jednego pisma, odnoszą się do 1. ks. M. 9, 20, gdzie jest mowa o Noe'm jako rolniku i plantatorze. Jedno i drugie jest wzięte w znaczeniu przenośnym jako „uprawa“ dobrych właściwości a tępienie chwastów duchowych.

Traktat *De plantatione* zawiera diatrybę o opilstwie, przejętą z popularnej filozofii greckiej<sup>2)</sup>. Ta diatryba ma formę mowy sądowej, której jest parodią. Powstała pewnie jako deklamacja biesiadna (logos symposiakos). Jest to rodzaj deklamacji dobrze znany w starożytności, i Filon nim nie gardził w przystępie dobrego humoru. Do samego poważnego kazania o duchowej „uprawie“ ta diatryba nie należy.

---

<sup>1)</sup> Nauka platońska o duszach rozwinięta u Plutarcha, *de genio Socratis* 591 D. nn.

<sup>2)</sup> Tak H. von Arnim, *Quellenstudien zu Philo von A.* w *Philolog. Unters.* XI (1888), 101 nn.

Zagadnieniu opilstwa poświęcone jest jeszcze inne pismo, w którym traktowany poważnie jest ten sam temat co w żartobliwej dialektyce. Jest to pismo

18. De ebrietate (O opilstwie), którego odpowiednikiem jest

19. De sobrietate (O trzeźwości). Opilstwo Noego (I. ks. M. 9, 21) zostaje alegoryzowane. Wino to symbol rozwiązłości i nieuctwa. Pismo De sobrietate zajmuje się przeważnie alegoryzacją trzech synów Noego: Sema, Chama i Jafeta. Trzej synowie oznaczają trzy rodzaje dóbr: cielesnych (Cham), zewnętrznych, jak bogactwo (Jafet) i duchowych (Sem).

Wielce pouczającym dla okoliczności, które spowodowały twórczość Filona jest

20. De confusione linguarum (O pomieszaniu języków). To pismo zawiera aluzje do tarć między ludnością żydowską a helleniską w Aleksandrji. Mamy tu nastroje, które poprzedziły wybryki z roku 38 po Chr. Żydom nie brakło wrogów z własnego obozu. Renegaci, ci najwięksi przeważnie szkodnicy narodu przez siebie zdradzonego, byli zawsze plagą społeczeństwa żydowskiego. Odszczepieństwo jest bowiem częstym zjawiskiem u słabych wśród silnych. Apostaci zwykli zohydzać naród, z którego wyszli, aby znaleźć zaufanie u tych, dla których naród swój zdradzili. Odszczepieńcy żydowscy w Aleksandrji wyszukiwali starannie te miejsca w biblii, które mają charakter legendarny, aby ośmieszyć żydowską tradycję. I tak porównali biblijne opowiadanie o wieży Babel z podobnymi legendami greckimi (Homer *Odyssea* XI, 314 nn.), aby z tego ukuć broń przeciw judaizmowi wogóle. Przeciwno tym apostatom zwraca się pismo De confusione linguarum<sup>1)</sup>.

Filon stara się wykazać, że opowiadanie biblijne, nawet dosłownie wzięte, stoi wyżej od odnośnych mitów greckich. Ale Filon znajduje w tem opowiadaniu także głębszy sens psychologiczno-etyczny. Filon odróżnia dwa rodzaje harmonji duchowej: harmonję cnót i harmonję przywar. Ostatnia ma miejsce, gdy wszystkie siły psychiczne znajdują się w stanie zwyrodnienia i dążą zgodnie do podkopania zdrowia duszy. Wieża Babel, a więc pomieszanie języków, jest właśnie symbolem takiej dysharmonijnej harmonji.

Po alegoryzacji „ciemnych” postaci biblijnych przechodzi Filon za wątkiem Pisma do alegoryzowania „jasnych” postaci. To wypełnia szereg następujących pism:

<sup>1)</sup> Por. E. Stein, *Übers.* V, 99.

21. De migratione Abrahami. Różne wędrówki Abrahama oznaczają alegorycznie różne etapy duchowego rozwoju. Abraham to filozof, który nasamprzód poświęca się astrologji (Abraham w Chaldei), następnie zajmuje się empirycznym poznaniem (A. w Charan), a wreszcie opuszcza „ziemską” ojczyznę (1. ks. M. 12, 1), aby dojść do ostatecznego celu (telos), do poznania boga.

Kto się zaś wyzwolił z więzów zmysłowości i życia cielesnego, ten jest dziedzicem dóbr duchowych (1. ks. M. 15, 4). Rozwinięcie tej myśli jest treścią

22. Quis rerum divinarum heres (O dziedzicu boskich dóbr). Ciekawym jest już sam tytuł tego pisma. Pojęcie dziedzictwa duchowego, stworzone przez Filona, znalazło odgłos w Nowym Zakonie<sup>1)</sup>. Pismo Quis rerum divinarum heres jest bogate w ekskursy, z których najważniejsze są wywody o funkcji boskiego Słowa, jako siły porządkującej i dzielącej (logos tomeus) i o istocie ekstazy. Pomimo tych ekskursów przedstawia pismo jedność homiletyczną, a w zakończeniu pisma zostaje znowu podjęty temat, jakim jest dziedzictwo duchowe.

Jak w omówionym traktacie De migratione Abrahami mamy również w

23 De congressu eruditionis gratia (O związku w celu postępu w nauce) różne stopnie postępu Abrahama — mędrca. Ten postępek jest symbolicznie przedstawiony w postaci różnych związków małżeńskich. Związek Abrahama z Hagarą oznacza zapoznanie się z ogólną wiedzą „encykliczną”, która jest warunkiem wykształcenia filozoficznego. Związek ze Sarą jest właśnie symbolem tego wyższego szczebla wykształcenia. Alegoryzacja Hagary i Sary u Filona, jako dwóch różnych stopni doskonałości znalazła później naśladowictwo u ap. Pawła. Hagara i Sara to Stary i Nowy Zakon<sup>2)</sup>. — Dalszemu rozwinięciu alegoryzacji tych dwóch postaci biblijnych poświęcone jest pismo

24. De fuga et inventione (O uciekaniu i znachodzeniu). Ucieczka Hagary przed Sarą (1. ks. M. 16) jest alegoryzowana w duchu przytoczonych wywodów o stosunku wiedzy encyklicznej do filozofji.

Jak zwykle w czasach burzliwych tak i za Filona znalazło się

---

<sup>1)</sup> List św. Pawła do Rzymian 8, 17.

<sup>2)</sup> List do Galat. 4.

wielu, którzy zniechęceni do życia wycofali się w pustynię lub w zacisze życia prywatnego. Był to objaw znany także wśród Rzymian, kiedy to najszlachetniejsi mężowie, którzy nie mogli się pogodzić z szaleństwem cesarzy, pędzili życie samotne (*recessus*). Filon piętnuje taką ucieczkę z życia społecznego. W piśmie *De fuga* wymienia Filon różne rodzaje ucieczki. Filon, dawny chwalcą życia pogładowego, doszedł do przekonania, że zaniedbanie życia praktycznego w ciężkich czasach jest czemś niedogodnym. I dlatego gani ten rodzaj *recessus*, mając zapewne na myśli niektórych swoich współwyznawców aleksandryjskich.

Widzieliśmy powyżej, że wędrówki i związki oznaczają w alegorystyce Filona postępy moralne. Takie samo znaczenie mają zmiany imion. Jeżeli Abram zmienia imię na Abraham, Sarai na Sarah, Jakób na Izrael, leży na dnie tej zmiany głębokie przeobrażenie wewnętrzne w kierunku duchowego odrodzenia. Tej kwestiji poświęcone jest pismo

25. *De mutatione nominum* (O zmianie imion). Jakób np. jest, jak już wiemy symbolem ćwiczenia się (*askesis*) w cnocie. Imię Jakób znaczy bowiem etymologicznie: szermierca. Zmiana imienia na Izrael wyraża, że asceta doszedł do „oglądania“ boga<sup>1)</sup>. W ten sam sposób zostają wytłumaczone także inne zmiany imion w biblii.

Ostatniemi wreszcie zachowanem nam pismem alegorycznym jest

26. *De somniis* (O snach). Z pięciu ksiąg tego pisma zachowały się tylko dwie księgi. Na początku naszej drugiej księgi daje Filon podział snów zgodny z nauką Pozydonjusza<sup>2)</sup>. Podział zasadza się na stopniu jasności objawienia, którego bóg udziela w sennych wizjach. Więc albo bóg zapowiada wyraźnie i niedwuznacznie przyszłe wypadki, albo czyni to w nietrudnych do zgadywania obrazach, albo też w zawitych zagadkach. W zachowanych księgach są omówione drugi i trzeci rodzaj snów. Masseur<sup>3)</sup> przypuszcza, że zachowane dwie księgi były pierwotnie ks. 4 i 5. Co więc było treścią pierwszych trzech ksiąg? Według tego uczonego traktował Filon w pierwszych dwóch księgach o snach wogóle, zaś w trzeciej księdze omawiał pierwszy rodzaj snów, a więc takich,

---

1) Prawdopodobnie od: szur, oglądać, i el, bóg.

2) Pozydonjusz u Cyncerona *de divinatio*. I 30, 64.

3) J. w. 402.

w których bóg objawia przyszłość w sposób jasny i bezpośredni (np. 1. ks. M. 20, 3).

W naszej pierwszej księdze zajmuje się autor dwiema wizjami Jakóba (1. ks. M. 28, 12 i 31, 10), zaś w naszej drugiej księdze snami sług Faraona i samego Faraona (1. ks. M. 37, 40—41).

Ale Filon nie ogranicza się do alegorycznego objaśnienia snów, jako takich. Myśl, że życie jest snem, spowodowała w 2. księdze diatrybę o marności życia. Stąd wywody przeciw zbytkowi i powołanie się na ascetycznych filozofów indyjskich, zw. gimnosofistami; wszystko jak w greckiej diatrybie. Z greckiego źródła wzięł pewnie Filon ciekawe wiadomości o buńczuczności Germanów, którzy walczą z żywiołami. Naśladują oni Kserksesa, który smagał bałwany morskie, aby je przywieść do posłuszeństwa. Lekarstwem na te wybryki zbytku i pychy jest świadomość, że życie jest tylko snem na jawie.

W drugiej księdze *De somniis* opowiada autor o bezwzględności rzymskiego namiestnika w Egipcie, który chciał zmusić Żydów do sprzeniewierzenia się swojej religji, a szczególnie do znieważenia soboty. Święcenie soboty przez Żydów raził bowiem świat antyczny, a żydowska sobota stała się celem szyderstw greckich i rzymskich pisarzy. Z poezji Horacego, ze satyr Juwenalisa i z pism Seneki wiemy, że ci, którzy wyśmiewali Żydów, „próżnujących siódmą część życia“, zaczęli sami ulegać czarowi spoczynku sobotniego. To znowu wywołało silną reakcję w sferach niechętnych „nowinom“ judejskim. Do tych sfer należał widocznie i namiestnik egipski. Chciał on zmusić samych Żydów do pracy w dniu Pańskim. Żydzi woleli raczej znieść wszelkie katusze ze strony bezwzględnego urzędnika rzymskiego, aniżeli rzec się ojczyistych zwyczajów.

W *De confusione linguarum* mamy zapowiedź zbliżającej się burzy, w *De somniis* znajdujemy się na progu martyrologji Żydów Aleksandryjskich. Księgi *De somniis* stanowią dlatego przejście do trzeciej grupy pism Filona, do

C. pism historyczno-apologetycznych, które powstały przeważnie na tle zamieszek Aleksandryjskich. Pierwszym pismem tej grupy jest

1. *In Flaccum*. Filon nie był historykiem, opisał on jednak prześladowanie Żydów Aleksandryjskich za, a w wielkiej części przez, namiestnika Flaccusa, aby wykazać rządy boskiej Opatrzności (pronoia). W tym piśmie, które jest zwrócone przeciw Flac-

cusowi, pokazuje się szlachetność Filona. Nie zamyka on oczu na zalety przeciwnika, jak to czyni np. Józef Flawjusz. Filon podnosi wyraźnie zasługi Flaccusa podczas jego sześcioletniego namiestnictwa za Tyberjusa. Znikczemniał on pod wpływem okropnych stosunków, jakie zapanowały za krwawego szaleńca Kaliguli. Namiestnik okazuje skruchę, zanim ma własną krwią zmyć zbrodnie popełnione na bezbronnych Żydach (w. rozdz. 1). Filon chciałby zapomnieć o ofiarach Flaccusa. Wszak sam namiestnik był ofiarą stosunków. Przekazuje jednak to pismo potomności w tym celu, aby wykazać, że Bóg ma pieczę (epikuria) o Izrael i nigdy go nie opuści. Ta głęboka i niezachwiana wiara w boską opiekę dyktowała Filonowi napisanie *In Flaccum*, pismo o charakterze apologetycznym w najlepszym tego słowa znaczeniu. Z podobnych pobudek powstała

2. *Legatio ad Gaium*, w której Filon opisuje losy swojego poselstwa do cesarza Kaliguli. Razem ze wspomnianem pismem *In Flaccum* stanowiła *Legatio* część dzieła Filona „O cnotach” w 5 księgach. Tytuł nie jest dostatecznie wyjaśniony. Możliwe, że Filon oznaczał w ten sposób stałość męczenników żydowskich, którzy odmówili cesarzowi czci boskiej. Analogję mamy w t. zw. 4. ks. *Makabeuszy*, w której przypisane są cnoty stoickie pierwszym męczennikom wiary żydowskiej za tyranii Antjocha IV-go, króla syryjskiego<sup>1)</sup>. Prawdziwymi *Makabeuszami* okazali się Żydzi z Aleksandrii, a równocześnie Żydzi palestyńscy, gdy mieli dać świadectwo świętości wiary ojców. Poselstwo Filona do cesarza (ob. w. rozdz. 1) zostało bowiem zaskoczone w Rzymie straszną wieścią z Judei, że Gajusz kazał umieścić swoją podobiznę w świątyni jerozolimskiej. Obłąd Antjocha odżył w szaleństwie Gajusza. Żydzi palestyńscy byli zdecydowani nie dopuścić do profanacji świętego przybytku. Znaleźli oni obrońcę w namiestniku syryjskim *Petronjuszu*, który z narażeniem własnego życia odroczył postawienie posągu w świątyni, posyłając listy w tej sprawie do cesarza. Ludzki namiestnik byłby życiem przyplacił tę opieszałość w wykonaniu cesarskiego rozkazu, gdyby nie zamordowanie Gajusza, które uwolniło świat od tego potwora na tronie cesarskim.

Filon opowiada w *Legatio* o świetnych rządach Gajusza

---

<sup>1)</sup> Por. też Webera w *Hermes* L (1915). Zdaniem jego chodzi o cnoty Boga, który się ujął za pokrzywdzonymi.

w pierwszych miesiącach, nim go choroba zniszczyła. Po ciężkiej chorobie opętały władzę, niby złe duchy, Obłąd (Lytta) i Szal (Mania). Staczał się on coraz bardziej w przepaść, aż został — bogiem. Filon kreśli po mistrzowsku historyczne objawy warjactwa Gajusza<sup>1)</sup>.

O ujemnym wyniku poselstwa już wiemy. Tu urywa się zachowany tekst, na końcu którego autor zapowiada nam „Palinodję“. W tej Palinodji opowiadał o zamordowaniu tyrana. Może tam było również o ukaraniu demagogów aleksandryjskich przez Klaudjusza. Czego zaś nie dowiadujemy się z „Poselstwa“ Filona wskutek zaginięcia jego „Odśpiewu“ (palinodji), o tem doszłą nam odkryte papirusy.

Do pism apologetycznych należy nadto

3. Apologia pro Iudaeis. Częścią tego pisma jest może traktat

4. Hypothetica. Już w Vita Mosis zastanawia czytelnika sposób argumentowania u Filona. Zakony Mojżesza mają świadczyć o doskonałości Mojżesza, jakby one pochodziły od niego, a nie od Boga. A jednak Filon nie podaje w wątpliwość objawionego charakteru całej Tory, a często nawet podkreśla ten charakter Pisma. Jeżeli zaś zważymy, że Żywot Mojżesza był pisany dla czytelnika greckiego, to wszystko się wyjaśni. Ma to u Filona znaczenie hipotezy. Dla tego, który wierzy w inspirację Mojżesza, nie trzeba długich wywodów dla wykazania jego wielkości. Świadczy o niej już sam fakt uzyskania inspiracji. Chodzi więc o przekonanie Hellenów. Dla nich przyjmuje się *hypotetycznie*, że nauki Mojżesza są jego własnem dziełem; wzniosłość ustawodawstwa będzie wtedy miarą moralnej siły ustawodawcy. Stąd prawdopodobnie nazwa pisma Hypothetica<sup>2)</sup>. Sfingowany interlokutor<sup>3)</sup> powiada w tem piśmie, że Mojżesz był kuglarzem (goes). Ale co za szlachetne kuglarstwo! — odpowiada na to Filon, Żydzi zdobyli Judeę bez rozkazu bożego — wtrąca dalej rozmówca. Choćby i tak było, powiada na to Filon, świadczyłoby to tylko o ich męstwie i tężyznie moralnej. Mojżesz uczy miłości bliźniego i wielu innych cnót, a te są same przez się wzniosłe, bez względu na to, czy są wy-

---

<sup>1)</sup> Na charakterystyce Gajusza u Filona osnuł ostatnio Karol Hubert Rostworowski swój dramat p. t. Kaligula.

<sup>2)</sup> Inne wytłumaczenie nazwy Bernays, Abh. I. 262 n.

<sup>3)</sup> Technika wprowadzenia rzekomego interlokutora znana z greckiej dialektry.

nikiem objawienia. Nie można żądać od Hellena, aby wierzył w inspirację proroka żydowskiego, ale i on musi uznać wzniosłość nauki: *nie czyń drugiemu, co tobie nie miło*.

Z Hypothetica, mamy tylko skąpe fragmenty u Eusebjusza (Praep. evang. VIII 5 — 7). Dalsze fragmenty (tamże VIII 10 nn.) pochodzą z Apologii i odnoszą się do sekty esejczyków, których Filon chwali również w Quod omnis probus liber. Filon podnosi święte i pracowite życie esejczyków. Szczególną pochwałę ma u nich bezżeństwo. Zachwył Filona budzi również sekta terapeutów, zbliżona bardzo do esejczyków, choć trudno powiedzieć coś pewnego o wzajemnym ich stosunku. Sekcie terapeutycznej jest poświęcony traktat

5. De vita contemplativa, stanowiący część Apologii. Długo podawano w wątpliwość autentyczność tego traktatu. Ale po przekonywujących wywodach Wendlanda, a szczególnie Conybeare'go<sup>1)</sup> przycichły wątpliwości. Terapeuci różnili się od esejczyków głównie tem, że poświęcali się wyłącznie życiu pogładowemu, vitae contemplativae. Terapeuci tworzyli zakon, do którego przyjmowano kobiety (terapeutrydy), trwające w stanie dziewictwa i uważające się za zaślubione samemu Bogu. Brzmi to po chrześcijańsku, co prowadziło niektórych do mniemania, że należy szukać autora tej książki wśród chrześcijan. W samej rzeczy nurtowały takie prądy żydostwo epoki hellenistycznej (w. rozdz. 1). Zresztą sam Filon z góry jakby zapobiegł takim przypuszczeniom, podkreślając absolutny monoteizm terapeutów. Inne szczegóły z życia tej szkoły, jak zgromadzenia sobotnie i świąteczne zgadzają się z tem, co czytamy u Filona, Józefa Flawjusza i w Nowym Testamencie o ówczesnych instytucjach żydowskich. Wspólne biesiady terapeutyczne i wogóle życie na zasadzie wspólnej własności, o którym słyszymy w De vita contemplativa, znajduje wytłumaczenie w podobnych instytucjach esejskich. Z tem wszystkim jest w tym opisie terapeutów coś nowego. Szczególnie uderza nas instytucja celi pustelniczej, zwanej semneion, w której terapeuci spędzali większą część życia nad kontemplacją religijną. Siedzibą tej sekty były głównie odludne miejscowości Egiptu, gdzie powstały później pierwsze klasztory. Jest to może więcej niż przypadek:

<sup>1)</sup> P. Wendland, Die Therapeuten u. d. Philon. Schrift vom beschaulichen Leben w Jahrb. f. klass. Philol. 1876; E. Conybeare, Philo about the contemplative life (Oxford 1891).



synagoga dała początek kościołowi, a semneion klasztorowi.

Przeszliśmy w ten sposób wszystkie zachowane pisma Filona i widzieliśmy, w jakim kierunku rozwija się twórczość tego autora. Zaczyna się od dzieł treści ogólnofilozoficznej, w których żydostwo Filona tylko rzadko dochodzi bezpośrednio do głosu. Jest to okres młodości autora. Następuje zwrot ku judaizmowi. Przejście od pism czysto filozoficznych do dzieł treści judaistycznej uskutecznia metoda alegoryczna, za pomocą której grecka filozofja zostaje przeszczepiona w dziedzinę dociekań nad tradycją żydowską. Metoda alegoryczna występuje z początku nieśmiało, a w końcu usuwa w cień interpretację literalną. Miłość żydostwa wiedzie Filona do miłości narodu żydowskiego. Trzeci okres twórczości stoi pod znakiem tej drugiej miłości. To też apologetyczna twórczość tego okresu służy raczej obronie Żydów aniżeli żydostwa. Alegorystyka filońska jest więc tym złotym pomostem, który prowadził Filona od miłości wiedzy (philosophia w etymologicznem znaczeniu) poprzez judaizm do miłości żywego żydostwa. Tą metodą egzegetyczną wypada nam się zająć w następnym rozdziale.

### III.

#### ALEGORJA JAKO METODA EGZEGETYCZNA.

Wielki rzymski teoretyk wymowy Kwintyljan określił alegorję jako ciągłą przenośnię (metaphora continuata). Znaczy to, że przenośnia jest głównym pierwiastkiem, umożliwiającym powstanie alegorji. Głównym pierwiastkiem, ale nie jedynym. Ze samej bowiem przenośni, będącej tylko pojedynczym wyrażeniem obrazowym, jak np. „szereg lat“, „oko Opatrzności“ i t. d. nie mogłaby jeszcze powstać alegorja, która nadaje całości opowiadania treść zupełnie inną, aniżeli ono brzmi dosłownie. Aby z przenośni mogła się wytworzyć alegorja, trzeba było pomocy symboliki. Symbolika różni się tem od alegorji, że nie odrzuca dosłownego sensu, jak to czyni alegorja, lecz każe innemu biegowi myśli iść równoległe do tego biegu myśli, który jest dany w dosłownem brzmieniu. W symbolice mamy zatem paralelizm dwóch splotów myślowych, podczas gdy w alegorji zostaje jeden splot myślowy zastąpiony innym. Alegorja bierze zatem z przenośni m o m e n t w y ł ą c z n o ś c i, odrzucając zupełnie sens dosłowny, zaś ze symboliki m o m e n t c i ą g ł o ś c i, łącząc poszczególne obrazy w jedną całość.

Weźmy dla przykładu słynną wizję proroka Ezechjela (ks. Ezechjel rozdz. 37). Bóg pokazuje prorokowi suche kości, które przyoblekają się powoli w ciało. W martwe ciało wstępuje duch, a szkielety odzyskują życie. Prorok widzi to wszystko dokładnie. Ale co to ma znaczyć? Następuje drugi, równoległy do pierwszego kompleks myślowy. Suche kości to wygnańcy judejscy w Babilonji. Kości bez życia to ludzie bez nadziei. Jest to symbolika, nie przecząca realnemu przebiegowi wizji. Wyobraźmy sobie, że prorok nic nie widzi, lecz słyszy głos boży, że się kościotrupy ożywią i powrócą do nowego życia. Prorok tłumacząc sobie te słowa w ten sposób, że się one odnoszą do zrozpaczonych wygnańców, dopatrywałby się w tem alegorji. Mielibyśmy wtedy alegoryzację opowiadania zapomocą przenośni: szkielety są obrazem dla ludzi pozbawionych nadziei. Tchnienie boże wstępujące w kości to prze-

nośnia dla otuchy. Zamiast rzeczywistej wizji i jej symbolicznego wytłumaczenia, a więc paralelizmu litery i myśli, mielibyśmy tylko alegoryczną myśl, przyczem litera jest czemś nierealnym.

Alegorja jako metoda egzegetyczna, czyli alegorystyka, jest przeważnie odwróceniem alegorji. W alegorji istnieje z góry jakaś głębsza myśl, dla której dobiera się słowa, mające zobrazować daną myśl, w alegorystyce bywa po największej części odwrotnie: dane są proste słowa, do których dobiera się głębszą myśl. Ale w jednym i w drugim wypadku mamy połączenie myśli ze słowami innej treści, które stanowią rzeczywiście (alegorja), względnie są tylko uważane (alegorystyka) za wyraz tej myśli. Jeżeli np. prorok Jezajasz, mając na myśli stosunek Boga do grzesznego Izraela, mówi o winnicy, pielęgnowanej starannie przez właściciela, któremu ona powoduje gorzkie rozczarowanie (rozd. 5), jest to prawdziwa alegorja; jeżeli zaś Filon wprowadza do biblii drogą alegorycznej interpretacji filozoficzne myśli greckie, jest to alegorystyka, którą musimy odrzucić z punktu widzenia przedmiotowej prawdy. Jest to raczej „eine Unterlegung“, aniżeli „eine Auslegung“.

Bardziej zbliżone do prawdy są interpretacja metaforyczna i symboliczna. I my bowiem używamy w codziennej mowie zwrotów metaforycznych, a różne nasze czynności, zwłaszcza religijne, mają naprawdę znaczenie symboliczne. Można zatem stwierdzić, że egzegeza metaforyczna i symboliczna są punktem wyjścia dla alegorji jako metody egzegetycznej, czyli alegorystyki<sup>1)</sup>, podobnie jak przenośnia i symbolika są punktem wyjścia dla czystej alegorji.

Widzieliśmy już w pierwszym rozdziale tej książki, że interpretacja metaforyczna i symboliczna były znane w literaturze aleksandryjskiej daleko przed Filonem. Filon mógł się opierać pod tym względem na wzorach żydowskich. Jeżeli Pismo mówi o rękach boskich, nie wolno tego brać dosłownie — uczy Arystobul. Jest to interpretacja metaforyczna, gdyż i my mówimy o „palcu bożym“. Tak samo twierdzi często Filon, że biblijne antropomorfizmy należy rozumieć jako przenośnie. Zwroty antropomorficzne mają znaczenie pedagogiczne. W ten sam sposób objaśniają antropomor-

---

<sup>1)</sup> W dalszym ciągu wywodów używany jest wyraz alegorystyka dla metody, gdy chodzi o odróżnienie od właściwej alegorji. Zresztą używa się wyrazu alegorja również w znaczeniu metody interpretacji biblijnej.

fizmy biblijne palestyńscy rabini. „Pismo zniża się do ludzkiego wyobrażenia“, lub „Pismo mówi tak dla ludzkiego ucha“<sup>1)</sup>).

To samo można powiedzieć o interpretacji symbolicznej. Zna ją Ps. Arysteasz, jak i Filon, który symbolizuje różne przepisy religijne w księgach „O poszczególnych prawach“. Ta interpretacja nie jest obcą i mędrcom palestyńskim. Inaczej ma się rzecz, gdy chodzi o alegorystkę. Palestyńska agada zna wprawdzie alegoryczny sposób objaśnienia biblii, ale to się dzieje tylko sporadycznie, a treścią nie przypomina alegorystki Filona<sup>2)</sup>. Wzorem dla Filona jest alegorystyka grecka.

Każda tradycja religijna znajduje swój wyraz w księgach, które są dla wyznawców danej religii przedmiotem szczególnej czci. Takie księgi mają przeważnie charakter kanoniczny, ale ten charakter nie jest konieczny. Poezja homerowa, nie mając znaczenia księgi kanonicznej, była jednak drogą każdemu Hellenowi, nie tylko jako pomnik poezji epoki bohaterskiej, lecz także, a nawet przede wszystkim, jako źródło tradycji religijnej. Ale już w czasach bardzo dawnych zaznaczyła się reakcja przeciwko tej tradycji. W 6. w. przed Chr. wystąpił Ksenofanes z Kolofon przeciw Homerowi i Hezjodowi, którzy przypisywali bogom ludzkie słabości. Chcąc uratować wielkich wieszczów, wynaleźli inni interpretację alegoryczną. Donosi o tem Platon w swojej Rzeczypospolitej. Ta metoda została rozwinięta systematycznie przez stoików i w szkole pergameńskiej, której głową był w 2. w. prz. Chr. słynny gramatyk Krates z Mallos.

Przesłanką greckiej alegorystki zajmującej się szczególnie poezją Homera jest przekonanie o doskonałości natchnionego poety. „Bezbożnych mitów“ o bogach w tej poezji nie można zatem brać dosłownie. Opowiadanie o namiętnościach i walkach wśród Olimpijczyków zawierają głęboki sens fizyczny, czyli filozoficzny. W tej interpretacji przeważa pierwiastek kosmologiczny. A więc bogowie, jakby karani za popełnione w mitach zbrodnie, stracili swoją osobowość. W komentarzu Eustathiosa do Homera (A 397)<sup>3)</sup> jest

---

1) Mechilta do 2 ks. M. 19, 4; Midr. rab. do 2 ks. M. rozdz. 3.

2) Do powyższych wywodów por. wstęp do mojej rozprawy Alleg. Exeg. i mój artykuł w Encyclopaedia Iudaica II, 338 nn, p. t. Allegorische Auslegung.

3) Oprócz Eustathiosa, który zachował starą tradycję egzegetyczną są głównymi źródłami Ps. Plutarch Vita Hom.; Theologia Heraklita i Cornuta. Bogaty materiał zebrał Carolus Reinhardt, De Graecorum theologia capita duo (Berlin 1910).

Zeus symbolem etera, górnej warstwy powietrza, Hera oznacza dolną jego warstwę, aer, Pozeidon — wodę, a Atena — ziemię. Mamy tu cztery pierwiastki Empedoklesa. Eter jest bowiem suchy, rozpalony (skąd jego nazwa: *aithen* — palić), a więc zastępuje ogień jako jeden z pierwiastków. Walki i związki między bogami wyobrażają łączenie się i rozłączanie pierwiastków. Te walki i związki są także symbolami dwóch zasadniczych sił we filozofii Empedoklesa: zawiści (*neikos*) i przyjaźni (*philia*). Te siły wywiodły przecież świat z chaosu, wywołując różniczkowanie się i zespolenie czterech pierwiastków. A jeżeli Hefajstos pośredniczy w *Iljadzie* między poróżnionymi małżonkami Zeusem a Herą, znaczy to, że ogień, względnie właściwość cieplna jest wspólna eterowi i aerowi. Rola Hefajsta oznacza więc działanie kosmologicznej „przyjaźni”.

Inną odmianą alegorycznej egzegezy jest interpretacja „etyczna”, właściwie psychologiczna (*ethos* = uczucie). W przeciwieństwie do kosmologicznej alegorystyki zajmuje się etyczna interpretacja wewnętrznym życiem człowieka. Mity greckie mają przedstawić różne procesy życia psychicznego. Achilles powściąga swój gniew za radą Ateny, znaczy to, że rozum (= Atena) łagodzi namiętne uniesienie się bohatera. Zwycięstwo Diomedesa nad Afrodytą znaczy, że rozsądny Diomedes korzysta z płochości (= Afrodyta) wroga, aby go pokonać<sup>1</sup>). Potwory pokonane przez Heraklesa, to różne wady ludzkie. Postacie bohaterów nie tracą swej osobowej rzeczywistości. Achilles, Diomedes i Herakles to postacie prawdziwe, historyczne<sup>2</sup>). Inaczej niż w kosmologicznej interpretacji, w której bogowie stają się abstrakcyjnymi symbolami.

Naogół można powiedzieć, że psychologiczna interpretacja jest słabo rozwinięta w greckiej alegorystyce. W tej zaś psychologicznej egzegezie ma etyka podrzędne znaczenie. Prawda, że Homer stał się także źródłem nauk etycznych, czego dowodem jest *Żywot Homera* Pseudo-Plutarcha, ale te nauki nie zostają uzyskane drogą alegoryzacji, lecz mają wpływać z treści eposu pojętego dosłownie. *Odysseus* np. jest w zachowanych „teologicznych” pismach greckich w z o r e m, a nie s y m b o l e m c n ó t.

---

1) Cornutus *Theologiae gr. compendium* cap. 30.

2) Wyjątek stanowi kosmologiczna alegoryzacja greckich bohaterów, zachowana u Filodema (*Usener Epic.* 410). Agamemnon jest eterem, Achilles — słońcem, Hektor — księżycem i t. d. Por. Reinhardt, str. 79.

Inaczej przedstawia się żydowska alegorystyka, jak ją mamy u Filona. Pod czterema względami różni się ona od greckiej alegorystyki. 1) Żydowska alegorystyka stoi prawie wyłącznie pod aspektem psychologiczno-etycznym. Zgodnie z duchem judaizmu, w którym boskie objawienie jest wspólnym źródłem dla prawa ceremonjalnego i etycznego, 2) etyka jest traktowana w żydowskiej alegorystyce z punktu widzenia religijnego. Poezja homerowa stała się w greckiej alegorystyce podręcznikiem kosmologii i psychologii; biblja interpretowana alegorycznie stała się Torą wyższego rzędu, która się zwraca do nas z wymaganiami natury etyczno-religijnej, aby nas podnieść duchowo i uszlachetnić. Psychologja jest tu tylko środkiem umożliwiającym samo poznanie, które jest podstawą moralnego postępu.

Etyczna alegorystyka jest nadto radykalniejsza w żydowskim piśmiennictwie, aniżeli w greckim. Radykalny charakter żydowskiej alegorystyki pokazuje się w tem, że 3) biblijne postacie są symbolami cnót, odkładając niejako swoją historyczną rzeczywistość. Grecki Odysseus jest przykładem człowieka, borykającego się z różnymi trudnościami życiowymi; biblijny Jakób jest typem ascety, zwalczającego przeszkody na żmudnej drodze cnoty. Także inne osoby biblijne stają się wyobrażeniami różnych stanów, tropoi, życia duchowego. Alegorystykę żydowską można dlatego określić jako alegorystykę tropologiczną, uwzględniając tę osobliwą jej cechę. Z tem łączy się jeszcze jeden specyficzny rys tej alegorystyki. Skoro bowiem osoby biblijne oznaczają różne stany psychiczne (tropoi tes psyches), musi się nasunąć myśl, że poszczególne stany duchowe są ze sobą w pewnym związku, czyli, że 4) one składają się na obraz duchowego rozwoju. Jeżeli np. Enos jest symbolem nadziei, Enoch — pokuty, a Noe — sprawiedliwości (ob. 2. rozdz.), mamy tu linię moralnego rozwoju od biernego stanu nadziei do czynnej cnoty sprawiedliwości.

Jest możliwem, że punktem wyjścia dla idei powiązania różnych stanów duchowych w całość ewolucji psychicznej były niereczadkie zmiany imion w biblji. Filon pisał o tem jak wiemy, osobną książkę „O zmianie imion“. Imię sługi Mojżesza Hosea zostaje np. zmienione na Jozue (4. ks. M. 13,7). Nie jest to rzeczą obojętną. Zmiana imienia oznacza przejście z nieokreślonego,

neutralnego stanu duchowego w stan doskonałości<sup>1)</sup>). W tym duchu napisana jest cała książka. Taki pogląd na rzecz był konieczny, jeżeli autorytet Pisma miał zostać niezachwiany. I naprawdę znaleźli się tacy, którzy wyśmiewali żydowską tradycję, jako że przypisuje znaczenie rzeczy tak błahej, jak zmiana imienia<sup>2)</sup>). Według Filona jest zmiana imienia danej osoby biblijnej wyrazem nastania nowej fazy w jej duchowym życiu. Taka interpretacja zmiany imion mogła się przyczynić do nadania żydowskiej alegorystyce wogóle charakteru tropologii opartej na wewnętrznej ewolucji.

Widzimy więc, że pomimo zależności żydowskiej alegorystyki od greckich wzorów zachowała ona specyficzny swój charakter. Odmienny sposób myślenia żydowskich egzegetów i różnica co do samego przedmiotu zainteresowania sprawiły, że kosmologiczna alegoria ustąpiła etyczno-religijnej, która przyjęła w pismach Filona syntetyczną formę historii życia duchowego.

Kierunek fizyczno-kosmologiczny nie był jednak zupełnie obcy żydowskiej alegorystyce. Filon zachował nam różne fizyczne alegorie, które są wielce zbliżone do greckiej alegorystyki. I tak dwa cheruby w Edenie mają przedstawiać obydwie półkule ziemskie, a obracający się między cherubami miecz jest symbolem słońca. Filon przytacza, oczywiście jako obce, jeszcze inne tłumaczenie, według którego dwa cheruby to dwie strefy planet i gwiazd stałych, a obracający się miecz to krążące wiecznie niebo<sup>3)</sup>). Wyraźne piętno naśladownictwa greckiego wzoru nosi szczególnie alegoria, według której „ojcowie“ Abrahama (1. ks. M. 15,15) to cztery elementy. Jeżeli więc Abraham wraca po śmierci „do swoich ojców“, należy przez to rozumieć, że ciało rozkłada się na te same elementy, z których ono i wszystko powstaje. To miejsce<sup>4)</sup>, zwłaszcza jeśli uwzględnimy wywody o różnych właściwościach poszczególnych elementów, odpowiada w zupełności podobnej greckiej alegorii u Stobaiosa<sup>5)</sup>). W ten sposób zostały przeszczepione obce rośliny na grunt judejski w duchu „fizycznej“ religii stoickich filozofów.

Niektórzy egzegeci żydowscy szli jeszcze dalej. Filodemos zachował nam alegorię, zamieniającą bóstwa greckie w — organy

---

<sup>1)</sup> De mut. nom. 121. To rozumowanie opiera się na etymologii imienia.

<sup>2)</sup> Tamże 61 nn.

<sup>3)</sup> De cher. 21 nn.

<sup>4)</sup> Quis rer. div. her. 281 n.

<sup>5)</sup> Stob. I 10, 11. i Vita Hom. rozdz. 97.

ciała ludzkiego. Demeter to wątroba, Dionysos śledziona, Apollo żółć. Dzieje bogów miały widocznie przedstawić procesy fizjologiczne. Równało się to zupełnej degradacji bóstw. W kosmologicznej alegorystyce stracili wprawdzie bogowie byt osobowy, ale zachowali jako elementy pewną godność. Ściągnięci drogą fizjologicznej alegorii w niziny życia cielesnego, mieli i tę godność postradać. I ta dziwna interpretacja znalazła naśladowców wśród zhellenizowanych Żydów. Byli więc tacy, którzy tłumaczyli w ten sposób biblijne opowiadanie o raju. „Drzewo żywota w środku ogrodu” (1. ks. M. 2,9) oznacza serce, które ma swoją siedzibę w środku organizmu i jest źródłem życia fizjologicznego<sup>1</sup>). Filon mówi z przekąsem o tych lekarskich mądrościach, nie wdając się w dyskusję z temi wybrykami egzegetycznymi. Nie odpowiada mu alegoria kosmologiczna, a tem mniej fizjologiczna.

We wszystkich wspomnianych miejscach daje Filon inną interpretację zgodną z duchem żydowskiej alegorystyki. O cherubach była już mowa (ob. 2 rozd.). Przodkowie mędrca Abrahama to „bezciesne idee”<sup>2</sup>), wśród których przebywa dusza filozofa po rozstaniu się z tym światem. Drzewo żywota w raju to ogólna cnota, z której jak z pnia rozgałęziają się poszczególne cnoty. W rezultacie zachowała sama biblia swoje znaczenie jako drzewo żywota, w rozumieniu etyczno-religijnem.

Filon przytacza nietylko obce alegorie fizyczne, które zwalcza, lecz cytuje także jako obce różne interpretacje alegoryczne etyczno-religijnego kierunku, które pochwała i naśladuje. Słyszymy także o starszych alegorystach, którzy „czytają Pismo raczej rozumem niż oczyma”<sup>3</sup>). Ci egzegeci objaśniali biblię alegorycznie w sposób systematyczny<sup>4</sup>), nie ograniczając się wyłącznie do takich miejsc biblijnych, które domagały się alegoryzacji ze względu na ich mityczny charakter. Ci przedfilońscy alegoryści uważali bowiem, że „słowa Pisma są po największej części widomemi, zewnętrznymi znakami dla ukrytych idei”<sup>5</sup>). W kołach tych egzegetów wytworzyły się pewne myśli i zasady interpretacyjne, które później były uważane za wspólną własność zwolenników metody alegorycz-

1) Leg. alleg. I 59.

2) Quaest. in Gen. III 11.

3) De spec. leg. I 214.

4) Quaest. in Exodum II 72 i in.

5) De spec. leg. III 178.



nej. Takimi wspólnymi ideami była, jak się zdaje, nauka o podwójnym stworzeniu człowieka, a mianowicie człowieka idei i człowieka ziemskiego<sup>1</sup>). Nawet pojęcie boskiego logosa było znane i znajdowało zastosowanie w alegorycznej interpretacji<sup>2</sup>). Nam to obecnie trudno, a często niemożliwe, ustalić granice ewentualnej samodzielności Filona<sup>3</sup>). W tym miejscu należy tylko stwierdzić, że Filon miał na polu etyczno-religijnej alegorystyki swoich poprzedników, na których sam się opiera zarówno pod względem metody jak i pod względem treści.

Tyle co do historycznej strony alegorycznej egzegezy u Filona. Należy się teraz przyrzeć jej stronie technicznej. Ale nasamprzód musimy sobie zadać pytanie; jaki jest u Filona stosunek alegorii do literalnego brzmienia Pisma? I tu znowu występuje różnica między grecką a żydowską alegorystyką. W greckiej alegorystyce została mianowicie litera bez ogródek zniesiona. Nie mogło być inaczej, skoro literalny tekst mówił o zbrodniach popełnianych przez bogów. Teologja stoicka musiała postępować bezwzględnie, chcąc uratować antyczną religję od upadku. Na kompromisy nie było miejsca. Ponieważ mity o zbrodniach bogów olimpijskich wydawały się ludziom głębiej myślącym jakby jakimś duchowem zboczeniem, określano alegoryczną metodę, która miała to zło usunąć, jako „odtrutkę” (antipharmakon u Heraklita) i „terapię” mitów<sup>4</sup>). Im niebezpieczniejsza choroba, tem radykalniejsza terapia. Ten radykalizm objawiał się w podwójnej formie. Popierwsze bóstwa doznały metamorfozy w ślepe żywioły, bez własnej woli i bez osobowego bytu. Religja stoicka była właściwie religją bez bogów. Teologja zabiła religję. Powtóre została litera odrzuconą bez reszty i potępioną. Inaczej rzecz się miała w żydowskiej alegorystyce. Antropomorfizmy biblji mniej raziły niż antropopatyzmy mitologii greckiej, tembardziej że sama biblja występuje nieraz przeciw antropomorficznemu pojmowaniu bóstwa (np. zakaz podobizny). Przeważnie można sobie było radzić interpretacją metaforyczną, nie uciekając się wcale do alegorii.

Należy nadto uwzględnić, że inne były powody alegoryzowania

---

1) Wynika z Quaest. in Gen. I 8.

2) Por. de somniis I 118.

3) Temu zagadnieniu jest poświęcona głównie moja rozprawa Die alleg. Exegese des Philo.

4) Zob. Lobeck, Aglaophamus I 157 nn.

tradycji u Żydów niż u Greków. Żydów skłaniały do alegorji względy filozoficzne, Greków zaś zmuszały do tego względy etyczne. W biblji niema scen, które mogłyby razić skutkiem jakich skłonności zmysłowych. Wszak głównym popędem do różnych występków była dla Olimpijczyków erotyka, a biblja, jak wiadomo, nie ma nawet wyrazu na oznaczenie bogini. Względy etyczne przemawiały silniej niż filozoficzne, o ile etyka zawsze bardziej pociągała i wzruszała ludzi niż metafizyka. Dlatego też jest żydowska alegorystyka umiarkowaną. Z jednej strony jest ona daleką od wprowadzenia ślepych żywiołów w dziedzinę uczucia, jaką jest religja; z drugiej strony nie odrzuca zupełnie litery, choć przyznaje wyższość duchowi (dianoia) Pisma w znaczeniu symbolicznem.

Zasada brzmi: litera ma się do symbolicznego sensu, jak ciało do duszy<sup>1)</sup>. To się odnosi szczególnie do ustawodawczej części Tory. Kto podkopuje „cielesną” stronę Zakonu, ten podcina korzenie życia religijnego, gdyż religja nie może się utrzymać bez przepisów ceremonjalnych. Wśród Żydów aleksandryjskich byli tacy, którzy nie liczyli się z konkretnymi przepisami Tory, powołując się na to, iż uznają tylko ich znaczenie alegoryczne. Filon potępia ten skrajny spirytualizm.

Ale także co do historycznej części Pisma uznaje Filon przeważnie literę obok jej „ducha”. Poznaliśmy to przy omówieniu żywotów patriarchów, gdzie mamy paralelizm literalnego i alegorycznego przedstawienia. Co więcej, są w biblji miejsca, które ze względu na ich wzniosłą treść mogłyby tylko tracić na alegoryzacji. W takich razach było lepiej nie „uduchowić” alegorją litery, która posiada i tak tyle duchowości. Nasunęło się więc pytanie: kiedy należy alegoryzować? To pytanie wypłynęło ze specyficznych warunków żydowskiej alegorystyki. Odnośnie do greckiej mitologii byłoby może na miejscu odwrócenie pytania: kiedy nie należy alegoryzować, skoro zaszła konieczność radykalnego usunięcia niebardzo duchowej litery.

U Filona mamy zasadę, że należy alegoryzować zawsze, jeśli litera zawiera jakąś niestosowność. Mogą mieć miejsce różne wypadki. Więc albo dosłowny tekst jest sprzeczny z filozoficznym poglądem na bóstwo i wogóle na świat; albo opowiadanie biblijne nie daje dobrego sensu; albo

<sup>1)</sup> De migr. Abr. 93.

*ponadto um. reby utopii  
początek tajemnic  
PACKATA*

wreszcie opowiadanie zawiera jakąś sprzeczność wewnętrzną<sup>1)</sup>. Alegoryczna metoda winna zatem być stosowana, gdy zachodzi jeden z wymienionych wypadków.

Lecz skoro tekst ma być rozumiany alegorycznie, musi on zawierać jakiś punkt oparcia dla alegoryzacji. I tu mogą zajść różne możliwości. Zwyczajnym środkiem do przejścia od litery do symbolu, gdy chodzi o biblijne postacie, jest etymologizacja imienia danej osoby. Rzadkie są wypadki nieetymologizowania imion własnych przy równoczesnej alegoryzacji odnośnych osób. Postać biblijna jest wtedy symbolem tego rysu charakteru, który szczególnie występuje u niej w biblijnym opowiadaniu. Onan np., który nie dba o pamięć brata (1. ks. M. 33,9) jest symbolem samolubstwa<sup>2)</sup>. Alegoryzacja różnych przedmiotów zasadza się wyłącznie na porównaniu (homoiotes). Bierze się jakąś ważną cechę danego przedmiotu jako podstawę. Na tej cesze polega symbolizacja przedmiotu. Słońce może przedstawić symbolicznie majestat boży, albo racjonalny pierwiastek w człowieku. Rozum jest bowiem światłem duszy ludzkiej<sup>3)</sup>. Jeden wreszcie przedmiot może być symbolem różnych pojęć, zależnie od cechy, która stanowi punkt wyjścia dla alegoryzacji. I tak jest rzeka użyźniająca i ożywiająca ziemię symbolem boskiego Logosa<sup>4)</sup>; ale rzeka może też być symbolem mowy ludzkiej, „potoku słów”<sup>5)</sup>. Były więc różne sposoby podniesienia litery do rzędu symbolu, poczem droga do alegoryzacji była otwarta. Filon mówi kilkakrotnie o prawach (kanones, nomoi) alegorii, mając niewątpliwie na myśli przytoczone możliwości symbolizacji, która jest podstawą alegorycznej interpretacji tekstu biblijnego.

Starajmy się ogarnąć uzyskane rezultaty. Widzieliśmy, że żydowska alegorystyka, jaką mamy u Filona, różni się pod niejednym względem od jej greckich wzorów. Główną jej cechą jest, że się obraca w dziedzinie dociekań etyczno-religijnych. Z punktu widzenia psychologicznego stara się ta alegorystyka przedstawić pochod ludzkości ku coraz wyższemu szczeblom doskonałości drogą rozwoju wewnętrznego. Skrajne kierunki żydowskiej alegorystyki, które chciały widzieć w biblji podręcznik kosmologii, a nawet fizjologii, nie mogły

---

1) Miejsca zebrał C. Siegfried, *Philo als Ausleger des A. T.*, str. 165 nn.

2) *Quod deus sit immut.* 16.

3) *De somniis* I 72 nn.

4) *Tamże* II 242.

5) *Tamże* II 262.

się utrzymać na gruncie judaizmu. Podobnie starano się unikać bezwzględnego kierunku spirytualistycznego, który odnosił się do litery Pisma z zupełnem lekceważeniem. U Filona mamy pewien paralelizm „ciała“ i „duszy“ biblij, litery i alegorji. Alegorja góruje nad literą, gdy litera zawiera trudność logiczną lub filozoficzną. Skrajnościom i nadużyciom na polu egzegezy alegorycznej miały zapobiec t. zw. kanony alegorji. W ten sposób dała metoda alegoryczna ramy dla stworzenia syntezy między żydowską tradycją i grecką myślą. Treścią tej syntezy zajmiemy się w drugiej części tej książki, która będzie traktować o filozofji Filona.

## **C z ę ś ć II**

### **NAUKA FILONA**

„Sa philosophie libérale et pure est, en quelque sorte, l'arche d'alliance où le génie israélite et le génie grec se touchent du front et des ailes, comme les Chérubins du Tabernacle biblique, en s'inclinant vers le même Dieu“.

(Paul de Saint - Victor).



## I.

### METAFIZYKA.

„Godzi się tedy, aby ci, którzy zawarli przyjaźń z Nauką, byli przejęci pragnieniem poznania Wszecchbytu (= Boga); o ile zaś nie są w stanie tego osiągnąć, to (winni dążyć do poznania) Jego obrazu, najświętszego Logosa, a następnie (do ogarnięcia) najdoskonalszego dzieła wśród rzeczy podpadających pod zmysły — tego świata. Filozofowanie nie jest bowiem nic innego, jak dążność do możliwie jasnego poglądu na te rzeczy”<sup>1)</sup>. Bóg, logos i świat stanowią zatem treść metafizyki filońskiej. Trzymając się porządku rzeczy danego przez samego Filona, omówimy nasamprzód jego naukę o Bogu, następnie logosofję, z którą łączy się ściśle nauka o boskich potęgach pośredniczących (dynameis); trzeciemi miejscami zajmie świat, arena działania tych potęg.

#### 1. Bóg.

Przemyślana konsekwentnie transcendentna koncepcja, wynosząca bóstwo ponad świat i stworzenie, musi dojść do uznania, że niemożna bóstwu przypisać żadnych pozytywnych cech osobowych. Możemy wprawdzie powiedzieć, czym jest bóg dla nas, albo jakie właściwości musi on posiadać zdaniem naszym, skoro jego działanie w świecie występuje w tej lub owej formie. Zostanie to jednak naszym subiektywnym sądem, opartym na naszej ocenie objawów tego boskiego działania. Jeżeli np. powiadamy, że bóg jest dobrym i sprawiedliwym, chcemy przez to wyrazić, że jego rządy, widoczne w losach świata, skłaniają nas do przypisania bogu przymiotu dobroci i sprawiedliwości. Nie orzeka to jednak, jakim jest bóg sam w sobie, niezależnie od naszego doświadczenia. Takim jest bóg filozofji. Inaczej bóg religji. Do boga bez osobowych właściwości nie można się modlić. Bóstwo pozbawione atrybutów, zwłaszcza atrybutów moralnych, nie może być przedmiotem kultu. Filozofja może się zadowolić orzeczeniem, jakim bóg nam się wydaje, albo czem on nie jest; religja chce wiedzieć, czem bóg jest w rzeczywisto-

---

<sup>1)</sup> De conf. ling. 97.

ści. Stąd niejasność sytuacji u człowieka religijnego, który jest zarazem filozofem. Takim religijnym filozofem był właśnie Filon.

Filon podkreśla często, że nasze orzeczenia o bogu mogą być tylko negatywne, gdyż bóg jest bezprzymiotowy (apoiós). Ale z drugiej strony mamy liczne miejsca, w których są opisane atrybuty boskie w pozytywnej formie. Daje się to wytłumaczyć w trojaki sposób. Ponieważ nie było zamiarem Filona dać nam zaokrąglony i wykończony system filozoficzny — Filon jest w pierwszym rzędzie egzegetą Pisma — mógł on przemawiać raz jako filozof, raz jako głęboko czujący człowiek religijny. Podobnie nie jest Platon jako filozof zawsze zgodnym z Platonem — poetą, i dlatego mity platońskie niezawsze odpowiadają filozoficznym ideom tego wielkiego myśliciela. Nadto należy, jak widzieliśmy, odróżnić atrybuty istotne, odnoszące się do istoty boga, od atrybutów działania, które są tylko wynikiem naszej refleksji nad manifestacjami bóstwa w rządach świata. Te ostatnie mogą być także pozytywne, podczas gdy pierwsze są dopuszczalne wyłącznie we formie negatywnej. Wreszcie należy wziąć pod uwagę, że atrybuty negatywne często przechodzą niepostrzeżenie w pozytywne. Przy niewielkiej ścisłości może np. zdanie: bóg nie jest zmienny przybrać formę: bóg jest niezmienny. Sprzeczność u Filona co do dopuszczalności pozytywnych orzeczeń o bóstwie jest zatem tylko pozorna.

Negatywny charakter sądów o bóstwie stoi w ścisłym związku z całym systemem Filona, z jego skrajnym dualizmem materji i ducha. We formie rozszerzonej mamy dualizm boga i świata. Między bogiem a światem niema żadnego podobieństwa<sup>1)</sup>. Biblijny zakaz robienia podobizny dla wyobrażenia boga został niejako przeniesiony w dziedzinę spekulacji metafizycznej<sup>2)</sup>.

Ale zakaz biblijny obejmuje nietylko podobiznę tego, „co w ziemi na dole“, lecz także tego „co w niebie na górze“. W kręgach niebieskich znajdują się idee, nad którymi góruje idea dobra. Filon utożsamia często za Platonem bóstwo z ideą dobra. To się jednak nie utrzymuje wobec dążności do bezwzględnej negacji. Bóg nie może być identyczny z ideą dobra, skoro jest lepszym niż samo dobro<sup>3)</sup>. To zdanie ma właśnie charakter przeczący mimo

---

1) Leg. alleg. I, 1.

2) Por. tamże I, 51.

3) De praem. 40.



jego formy twierdzącej. Nacisk nie leży na myśli, że bóg przewyższa ideę dobra, lecz na tem, że bóg nie jest identyczny z tą ideą.

Podobnie sens negatywny ma twierdzenie, że bóg jest „starszy od monady i jaśniejszy od jedności”<sup>1)</sup>. Od czasów religjologa Maksa Müllera odróżniamy henoteizm, jednobóstwo, od monoteizmu, jedynobóstwa. Na tem właśnie polega monoteizm żydowski, że Bóg jest nie tylko j e d e n, lecz także j e d y n y. Podobna myśl kierowała Filonem przy wspomnianem sformułowaniu wyłączności bóstwa. To jest zwrócone przede wszystkim przeciw nauce neopythagorejskiej, która uznała wprawdzie jedność bóstwa, ale nie broniła jego jedyności<sup>2)</sup>. Koncepcja Filona stała się później dominującą we filozofii żydowskiej<sup>3)</sup>. Jednakowoż to wywyższenie bóstwa nad monadę ma u Filona znaczenie raczej negatywne. Jedność jest tu właściwie zaprzeczeniem wielości.

Ta jedność bóstwa jest także wewnętrzna. Znaczy to, że bóstwo nie jest złożone, tak, że mu nic nie można dodać ani ująć. Wszelki antropomorfizm jest dlatego niedopuszczalny, gdyż antropomorfizm zasada się na pojęciu złożoności. Zadaniem egzegezy filońskiej jak jego poprzedników było symboliczne tłumaczenie antropomorficznych zwrotów biblijnych. Nikt przed Filonem nie wystąpił tak stanowczo przeciw przypisaniu bóstwu kształtów i afektów ludzkich. Takie niegodne wyobrażenie o bóstwie jest nie tylko bezdenną głupotą<sup>4)</sup>, lecz także niesłychaną bezbożnością<sup>5)</sup>. Jest w tem coś z oburzenia Kolofończyka Ksenofanesa na Homera, który opisuje bogów na sposób ludzki. Ale Ksenofanes gani antropopatyzmy, przedstawiające bogów jako podległych ludzkim afektom i ułomnościom. Filon zaś potępia już same antropomorfizmy. Bóstwo bowiem jest wolne nie tylko od słabości „zbyt ludzkich”, lecz także od wszelkiego podobieństwa z ludźmi. Mimo klasycznej formy greckiej

---

1) Tamże.

2) Por. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III<sup>4</sup>, 2, 132 n.

3) Jedność Boga jest według Majmonidesa „wyższa nad wszelkie pojęcie”. Również Gabirol zastrzega się przeciw porównaniu boskiej jedności z jednością pojętą jako wielkość wymiarowa. Por. K. Kohler, *Grundriss einer syst. Theologie d. Judent.* (Leipzig 1910), str. 67.

4) *De sacrif. Ab. et Caini* 95.

5) *De conf. ling.* 134 „Bezbożność przewyższająca ogromem ocean i cały świat”. Siegfried (str. 200) dopatruje się słusznie w tem wyrażeniu pewnej namiętności. Według Majmonidesa powoduje taka „bezbożność” utratę udziału w przyszłym świecie.

drga w wywodach filońskich jakby odgłos pełnych patosu słów proka: „Z kim mnie zestawicie, abym był jemu równy? — mówić Świąty” (Jezajasz 40, 25).

Z bezprzymiotowością boga łączy się u Filona jego bezimienność. Imię bowiem jest zdaniem stoików odbiciem rzeczy, a mowa ludzka powstała w sposób naturalny (kata physin), t. zn., że słowa oznaczające różne przedmioty odzwierciedlają cechy tych przedmiotów. Bóg bez właściwości nie może zatem mieć imienia. Nawiązując do 2. ks. M. 3, 14: „jam jest, który jest”, twierdzi Filon, że Bóg nazywa się w Piśmie wyłącznie: „Ten, który jest” (ho on) czyli Bytem<sup>1</sup>). O bogu można powiedzieć tylko, że jest, a nie jak i jest<sup>2</sup>). Istnienie boga jest więc jedyną pewną podstawą, na której zasadza się nauka o bogu. Jest to także jedyną prawdą o bogu, dostępną dla człowieka dzięki jej oczywistości. Samemu Mojżeszowi nie było danem ujrzeć „oblicza” Boga (2. ks. M. 33, 20), gdyż istota bóstwa usuwa się z pod władzy rozumu. Filon odróżnia zatem między atrybutem bytu a innymi atrybutami. Te ostatnie nie dosięgają bezpośrednio istoty boskiej, gdyż są produktem naszej indukcji; podczas gdy atrybut bytu jest czemś obiektywnym.

Filon zna kosmologiczny dowód istnienia boga. Świat i panujący w nim porządek wskazują na boga jako na przyczynę działającą<sup>3</sup>). W szczególności dowodzi tego nasz duch, który ma przewagę nad innymi siłami psychicznymi jako element kierujący i kształtujący. Ta rola naszego ducha osobistego każe nam uznać boga jako ducha świata. Co się sprawdza w mikrokosmosie, ma znaczenie dla makrokosmosu<sup>4</sup>). Ale i ten dowód opiera się na naszym wnioskowaniu, czyli na funkcji naszego umysłu. Toteż Filon twierdzi, że tą drogą poznajemy tylko cień boga<sup>5</sup>). Jest to zupełnie zrozumiałe, gdyż mówiąc o istnieniu boga, opieramy się na analogji do znanych nam form bytu. Z tego wynikałoby, że nawet atrybut bytu nie może być odniesiony do istoty boga, gdyż niema między jego istnieniem

---

<sup>1</sup>) De mut. nom. 11. Należy nadmienić, że Filon opiera się wyłącznie na greckim przekładzie biblii, a tam jest imię Boga „Jhwe” oddane przez „Pan” (kyrios). Ciekawym jest, że żydowska tradycja wywodzi, niesłusznie zresztą, wspomniane imię boże z hebr. hajo, być, a więc ma podobne znaczenie jak u Filona „ho on”.

<sup>2</sup>) De virtut. 215.

<sup>3</sup>) De spec. leg. I 35 i w. in.

<sup>4</sup>) De Abr. 4.

<sup>5</sup>) Leg. alleg. III 99.

a istnieniem świata żadnego podobieństwa<sup>1</sup>). Ale Filon nie wyciągnął tej konsekwencji odnośnie do atrybutu bytu boskiego.

Zaznaczyliśmy już, że Filon dopuszcza także pozytywne sądy o bóstwie, co się daje tłumaczyć różnym sposobem. Zachowując zasadniczy punkt widzenia, że właściwie tylko atrybut bytu może być wyrażony we formie twierdzącej, zostawia się też miejsce dla innych afirmatywnych orzeczeń, choć z zastrzeżeniem, że są one tylko wynikiem naszego odczuwania bóstwa, względnie naszej refleksji nad jego działaniem we wszechświecie. Zadowoliliśmy się takim formalnym poniekąd zastrzeżeniem, można już później wprowadzić różne atrybuty metafizyczne i moralne. Jeszcze krok, a wystąpi w całym swoim majestacie historyczny Bóg Izraela. Ten bóg jest osobowy a zarazem wszechobecny. Nie można wprawdzie powiedzieć o bogu, że jest gdzieś, bo bóg jest ponad przestrzenią, a z określeniem „gdzieś” łączy się pojęcie przestrzeni. Za to można mówić, że bóg jest wszędzie<sup>2</sup>), o ile nie jest gdzieś. Filon nie poprzestaje na tem. Już w księdze „Mądrości” mamy wyraźne odgłosy panteizmu stoickiego<sup>3</sup>). W nauce Stoy o duchu przenikającym wszechświat odczuwali Żydzi aleksandryjscy podobieństwo do słów proroczych: „pełna jest ziemia majestatu bożego” (Jezajasz 6,3). Także inne wzniosłe zwroty proroków o wszechobecności boga przypominały dogmaty stoickie. Stąd lubowanie się w stoickiej frazeologii u Żydów aleksandryjskich, a przedewszystkiem u Filona. Oczywiście, że to ma mało wspólnego ze stoickim monizmem materialistycznym.

Ponieważ bóg jest źródłem wszelkiej rzeczywistości, a poza nim nic właściwie nie istnieje, lecz staje się, można powiedzieć, że bóg jest wszystkim, nie utożsamiając wcale bóstwa ze światem, jak to czyni Stoa. Bóstwo jest jedno i wszystko „gdyż jest samo pełne siebie, samo sobie starczy, a nadaje treść i ogarnia wszystko inne co wadliwe i próżne”<sup>4</sup>).

Już Arystobul nie brał dosłownie biblijnego opowiadania o boskim spoczynku. Polemizuje on przeciw Arystotelesowi, który na-

---

1) Majmonides był konsekwentniejszym twierdząc, że niema nic wspólnego między bytem boga a bytem świata prócz nazwy, którą należy uważać za homonim.

2) Leg. alleg. III 51; de sacrif. Ab. et C. 67.

3) Por. wstęp I 7 i w. in. m.

4) Leg. alleg. I 44.

rzucił bóstwu „wielką bezczynność” (pollen apraxian).<sup>1)</sup> Bezczynność jest bowiem sprzeczną z istotą boską. Tego samego uczy Filon. „Bóg nigdy nie przestaje tworzyć; przeciwnie jak parzenie leży w naturze ognia, a chłodzenie w naturze śniegu, tak jest twórczość właściwą bogu, a to tembardziej, ileże bóg jest dla wszystkich innych istot źródłem twórczości”<sup>2)</sup>.

Filonowi odpowiadała szczególnie ta myśl o wiecznej aktywności boga, gdyż z jej pomocą można było udowodnić, że świat został stworzony przez boga, i że nie ulegnie nigdy zagładzie. Gdybyśmy bowiem przyjęli przeciwne twierdzenia, że świat jest odwieczny, czyli że nie ma początku (Arystoteles), lub że zostanie zniszczony (Stoa), skazałibyśmy boga na bezczynność<sup>3)</sup>. Filon poświęcił tym problemom osobne dzieło. Wskazuje to, że Filon przywiązał do nich wielkie znaczenie. Nieustanna twórczość boga jest też zgodna z judaizmem. „Bóg odnawia codziennie dzieło stworzenia” brzmi ta zasada w języku liturgji hebrajskiej. Filozoficzny termin dla tej myśli wziął Filon ze szkoły stoickiej, określając boga jako pierwiastek twórczy (drasterion aition)<sup>4)</sup>. A więc różne czynniki niańczyły myśli filońskiej o wiecznej twórczości boskiej.

W tem samem miejscu, w którym bóg jest nazwany pierwiastkiem twórczym, mamy też atrybuty natury moralnej i intelektualnej. „Pierwiastek twórczy jest najczystszym duchem wszechświata, lepszy niż cnota, lepszy niż wiedza i lepszy niż samo dobro i samo piękno”. W określeniu boga jako ducha wszechświata (ho ton holon nus) poznajemy łatwo terminologję stoicką. W ostatnich zaś słowach jest aluzja do platońskiej idei dobra i piękna. Bóg jest więc u Filona wznioślejszy niż najwyższe idee. A ponieważ idea dobra jest u Platona identyczna z bóstwem, mielibyśmy u Filona świadome wywyższenie Boga Izraela nad bóstwo Platona. Jest to zresztą zupełnie konsekwentne; skoro dobroć jest u Filona, jak zobaczymy niżej, jedną z boskich potęg, to jest ona jako taka niższą od samego boga.

Bóg jest u Filona określony rysami stoickiego mędrca, wolnego od wszelkiej chwiejności i słabości uczuciowych. Ideał mędr-

---

1) Ob. Wstęp. Por. do tego problemu D. Neumark, *Gesch. d. jüd. Philosophie d. Mittelalters II 1*, str. 386.

2) *Leg. alleg. I 5*.

3) *Por. Cic. de nat. deorum I 21; Filon de provid. I 6*.

4) *De opif. m. 8*.

ca, nie znajdujący realizacji w świecie, jest urzeczywistniony przez boga <sup>1)</sup>). Jedynie bóg posiada doskonałość i niezłomne szczęście <sup>2)</sup>). Z pojęcia doskonałości wynika też niezmienność. Co jest doskonałe, nie podlega zmienności, gdyż możliwość i potrzeba zmiany są sprzeczne z doskonałością <sup>3)</sup>).

Mamy nadto u Filona atrybuty czysto biblijne. Takim jest np. boskie miłosierdzie (bibl. rachum we-chanum), które łagodzi karę. Boska pobłażliwość chce zapobiec zupełnemu upadkowi grzesznika <sup>4)</sup>). Biblijne (i platońskie) jest określenie boga jako ojca świata <sup>5)</sup>). W przeciwieństwie do filozoficznych atrybutów, które są produktem dyskursywnego myślenia, mamy w tych biblijnych, rzecz można, mitologicznych atrybutach wyraz religijnego uczucia. Należy jednak uwzględnić, że nawet atrybuty mitologiczne mają swoje filozoficzne sformułowanie w nauce o boskich potęgach, o czym będzie jeszcze mowa. Filon bowiem wyłamuje się z filozoficznej dystynkcji tylko wtenczas, gdy nie chodzi o dokładność. Wszak sama Tora „mówi językiem ludzkim“, dla każdego zrozumiałym. Tam zaś, gdzie ścisłość jest na miejscu, podaje Filon te mitologiczne pierwiastki biblijne analizie filozoficznej. Filon był bowiem nie tylko religijnym filozofem, lecz także filozofem religii.

W powyższym widzieliśmy, jak Filon przechodzi od negacji do afirmacji odnośnie do boskich atrybutów. Myślą centralną jest zasada, że boska istota nie może być dla człowieka przedmiotem poznania. Natomiast możemy orzekać o właściwościach boga na podstawie jego manifestacji w świecie. Ta zasada była, jak się zdaje, przyjęta w tej epoce wśród Żydów. Powtarza ją Józef Flawjusz <sup>6)</sup> ze ścisłością definicji. O ile bezprzymiotowość odsunęła bóstwo od świata, o tyle pozytywne atrybuty działania zbliżyły Boga do świata i filozofję do Biblii.

## 2. Logos i pośredniczące Potęgi.

### A. Logos.

Podobnym łącznikiem między bogiem a światem, a tem samym między myślą grecką a tradycją żydowską jest logos w nauce Fi-

<sup>1)</sup> De cherub. 86.

<sup>2)</sup> De spec. leg. II 53.

<sup>3)</sup> Quod deus s. immut. 26.

<sup>4)</sup> De opif. m. 169.

<sup>5)</sup> Tamże 10.

<sup>6)</sup> Contra Ap. II 190.

lona. Jest on rośliną wyrosłą na gruncie żydowsko-hellenistycznym pod wpływem słońca greckiej filozofji, a sięga korzeniami warstwy literatury późno-biblijnej. Widzieliśmy we wstępnym rozdziale, jaki był rozwój biblijnego pojęcia „Mądrości“, i że możemy tam już zauważyć pewne przebliski późniejszej logosofji<sup>1)</sup>). Do głębszego ujęcia znaczenia logosa przyczyniły się postępy wiedzy filozoficznej wśród Żydów aleksandryjskich. Coraz bardziej odczuwano zasadniczą różnicę między sferą prawdziwego bytu a światem stawania się, między materją a duchem, i coraz to bardziej odczuwano potrzebę pośredniej instancji, łączącej różne i przeciwne sobie pierwiastki. Do transcendentalności boga w biblii przyłączył się dualizm platoński. Nie wystarczyła już biblijna chochma, ani pobiblijna sophia do wyrównania przeciwieństw. Miejsce sofjologii zajęła logosofja.

Jeżeli bowiem Filon przyjął do swego systemu pojęcie logosa, odsuwając na drugi plan biblijną mądrość nie stało się to bez przyczyny. Być może, że gramatyczny rodzaj odgrywał tu pewną rolę. Rzeczownik rodzaju żeńskiego nie nadawał się do usymbolizowania, — a każde słowo jest właściwie tylko symbolem — aktywnego elementu kosmicznego, jakim jest logos. Filon podkreśla często ujemne, bo pasywne znaczenie rodu i rodzaju żeńskiego, a żeński rodzaj „Mądrości“ wprawia go w pewne zakłopotanie. Jednakowoż ta okoliczność nie mogła być decydującą. Przyczyna leży, jak się zdaje, głębiej.

Należy także wziąć pod uwagę, że Filon miał do dyspozycji termin *idea*, którą identyfikuje często z logosem. Ale nie idea, lecz logos jest tą główną osią, około której obraca się system filoński. Tu znajdziemy klucz do rozwiązania pytania. Idea platońska ma raczej charakter paradygmatyczny, w z o r u, aniżeli dynamiczny, s i ł y. Jest to znany zarzut podniesiony przez Arystotelesa przeciwko ideologii platońskiej. Filon chciał widocznie unikać tego zarzutu i dlatego przenosił logos, słowo, nad ideę. W samym pojęciu s ł o w o, które jest jako dziecko myśli czemś p o c h o d n e m, mieści się element motoryczny, a zatem siły. Tego elementu nie po-

---

<sup>1)</sup> To wyrażenie, mające właściwie oznaczyć tylko naukę o logosie, zaleca się także z tego względu, że przypomina żywo związek między filońskim logosem a biblijną chochmą, względnie pobiblijną sophia.

siada mądrość i dlatego nie może oddać cechy aktywności, istotnej dla logosa.

Wyraz logos wydawał się nadto Filonowi szczególnie ważnym dla jego filozoficznej spekulacji. Ze względu na różnorakie znaczenia tego wyrazu można było z nim łączyć różne funkcje metafizyczne i kosmiczne. Logos znaczy bowiem nie tylko słowo, lecz także rozum i myśl<sup>1)</sup>. Taki termin o różnym znaczeniu był jakby stworzony dla systemu, który jest niejako produktem filozoficznego synkretyzmu. Logos — rozum to biblijna mądrość, a zarazem stoicki rozum jako duch świata; logos — myśl mógł się kryć z platońską ideą, a logos — słowo miał tę zaletę, o której właśnie była mowa.

I jeszcze jedno. Mądrość jako pojęcie bardzo ogólne nie znosi liczby mnogiej. Zupełnie inaczej logos. Filonowi zaś potrzebna była liczba mnoga choćby dla utożsamienia tych duchowych sił z biblijnymi aniołami, jak to jeszcze zobaczymy.

Różne momenty więc przemawiały za przyjęciem tego terminu do systemu, który zmierzał do wyrównania różnych poglądów, biblijnego i greckiego. Po tem wyjaśnieniu znaczenia tego terminu i powodu jego przyjęcia przez Filona przejdziemy do bliższego określenia istoty filońskiego logosa i różnych jego funkcji w systemie Filona.

Nauka o logosie ma swoją historję we filozofji greckiej<sup>2)</sup>. Szczególnie ważną rolę odgrywa logos u Heraklita i w stoicyzmie. Znaczenie logosa u Heraklita nie jest dotąd wyjaśnione. Należy wątpić, czy się kiedy uda sprecyzować stanowisko Heraklita w tej materji. Leży to w jego stylu aforystycznym, który nie pozwolił mu rozwinąć dokładniej tego pojęcia. Można przytoczyć dla porównania znaną nam już dobrze apokryficzną księgę Mądrości, która jest również pisaną takim stylem i dlatego usuwa się pojęcie mądrości z pod ścisłej definicji. Jedno zdaje się być jasnym u tego „ciemnego“ (skoteinos) filozofa jońskiego, a mianowicie, że logos ma we

---

1) Por. L. Cohn, Zur Lehre vom Logos bei Philo w *Judaica Festschrift* Cohen (Berlin 1912), str. 322.

2) O tym problemie traktuje Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie* (Oldenburg 1872). Ta książka zachowuje swoją wartość mimo dwutomowego dzieła Anathona Aalla, *Geschichte der Logosidee* (Leipzig 1896 — 1899). Dzieło Aalla (obejmuje także historję logosofji w lit. chrześcijańskiej) nie dorównuje książce Heinzego ani głębią ani jasnością.

wszczęście pewne funkcje racjonalno-etyczne. Logos jest jako taki wzorem dla racjonalizacji i etyzacji życia ludzkiego<sup>1)</sup>). Jako ostoja ładu i prawidłowości w świecie ma logos cechę estetyczną. Trudno jest natomiast powiedzieć coś pewnego o jego wartości ontologicznej.

Charakter ontologiczny przybiera logos dopiero w stoicyźmie. Logos to bóstwo przenikające świat, a zarazem identyczne z tym światem. Logos, duch świata, jest materialny jak sam świat, którego jest częścią. Jego substancję stanowi subtelna materja ognista, przypominająca *quintam essentiam* Arystotelesa. Stoicki logos należy zatem do tej samej sfery bytu, co świat, a właściwie co reszta świata. Subiektywny raczej, z naszego punktu widzenia, logos Heraklita, zaspakajający postulat jedności i ładu, zostaje w stoicyźmie obiektywizowany zgodnie z całością systemu materialistycznego pan-teizmu.

Logos filoński różni się zasadniczo od jego odpowiednika w stoicyźmie. W stoicyźmie jest logos identyczny z bóstwem immanentem w świecie, a zasada jest, że niema nic poza światem; według Filona niema prawdziwego bytu poza bogiem. Logos posiada byt tylko o tyle, o ile przypada mu to w udziale od bóstwa, którego jest cieniem, zaś materja, będąc sama przez się niebytem (to me on), zawdzięcza swoje realne istnienie logosowi. W tem stopniowaniu: bóg, logos, materja ma się materja tak do logosa, jak logos do boga. Materja jest w stoicyźmie wszystkim, u Filona niczem. Odmienne niż w stoicyźmie zajmuje logos miejsce pośrednie między bytem i niebytem. Logos filoński mieści w sobie różne elementy stoickie i platońskie, jak to jeszcze nieraz będziemy widzieli. Platońskie elementy występują szczególnie tam, gdzie logos zbliża się znaczeniem do platońskiej idei. Jednakowoż pod względem hierarchji bytu logos filoński nie odpowiada ani Akademji ani Stoy. Platon przypisuje idei absolutny byt, bo nie jest materialna, zaś stoicyzm przyznaje realność logosowi, bo jest materialny; u Filona zaś pomimo zależności od tych dwóch kierunków filozoficznych mamy inną zupełnie koncepcję. Logos ma niejako dwa oblicza: w stosunku do boga, który jest nieskończonością, jest on zerem, w stosunku do materji, która jest zerem, równa się on nieskończoności.

---

1) Por. Heinze 57 i Aall 55.



Ale logos pośredniczy nie tylko między bogiem a światem w ogóle, lecz także w szczególności między bogiem a człowiekiem, jako istotą intelektualną, obdarzoną uczuciem moralnym i religijnym. Tu mamy nową funkcję logosa. Dualizm ontologiczny bytu i niebytu wiąże się z etycznym dualizmem dobra i zła. Pośrednicząca rola logosa rozciąga się na obydwa rodzaje dualizmu. Zgodnie z ogólną tendencją etycznego monoteizmu żydowskiego kryje się aspekt etyczny z aspektem religijnym. Logos jest rękojmą moralnego i religijnego rozwoju, który zbliża człowieka do boga. Logos, szafarz życia z łaski boga, daje także sens temu życiu.

Z powyższego wypływa następujący podział przy szczegółowym omówieniu znaczenia logosa. Nasamprzód wypada nam się zająć a) stosunkiem logosa do boga, następnie b) jego rolą w świecie. Wreszcie należy wyodrębnić człowieka ze względu na racjonalną i etyczno-religijną stronę jego życia. Stąd c) stosunek logosa do człowieka zajmie trzecie miejsce w naszych badaniach.

a) Stosunek logosa do boga. U Filona mamy sprzeczne ze sobą wyrażenia. Raz jest logos tylko boskim atrybutem, raz znowu oddzielną istotą duchową. Już to mamy tylko poetycką personifikację, już to realną, a więc substancjonalną hypostazę. Otóż Stoa odróżniła dwojaki logos u człowieka: wewnętrzny (logos endiathetikos) i zewnętrzny (l. prophorikos). Logos wewnętrzny jako myśl jest ojcem logosa zewnętrznego jako słowa. Ale i boski logos jest podwójny<sup>1)</sup>. Należy zatem przyjąć dystynkcję między logosem immanentnym, a logosem jako emanacją<sup>2)</sup>; względnie mamy dwie fazy jednego logosa, podobnie jak Stoa uważa myśl i słowo za dwa stadia tego samego pojęcia<sup>3)</sup>. W pierwszej fazie jest logos nieodłączny od boga, w drugiej fazie usamodzielnia się, przybierając charakter dynamiczny. Innymi słowy: pierwszy logos to logos — myśl, drugi zaś to logos — czyn.

Gdy bóg chciał stworzyć świat, wywołał nasamprzód w sobie świat idei, a następnie wzorował na nim świat widzialny. Świat idei mieści się w immanentnym logosie boskim<sup>4)</sup>. Podobnie jak w palestyńskim Midraszu<sup>5)</sup> zostaje świat idei porównany z obrazem,

<sup>1)</sup> Vita Mosis II 127.

<sup>2)</sup> Tak Heinze (232), z którym polemizuje Zeller III<sup>3</sup> 2, 423.

<sup>3)</sup> Por. Zeller III<sup>3</sup> 1, 67.

<sup>4)</sup> De opif. m. 20.

<sup>5)</sup> Midrasz rab. do 1 ks. M. 1, 1. Świat idei jest tu naturalnie zastąpiony Torą, na którą bóg spoglądał, tworząc ten świat.

jaki ma przed sobą budowniczy chcąc zbudować miasto. „Jak więc miasto zobrazowane w myśli budowniczego, nie ma miejsca poza nim, lecz jest odbite nakształt pieczęci w duszy budowniczego, tak samo świat idei nie może mieć innego miejsca niż boski logos, który te rzeczy uporządkował“. Ten przykład należy brać dosłownie. Jak plan budowniczego nie istnieje poza nim samym, tak ma logos tej fazy swoje istnienie tylko w boskiej myśli. Te wywody o immanentnym świecie idei są w zupełnej zgodzie z przytoczonym miejscem o podwójnym logosie. Albowiem i tam odpowiadają idee wewnętrznemu logosowi <sup>1)</sup>.

Nawiązując do znanego nam miejsca z „Przypowieści Salomona“ o roli mądrości w powstaniu świata, przypisuje Filon boskiej mądrości te same właściwości, co logosowi<sup>2)</sup>, lub zostaje ona z logosem utożsamiona <sup>3)</sup>. Odpowiada to pierwszej fazie logosa. L o g o s — m y ś l j e s t t e m s a m e m c o m ą d r o ś ć; jedno i drugie nie ma samodzielnego bytu poza bogiem. Jeżeli zaś zestawimy mądrość z dynamicznym logosem, to rzecz naturalna, że mądrość zajmie pierwsze miejsce, a logos będzie czemś pochodnym, czyli że stosunek logosa do mądrości będzie ten sam, co stosunek logosa zewnętrznego do wewnętrznego. Toteż czytamy, że biblijne opowiadanie o rzece, która wychodzi z Edenu (1. ks. M. 2,10) oznacza boski logos, „gdyż wypływa nakształt rzeki z mądrości jako ze źródła“ <sup>4)</sup>. W tym samym sensie jest mądrość matką logosa <sup>5)</sup>. A więc zależnie od tego, o jaką fazę logosa chodzi, mamy u Filona jużto utożsamienie logosa z mądrością, jużto wyprowadzenie logosa z mądrości jako pierwotnej. Mądrość zachowuje u Filona *mutatis mutandis* znaczenie, jakie ma w biblijnej księdze „Przypowieści“, w której Mądrość mówi o sobie: „Bóg mnie stworzył jako początek dróg Swoich“.

b) Logos i świat. O paradygmatycznej fazie logosa była już mowa. Filon używa różnych zwrotów na określenie logosa jako wzoru. Logos nazywa się obrazem, pieczęcią, ideą, prawzorem i t. p. Wsamyms akcie stworzenia świata mamy do czynienia z dyna-

---

<sup>1)</sup> Nie uwzględnił tego Zeller, odrzucając wywody Heinzego o podwójnym logosie boskim.

<sup>2)</sup> De virtut. 62; de ebr. 31.

<sup>3)</sup> Quod det. pot. insid. 115 — 118 i w. in. m.

<sup>4)</sup> De somniis II 242.

<sup>5)</sup> De fuga 109 n.

micznym logosem. Logos jest narzędziem stworzenia<sup>1)</sup>. Za wzorem greckiej filozofji odróżnia Filon cztery przyczyny powstania świata. Są one odpowiedziami na pytania: przez kogo, *causa efficiens*, z czego, *c. materialis*, zapomocą czego, *c. instrumentalis* i do czego, względnie w jakim celu, *c. finalis*<sup>2)</sup>. Otóż *causa efficiens* to bóg, a *causa instrumentalis* to jest logos. Pozostałe dwie przyczyny omówimy na swoim miejscu.

Czy logos jest tu pomyślany jako osoba, trudno orzec. Podobnie niejasne jest pod tym względem znaczenie idei u Platona. Natomiast występuje osobowość logosa wyraźnie w innym miejscu, gdzie czytamy: „Ojciec wszechświata kazał wystąpić temu najstarszemu synowi, którego nazywał gdzieindziej pierworodnym, a tenże urodziwszy się naśladował drogi ojca (=boga) i stworzył gatunki, wpatrując się w prawzory“<sup>3)</sup>. Osobowość logosa znalazła tu wyraz najwymowniejszy.

Ale nie wystarczy świat stworzyć, należy go także utrzymywać i „odnawiać codzien dzieło stworzenia“. Bez stałej opieki musiały się świat zapaść w chaos. Obok czterech elementów, występujących w różnych połączeniach istnieje bowiem także próżnia. Czem się to więc dzieje, że elementy nie rozpraszają się znowu w próżnię, i gdzie jest ta siła, która je wiąże? Dokonywa tego logos. „Kto chce uniknąć tej trudności, musi przyznać otwarcie..., że to najwznioślejszy logos wiecznego boga jest najpewniejszą i najtrwalszą ostoją wszechrzeczy“<sup>4)</sup>. W stoicyźmie jest znane pojęcie *hexis* jako siła spajająca przedmioty. Ta siła ma swoje źródło w substancji pneumatycznej<sup>5)</sup>. Boski logos Filona zastępuje stoicką *hexis*, zapobiegając rozpadnięciu się elementów. „Najstarszy logos ogarniając wszechbył wdziewa go jak szatę“ i jest „ogniwem wszechrzeczy“<sup>6)</sup>. Zamiast materjalnej substancji, jaką jest stoickie *pneuma*, wprowadza Filon duchową siłę jako *spoidlo*, a zarazem *harmonję* świata.

Harmonja jest jednak nie tylko zgoda i jedność, lecz przede-

---

<sup>1)</sup> Leg. alleg. III 96.

<sup>2)</sup> De cherub. 126; por. Seneca Epist. 65, 8 nn.

<sup>3)</sup> De conf. ling. 63.

<sup>4)</sup> De plant. 8.

<sup>5)</sup> Por. Bréhier Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie 85 n.

<sup>6)</sup> De fuga 110 nn.

wszystkiem uzgodnienie i zjednoczenie. Znaczy to, że przesłanką harmonji są przeciwieństwa, które zostają zharmonizowane. Gdzie nigdy nie było żadnych przeciwieństw, tam niema właściwej harmonji. Ta myśl jest podkreślona szczególnie przez Heraklita, u którego logos jest wyrównaniem przeciwieństw, wywołanych „wojną“ (polemos) kosmicznych pierwiastków. „Sprzeczność to zgodność, a z przeciwieństw najpiękniejsza powstaje harmonja“<sup>1)</sup>. Stąd wpływa u Filona nowa funkcja logosa. Jest to logos dzielący (logos tomeus). Nauka o tej czynności logosa była przypisana Heraklitowi w związku z jego teorią o harmonji świata. Filon natomiast przyznaje autorstwo nie Heraklitowi, lecz — Mojżeszowi. Podział ofiar przy przymierzu Abrahama (1. ks. M. 15, 10) ma właśnie wskazać symbolicznie na tę „dzielącą“ czynność logosa<sup>2)</sup>.

Czy jednak sam logos przeprowadza to rozgraniczenie? Według Filona czyni to bóg za pośrednictwem logosa<sup>3)</sup>. To znaczy, że idea podziału jest immanentną bogu, zaś sam podział jest dziełem logosa w stadjum dynamicznem. Wyżej widzieliśmy, że Mądrość jest identyczna z ideą jako myślą boską. Jest więc zupełnie konsekwentnem, jeżeli czytamy u Filona, że to „święta sophia boska jest podstawą podziału wszechrzeczy (krisis ton holon), według której<sup>4)</sup> wszystkie przeciwieństwa zostają rozgraniczone“<sup>5)</sup>, Mądrość jest więc w z o r e m, a logos n a r z ę d z i e m harmonji, a jeżeli uwzględnimy osobowe cechy logosa, będziemy go mogli określić w tej roli jako r z e c z n i k a h a r m o n j i ś w i a t a.

c) Logos i człowiek. Punktem wyjścia dla określenia stosunku logosa do człowieka jest 1. ks. M. 1,27, gdzie jest mowa o tem, że człowiek został stworzony na obraz boga. To biblijne opowiadanie musiało razić aleksandryjskich egzegetów podobnie jak wprawiało w kłopot egzegetów średniowiecznych. Było to sprzeczne nietylko z filozofją, ale także z duchem całości biblijnej: tam, gdzie bóg nie jest stworzony na obraz człowieka, człowiek nie może być stworzony na obraz boga. Rozwiązanie trudności jest u Filona podobne jak

---

1) Diels Vorsokratiker (Berlin 1903), 67, 8.

2) Quis rer. div. her. 214.

3) Tamże 140.

4) Tak należy tłumaczyć, a nie z pomocą której. Mądrość jest bowiem jako idea wzorem, według którego (causa formalis!) podział zostaje dokonywany. Logos jest narzędziem (c. instrumentalis) tego podziału.

5) De fuga 196.

u średniowiecznego Majmonidesa. „Obraz“ i „podobieństwo“ jest pojęte w przenośnym, duchowym znaczeniu<sup>1)</sup>). Filonowi to jednak nie wystarczyło. Jeżeli przyjmujemy jakiebądź, choćby duchowe, podobieństwo, to ustanawiamy tem samym pewną relację między bogiem a światem; a przecież bóg ma być wolny od wszelkiej relacji, gdyż ona ogranicza jego istotę. Logos ma, jak zwykle, usunąć trudność. Człowiek jest stworzony nie „na obraz“ boga, lecz „podług obrazu“ boskiego, t. zn. na podobieństwo logosa, który jest obrazem boga<sup>2)</sup>). „Jak bowiem bóg jest wzorem dla obrazu... tak obraz (=logos) jest wzorem dla innych“<sup>3)</sup>).

Oczywista, że takie urogowanie wyrażenia biblijnego niema żadnego oparcia w hebrajskim tekście biblijnym. Ale Filon nie znał hebrajskiego, a polegał wyłącznie na greckim przekładzie Septuaginty. Widzieliśmy już we Wstępie tej książki, jak grecki przekład przyczynił się do filozoficznego tłumaczenia tego biblijnego opowiadania. Hebrajski wyraz na oznaczenie „obrazu“ (celem, demuth) nie ma żadnego zabarwienia filozoficznego; ma je natomiast grecki odpowiednik „eikon“, szczególnie u Platona<sup>4)</sup>). Znana każdemu lingwiście zasada, że błąd jest twórczym czynnikiem językowym, daje się zastosować w zmienionej formie do Filona, któremu niezajomość hebrajskiego tekstu pozwoliła odkryć w Piśmie filozoficzne idee, jakich tam nie było i być nie mogło. To mimochodem.

Dodać należy, że oprócz logosa i człowieka ziemskiego zna Filon jeszcze człowieka idei. Najprzód został bowiem stworzony bezpłciowy człowiek idealny, a następnie człowiek ziemski, w którym występuje różniczkowanie się płci. Człowiek idealny jest bardzo zbliżony do logosa, a nieraz zostają na niego przeniesione atrybuty logosa; nie jest on jednak z logosem identyczny<sup>5)</sup>), gdyż i świat idei nie kryje się zupełnie z logosem, jak to jeszcze zobaczymy. Ale już na tem miejscu należy podkreślić ważny szczegół, na który zwrócił uwagę M. Freudenthal<sup>6)</sup>). Nauka o ideach jest miano-

---

1) De opif. m. 139. O duchowym podobieństwie między bogiem a duszą ludzką wie także Talmud Berachot 10 a.

2) Quis rer. div. her. 231.

3) Leg. alleg. III 96.

4) Por. J. Horowitz, Untersuchungen üb. Philons u. Platons Lehre von der Welterschöpfung (Marburg 1900), str. 63 n.

5) Por. Heinze str. 261.

6) Max Freudenthal, Die Erkenntnislehre Philos von A. (Berlin 1891), str. 30, 3.

wicie u Filona przeprowadzona ściślej, aniżeli u Platona, ojca ideologii. U Platona nie odpowiada duchowi ludzkiemu żadna idea. Sam duch ludzki jest bowiem poniekąd pojęty jako idea. U Filona natomiast ma wszystko, co indywidualne, swoją generalną ideę<sup>1)</sup> i dlatego przyjmuje także ogólną ideę duchowości. Ta idea wyłania się z logosa jak logos z boga. W rezultacie mamy następujący porządek: bóg, logos, człowiek idei, ogólny, nazwany też człowiekiem boskim i człowiek indywidualny, ziemski.

Ważność stosunku logosa do człowieka zasadza się głównie na etyczno-religijnych funkcjach logosa. Logos daje człowiekowi świadomość dobra i zła, jest on kapłanem w przybytku naszej duszy i naszym sumieniem. „Gdy zaś nakształt blasku najczystsze światła wstępuje w nas prawdziwy kapłan, sumienie (elenchos), wtenczas rozpoznajemy nasze wrodzone skłonności, o ile są dla duszy uciążliwe, jakoteż postępkę, które popełniliśmy wskutek niewiedzy“<sup>2)</sup>. Kapłan, który ma według Pisma (3. ks. M. 14) orzec, czy dom jest czysty, to logos, oczyszczający naszą duszę. **L o g o s - k a p ł a n u s k u t e c z n i a w i ę c o c z y s z c z e n i e (katharsis) duszy l u d z k i e j.** Arcykapłan biblijny Aron, brat Mojżesza jest w alegorystyce świętym logosem<sup>3)</sup>. Według legendy palestyńskiej był Aron nadczłowiekiem, gdyż spoczywał na nim duch boży<sup>4)</sup>; u Filona jest on jako logos czemś pośrednim między bogiem a człowiekiem<sup>5)</sup>. Ta oczyszczająca czynność logosa rozciąga się oczywiście na wszystkich ludzi, a religja żydowska nie jest warunkiem zbawienia. Etyczny logos, będąc zarazem logosem kosmicznym, zachował tendencje uniwersalne. Uniwersalny charakter etycznego logosa znajduje wyraz w innej jeszcze alegorji, która było rozpowszechniona w piśmiennictwie żydowsko-hellenistycznym. Różnobarwny ornat arcykapłana ma przypomnieć różne pierwiastki kosmiczne<sup>6)</sup>. Arcykapłan świątyni jerozolimskiej jest dla Filona niejako ucieleśnionym logosem. Interwencja jednego i drugiego obejmuje całą ludzkość i świat cały.

---

1) Leg. alleg. I 1.

2) Quod deus sit immut. 135.

3) Leg. alleg. I 76.

4) Midr. rab. do 3. ks. M. XXI, 12.

5) De somn. II 30: „nie jest on, aby się tak wyrazić, ani bogiem, ani człowiekiem“.

6) Ob. Wstęp.

Określenie logosa — arcykapłana jako istoty, która nie jest ani człowiekiem ani bogiem, przywodzi na myśl takiesamo określenie demonów w Biesiadzie Platona. Nie zdziwi to nas, gdy sobie uprzytomnimy, że według Filona są demoni greccy filozoficznie pojęci i d e n t y c z n i z biblijnymi a n i o ł a m i <sup>1)</sup>, i że l o g o s j e s t a r c h a n i o ł e m, względnie logoi jako różne manifestacje logosa—aniołami<sup>2)</sup>. Mamy tu połączenie biblijnej angelologii z aleksandryjską logosofją.

Filon podnosi często wieloimienność logosa. Różne imiona tłumaczą się różnemi funkcjami logosa <sup>3)</sup>. Logos nazwany arcykapłanem lub archaniołem występuje właśnie w omówionej funkcji katartrycznej. W tej roli zanosí logos modły człowieka do nieba i schyla niebo człowiekowi, przynosząc szczęście i zbawienie. Nie da się zaprzeczyć, że w tem stanowisku logosa jest dużo z pojęć palestyńskich. Już w księdze Daniel występuje archanioł Gabrjel w podobnej roli, zaś w literaturze apokryficznej i pseudepigraficznej jest to zwykle zjawisko, że archaniołowi Michałowi lub Gabrjelowi przypada zadanie pośredniczenia w kulcie. U Filona mielibyśmy więc filozoficzną sublimację żydowskich wierzeń ludowych zapomocą odpowiedniej koncepcji logosoficznej.

Już w tem miejscu należy także zaznaczyć, czego filoński logos nie posiada. Gdy się bowiem czyta, że logos jako pierworodny syn boski jedna boga, ojca swego, ze światem, trudno nie myśleć o roli zbawiciela Nowego Zakonu. Logos—błagalnik (hiketes) <sup>4)</sup> i logos rzecznik (parakletos) <sup>5)</sup> przypomina aż nadto żywo logosa z ewangelji św. Jana. Ale filoński logos nie ma żadnych rysów cielesnego, czy ucieleśnionego mesjasza. Filon nie traci pod tym względem związku z filozofją. Boski logos nie ma widzialnego kształtu<sup>6)</sup>. Logos jest wprawdzie niejako drugim bogiem <sup>7)</sup>, ale Filon uczy, że nietylko człowiek nie stanie się nigdy bogiem, lecz także bóg nie stanie się człowiekiem<sup>8)</sup>. Bezcielesność logosa jest konieczną w dua-

---

1) De somn. I 141.

2) De conf. ling. 28 i w. in. m.

3) Tego nie uwzględnia Bréhier, str. 132.

4) Quis rer. div. her. 205.

5) Vita Mos. II 134; por. A. Aall I 202 i Zeller III<sup>3</sup> 2. 372, 5.

6) De fuga 101.

7) De somn. I 230.

8) Legatio ad Gaium 118.

listycznym systemie, jaki mamy u Filona. Ciało, materja jest elementem pasywnym, logos zaś jako pierwiastek dynamiczny jest przeciwieństwem ciała. Zdanie: „Logos stał się ciałem” byłoby u Filona nie do pomyślenia. Ten czysto duchowy charakter logosa występuje wyraźnie w jego stosunku do boskich potęg.

## B. Boskie potęgi.

Gdy Bóg chciał stworzyć świat — opowiada palestyńska Agada<sup>1)</sup> — miał to uczynić na mocy atrybutu sprawiedliwości (midat ha-din), ale widział, że świat nie ostoi się; połączył wtedy z nim atrybut łaski (midat ha-rachamim), i tak świat został stworzony. Nauka o dwóch atrybutach boskich była rozpowszechniona w żydowskiej teologii i sięga prawdopodobnie czasów przedfilońskich. We wspomnianej agadzie o łączeniu się obydwóch atrybutów sprawiedliwości i łaski wyraża się zasadniczy rys judaizmu. Judaizm jest, jak wiadomo, religją pojednania, nie zbawienia, t. zn., że człowiek jedna się z bogiem dzięki własnym zasługom, a nie zostaje zbawiony drogą cudownej łaski. Gdyby panowała wyłącznie łaska boska — mówi myśliciel żydowski A. Ginzberg (zw. Achad ha-am), opierając się na Midraszu<sup>2)</sup> — świat zamieniłby się w chaos etyczny. Łaska towarzyszy człowiekowi, który postępuje po drodze sprawiedliwości, a nie jest, jak w chrześcijaństwie, wynikiem mistycznego aktu sakramentalnego. Prawda, że człowiek nie może się obejść bez pomocy bożej, a ta następuje na mocy boskiego przymiotu miłosierdzia, ale los człowieka leży w jego ręku. Stąd woluntarny, rzecz można, energistyczny charakter judaizmu, któremu odpowiada poniekąd napięcie między dwoma głównymi atrybutami boskimi. Człowiek, który pojednał się z bogiem, zjednoczył (po hebr. jichud) te atrybuty. Postęp moralny opiera się zatem na harmonji boskich przymiotów. Taki był zdaniem mojem pierwotny sens filońskiej nauki o boskich potęgach, twórczej i władczej<sup>3)</sup>.

O stosunku logosa do tych potęg wypowiada się Filon najwyraźniej w *Quaestiones in Exodum* II 68. Mamy tu następujące stopniowanie: Byt (Ten, który jest = ho on), logos i dwie potęgi;

<sup>1)</sup> Midrasz rab. do 1. ks. M. 2, 4.

<sup>2)</sup> Tamże rozdz. 12.

<sup>3)</sup> Inne sposoby tłumaczenia genezy nauki o potęgach daje Bréhier 136 n.



twórcza i władcza, które pochodzą z logosa. Te potęgi są identyczne z imionami: B ó g i P a n. Bóg (theos) to potęga twórcza; Pan (kyrios) to potęga władcza. Potęgi są traktowane jak osoby, podobnie jak w Midraszu, w którym bóg radzi się swoich atrybutów, czy ma stworzyć człowieka<sup>1)</sup>. Midrasz utożsamia również atrybut sprawiedliwości i łaski z boskimi imionami Elohim i Jhwe<sup>2)</sup>. Logos góruje nad potęgami. Ma to głębokie znaczenie, gdyż orzeka, że działanie boskich potęg nie jest przypadkowe, lecz unormowane zasadami wyższej mądrości (logos = rozum).

Logos u Heraklita jednoczy przeciwieństwa, u Filona oznacza on harmonję i równowagę boskich potęg. „Dobrocią wszystko się stało, mocą odbywają się rządy nad stworzeniem, trzeci pierwiastek znajdujący się między potęgami i sprowadzający je (do jedności) to logos. Dzięki logosowi jest bóg i władca i dobroczyńcą<sup>3)</sup>. To, cośmy mówili wyżej o harmonji przeciwieństw w świecie, daje się odnieść także do potęg, gdyż i dla nich jest dzielący logos (1, tomeus) powodem rozłączenia<sup>4)</sup>. Harmonja boskich potęg powstaje więc z ich przeciwieństwa. Zarówno rozbieżność jak zbieżność potęg jest dziełem logosa.

Kosmiczne znaczenie potęg jest takie samo co logosa, o ile ten uskutecznia hexis<sup>5)</sup> elementów. Potęgi spajające różne części świata kryją się zatem ze znaczeniem logoi, a więc z logosem jako zbiorem sił kosmicznych. Logoi i potęgi oznaczają wtedy to samo, a mianowicie różne manifestacje logosa.

Specyficzny charakter potęg występuje w teodiceji filońskiej. Bóg jest dobry, a nawet lepszy niż sama idea dobra; skąd więc wzięło się zło na świecie? Tu należy odróżnić prawdziwe zło od pozornego. Pozornym złem jest kara jako odpust boży, gdyż kara ma za cel polepszenie człowieka i skierowanie go na drogę cnoty<sup>6)</sup>. Prawdziwym, niezaprzeczonem złem jest zło moralne. Kto je zaszczerpił w duszę ludzką? Bóg nie mógł tego uczynić, nie uczyniła tego również potęga twórcza, ani jej pochodne potęgi, których

---

1) Midr. rab. do 1. ks. M. 1, 26.

2) Talm. Sanhedrin 38a. Por. Frankel, *Üb. den Einfluss der paläst. Exeg. auf d. alex. Hermen.* 26 n.

3) De cherub. 27.

4) Quis rer. div. her. 166.

5) Ob. wyżej cz. II, rozdz. 1, 2, A, b.

6) De conf. ling. 171.

filon wylicza kilka. Zło w świecie wywodzi się z tych potęg, które mają swój początek w atrybucie karzącej mocy bożej. W rezultacie „zostają wiecznie płynące źródła łaski bożej niezmacone ani prawdziwem ani pozornem złem”<sup>1)</sup>.

Jest rzeczą zrozumiałą, że potęga twórcza, nie mająca udziału w złem, góruje nad potęgą władczą, która jest zarazem potęgą karzącą. Jest to zresztą ulubioną myślą Filona, że łaska boża ma przewagę nad karzącą sprawiedliwością<sup>2)</sup>. Ta przewaga jest wyraźnie zaznaczona w ustanowieniu różnych stopni poznania boga i moralnego postępu u Filona, przyczem władcza potęga zajmuje niższy szczebel, niż potęga twórcza. „(Pismo) poleca temu, który potrafi szybko postępować, zmierzać bez wytchnienia ku najwyższemu boskiemu logosowi...; ten zaś, który nie jest tak prędko (w postępie), winien się uciekać do twórczej potęgi, którą Mojżesz nazywa Bogiem (theos); a ten, który i do tego jest niezdolny, niech się zwróci do potęgi władczej...”<sup>3)</sup>. Mamy zatem różne etapy intelektualnego i moralnego postępu. Boga nikt nie może pojąć. Jest on jak słońce, w które się patrzeć niepodobna<sup>4)</sup>. Człowiekowi jest dostępne tylko poznanie logosa, na podobieństwo którego sam jest stworzony. Logos stanowi koncentrację, a tem samym jedność różnych boskich potęg. Jednakże wzniesienie się ponad liczbę do absolutnej jedności jest możliwem tylko duszy w najwyższym stopniu oczyszczonej<sup>5)</sup>. W porównaniu z tą absolutną monadą jest logos jako jedność potęg względną monadą. Kto nie doszedł i do tej względnej jedności, aby móc ujrzeć potęgi zharmonizowane w logosie, ten musi się zadowolić poznaniem jednej z tych potęg, przyczem ogarnięcie potęgi twórczej oznacza posiadanie prawdy w wyższej formie niż ujęcie potęgi władczej.

W tem całym stopniowaniu nie chodzi o poznanie potęg jako takich, lecz o poznanie boga poprzez potęgi. Podobnie nie chodzi wyłącznie o stronę intelektualną. Oglądając w duchu odbłask boskich potęg, staramy się rozwinąć te pierwiastki duchowe, które odpowia-

---

1) Tamże 182.

2) Por. Quod d. sit immut. 108. Również w Midraszu (Jalkut 26) czytamy, że atrybut dobroci ma przewagę nad atrybutem kary. Zob. Siegfried 214.

3) De fuga 97 n.

4) De somn. I 72.

5) De Abr. 122. Zamiast logosa mamy tu Byt i potęgi. Człowiek niedoskonały ma wyobrażenie trójcy, doskonały zaś — absolutnej monady.

dają tym potęgom. I tak odpowiada miłość boga potędze dobroczynnej, a bojaźń przed bogiem jest niejako odbiciem władczej potęgi w naszej duszy<sup>1)</sup>. Przez potęgi nietylko dochodzimy do poznania boga, oczywiście w miarę naszych sił duchowych, lecz także zbliżamy się do boga, „chodząc jego drogami”.

No potęgach nie kończy się łańcuch hierarchji boskiej. Między potęgami a ziemskim światem znajduje się świat idealny<sup>2)</sup>. Używając mitycznego języka teogonji, moglibyśmy dać taką formułę: Wszechbył zrodził Słowo, Słowo zrodziło Potęgi, Potęgi zrodziły świat idealny, a ten — świat widzialny. Znaczenie Filona polega tu nietylko na tem, że przeprowadził konsekwentniej niż sam Platon platońską myśl o paralelizmie generalnej idei i indywidualnego bytu<sup>3)</sup>. Raczej należy szukać znaczenia Filona na innej płaszczyźnie. Z osobowości logosa jako archaniola i arcykapłana spłynęło coś także na świat idealny. Ten idealny świat jest duchowym panteonem wszystkich idei<sup>4)</sup>. „Rzeczy widzialne i zmysłowe są nieświęte w porównaniu z czystą naturą rzeczy niewidzialnych, duchowych”<sup>5)</sup>. Sakralny charakter świata idei leży w jego genezie, gdyż pochodzi z boskich potęg. Idee mają zatem te same funkcje co logos i potęgi, choć we formie zmodyfikowanej. Ta modyfikacja jest wynikiem pochodnego charakteru świata idei w stosunku do logosa, a przede wszystkim do potęg, które są „ideami idei”<sup>6)</sup>.

Jest to wogóle istotne dla Filona, że wszystkim ogniwom pośrednim między bogiem a stworzeniem przyznał nietylko udział w bogu jako najrealniejszym bycie, lecz także w jego cnotach intelektualnych i etyczno-sakralnych. Logos np. ma nietylko znaczenie kosmiczne, lecz jest także źródłem wszystkich dobrych czynów<sup>7)</sup>. Jest on symbolicznie rzeką w raju (I. ks. M. 2, 20), która się rozgałęzia w cztery strumienie, cztery kardynalne cnoty stoickie<sup>8)</sup>. Logos „poi cnoty”, nadając im treść i kierunek, ale ten sam logos

---

1) De fuga j. w.

2) Quaest. in Exod. II 68; por. E. Herriot, Philon le Juif (Paris 1898), str. 240.

3) Ob. wyżej cz. II Rozdz. 1, 2, A, c.

4) Quis rer, div. her. 75.

5) De congr. 25.

6) Quaest. in Exod. II 63.

7) De post. C. 127.

8) Tamże 128.

także wpaja cnoty świata, wiodąc go ku doskonałości. Tę dwoistość kosmiczną i moralną mają też i inne ogniwa pośrednie, które są właściwie tylko transformacją logosa. Te wszystkie instancje pośrednie to idealna politeia nadziemska sił, kryjących się pod skrzydłem boskiego Słowa.

### 3. Świat.

Logos potęgi i idealny kosmos są według Filona łącznikami między bogiem a światem. Co uzdalnia logosa i wyłaniające się z niego istoty duchowe do spełniania tej roli? Filon daje na to następującą odpowiedź: logos nadaje się do tego dzięki dwoistości swojej natury. Logos bowiem nie jest ani niezrodzony jak bóg, ani zrodzony jak świat<sup>1)</sup>. To samo można naturalnie odnieść do wszystkich sił pośrednich. Filon nie wyjaśnia jednak bliżej tej dwoistości natury logosa. Można to bez trudności uzupełnić na podstawie nauki Filona o powstaniu świata. Ta nauka opiera się przeważnie na platońskim „Timaiosie”, traktującym o tym samym przedmiocie. A więc materja jest wieczną, niestworzoną. Spotkaliśmy już ten pogląd w aleksandryjskim piśmiennictwie u Ps. Salomona (ob. Wstęp). Creatio ex nihilo nie stała się dogmatem żydowskim. Jeszcze w 14. w. zaprzeczył żydowski filozof Gersonides poglądowi, jakoby bóg był stworzył świat z niczego. Materja jest przeciwieństwem boga. Jest ona wieczną jak bóg, ale zarazem zupełnie przeciwną formie istnienia boga. Bóg istnieje jako pierwiastek twórczy, kształtujący; ona jest elementem pasywnym<sup>2)</sup>. Jest ona bezprzymiotowa jak bóg<sup>3)</sup>, ale to podobieństwo jest tylko pozorne. Bezprzymiotowość boga oznacza tylko nieudolność ludzkiego rozumu, który nie jest w stanie określić boga zapomocą pewnych właściwości. Natomiast jest bezprzymiotowość materji wynikiem jej wadliwości. Materja posiada sama przez się tylko byt potencjalny, t. zn., że może się stać czemś za przyczynieniem się bóstwa<sup>4)</sup>, nie posiada jednak bytu realnego. Filon lubi gromadzić ujemne cechy materji, jakich dostarcza mu szkoła platońska. Można nawet powiedzieć, że materja jest niebytem, ale równocześnie musi się przyznać, że j e s t. Należy więc

---

1) Quaest. in Exod. II 68 i częściiej.

2) De opif. m. 8.

3) Tamże 22.

4) Tamże 21.

przyjąć, że bóg ukształtował świat z materji, nie zaś, że go stworzył z niczego<sup>1)</sup>. Dlatego też jest pisane, że bóg „uksztaltował” (eplasen, hebr. wajicer) człowieka z prochu (1. ks. M. 2, 7). Materja istniała bowiem już przed tym aktem boskim. A przecież czytamy w innym miejscu, że bóg „stworzył” (epoiesen, hebr. wajibra) człowieka (1. ks. M. 1, 27). Na to odpowiada Filon, że tu chodzi o innego człowieka. Nasamprzód został bowiem stworzony człowiek idei, a później nastąpiło ukształtowanie ziemskiego człowieka na wzór człowieka idealnego.

Mamy zatem trzy stopnie: bóg niestworzony, idea stworzona i świat materialny ukształtowany. Oczywiście, że i niematerialny logos jest stworzony przez boga z niczego. Na tem właśnie, że logos jest przez boga stworzony i nie zawiera materialnego pierwiastka, polega jego wyższość nad światem. Stworzony logos pośredniczy więc między niestworzonym bogiem a ukształtowanym światem.

Filon zwalcza tych, którzy twierdzą, że świat jest odwieczny. Z tem nie można pogodzić pojęcia boskiej Opatrzności. Opatrzność wypływa bowiem z troski, jaką ma ojciec o swoje dziecko i mistrz o swoje dzieło. Za Platonem lubi Filon określać boga jako ojca wszechświata (pater ton holon). Biblia i Akademia wykazały pod tym względem zupełną zgodność. Świat jest dobry według biblij, bo jest dziełem boga. „Bóg stworzył niebo i ziemię... i widział, że są dobre” i dlatego „raduje się stworzeniem swoim” (Ps. 104, 32). Podobnie u Platona. Bóg raduje się „patrzac na ruchomą i żywą podobiznę nieśmiertelnych bogów”<sup>2)</sup>. U Platona kieruje się bóg dobrocią, tworząc świat. „Bóg stworzył świat z dobroci, gdyż pragnął w swojej szczodroblivej życzliwości, aby wszystko było podobne do niego pod względem dobroci i doskonałości”<sup>3)</sup>. Dobroć jest ostatecznym celem stworzenia. Jest to także w duchu biblij. To też znajdujemy tę myśl u Ps. Salomona (XI 24), według którego była miłość pobudką stworzenia. Rozwinięcie tej myśli spotykamy u Filona, przytem zachodzi niezaprzeczona różnica między Platonem a Filonem. U Platona ma ta dobroć boga przeważnie znaczenie ogólne, kosmiczne; Filon pojmuje ją jako wyraz łaski osobowego boga. Przyczyną stworzenia świata jest dobroć boga, „naj-

1) Tamże 134 i leg. alleg. I 31.

2) Tim. 37 c.; por. Horovitz, str. 9.

3) Tim. 29 e.

znakomitsza z boskich potęg i źródło łask<sup>1)</sup>). Wynikiem tej dobroci i łaski jest harmonja świata. A jeżeli zostało dużo niedoskonałości w świecie, jest to wina materji. Łaska boża nie zna kresu, ale ograniczone są siły stworzenia, które nie znosi zbyt wielu łask<sup>2)</sup>). Jest to nowy ważny argument filońskiej teodicei. Słabość kreatury, nie mogącej przyjąć zbyt silnych promieni boskiej dobroci, stoi na przeszkodzie panowaniu dobra w świecie.

Z faktu, że świat został stworzony przez boga, wynika jeszcze jedna jego zaleta, jego j e d n o ś ć. Jedności świata uczył też Platon<sup>3)</sup>). Filon polemizuje w przejrzystej aluzji z Demokrytem i Epikurem, którzy twierdzili, że ilość światów w universum jest nieskończona. Dla Filona łączy się jedność świata z kwestją etycznego monoteizmu. Jeden z dogmatów na końcu dzieła Filona „O stworzeniu świata“ brzmi: świat jest jeden, bo i bóg jest jeden.

Z jednością świata ma się rzecz tak jak z jednością duszy ludzkiej. I ta bowiem składa się z pojedynczych sił, które się różnią znaczeniem i zadaniem. Ciała niebieskie są najznakomitszemi z części kosmosu. Filon nazywa je często za Platonem „widzialnemi bóstwami“ i ma wielkie uszanowanie dla astronomów, którzy zajmują się tą „teologją“. To się łączy z wielkiem poważaniem, jakim cieszyła się za czasów Filona astronomja, a nawet astrologja. „Podobnie jak niebo, najważniejszy z tworów, możnaby nie bez słuszności nazwać królem świata zmysłowego, tak (można określić) ową naukę o niebie, którą znają astronomowie, a w szczególności Chaldejczycy, jako królową nauk“<sup>4)</sup>). Już z tego miejsca widać, że Filon nie odróżnia ściśle astronomji od „mądrości chaldejskiej“, astrologji. Było to w duchu czasu. Taki filozof jak Pozydonjusz z Apamei starał się uzasadnić naukową wartość astrologji teorią o sympatji wszechświata<sup>5)</sup>). W młodzieńczem swoim piśmie „O opatrności“ (I 77 nn.) wystąpił Filon stanowczo przeciw zboczeniom tej nauki, zwłaszcza przeciw horoskopom astrologicznym. Uważał bowiem słusznie, że wróżenie na podstawie biegu gwiazd znosi wiarę w Opatrzność. Zwalczając wiarę we wszechmoc fatum, musiał też wystąpić przeciw nieuchronnym wyrokom gwiazd, gdyż jedno i drugie

1) Quod d. s. immut. 108 i częściej.

2) De opif. m. 22 n.

3) Tim. 31 a.

4) De congr. 50.

5) Por. I. Heinemann, Poseidonios' metaphys. Schriften (Berlin 1921) I 133.

wyklucza swobodną ingerencję bóstwa w losach świata. W starszym wieku uczynił jednak Filon, choć nie stanowczo, ustępstwa na rzecz astrologji. Stąd zwykle łączenie z astronomją<sup>1)</sup>). Maje-  
stat „królowej nauk“, jaką jest astronomja, udzielił się poniekąd jej zwyrodniałej siostrzycy, astrologji. Nauka o sympatji pomiędzy różnemi częściami kosmosu wywierała wielki urok na starszym Filonie<sup>2)</sup>). Tem się tłumaczy jego słabość wobec mantyki astrologicznej.

Nauka o gwiazdach jest jednym ze szczebli do poznania boga, ale jest ona jednym z niższych szczebli, na którym nie należy się zatrzymać. Ta nauka nie jest więc dla Filona czemś, co należy zwalczyć, lecz pewną fazą w intelektualnym rozwoju człowieka, którą należy przezwyciężyć. Postęp na drodze poznania boga obejmuje trzy stopnie, zależnie od przedmiotu poznania, którym może być: kosmos, mikrokosmos i kosmos idealny. Kosmos — to właśnie nauka o gwiazdach, jako najważniejszej części kosmosu. Przez mikrokosmos rozumiemy sokratyczny, a właściwie delficki postulat samopoznania. Sokrates bowiem, wyśmiewając tych, którzy „kłopotczą się“ o zjawiska niebieskie—jak donosi Ksenofon na początku swoich „Pamiętników—nawoływał do samopoznania jako środka etycznego doskonalenia się. Filon nie wierzy, aby ludzie mogli się dowiedzieć czego całkiem pewnego o wzajemnej sympatji gwiazd i o ich wpływie na ziemię<sup>3)</sup>). Pewniejszą drogą jest samopoznanie. Wnikając w własną jaźń, poznaje człowiek swoją nicność i zależność od wyższego świata. Delficki postulat jest więc tylko fazą przejściową, a nie ostatecznym celem. Celem jest zbliżenie się do boga poprzez kosmos idealny. Ponieważ dusza ludzka posiada zarodki tego świata idealnego, ułatwia wgląd w własną duszę przejście od świata zmysłów do świata idei. Stanowisko delfickie musi również w końcu być przewyżczone, podobnie jak astronomiczna obserwacja świata. Badanie „widzialnych bóstw“ i własnego ja doprowadza człowieka do uznania swojej znikomości wobec stwórcy wszechświata „Kto nie uznaje siebie, ten poznaje Tego, który jest“<sup>4)</sup>).

Znaczenie znajomości kosmosu dla postępu duchowego leży, jak widzieliśmy, w tem, że kontemplacja nad kosmosem wiedzie do

---

1) Np. de migr. Abr. 178.

2) Tamże 180.

3) De somn. I 53.

4) Tamże I 60.

aznania boskich rządów nad światem. Filon używa często t. zw. fizykoteologicznego dowodu istnienia boga. Świat i panująca w nim harmonja zmusza człowieka do uznania nie tylko, że bóg istnieje, lecz także, że kieruje światem. W tem nie zamyka się znaczenie kosmosu. Świat ukształtowany przez boga jest odbiciem idealnego kosmosu i areną działania boskich potęg. Przypisując takie znaczenie światu, zbliża się Filon do stoickiej nauki o immanencji boskich sił plennych (logoi spermatikoi) w świecie, jakkolwiek logos jest u Filona zasadniczo transcendentny. Nie bez wpływu na Filona był pewnie kult elementów, który zyskiwał w świecie hellenistycznym coraz to większe rozpowszechnienie w związku z „fizyczną” religją stoic<sup>1)</sup>. Te czynniki spowodowały u Filona tendencję do subiektywizacji kosmosu. Elementy należą do „boskiego zebrania”<sup>2)</sup>. Kosmos jest podobnie jak logos synem boga i pełni również funkcję kapłana<sup>3)</sup>. Podobnie zostają także inne funkcje logosa przeniesione na kosmos.

U Filona ma słowo biblijne ciało i duszę. Ciało to litera, dusza to sens filozoficzny. Ale i litera jest święta, gdyż jest nosicielką głębokiej myśli objawienia. Z tem można porównać stosunek świata dynamicznego potęg i idei do kosmosu ziemskiego. Pierwszy i drugi świat dają razem rzeczywistość wszechbytu, a wszechbyt jest tą księgą, której literą jest ziemski kosmos, a duszą ów kosmos boskich potęg.

---

<sup>1)</sup> Tem zagadnieniem zajmuje się książka Dielsa p. t. *Elementum passim*.

<sup>2)</sup> *De virtut.* 73.

<sup>3)</sup> *De spec. leg.* I 96 n.



## II.

### ETYKA.

#### 1. Teoretyczne podstawy etyki czyli nauka o dobrach.

O stosunku etyki do innych dyscyplin filozoficznych czytamy u Filona, co następuje: „Treść filozofji stanowią według starożytnych trzy przedmioty, które dają się porównać z polem: fizyka jest jak drzewa i rośliny; etyka jak plony, dla których są stworzone same rośliny; logika zaś jest jak ogrodzenie”<sup>1)</sup>. Filon został wierny tej zasadniczej ocenie znaczenia i wartości poszczególnych nauk filozoficznych. Fizyka i logika są podporządkowane etyce i mają służyć naukowemu jej uzasadnieniu. Uprawianie fizyki i logiki dle siebie bez odniesienia do etyki znaczy tyle, co pielęgnować ogród, w którym rosną drzewa owocowe, a równocześnie zaniedbywać same owoce. Wyjątek stanowi na pierwszy rzut oka nauka o bogu, którą naukę starożytni zaliczali do — fizyki. Ale ten wyjątek jest tylko pozorny, gdyż bóg jest dla Filona źródłem także etycznej doskonałości. Bez teozofji niema więc etyki. Ogólnie biorąc są inne nauki według Filona niejako służebnicami etyki, której zawdzięczają swoją rację. Nic zatem dziwnego, jeżeli spotykamy u Filona stosunkowo niedużo nowych myśli z dziedziny tych „służebnych” nauk. Ważny jest dla naszego myśliciela tylko sposób powiązania fizycznych lub logicznych zagadnień z nauką o dobrach i obowiązkach etycznych.

W szczególności chodzi tu o dwie dyscypliny filozoficzne: o psychologję, która należy we filozofji greckiej do fizyki i o teorię poznania. O ile ta ostatnia nie zajmuje się psychologiczną analizą procesów poznawczych, lecz stara się zbadać wartość samego faktu po-

---

<sup>1)</sup> De agricult. 14. Jest to podział starostoicki; por. Arnim Vet. Stoicorum. Fragm. II 38.

znania, mamy do czynienia z logiką, względnie z dialektyką. W tych dziedzinach postępuje Filon eklektycznie, przytaczając filozoficzne zdania różnych szkół greckich i opierając się na nich przy interpretacji Pisma. W tym rozdziale o etyce filońskiej będziemy uwzględniać te zdania tylko o tyle, o ile one stanowią dla Filona punkt wyjścia, względnie nawiązania do problemów etycznych. Będzie to w zupełnej zgodzie z tendencjami samego Filona. Gdy Filon mówi np. o czynności zmysłów, zaznacza on natychmiast, że te dociekania winny prowadzić do wysunięcia odpowiednich wniosków dla praktycznego życia. „Obracajcie na to swój wolny czas i zbadajcie o ile możliwości naturę każdego z nich (ze zmysłów), a poznawszy, co w nich dobrego i złego, tego unikajcie, a tamto wybierajcie“<sup>1)</sup>. To samo można powiedzieć o problemach logicznych<sup>2)</sup>. I tak zwalcza Filon często zasadę skrajnego subiektywizmu sofistów, według której człowiek jest miarą wszystkiego, a niema czysto obiektywnego sprawdzianu rzeczywistości. Ale w wycieczkach przeciwko sofistycznym „dobieraczom słów“ chodzi Filonowi o napiętnowanie ich bezbożności, objawiającej się w zupełnej negacji moralności. Filon jest dzieckiem swojego czasu. Rozwój filozofii greckiej wstępował corazto wyraźniej na drogę ustalania prawideł uczciwego życia. To wzmaganie się praktycznego interesu nad momentem spekulatywnym zbliżyło grecką filozofję do ducha proroków Starego Testamentu. Rzeczą Filona było uzgodnienie etycznych postulatów greckich myślicieli z wymaganiami żydowskiej tradycji.

Teoretyczne podstawy etyki filońskiej opierają się na psychologii. Podziałowi psychicznych czynności człowieka odpowiada ustanowienie różnych stopni etycznego wartościowania. Ale ten podział nie jest u Filona stały. W różnych miejscach spotykamy różne zasady podziału. Należy to odrazu wyjaśnić dla unikania nieporozumienia. Tu może nam przyjść na pomoc grecka alegorystyka. Ta alegorystyka, przypisując Homerowi wszelką mądrość, wprowadziła czasem do poezji homerowej sprzeczne nauki rozmaitych szkół filozoficznych. Autor „Żywota Homera“ każe Odyseusowi, czy Homerowi, zmieniać często poglądy filozoficzne. Dlategoż gani Se-

---

1) De migr. Abr. 189.

2) Materiał zebrali M. Freudenthal, Die Erkenntnislehre Philos v. A. 13, 10 i É. Herriot, Philo le Juif 288 n.

neka<sup>1)</sup> tę metodę, która czyni Homera raz stoikiem, raz epikurejczykiem lub perypatetykiem<sup>2)</sup>). Podobnie ma się rzecz u Filona. W jego antropologii mamy różne podziały duszy człowieka, wzięte już z nauki Platona, już z Arystotelesa, a wreszcie ze stoicy. Platoński jest podział duszy na rozum, odwagę i pożądanie<sup>3)</sup>. Jest to t. zw. trójpodział (trichotomia) platoński. Umiejscowienie przez Platona tych funkcji w różnych częściach ciała<sup>4)</sup> daje Filonowi możliwość symbolizowania rozmaitych miejsc biblijnych, w których te części ciała są wymienione<sup>5)</sup>. Podział platoński ma więc dla Filona znaczenie egzegetyczne. Spotykamy też u Filona podział duszy na część rozumną, czującą i żywiącą<sup>6)</sup>. Ten podział pochodzący od Arystotelesa zostaje w innym miejscu skombinowany z platońskim podziałem<sup>7)</sup>.

Te i podobne podziały spowodowane względami interpretacyjnymi mają zarazem wskazać, że Mojżeszowi były znane różne systemy filozoficzne. Sam Filon nie przywiązuje jednak do tego zbyt wielkiej wagi, a zasadniczym zostaje podział duszy na część rozumną i nierozumną, zmysłowość, względnie sub specie aeternitatis na część wieczną i śmiertelną. Dualizm etyczny przyczynił się bezsprzecznie do tego podziału na dwie części. Jeżeli mówimy o duszy w obszernym znaczeniu, mamy na myśli obydwie jego części, rozumną i nierozumną; jeżeli zaś to słowo jest wzięte w ścisłym sensie, odnosi się tylko do rozumnej części, do ducha, który jest „duszą duszy”. Tylko duch pochodzi z „tchnienia boskiego”<sup>8)</sup> (pneuma theion) i jest jako taki nieśmiertelny, podczas gdy zmysłowość ma genetyczny związek z ciałem.

Zgodnie z tem należy nasamprzód omówić znaczenie ciała u Filona, a następnie obydwóch części duszy, a mianowicie z punktu widzenia etycznego wartościowania.

---

1) Epist. 88.

2) Różne poglądy filozoficzne Vita Homeri rozdz. 136, 137 i 150. Seneka wyciąga z tego słuszny wniosek, że niema w poezji homerowej żadnej filozofji, skoro ma zawierać wszystkie filozofje.

3) Leg. alleg. I 70 i w. in.

4) Rozum jest w głowie, duch czyli odwaga w piersi, zaś pożądanie ma siedzibę w dolnej części ciała. Platon Tim. 69 d.

5) Np. leg. alleg. III 114 nn.

6) Quaest. in Gen. II 59.

7) Tamże IV 186.

8) Quis rer. div. her. 55 nn.

Biblia uważa krew za pierwiastek życiodajny. „Dusza ciała jest we krwi“ (3. ks. M. 17, 11). Sprzeczny z tem jest pogląd stoicki, według którego źródłem życia jest subtelne, choć materjalne tchnienie, pneuma. Ale i biblia opowiada o boskiem tchnieniu, któremu Adam zawdzięczał swoje życie (1. ks. M. 2, 7). Tu sama biblia podała niejako sposób pogodzenia tych dwóch poglądów. Dusza ciała (właściwie mięsa, hebr. basar) jest krew, t. zn., że krew jest pierwiastkiem życia cielesnego, wegetatywnego, natomiast jest pneuma — u Filona niematerjalna substancja, inaczej niż w stoicyzmie — podstawą życia duchowego<sup>1)</sup>). Ciało jest siedzibą siedmiu sił: pięciu zmysłów, mowy i siły płodnej. Jest ono niejako naczyniem, w którym mieści się dusza<sup>2)</sup>).

Z tego wynika podwójny punkt widzenia. Z jednej strony jest związek duszy z ciałem konieczny także ze względu na życie duchowe<sup>3)</sup>; z drugiej strony nie powinno to być związek „braterstwa“<sup>4)</sup>. O ile bowiem duch stoi wyżej niż materja, a pneuma niż krew, o tyle winien pierwiastek rozumowy (nus) mieć przewagę nad ciałem. W porównaniu z duchem występuje więc cała znikomość ciała.

W starożytnej etyce odróżniano dwie części, teoretyczną i praktyczną. Teoretyczna część etyki traktowała o dobrach. W tej części roztrząsano, co jest najwyższym dobrem, do którego winno się dążyć, i jaki jest cel (telos, finis np. Cicero: de finibus) etycznego postępowania. Druga część, praktyczna wpływała z pierwszej, teoretycznej. Jaki jest cel etycznego życia u Filona? Otóż Filon dzieli zwykle za Arystotelesem dobra na: duchowe, cielesne i zewnętrzne, jak np. bogactwo i zaszczyty. Z ujemnej oceny ciała w porównaniu z duchem wpływa konsekwentnie wniosek, że cielesne dobra nie mogą być celem życia. Te dobra, jak np. piękność i siła ciała są przemijające; w przeciwieństwie do stałych dóbr duchowych są one cieniem<sup>5)</sup>).

Filon idzie jeszcze dalej. Ciało jest nietylko znikome, lecz tak-

1) Tamże.

2) Quod det. pot. ins. 168 nn.

3) Tamże 15.

4) De post. C. 61 nn.

5) Tamże 112.

że szkodliwe, a mianowicie staje się szkodliwym, jeżeli ściąga do siebie ducha i odwraca go od jego właściwego przeznaczenia. Zaczyna się od wspomnianego „braterstwa” między duchem a ciałem, a kończy się zupełnym ujarzmieniem ducha. W takim stanie znajduje się „ziemski”, lub „przyjazny ciału” (philosomatos) duch. Symbolem tego upadku moralnego jest u Filona Faraon, wróg życia duchowego. Z nim walczy Mojżesz, mąż boży.

Ciało staje się wreszcie przedmiotem potępienia, a warunkiem postępu moralnego jest przezwyciężenie w sobie cielesności. Obok boskiego pneuma niema już miejsca dla cielesnej krwi. „Gdy bowiem duch wznosi się ku niebu i zostaje wtajemniczony w misterja Pańskie, uważa on ciało za przewrotne i wrogie”<sup>1)</sup>.

## B. Z m y s ł o w o ść.

Między zmysłami a ciałem istnieje ściślejszy związek. Jest to, że się tak wyrażę, pokrewieństwo krwi, gdyż krew jest substancją tej części duszy, która uskutecznia spostrzeżenia zmysłowe<sup>2)</sup>. Zmysły zajmują miejsce pośrednie między ciałem a duchem. Podobne jest znaczenie zmysłowości, czyli czynności zmysłów. Stoi ona na pograniczu świata przedmiotów konkretnych i istot duchowych<sup>3)</sup>. Stąd dwoistość jej charakteru. Zmysłowość jest niezbędna dla życia duchowego<sup>4)</sup>, a jednak należy ona do nierozumnej części duszy i jest wspólną człowiekowi i zwierzęciu. Zmysły umiejscowione w ciele dzielą wady ograniczonej cielesności. Zmysły są ograniczone nietylko przestrzennie, lecz także czasowo. Każde bowiem spostrzeżenie zmysłowe jest wynikiem chwilowego czucia i jest związane z terażniejszością. Odtworzenie wrażeń zapomocą wyobrażenia nie jest już czynnością zmysłów, lecz ducha<sup>5)</sup>.

Filon idzie dalej, przypisując duchowi wyniki spostrzeżeń zmysłowych. Zmysły posiadają tylko in potentia zdolność spostrzegania.

---

1) Leg. alleg. III 74.

2) Quis rer. div. her. 55.

3) De mut. nom. 118.

4) De cher. 60. W mojej rozprawie p. t. Die allegorische Exegese str. 44 starałem się wykazać, że Filon używał tu źródła świeckiego, sprzecznego z jego własnymi poglądami teologicznymi. Wynika to ze samego szyderczego sposobu przedstawienia ducha jako ślepego i niezaradnego (De cher. 58). Ale i Filon-teolog mógł uznać zmysłowość za konieczną dla życia duchowego w sensie malum necessarium.

5) Leg. alleg. II 43.

Natomiast odbywa się jej skutecznienie, a więc wyprowadzenie z możliwości do rzeczywistości, zapomocą pneumatycznej substancji ducha<sup>1)</sup>. Bez pomocy ducha zmysłowość byłaby „uśpiona“ w narządach. Ewa, zmysłowość, powstaje z „żeber“ t. zn. z sił Adama, ducha. Zmysły zostają pobudzone przez bodźce zewnętrzne, ale dopiero duch przerabia te wrażenia, z czego powstaje jasne, określone wyobrażenie. Właściwie mówiąc, to nie oczy widzą, ani uszy słyszą, lecz duch widzi zapomocą oczu, względnie słyszy zapomocą uszu<sup>2)</sup>. Duch ożywia zmysły, jak zmysły ożywiają ciało. Duch góruje więc nad zmysłami i nad ciałem, a „boskie tchnienie“ nad materjalną, cielesną krwią.

### C. D u c h.

Wszelkie poznanie umożliwia dopiero duch. Rola jego jest, jak wiemy, podwójna. On to powoduje, że zmysły reagują na bodźce zewnętrzne, dając im niejako wstęp do duszy. Bez przyczynienia się ducha zmysłowość zostałaby w stanie potencjalności, a nie doszłaby do czynnego działania. Ale do tego nie ogranicza się zadanie ducha. Przeistaczając wrażenia w wyobrażenia<sup>3)</sup>, daje on początek życiu intelektualnemu.

Niemniejsze jest znaczenie ducha na polu etycznym. Wszak duch daje człowiekowi człowieczeństwo. Z pomocą ducha możemy osiąść cnoty spekulatywne, z których najwyższą jest poznanie boga. Z jego pomocą poznajemy też, co jest zgodne z prawem natury. Stoicka zasada życia według natury jest bowiem i dla Filona podstawą etyki. Ale ta zasada kryje się u niego z życiem według woli boskiej, a boski zakon, Tora, jest właśnie wyrazem tej woli. Filon powołuje się nadto na platoński postulat upodobnienia się do boga (homoiosis to theo). Również ten postulat nie oznacza nic innego, jak wypełnianie wzniosłych przykazań Tory. A zatem życie zgodne z naturą, z przykazaniem i z bogiem ma tę samą treść i sprowadza się do physis — ten wyraz oznacza w stoickiej terminologii i przyrodę i bóstwo — jako do jedynej instancji.

W nowszej filozofji znana jest kwestja, czy etyka jest autono-

---

1) Tamże II 36 nn.

2) Por. M. Freudenthal, Erkenntnislehre, str. 61.

3) Leg. alleg. II 40 nn.

miczna, czy heteronomiczna, to znaczy: czy ona wypływa z naszej konstytucji psychicznej, czy też jest tylko narzucona, względnie nakazana z zewnątrz, np. przez religję. Taka kwestja nie mogłaby dla Filona istnieć. Nie dlatego bowiem obowiązują nas nakazy etyczne, bo pochodzą od boga, lecz odwrotnie: dlatego one wyszły od boga, bo nas obowiązują, a raczej wiążą na mocy prawa naturalnego. Znaczy to, że nakazy etyczne są równocześnie i naturalnymi i boskimi, autonomicznymi i heteronomicznymi. Etyka jest autonomiczna ze względu na jej naturalne uzasadnienie, zaś heteronomiczna wskutek jej charakteru objawionego<sup>1)</sup>.

Oczywista rzecz, że tu chodzi o wyższą naturę ludzką, a nie o siły niskie, zbyt ludzkie, a to właśnie, co jest korzystne dla człowieka w człowieku, a więc dla jego duchowej części, poznajemy zapomocą ducha. Duch jest zatem i środkiem i celem życia etycznego. Czem w metafizyce jest słowo — logos, tem jest w etyce duch — nus. Ten ostatni jest właściwie tylko manifestacją logosa. Stąd jednolity charakter nauki filońskiej. Z jednej strony mamy pierwiastek duchowy, logos, jako czynnik kosmiczny, a z drugiej strony zostaje prawo kosmiczne wprowadzone w etykę. Ta okoliczność, że logos „syn boży“ ma znaczenie kosmiczne, powoduje uduchowienie i niejako etyzację kosmosu; wysunięcie zaś prawa kosmosu, physis, jako podstawy etyki daje w rezultacie kosmologizację, jeśli wolno się tak wyrazić, etyki. Dziedzinę bytu z dziedziną woli, metafizykę z etyką wiąże u Filona jedno wspólne ogniwo — logos jako pierwiastek duchowy.

U Filona nie brak miejsc, w których ciało jest traktowane po-błażliwie, a nawet rozkoszy cielesnej (hedone) czynione są różne ustępstwa. Miejsca te omówiliśmy w osobnej rozprawie poświęconej analizie źródeł, z których Filon czerpał. Tu chodzi nam o przedstawienie etyki filońskiej zgodnie z duchem całości jego systemu, a ten duch jest wybitnie teologiczny, wrogi ludzkiej słabości, niedostępny prawie dla świeckich skłonności. Cieleśność i zmysłowość zostają zwalczane bezwzględnie w imię ducha i rozumu. „Wszelka cieleśność podkopuje drogę wiodącą ku bogu, ku temu, co wieczne i niezniszczalne... Celem tej drogi jest poznanie boga. Każdy człowiek, który lubuje się w rozkoszach cielesnych, nienawidzi tej drogi, unika jej i stara się ją zburzyć,

---

<sup>1)</sup> Por. podobny pogląd na etykę żydowską wogóle M. Lazarus, Die Ethik des Judentums I, str. 95 n.

niema bowiem rzeczy tak sobie przeciwnych jak poznanie i rozkosz cielesna<sup>1)</sup>).

Wobec takiego skrajnego przeciwieństwa niema miejsca dla ustępstw. Pseudo-Arysteasz zalecał metriopatię, uważając słusznie, że ona odpowiada duchowi judaizmu. Dla Filona było to niemożliwe. Między duchem a ciałem nie ma pomostu. Uznanie złotego środka, a więc nauki Arystotelesa o metriopathii, jest zdaniem Filona chybioną próbą wyrównania wiecznej przepaści między ziemskością a wiecznością. Co nie prowadzi do boga, oddala od boga. Dlatego należy dążyć do zupełnego wykorzenia ludzkich afektów i słabości. Wzorem winien być nie ustępliwy Aron, lecz nieugięty Mojżesz, który kocha „nie metriopathii, lecz apathię”<sup>2)</sup>.

Dotąd jest wszystko w duchu etyki stoickiej. Mojżesz był według Filona ucieleśnieniem ideału stoickiego mędrca, którego równowagą umysłową żadne wypadki życiowe nie potrafią zachwiać. Wznosi się on nad wszystko, co przyziemne i niskie, zachowując wolność wewnętrzną, która opiera się wszystkim afektom. A jednak ten ideał stoicki przyjął u Filona przymieszkę pierwiastków żydowskich. Mędrzec stoicki staje się tem, czem jest, dzięki sobie samemu. Nosi on w sobie samym zarodki doskonałości, jaką jest owa szczytna bezbolesność, apathia. Mędrzec stoicki dochodzi do celu bez pomocy bogów, a nawet wbrew ich woli. Inaczej u Filona. Apathia ma u niego prawie znaczenie ascezy religijnej. Jej znaczenie polega wyłącznie na tem, że zbliża człowieka do boga. Cel życia etycznego leży więc poza człowiekiem, w „ogładaniu” (horasis) i poznaniu (gnosis) boga. Filon uważa za największych bezbożników tych, którzy przypisują sobie samym, a więc duchowi ludzkiemu, źródło doskonałości. Ich prawzorem jest grzeszny Adam, który się kryje przed obliczem boga (1. ks. M. 3, 8). „Kto bowiem uchodzi przed bogiem, ten szuka schronienia w sobie samym. Istnieje bowiem podwójny duch; ten, który ogarnia wszechświat — jest nim bóg — i duch osobniczy. Ten, który uchodzi przed własnym duchem, ten ucieka się do ducha wszechświata”<sup>3)</sup>. Porbrzmiewa w tem nuta obca nauce stoickiej i greckiej myśli wogóle. Hardość stoicka została u Filona złagodzoną judejską pokorą wobec Stwórcy wszechświata.

1) Quod deus s. immut. 142 n.

2) Leg. alleg. III 129.

3) Tamże III 28 n.



Także inne nauki stoickie zostały przez Filona w większej lub mniejszej mierze uzgodnione z ogólną tendencją judaizmu, odnośzając wszelką doskonałość do boga. I tak mamy stoicki podział afektów na: rozkosz, pożądlivość, strach i smutek<sup>1)</sup>), jakoteż podział cnót na: mądrość, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość<sup>2)</sup>). Ale u Filona wiedzie wszelka cnota swój początek od boga, jak znowu afekty są zaprzeczeniem boskiego pierwiastka w człowieku. Filon używa często obrazu pojenia (potismos) duszy ludzkiej przez boga. Boska mądrość to źródło w Edenie, z którego wychodzą cztery rzeki, cztery cnoty stoickie. Ta mądrość boska „poi“ cnoty i dusze ludzkie, przygotowując je do przyjęcia boskiego siewu<sup>3)</sup>). Ożywcze tchnienie raju, biblijnego Edenu, owiewa sucho sformułowane cnoty stoickie. Te cnoty, przeszczepione przez Filona na grunt etyki monoteistycznej, nabrały niejako żywotności i ciepła promieni religji. Punkt wyjścia jest w stoicyzmie i u Filona ten sam: władztwo ducha nad zmysłami; ale u stoików są cnoty bezwzględne, wymagania rozumu, u Filona służą bożą.

Filon nie jest jedynym przedstawicielem kierunku ascetycznego w żydostwie epoki hellenistycznej. Ślady tego kierunku mamy u Syracudy. W związku z niesamowitą nauką o grzechu pierworodnym, ciężącym na wszystkich pokoleniach<sup>4)</sup> spotykamy tu motyw ogólnej grzeszności. Takie poglądy podsycają zawsze tendencje ascetyczne. W księdze Mądrości jest ciało ocenione ujemnie jako „ziemska pokrywa“ (IX, 15). Jest to reminiscencja z Platona<sup>5)</sup>). Pytagorejsko-platońska nauka, potępiająca ciało i cielesność, była za czasów Filona głoszona gorliwie przez neopytagorejczyków. Jest możliwem, że ona dostała się stąd do Esejczyków, do „żydowskich pytagorejczyków“, jak ich określa Józef Flawjusz. Bądź jak bądź mamy u Filona ślady tych prądów, które nurtowały żydostwo epoki hellenistycznej. Pozbawiony możności głębszego wnikania w tradycję żydowską skutkiem nieznamości języka hebrajskiego, uważał Filon spólczesne mu nastroje za istotny wyraz judaizmu<sup>6)</sup>). Oczywiście, że można było zapomocą alegorycznej

1) De Abr. 236.

2) De post C. 128 i w. in. m.

3) Leg. alleg. I 64 nn.; por. de post. C. j. w.

4) Syracuda czyli Ecclesiasticus XXV, 24.

5) Fedon 81 c; por. Charles I, 532.

6) Ustrzegł się tego błędu pierwszy filozof żydowsko-arabski Saadja z Fajum, który przejął podobnie jak Filon trichotomję platońską i podobne nauki, a jednak uznał za Arystotelesem wartość dóbr cielesnych i zewnętrznych.

interpretacji uzyskać ten rezultat, że Pismo zasłaniało swoim autorzytetem etykę stoicką, ascetyczną teorię neopytagorejską i praktykę esejską.

Tendencja do traktowania problemów etycznych sub specie theologiae występuje u Filona także w związku z nauką o drogach, które prowadzą do etycznej doskonałości. Temi drogami są: nauka, mathesis, ćwiczenie, ascesis i wrodzona zdolność „physis<sup>1)</sup>”. Najwyższym szczeblem jest physis. Filon odróżnia nadto za stoą ludzi doskonałych (teleioi) i postępujących (prokoptontes)<sup>2)</sup>. Otóż ci, którzy opierają się na nauce i ćwiczeniu należą właśnie do postępujących, a nie są doskonałymi. Treść nauki może naturalnie być różna. Wartość tej drogi będzie więc zależała od tego, czy nauka ma za przedmiot wiedzę przygotowawczą, encykliczną, samowiedzę sokratyczną, „królową nauk”, astronomję, czy wreszcie teologję. Ale nawet w tej ostatniej fazie, kiedy nauka doszła do badania „świętych misterjów”, nie dorówna ona szczęśliwej physis, wrodzonej zdolności. Drogą żmudnej nauki można dojść do „słyszenia” boga, physis pozwala „ogłądać” boga. Physis stoi o tyle wyżej niż nauka, o ile bystry zmysł wzroku przewyższa jasnością i pewnością zmysł słuchu<sup>3)</sup>. Podobnie ma się rzecz z ćwiczeniem. Asceta - Jakób musi przezwyciężyć liczne trudności, zanim staje w jednym rzędzie z dzieckiem szczęścia Izakiem, obdarzonym szczęśliwą naturą<sup>4)</sup>.

Ale czemuż jest ta szczęśliwa physis, którą przedstawia symbolicznie patriarcha Izak? Filon oddala się tu od Arystotelesa, któremu zawdzięcza całą tę naukę o trzech drogach postępu moralnego. Uznanie wrodzonego geniuszu za stopień najwyższy mogłoby doprowadzić do wspomnianego już błędu stoickiego i sofistycznego, jakoby człowiek był duchowo niezależny od wyższej siły. Byłby to błąd podwójny: logiczny i moralny. Na polu intelektualnem objawia się takie samoubóstwienie w fałszywym sądzie (oiesis), przeceniającym zakres ludzkiego rozumu<sup>5)</sup>; zaś w dziedzinie etycznej przybiera ten błąd formę samolubstwa (philautia), którego symbolem jest bratobójczy Kain<sup>6)</sup>. Naturalne uzdolnienie

1) Ob. wyżej cz. I, rozdz. 2, B, 2.

2) Leg. alleg. III 135.

3) De conf. ling. 72; por. moją uwagę do tego miejsca w Ūbers. V 121, 1.

4) De somn. I 171 nn.

5) De cherub. 71 i w. in.

6) Quod det. pot. ins. 32 i częściej.

mogłoby wtedy stać się przyczyną choroby moralnej. Physis ma dlatego u Filona zupełnie inny charakter aniżeli w greckiej filozofji. Jest ona idealną rośliną, zaszczerpioną przez boga w ludzką duszę, żywioną przeblaskami boskiego natchnienia <sup>1)</sup>. „Gdy bowiem bóg pozwala wglądać w wieczyste źródło mądrości bez wysiłku i pracy, znajdujemy niespodzianie skarb pełnego szczęścia“ <sup>2)</sup>. Mądrość tak uzyskana jest samorzutną (automathes sophia). Mistyczny charakter tej mądrości jest zaznaczony w słowach: „Lecz gdy zaświeci nam nagle, nieoczekiwanie słońce samorzutnej mądrości, która otwierając przymknięte oko duszy, czyni nas widzami wiedzy zamiast jej słuchaczami... nie potrzebnem już jest wprawianie uszu do wywodów“ <sup>3)</sup>.

Doszedłszy do szczytu myśli Filona, gdzie słuchanie wywodów spekulacji filozoficznej staje się bezprzedmiotowem, a miejsce jego zajmuje intuitywne oglądanie boga oczyma ducha, starajmy się jeszcze raz objąć myślą podstawy moralnego postępu u Filona. Popierwsze uderza nas i n t e l e k t u a l i s t y c z n y c h a r a k t e r jego etyki. Ten charakter objawia się w przewadze, jaką mają spekulatywne cnoty. Etyka palestyńskich rabinów jest przedewszystkiem etyką czynu, wykonania przykazania bożego; dla Filona jest przykazanie nosicielem głębokiego symbolu, którego poznanie jest ważniejsze niż sama realizacja przykazania. Z pogardą dla cielesności łączy się u Filona pewne postponowanie „etyki członków cielesnych“, aby się wyrazić językiem wielkiego etyka żydowskiego średniowiecza, Bachji ibn Pakudy. Ponieważ celem etyki jest upodobnienie się do boga, który jest istotą czysto duchową, to droga duchowa będzie właśnie najpewniejsza.

Tu poruszyliśmy już inną cechę filońskiej etyki, a mianowicie t e o l o g i c z n y jej charakter. Etyka ma swoje uzasadnienie u Filona, jak później u Kanta, w istnieniu boga, jako ostoji moralnego porządku świata. Ale bóg jest nie tylko ostoją, lecz także wzorem życia etycznego. Stoicka zasada życia zgodnego z naturą, zostaje sformułowana jako zasada życia zgodnego z b o s k ą naturą. Stąd wypływa postulat apathii, polegającej na przewycięzeniu

---

<sup>1)</sup> Do znaczenia physis u Filona por. też C. G. Montefiore, *Florilegium Philonis* w *Jewish Quaterly Review* VII (1894), str. 159.

<sup>2)</sup> *Quod deus s. immut.* 92.

<sup>3)</sup> *De sacrif. Ab. et C.* 78.

afektów i skłonności zmysłowych, co nadaje filońskiej etyce **piętno ascetyzmu**.

Ten ascetyzm stoi w ścisłym związku z dualizmem ducha i materji, który doprowadził na polu metafizyki do przyjęcia siły pośredniej między bogiem a światem. Metafizyczna logosofja i etyczny ascetyzm mają wspólne źródło w transcendentalności boga. Bóg nie może wejść w bezpośrednią styczność z materją, a człowiek dążący do doskonałości musi w tem naśladować boga i wyzwolić się z więzów cielesności. Postulat upodobnienia się do boga (homoiosis) kryje się z postulatem ascetyzmu.

Jednakowoż ascetyzm jest tylko fazą przejściową. Kto uzyskał zupełną apatię przez wykorzenienie cielesności, ten przestał już być walczącym ascetą, a staje się uczestnikiem „samorzutnej” mądrości boskiej. Asceta Jakób walczy według opowiadania biblijnego z bogiem, czy z aniołem boskim, nad którym wkońcu odnosi zwycięstwo (1. ks. M. 32, 29); według interpretacji Filona walczy Jakób nie z bogiem, lecz o boga, a przewycięża siebie. Mistyczne obcowanie z bogiem jest nagrodą za tę walkę. Jakób staje się Izraelem: ascecie otwierają się bramy do boskich misterjów. Miejsce żmudnego „słuchania” zajmuje widzenie (horasis), mistyczna intuicja, wobec której milkną wywody dyskursywnego myślenia.

## 2. Etyka praktyczna czyli nauka o obowiązkach.

Widzieliśmy w powyższem przedstawieniu podstaw etyki filońskiej, że celem wszelkiego postępu moralnego jest **theoria** w pierwotnem znaczeniu tego słowa jako **ogłądanie boga**. Ale ta theoria musi z natury rzeczy zostać teorią dla zwykłych śmiertelników. Nawet sam patriarcha Jakób był czynnym ascetą nim się stał kontemplatywnym „teoretykiem”, obcującym z bogiem. Zresztą i Filon potępia skrajnych spirytualistów, którzy uznają tylko ducha boskich przykazań, a odrzucają ich ciało, t. j. praktyczne ich wykonanie. A przecież „myśl, słowa i czyn muszą być ze sobą w zgodzie”<sup>1)</sup>. Tą praktyczną stroną filońskiej etyki wypada nam obecnie się zająć. Ograniczymy się jednak do najważniejszych

---

<sup>1)</sup> De virtut. 184.

nauk cechujących sposób myślenia Filona i żydostwa hellenistycznego wogóle.

Postulat upodobnienia się do boga nakłada na nas obowiązek świadczenia dobrodziejstw bliźniemu<sup>1</sup>). Tu należy także negatywna forma miłości bliźniego jako zasada: nie czyn drugiemu, co tobie nie miło<sup>2</sup>). Obowiązek miłości bliźniego jest pojęty w duchu etyki uniwersalnej, nie znającej różnicy między ludźmi. Jedynie cnota jest probierzem wartości człowieka. Cierpkie słowa ap. Pawła, zwrócone przeciw Izraelowi, szczytującemu się swoim szlachectwem<sup>3</sup>), mają swój wzniosły wzór u Filona: „Co my mamy wspólnego z tymi, którzy zaślaniają się szlachetnym pochodzeniem, obcem dobrem jakby własnym? Tych możnaby nadto uważać za wrogów nie tylko narodu żydowskiego, lecz także wszystkich ludzi na świecie“<sup>4</sup>). Mamy tu zarazem jakby zastrzeżenie przeciwko późniejszej nauce kościoła o „skarbie zasług“ (thesaurus meritorum) przodków, z którego mają korzystać grzeszni potomkowie<sup>5</sup>). Żaden naród nie jest bez własnych zasług „narodem wybranym“. Staje się nim, jeżeli nadaje swojemu życiu charakter świętości, jako „naród święty boga świętego“<sup>6</sup>).

Filon podkreśla pojęcie *godności ludzkiej*, wspólnej wszystkim bez względu na pochodzenie. Godność ludzka ma swoje uzasadnienie we fakcie, że każdy człowiek jest stworzony na obraz boga. „Każdy człowiek jest pod względem duchowym podobny do boskiego logosa, jako odbicie jego błogiej natury“<sup>7</sup>). Zbrodnia popełniona na bliźnim jest dlatego świętokradztwem, gdyż „nic cenniejszego, nic świętszego i bardziej do boga podobnego jak człowiek“<sup>8</sup>). Wobec powszechnej w starożytności instytucji niewoli podnosi Filon równość wszystkich bez wyjątku ludzi.

1) De spec. leg. IV 73. Także Talmud rozumie w ten sposób postulat homioiosis, np. Sota 14 a.

2) Hypothetica u Eusebiosia Praep. evang. VIII 7.

3) 1. Thessal. 2, 15; list do Rzymian 11, 25, 26. W piśmiennictwie kościelnym stało się to locus communis. Por. Bergmann, Jüd. Apologetik 133 nn.

4) De virtut. 226.

5) Ta nauka jest znaną również w literaturze talmudycznej jako „zechuth aboth“ (zasługa ojców).

6) De praem. 123. W tych słowach jest może zawarta aluzja do biblijnej formy postulatu homioiosis: „Będziecie świętymi, gdyż świętym ja, bóg wasz“ (3. ks. M. 19, 2).

7) De opif. m. 146.

8) De spec. leg. III 83.

Uznanie tej równości uszlachetnia życie człowieka<sup>1</sup>). Miłość winna według Zakonu objąć także obcych, a nawet nieprzyjaciół<sup>2</sup>). Wszak i oni są stworzeni na obraz boga<sup>3</sup>).

Do zachowania godności ludzkiej przyczynia się *prawdomówność*. Konieczność poparcia jakiegoś świadectwa przysięgą jest poniżeniem człowieka, świadomego swojej etycznej wartości. Za czasów Filona była przysięga potępiona szczególnie przez Esejczyków, skąd ujemna jej ocena przeszła do Nowego Testamentu<sup>4</sup>). Filon jest zresztą wyrazicielem poglądów, które panowały w epoce hellenistycznej, gdyż i Stoa uczyła, że przysięga jest niezgodną z ideałem mędrca<sup>5</sup>). Mamy tu więc jedną z idei, które leżały wtedy w duchu czasu. Toteż czytamy: „Samo słowo uczciwego człowieka ma być według Pisma jak przysięga, pewne, niezachwiane, dalekie od wszelkiego fałszu, oparte na prawdzie“<sup>6</sup>). „Nad prawdę niema nic świętszego w życiu“<sup>7</sup>). Godność ludzka idzie zatem w parze z prawdomównością. Te dwie zalety wspierają się wzajemnie i uzupełniają.

Poczucie godności nie powinno się jednak wyrodzić w pyśzałkowatość. Widzieliśmy już powyżej, jak Filon piętnuje bezbożną pychę sofistów, a nawet stoików. Zachowanie godności jest szanowaniem tego, co w człowieku jest boskie, pycha zaś oznacza poniekąd bluźniercze wyniesienie tego, co ludzkie, do rzędu boskości. Pycha jest źródłem różnych błędów etycznych, których można unikać, przyswajając sobie cnotę *skromności*<sup>8</sup>).

Ze skromnością łączy się *pracowitość*. Jeżeli Grek odczuwał pogardę dla pracy fizycznej jako banalnej<sup>9</sup>), było to wy-

1) Tamże II 68 n.

2) De virtut. 160.

3) Filon dzieli ten pogląd z mędrce r. Akibą, który we wspomnianym fakcie stworzenia człowieka na obraz boga, dopatruje się również źródła prawdziwego człowieczeństwa (Przypowieści Ojców III 10).

4) Mat. 5, 35; to samo w Talmudzie bab. Baba Mecia 49 a. Inne miejsca por. D. Chwolson, Das letzte Passamahl Christi (Petersburg 1892), str. 94.

5) Wykazuje to I. Heinemann, Philos Lehre vom Eid, Festschrift H. Cohen (Berlin 1912) 109 nn. i Philons griechische u. jüd. Bildung, Festschrift jüd. theol. Sem. (Breslau 1929) 82 ff.

6) De spec. leg. II 2.

7) De decalogo 138.

8) Tamże 4 n.

9) Jakób Burckhardt, Griech. Kulturgeschichte, 3. wyd. II 394.

nikiem fałszywej dumy. Tylko bóg jest wolny od wysiłków. Znaczenie pracy jest etyczne i religijne. Etyczne cnoty stoickie jak i religijne cnoty pobożności i świętości tylko pracą mogą być zdobyte i zachowane. Praca podsyca cnoty, podobnie jak pokarm żywi ciało <sup>1)</sup>).

Także skromność w znaczeniu czystości obyczajów jest często głoszona przez Filona. Jak inni apologetycy judaizmu w starożytności, Józef Flawjusz i autorzy ksiąg sybillińskich, występuje Filon przeciw płciowym zboczeniom społeczeństwa hellenistycznego. Szczególnie piętnuje on wybryki, jakie mają miejsce na świątecznych uroczystościach greckich. Filon stawia Grekom za wzór zebrania świąteczne u Żydów, służące skupieniu ducha i pogłębieniu życia religijnego <sup>2)</sup>). Skromność obyczajów jest ostoją życia rodzinnego i społecznego <sup>3)</sup>).

Wobec zarzutu mizantropji, z którym spotykali się Żydzi w antyjudejskiej literaturze aleksandryjskiej (Apjon, Lizymach i inni) podnosi Filon społeczny charakter etyki judaizmu. Celem tej etyki jest: „zgoda, poczucie wspólnoty, zespolenie się uczuć, przez któreto zalety rodziny i miasta, ludy i kraje i wogóle cały ród ludzki może osiągnąć najwyższy stopień szczęśliwości“<sup>4)</sup>). Te szczytne dążności judaizmu znajdują podniosły wyraz w mesjanizmie i w ideale wieczystego pokoju <sup>5)</sup>).

Z tego zestawienia najważniejszych praktycznych nauk etycznych u Filona widzimy, że jego etykę cechuje szlachetna humanitarność, nie dająca się zamknąć w ciasnych granicach narodowości czy wyznaniowości. Ta etyka ma charakter religijny, a właściwie jest etyka u Filona tylko częścią religji, mianowicie tą częścią, która nor-

---

<sup>1)</sup> De sacrif. Ab. et C. 37. Także w Talmudzie ma praca znaczenie religijne. Można mówić za Lockem o religijnym znaczeniu „zakonu dzieł“. Wszak praca jest rękomią zbawienia (Berachoth 8 a). Por. S. Kalischer, Die Wertschätzung der Arbeit in Bibel und Talmud, Festschrift-Cohen, 579 nn. i moja rozprawę „Judaizm a Hellenizm“ (Kraków 1929), str. 46.

<sup>2)</sup> De spec. leg. I 191 n. Powagę świąt żydowskich uznał już Theophrastos, uczeń Arystotelesa (Th. Reinach, Textes grecs et latins relatifs au judaisme, str. 8). O rozwiązłości greckiej „zachowanej i podsyconej błogosławieństwem kapłańskim“ pisze Th. Mommsen. Por. Übers. II 64, 3. Zob. też Talmud bab. Megilla 12b.

<sup>3)</sup> De decalogo 121 nn.

<sup>4)</sup> De virtut. 119.

<sup>5)</sup> De praemiis 91 nn.

muje nasz stosunek do bliźniego. Jeżeli służba boża ma człowieka zbliżyć do boga, to jest etyka jako służba boża walnym środkiem prowadzącym do tego celu. Zbliżamy się bowiem do boga naśladowując jego atrybut dobroci, a więc urzeczywistniając postulat miłości bliźniego. Człowiek staje się podobnym do boga, jeśli jest dobrym człowiekiem.

Jednakowoż spełnianie etycznych obowiązków nie zwalnia nas od obowiązku wykonania przykazań ściśle religijnych. Winniśmy być nietylko przyjaciółmi ludzi, lecz także przyjaciółmi boga <sup>1)</sup>. Tą drugą przyjaźnią zajmiemy się w następnym rozdziale.

---

1) De decalogo 109 n.



### III.

#### IDEE RELIGIJNE.

Duszą życia religijnego jest w i a r a. Znał tę prawdę i Filon, który nazywa wiarę „królową cnót”<sup>1)</sup>). Wiara jako cnota zachowała u Filona charakter intelektualny. Wierzyć w boga znaczy poznać boga, o ile to jest człowiekowi możliwe. Wierzymy zaś, bo poznaliśmy, że jest tak, a nie inaczej<sup>2)</sup>). Abraham i Mojżesz wierzyli w boga, bo doszli do szczytu poznania. Wiara jest zatem nie punktem wyjścia, lecz celem duchowego życia, a zarazem spełnieniem zadań i dążeń. Z epoki hellenistycznej zachowały nam się dwa znamienne głosy o znaczeniu wiary, Filona i ap. Pawła. Ten ostatni podnosi doniosłość wiary w związku z koncepcją fides iustificans, wiary starczącej za czyn<sup>3)</sup>). Apostoł posługuje się ićcie rabiniczną dialektyką, zamiast wnikania w istotę zagadnienia. Dlatego jest tu wiara pozbawiona silniejszych akcentów uczuciowych. [Filon ma bezwzględną wyższość nad ap. Pawłem<sup>4)</sup>], a Bousset nazywa Filona słusznie „pierwszym wielkim psychologiem wiary”<sup>5)</sup>). Prawda, że wiara jest wynikiem poznania, ale nie jest identyczną ze suchym faktem poznawczym. „Wiara jest prawdziwym i pewnym dobrem, pociechą życia, spełnieniem dobrej nadziei, wyzbyciem się zła, przybytkiem dobra, ustaniem niedoli, poznaniem istoty pobożności, szczęśliwym losem, zupelnym uszlachetnieniem duszy, znajdującej oparcie w Tym, który jest przyczyną wszystkiego, wszystko może co chce, a chce co najlepsze”<sup>6)</sup>). Te i podobne

1) De Abr. 270.

2) Por. J. Q. R. VII, 538 n. i Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament (Leiden 1885), 83 — 105.

3) List do Rzymian 4, 1 nn.

4) Uznaje to Windisch, Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung f. d. Christent. (Leipzig 1909), str. 111 mimo tendencji umniejszania zasług Filona.

5) Bousset - Gressmann, Die Religion des Judentums (Tübingen 1926), str. 447.

6) De Abr. 268.

prawieże liryczne wylewy na cześć królowej cnót wskazują na głębokie przeżycie religijne u naszego autora.

Wiara nie jest u Filona rzeczą wyłącznie poglądu i uczucia. Kto pokłada nadzieję w dobrach cielesnych lub zewnętrznych np. w bogactwie lub sławie, ten nie ufa bogu <sup>1)</sup>). Nie ma wiary bez ufności, a ta objawia się w konkretnym życiu, w poczynaniach i zamierzeniach, które to życie wypełniają. Nie wiara starcząca za czyny, lecz czynna wiara znajdująca żywy wyraz w odpowiednim trybie życia, jest ideałem Filona. Wierzyć w boga znaczy także wykonywać jego wolę. Uczucie wiary, poznanie i naśladowanie w życiu boskich atrybutów są różnymi stronami, wewnętrzną i zewnętrzną tego samego ethos religijnego. Uczucie, myśl i wola tworzą nierozdzielną jedność, zwróconą ku jednemu celowi. Tym celem jest zbliżenie się do boga <sup>2)</sup>).

Skoro zaś wiara jest królową cnót, jaka więc jest jej służebnica? Innymi słowy: jakie jest pierwsze stadium życia religijnego, jeżeli wiara jest jego szczytem i spełnieniem? Tym pierwszym szczeblem jest u Filona nadzieja. Ona zajmuje pierwsze miejsce w niższej triadzie cnót, jaką tworzą: nadzieja, skrucha i sprawiedliwość. „Nadzieja jest najniezbędniejszym posiewem, jaki bóg zasadził na podatnym gruncie, w rozumnej duszy” <sup>3)</sup>). Nadzieja jest źródłem życia wogóle, a w szczególności życia religijnego <sup>4)</sup>). Nadzieję zaczyna się księga ludzkości <sup>5)</sup>). W tej księdze można czytać, że „tylko ten, który jest ożywiony dobrą nadzieją, jest człowiekiem” <sup>6)</sup>). Nadzieja różni się od wiary tem, że jej cel nie jest jeszcze jasno określony. Jest to stadium niewyraźnego przeczuwania i oczekiwania. Wierzyć może, kto rozumie; nadzieję może mieć każdy, u którego głos boskiego powołania zaczyna się dopiero budzić. Nadzieja nie ma w sobie tej siły, aby nadać życiu pewny kierunek. Ona mieści w sobie zarodki wiary, ale wiarą jeszcze nie jest. Wiara jest udziałem wybranych duchów, nadzieja jest także dla małych i duchem ubogich. Od

---

1) Tamże 263.

2) De migr. Abr. 132.

3) De praemiis 10.

4) Tamże 11.

5) De Abr. 11.

6) Quod det. pot. ins. 139.

Enosa, symbolu nadziei, do Abrahama, uosobienia wiary jeszcze daleka i uciążliwa droga.

Drugim stopniem po nadziei jest skrucha. Ta cnota ma przeważnie znaczenie negatywne. Nie czynienie tego, co dobre, lecz unikanie złego jest właściwym tej cnotcie. Jej koniecznym uzupełnieniem jest sprawiedliwość. Ale już skrucha sama przez się oznacza wielki krok naprzód. Filon uczy zgodnie z nauką stoicką, że każdy zły postępek zostawia w duszy ludzkiej ślad, czy bliznę, której niepodobna zupełnie usunąć<sup>1)</sup>. Ale Filon był zmuszony do czynienia ustępstw liberalniejszemu pogładowi. Duchowi czasu odpowiadało bardziej łagodne i wyrozumiałe traktowanie pokutników. Powiedzenie talmudyczne: „do stanowiska grzeszników, wracających do boga, nie dochodzą nawet zupełnie sprawiedliwi”<sup>2)</sup> jest też zgodniejsze z duchem żydowskiej tradycji. Surowość stoicka nie dała się utrzymać także ze względu na fakt mnożenia się prozelitów za czasów Filona. Może pod wpływem tego właśnie faktu nawrócił się i sam Filon ze stoicyzmu na — pogląd bardziej żydowski. Filon uznał, że najważniejszą rzeczą jest pobożne serce (ethos), które pozwala duszy powrócić do zdrowia moralnego<sup>3)</sup>. „Poprzednie grzeszne życie zostaje wymazane..., jakby nigdy nie było”<sup>4)</sup>. Grecka metanoia (skrucha) zbliża się u Filona do hebrajskiego pojęcia teszuby. Ten hebrajski wyraz oznacza moralne odrodzenie przez pojednanie się z bogiem. Grzesząc, oddala się człowiek od boga, teszuba (od szub, powrócić) skutecznia powrót do boga jako źródła dobra. Heleńskie słowo zostało w ten sposób wypełnione judejską treścią.

Psychologiczne tło skruchy nie jest jednolite. Stykają się tu głównie dwa uczucia, bojaźni i nadziei. Pierwsze daje bezpośrednią pobudkę do moralnej poprawy, drugie wzmacnia postanowienie poprawy<sup>5)</sup>. Grzesznik pozbawiony nadziei pojednania się z bogiem nie jest zdolnym do moralnego odrodzenia. Skrucha musiałaby się zamienić w rezygnację. Jednakowoż pokutnik zostaje na ogół jeszcze na niższym stopniu reli-

1) De spec. leg. I 103. Odnośna nauka stoicka Seneca de ira I 16. Inaczej w Talmudzie Berachoth 34 b. Por. Übers. II 40, 1.

2) Por. poprzednią uwagę.

3) De virt. 179.

4) De Abr. 19.

5) De fuga 99.

gijnego przeżycia, bo kieruje się bojaźnią bożą, a nie miłością. Wobec szczytnej miłości boga, która nie zna żadnych względów postronnych, jest bojaźń niższym uczuciem religijnym. Nie czci bowiem boga bezinteresownie, kto wypełnia wolę bożą, aby unikać kary w następstwie grzechu. Bojaźń ma jednak swoje znaczenie wychowawcze dla przeciętnych ludzi, którzy nie dorosli do głębszego przeżycia religijnego. Filon łączy to z kwestją antropopatyzmu. Strach przed bogiem ma swoje źródło w tem, że bóstwo jest przedstawione jak unoszący się gniewem człowiek. Ci zaś, którzy mają wznioślejsze wyobrażenie o bóstwie, mogą osiągnąć stopień miłości boga. „Miłość boża jest bowiem najbardziej właściwą tym, którzy nie przypisują bogu ani części ciała ani afektu ludzkiego, lecz czczą go jako takiego zgodnie z pojęciem bóstwa, bojaźń zaś jest właściwą innym“<sup>1)</sup>. Ten pogląd Filona na istotę uczuć religijnych jest w zgodzie z intelektualistycznym charakterem jego pobożności. Poznanie boga prowadzi do miłości boga, a kto ma niewłaściwe wyobrażenie o bóstwie, ten nie potrafi się wnieść ponad poziome uczucie lęku i bojaźni.

Filon nawiązuje też do nauki o boskich potęgach. Bojaźń boża zwraca się do potęgi władczej, miłość — do potęgi twórczej. Miłość przewyższa o tyle bojaźń, o ile atrybut dobroci jest wyższy od atrybutu mocy<sup>2)</sup>.

Ale pojęcie bojaźni nie jest jednoznaczne. Przez bojaźń można rozumieć pospolity strach przed karą, ale także pietyzm jako połączenie uczucia lęku z pokorą wobec wyższej istoty<sup>3)</sup>. Ten drugi rodzaj bojaźni jest według Goethego istotą religji. Filon zdaje się to odróżnić. Podczas gdy zwyczajny strach (phobos) jest czemś niskim, to pietyzm (eulabeia) jest uczuciem wzniosłym i łączy się z miłością<sup>4)</sup>.

Należy dodać, że i pierwiastek woluntarystyczny jest uwzględniony przy miłości bożej. Miłość boża ma u Filona potrójne oblicze. Jest ona uczuciem, poznaniem i wolą. Jako poznanie jest miłość czystym, wolnym od antropomorfizmów wyobrażeniem o bogu.

1) Quod d. sit immut. 69.

2) De fuga 98.

3) Por. Stein, Judaizm a Hellenizm, str. 34.

4) De cher. 29; por. J. Q. R. VII 530, 4. Zob. Rudolf Otto, Das Heilige, wyd. 22 (Gotha 1929), str. 30. Według tego myśliciela na dnie uczucia „eulabeia” leży „mysterium tremendum”.

Znaczenie woluntarystyczne polega na tem, że ta miłość jest pobudką do dobrego postępowania w życiu. „Mojżesz określa życie według woli bożej jako miłość boga”<sup>1)</sup>.

Już z samego faktu różniczkowania przeżycia religijnego widać, że religia jest dla Filona daleką od t. zw. rytualizmu. Wykonanie przykazań jest tylko wtedy religijną czynnością, jeżeli ono jest poczęte w pobożnej myśli. Filon kontynuuje tendencje proroków do uduchowienia życia religijnego. Rabini palestyńscy podkreślają często znaczenie usposobienia i nastroju religijnego (kawana), ale obcy jest im religijny patos właściwy prorokom. Filon jest Żydem klasycznym, jeżeli wolno się tak wyrazić. U Filona też spotykamy często przeblyski iście proroczego patosu. Życie według religii pozbawione uczucia religijnego jest raczej pewnego rodzaju pańszczyzną (threskeia) aniżeli służbą bożą<sup>2)</sup>. „Czemże jest prawdziwa służba boża, jeśli nie pobożność duszy miłującej boga?”<sup>3)</sup>.

U Filona spotykamy też pojęcie „wdowiego grosza”, które miało odgrywać później wielką rolę w chrześcijaństwie<sup>4)</sup>. „Bóg niema nawet upodobania w tem, że mu ktoś przynosi hekatombę. Do niego bowiem wszystko należy, a sam nie potrzebuje niczego z tych rzeczy. Raduje się natomiast nabożnemi myślami i mężami ćwiczącymi się w cnotach. Zamiast drogich darów przyjmuje od nich chętnie placki jęczmienne i rzeczy najskromniejsze jakby najcenniejsze; jeżeli nawet nie przynoszą nic innego prócz siebie samych, jako wypełnienie cnotliwych ślubowań, składają oni w ten sposób najlepszą ofiarę”<sup>5)</sup>. Należy zauważyć, że podobne myśli o pobożności głosił u Greków Teofrast i stoicy<sup>6)</sup>. Na szczytach ludzkiej myśli zetknął się geniusz proroków Izraela z geniuszem helleńskim. Zasługą Filona pozostaje, że wyczuł tę styczność duchową i wykorzystał dla pogłębienia życia religijnego tych współwyznawców, którzy wychowali się w greckiej kulturze.

1) De post. C. 69.

2) Quod det. pot. ins. 21.

3) Vita M. II 108.

4) Por. Dalman Jesus-Jeschua 209.

5) De spec. leg. I 71. Do pojęcia „wdowiego grosza” por. Talm. bab. Menachoth 104 b i tamże Miszna 13, 11, a szczególnie Midr. rab. do 3. ks. M. III, 5.

6) Por. Bernays, Theophrasts Schrift üb. d. Frömmigkeit 65 nn; Seneca de benef. I 6; J. Q. R. VII, 536; Übers. II 86, 4 n.

Z uduchowieniem życia wiąże się u Filona spotęgowanie przeżycia religijnego. Miłość boga staje się w najwyższym natężeniu erosem boskim. I tu mamy wspomnianą już styczność między prorokami Syonu i myślicielami Hellady. Prorokom izraelskim i Platonowi jest wspólny „boski szał” (theia mania) jako psychiczne podłoże ekstazy. Platonizujący Filon przejął niewątpliwie platońskie idee, a jednak zostaje na gruncie judaizmu. Filozoficzny eros Platona przeobraża się u Filona w erosa religijnego. „Gdy rozum opanywany przez boską miłość (eros), skierowawszy się ku świętym przybytkom, dochodzi do celu wśród największych wysiłków, zapomina o wszystkim w boskiem uniesieniu, zapomina również i o samym sobie”<sup>1)</sup>. Chwile ekstazy były podobno nierzadkie w życiu samego Filona. Ma on na to wyraz *theoleptesthai*, oznaczający zupełne opanowanie człowieka przez bóstwo<sup>2)</sup>. Ekstaza filońska ma za warunek przewyciężenie w sobie zmysłowości. Eros platoński prowadzi od piękna cielesnego do idei piękna, eros filoński neguje wszelką cielesność.

Między erosem platońskim a filońskim jest jeszcze jedna głęboka różnica. U Platona potęguje boski szał zdolność i intensywność pracy umysłowej, umożliwiając przejście od szczegółowych zjawisk do form ogólnych, do idei. U Filona zostaje rozum w uniesieniu ekstatycznym zastąpiony przez mistyczną intuicję. Rozum i inspiracja są różnymi źródłami prawdy. „Gdy bowiem zabłyśnie światło boskie, zachodzi światło ludzkie, a gdy pierwsze zachodzi, to drugie wypływa i wschodzi. Tak to bywa u rodu proroczego: rozum opuszcza nas, gdy się zjawia duch boski, a wraca do nas, gdy się ten duch oddala. Nie godzi się bowiem, aby pierwiastek śmiertelny przebywał razem z nieśmiertelnym”<sup>3)</sup>. Czem na niższym stopniu jest przewyciężenie cielesności, tem jest w tej fazie wyłączenie sił intelektualnych z wewnętrznego przeżycia. Duch boski (theion pneuma) wypełnia całe jestestwo człowieka, który już nie jest człowiekiem, a stoi na pograniczu świata śmiertelnego i wiecznego<sup>4)</sup>.

Widzieliśmy już, że sam Filon miał takie chwile natchnie-

---

1) De somniis II 232.

2) De cher. 27.

3) Quis rer. div. her. 264 n.

4) De somniis II 230.

nia, kiedy został spontanicznie opromieniony światłem nadziemskim. Stało się to drogą łaski. „Bez łaski bożej nie można się wyzwolić z więzów ziemskości”<sup>1)</sup>). Filon jest przesłannikiem późniejszej nauki ojców kościoła, a szczególnie św. Augustyna, o znaczeniu b o ż e j ł a s k i. Sam Filon był więc uczestnikiem tej łaski, która pozwoliła mu obcować z bóstwem.

To obcowanie należy raczej pojąć jako zjednoczenie (communio), aniżeli jako jedność (unio) z bóstwem. Wobec panteistycznej nauki stoickiej o jedności wszechświata, a więc i człowieka z bóstwem, podnoszono słusznie pewnego rodzaju transcendentnego okazjonalizmu Filona<sup>2)</sup>). Wszelkie zjawiska życiowe są wynikiem przygodnych aktów woli bóstwa transcendentnego. W stoicyźmie niema miejsca dla łaski bożej. Doskonałość mędrca stoickiego wypływa organicznie, a więc koniecznie, z natury bóstwa identycznego ze światem. Natomiast łączy się nauka Filona o łasce z jego okazjonalizmem. Ale ten okazjonalizm jest zarazem transcendentálny i dlatego nie uznaje Filon jedności z bóstwem nawet w stadjum mistycznego natchnienia. Prorok zostaje na pograniczu (methorios) dwóch światów. Człowiek może się zbliżyć do boga, a jednak zawsze zostaje granica między tem, co boskie, a tem co ludzkie. Ta granica jest zachowana nietylko na stopniu filozoficznego myślenia, lecz także na szczytach m i s t y c z n e g o o g l ą d a n i a.

---

<sup>1)</sup> De ebr. 145.

<sup>2)</sup> M. Freudenthal, Erkenntnislehre Philos, 14 nn.

## IV.

### DOMÓWIENIE.

Dążność Żydów aleksandryjskich do uzgodnienia helleńskiego świata myśli z judejskim monoteizmem osiągnęła u Filona swój punkt kulminacyjny. Wytworzyły się różne pojęcia filozoficzne, religijne i etyczne, które mogły służyć za podstawę kulturalnego współżycia dwóch narodów. Ta szlachetna dążność nie miała być uwieczniona stałym powodzeniem. Nastąpiły bowiem czasy, w których nie myśliciele wytyczyli kierunku historii. Nastąpił okres bohaterskiego zmagania się ludu żydowskiego z przemocą rzymską. To zaś odbijało się niekorzystnie na stosunkach w Aleksandrii. Brutalne okrzyki niesumieńczych Apjonów zagłuszyły szlachetny głos Filona. Resztki żydowskiej gminy, podupadłej w ciągu trzech z górą wieków po Filonie wskutek nieustannych walk, zostały wypędzone przez chrześcijan, którzy urosli tymczasem w potęgę<sup>1)</sup>. Prawa i przywileje nadane ongiś Żydom przez wielkiego Macedończyka i jego następców zostały po upływie wieków pogwałcone przez chrześcijańskich aleksandryjczyków.

Równocześnie został Filon wygnany z — żydostwa. Tu i ówdzie spotykamy słabe odgłosy jego idei w literaturze żydowskiej. Imię jego nie jest wspomniane. O ile chodzi o literaturę talmudyczną, można często wykazać, jak filozoficzna interpretacja biblii spotykana u Filona została przeobrażona przez mędrców Talmudu w duchu palestyńskiej agady<sup>2)</sup>. Także niektóre mistyczne spekulacje agadyczne każą się dopatrzeć wpływów aleksandryjskich<sup>3)</sup>. Ze wszystkich zbiorów agadycznych najbardziej przypomina idee filońskie Midrasz Tadsze<sup>4)</sup>. O bezpośredniej zależności od Filona niema mowy; osoba jego jest w tej całej literaturze zupełnie nie-

---

1) Zob. H. I. Bell, *Juden und Griechen im römischen Alexandria* (Leipzig 1926), str. 47 n.

2) Tem zagadnieniem zajmuje się moja rozprawa p. t. *Hellenistyczny Midrasz w hebrajskim czasopiśmie „Sne”* I 141 nn.

3) David Neumark, *Gesch. d. jüd. Philosophie* I 40 i 84.

4) Por. A. Epstein *Revue des Études juives* XXI (1890) 87.



znana. Należy raczej przyjąć różne pośrednie ogniwa, któremi idee filońskie dostały się do uczonych rabinów.

Podobnie ma się rzecz ze średniowieczną literaturą żydowsko-arabską. Filozoficzna interpretacja alegoryczna jest tu bardzo rozpowszechniona, szczególnie u Majmonidesa. Ale tylko u Sadjji z Fajum można przyjąć, że znał biblijne komentarze Filona w przekładzie, podczas gdy dla innych filozofów żydowskich i karaickich, jak dla literatury kabalistycznej jest możliwym tylko nie określone bliżej medium arabskiego piśmiennictwa filozoficznego<sup>1)</sup>.

Bogate jest natomiast pokłosie pracy filońskiej w literaturze chrześcijańskiej. Dużo jest filońskich idei religijnych w ewangeljach, listach ap. Pawła i patrystyce<sup>2)</sup>. Spekulacja logosoficzna w ewang. św. Jana opiera się na nauce Filona o logosie. Świadome naśladowanie filońskiej alegorystyki celem wykazania, że biblja była wzorem dla greckich myślicieli, spotykamy w szkole aleksandryjskiej 2. i 3. w. po Chr. Przedstawicielami tego kierunku są Klemens i Orygenes. Gorliwie studjował Filona i wyciągi z jego pism robił Eusebjusz z Cezarei w Palestynie. Jemu zawdzięczamy też znajomość innych pisarzy żydowsko-hellenistycznych, z których zachował nam w „Praeparatio evangelica” większe lub mniejsze wyimki. Cała nasza tradycja rękopiśmienna sięga początkami biblioteki w Cezarei, gdzie Filon był czytany w celach apologetycznych. „Filon Judejczyk”, jak go nazwano, musiał dostarczać duchowej broni nie tylko przeciw Hellenom, lecz także przeciw własnemu narodowi, który on nazywał kapłanem ludzkości. Stąd niejedna interpolacja fałszująca tekst pism filońskich.

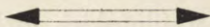
Po długich wiekach tułaczki znalazł Filon drogę powrotną do swojego narodu. Stało się to w 16 w. pod wpływem humanizmu, który dotarł również do bram ghetta we Włoszech. Azarja dei Rossi miał tę szczęśliwą myśl, że należy wydobyć z zapomnienia starego humanistę żydowskiego, Filona i szerzyć jego idee wśród żydowskich humanistów. Azarja zna błędy filońskiej alegorystyki, ale wie także, że pisma Filona zawierają dużo głębokich myśli, zgodnych z duchem Tory. Z dzieł A. d. Rossi poznał Filona wielki żydowski filozof z Amsterdamu, B. Spinoza. A gdy w pierwszej poło-

---

1) Por. A. Poznański Rev. d. Ét. juives L (1905) 10 nn.

2) Bogaty materiał u C. Siegfrieda, str. 303 nn.

wie 19 w. zaczął ruch oświatowy t. zw. haskala zataczać corazto szersze kręgi wśród Żydów europejskich, znalazł się inny żydowski humanista, głęboki myśliciel, heglista, Żyd polski Nachman Krochmal z Żółkwi, który znowu wskazał na Filona jako na wzór hebrajskiego humanizmu. W czasach najnowszych wzmaga się zainteresowanie dla Filona, który stał się dla wielu symbolem syntezy kultury żydowskiej i europejskiej, tkwiącej korzeniami w antycznej Helladzie. Jest to nowsza forma zbliżenia Mojżesza do Platona i Synaju do Olimpu.



## T R E Ś Ć

Wstęp	str.	5—23
Pierwsze zetknięcie się Żydów z kulturą grecką. — Septuaginta. — Biblijny komentarz Arystobula. — List Ps. Arysteasza. — IV. Księga Makabeuszy. — Ks. Mądrości Salomona. — Wyniki.		

### C z ę ś ć   p i e r w s z a .

	str.	25—84
Rozdz. I. Życie Filona	str.	25—49
Młodość, otoczenie i wychowanie F. — Podróże. — Rozwój poglądów u F. — F. jako kaznodzieja. — Pogromy w Aleksandrji i poselstwo F. do Rzymu. — Schyłek życia F. — Legendy o F.		
Rozdz. II. Pisma Filona	str.	50—73
A. Pisma filozoficzne: De aeternitate mundi. Quod omnis probus liber. De providentia. Alexander sive de eo quod rationem habeant bruta animalia.		
B. Pisma egzegetyczne: De opificio mundi. De Abrahamo. De Iosepho. Vita Mosis. De decalogo. De specialibus legibus. De virtutibus. De praemiis et poenis. Quaestiones et Solutiones. Legum allegoriae. De cherubim. De sacrificiis Abelis et Caini. Quod deterius potiori insidiatur. De posteritate Caini. De gigantibus. Quod deus sit immutabilis. De agricultura. De plantatione. De migratione Abrahami. Quis rerum divinarum heres. De congressu eruditionis gratia. De fuga et inventione. De mutatione nominum. De somniis.		
C. Pisma historyczno-apologetyczne: In Flaccum. Legatio ad Gaium. Apologia pro Iudaeis. Hypothetica. De vita contemplativa.		
Rozdz. III. Alegorja jako metoda egzegetyczna	str.	74—84
Alegorja, przenośnia i symbolika. — Grecka i żydowska alegorystyka. — Poprzednicy Filona. — Metodologia egzegetyczna u F.		

## Część druga.

- Nauka filozoficzna Filona str. 87—138
- Rozdz. I. Metafizyka str. 87—112
1. Bóg. Atrybuty pozytywne i negatywne. — Kosmologiczny dowód istnienia B. — Atrybuty moralne i intelektualne. — Przejście od negacji do afirmacji. —
  2. Logos i pośredniczące potęgi
    - A. Logos, Mądrość i idea. — Logos stoicki a filoński.
      - a. Stosunek logosa do Boga.
      - b. Logos i świat.
      - c. Logos i człowiek.
    - B. Boskie potęgi. Logos i potęgi. Kosmiczne znaczenie potęg. — Teodicea filońska. — Świat idealny.
  3. Problem stworzenia świata. — Opatrzność. — Jedność świata. — Astronomja i astrologja. — Fizyko-teologiczny dowód istnienia Boga. — Moralne znaczenie kosmosu.
- Rozdz. II. Etyka. str. 113—128
1. Nauka o dobrach. — Psychologja i antropologja pod aspektem etyki. — Podział psychicznych funkcyj.
    - A. Ciało. Wartościowanie dóbr cielesnych.
    - B. Zmysłowość. Znaczenie zmysłów dla życia duchowego.
    - C. Duch. Psychologiczne i etyczne znaczenie ducha. — Apathia stoicka. — Podział afektów. — Drogi postępu moralnego. — Upodobnienie się do Boga.
  2. Nauka o obowiązkach. Miłość bliźniego. — Godność ludzka. — Prawdopodobność. — Skromność. — Pracowitość. — Czystość obyczajów.
- Rozdz. III. Idee religijne str. 129—135
- Wiara. — Ufność. — Skrucha. — Miłość i bojaźń boża. — „Wdowi grosz”. — Eros religijny. — Łaska boża. — Mistyczne oglądanie Boga.
- Rozdz. IV. Domówienie. str. 136—138
- Pośmiertne losy Filona.

