

- **Pisma**
 - **Dzieła filozoficzne**
 - **Dzieła egzegetyczne**
 - **Dzieła historyczno-apologetyczne**
 - **Źródła myśli i metody**
 - **Bóg, Logos, moce, Mądrość i aniołowie**
 - **Świat i człowiek**
 - **Etyka**
 - **Oddziaływanie myśli Filońskiej**
-

FILON Z ALEKSANDRII (Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεὺς [Philon ho Aleksandréus], Φίλων ὁ Ιουδαῖος [Philon ho Ioudáios], Φίλων ὁ Ἑβραῖος [Philon ho Hebraíos], **Philo Judaeus, Philonus Alexandrinus, Filon Aleksandryjski, Filon Judejczyk (Żyd), Filon Hebrajczyk**) — filozof, teolog, współtwórca judaizmu hellenistycznego, jako twórczej syntezy tradycji gr. i żydowskiej, ur. ok. 15 (10) przed Chr. w Aleksandrii, zm. ok. 45 (50) po Chr. tamże.

Większość swego życia spędził F. w Aleksandrii w rodzinie o wysokim statusie społecznym i majątkowym, powiązanej z żydowskimi i rzymskimi elitami. Ojciec F. przybył do Aleksandrii prawdopodobnie z Palestyny. Otrzymał staranne wykształcenie ogólne i filozoficzne, o czym wspomina on sam w *De congressu eruditionis gratia*, 73, a także współczesny mu Józef Flawiusz (w *Antiquitates Judaicae*, XVIII 18, 1) oraz Euzebiusz (HE 2, 4, 2–3). Wykształceniu ogólnemu (ἐγκύκλιος παιδεία [enkýklios paidéia]) poświęcił F. osobny traktat — *De congressu eruditionis gratia*, w którym podkreśla propedeutyczne znaczenie gramatyki, retoryki, muzyki, arytmetyki i astronomii. Można przypuszczać, że podstawy tak rozumianej wiedzy ogólnej oraz filozofii zdobył w jednym z gr. gimnazjów, które do 42 po Chr. były dostępne dla Żydów aleksandryjskich. Nie wiele natomiast pisze o swoim żydowskim wykształceniu — być może uczęszczał do szkoły przy synagodze, gdzie wykładano i komentowano Pismo Święte w przekładzie gr., czyli Septuagintę. Judaizm oddziaływał na niego głównie w zhellenizowanej formie — znajomość języka hebr. ograniczała się u F. do pojedynczych terminów oraz cyt. biblijnych. Wspomina również (*De Providentia*, 2, 107) o swojej pielgrzymce do Jerozolimy, a także o wspólnocie terapeutów, z którą się zetknął w okolicach Aleksandrii, u brzegów Jeziora Mareockiego, co opisuje w dziele *De vita contemplativa*. Być może wzór, jakim byli dla niego terapeuci (oraz esseńcy, o których również wspomina), pomógł mu sformułować ideał życia kontemplacyjnego, poprzedzonego oczyszczeniem moralnym i alegorycznym wyjaśnianiem Pisma Świętego.

F. podejmował się również zadań politycznych. W 38 w Aleksandrii wybuchły antyżydowskie zamieszki, które sprowokował Flakkus, rzymski zarządca prowincji — w ich wyniku wielu Żydów zostało zabitych, a synagogi sprofanowane przez posągi cesarskie (wypadki te F. opisuje w traktacie *In Flaccum*). Pomimo odwołania Flakkusa, Żydzi postanowili wysłać do Rzymu poselstwo, by złożyć skargę i domagać się wycofania rozporządzenia o umieszczaniu posągów w synagogach; na czele poselstwa stanął F. (co sam opisuje w *Legatio ad Gaium*, 370; por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae*, XVIII 8, 1) i w 39

wraz z niewielką grupą Żydów znalazł się w Rzymie. Nieprzychylnie nastawiony Kaligula nie spełnił próśb delegacji i dopiero jego nagła śmierć w 41 oraz objęcie władzy przez życzliwego Żydom Klaudiusza pozwoliły na pozytywne rozwiązanie sporu. Być może odpowiedzialna funkcja F. wynikała z jego wcześniejszego zaangażowania w działalność sądów żydowskich w Aleksandrii (czego dowodem miałyby być pisane przez niego szczegółowe komentarze do żydowskiego prawa), jednak jest to tylko hipoteza. Ze względu na fakt, iż pisał o sobie jako o „wiekowym człowieku” w chwili trwania poselstwa (*Legatio ad Gaium*, 1), można przypuszczać, że zmarł między 45 a 50 (podobnie oblicza się przypuszczalną datę jego urodzin).

Pisma. Dzieła F. ocalały w Aleksandrii dzięki platonizującym uczonym chrześcijańskim, którzy F. uważali za platonika i studiowali jego pisma. Klemens Aleksandryjski jest pierwszym znanym chrześcijaninem, który cytuje teksty F. Natomiast Orygenes, przenosząc się w 233 do Cezarei, zabrał ze sobą kopie traktatów F.; z okresu ich przechowywania w bibliotece cezarejskiej pochodzi obszerny katalog sporządzony (ok. 330) przez Euzebiusza (HE 2, 18), w którym wymieniono większość dzieł F. znanych obecnie. Korpus Filoński był studiowany również w Aleksandrii (możliwe, że korzystał z niego Plotyn), niektóre dzieła przełożono w IV w. na późną łac. i wspólnie z Księgą Mądrości Salomona stały się podstawą dla popularnej w średniowieczu *Liber Philonis* (korzystał z niej Mikołaj Kuzańczyk). Pod koniec VI w. pojawił się w Bizancjum przekład armeński, szczególnie cenny, bowiem dzięki niemu ocalało 9 traktatów nie zachowanych w całości w języku gr. Tytuły ok. 20 zaginionych dzieł (np. *De Sampsonie*, *De Iona*) znane są dzięki samemu F., który wspomina o nich w innych traktatach, oraz dzięki późniejszym spisom. Dzieła zachowane w całości oraz te, które przetrwały jedynie we frg., zwykło dzielić się na 3 główne grupy (zwyczajowo podaje się najpierw łac. nazwę):

Dzieła filozoficzne, odnoszące się do Pisma Świętego jedynie pośrednio (a nie jako bezpośredni, systematyczny komentarz), czasem uważane za młodzieńcze, co jednak nie zostało rozstrzygnięte:

De aeternitate mundi — *O wieczności świata* (Περὶ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου [Peri aphtharsías tou kósmou]); *Quod omnis probus liber sit* — *O wolności człowieka cnotliwego (mędrca)* (Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι [Peri tou panta spoudaíon eléútheron éinai]). Dialogi filozoficzne, zachowane w całości w przekładzie armeńskim oraz w gr. frg.: *De Providentia* — *O Opatrzności* (Περὶ προνοίας [Peri pronóias], księga I i II); *Alexander, sive de eo, quod rationem habeant bruta animalia* — *Aleksander, lub o rozumności zwierząt* (ὁ Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῶα [ho Aléksandros e peri tou logon échein ta áloga dzóa]), który występuje też pod tytułem *De animalibus* — *O zwierzętach*.

Dzieła egzegetyczne, stanowiące główny trzon pism filońskich. Są zasadniczo komentarzem do Pięcioksięgu, dzielą się na 3 grupy:

Pytania i odpowiedzi — zachowane w całości w języku armeńskim oraz w gr. frg.: *Quaestiones et solutiones in Genesim* — *Pytania i odpowiedzi do Księgi Rodzaju* (Ζητήματα καὶ λύσεις εἰς τὴν Γένεσιν [Dzetémata kai lýseis eis ten Génesin]) — księgi: I (Rdz 2, 4–6, 13), II (Rdz 6, 14–10, 8), III (Rdz 15, 7–17, 27), IV (Rdz 18, 1–28, 9); *Quaestiones et solutiones in Exodum* — *Pytania i odpowiedzi do*

Księgi Wyjścia (Ζητήματα καὶ λύσεις εἰς τὴν Ἔξοδον [Dzetémata kai lýseis eis ten Éksodon]) — księgi: I (Rdz 12, 2–23), II (Rdz 20, 25–28, 38).

Wykład Prawa. Zgodność Prawa i świata: *De opificio mundi* — *O stworzeniu świata* (Περὶ τῆς κοσμοποιίας [Perí tes kosmopoiías]); prawa „żywe”: *De Abrahamo* — *O Abrahamie* (Περὶ Ἀβραάμ [Perí Abraám]); *De Iosepho* — *O Józefie* (Περὶ Ἰωσήφ [Perí Ioséph]); *De vita Mosis* — *O życiu Mojżesza* (Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως [Perí toú bíou Moyséos]) — księgi I–II. Prawa pisane F. dzieli na ogólne w *De decalogo* — *O dekalogu* (Περὶ τῶν δέκα λόγων [Perí ton deka logon]) i szczegółowe w *De specialibus legibus* — *O prawach szczegółowych* (Περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων [Perí ton en mérei diatagmaton]) — księgi I–IV. Prawa przestrzegane stają się cnotami: *De virtutibus* — *O cnotach* (Περὶ ἀρετῶν [Perí aretón]) — 4 części: *De fortitudine* — *O męstwie* (Περὶ ἀνδρείας [Perí andréias]), *De humanitate* — *O miłości człowieka* (Περὶ φιλανθρωπίας [Perí philanthropías]), *De poenitentia* — *O skrusze* (Περὶ μετανοίας [Perí metanóias]), *De nobilitate* — *O szlachectwie* (Περὶ εὐγενείας [Perí eugenéias]). Życie wg prawa niesie nagrodę, a lekceważenie go karę: *De praemiis et poenis* — *O nagrodach i karach* (Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων [Perí áthlon kai epitimíon]).

Komentarz alegoryczny (Alegoria prawa). Jest to systematyczny komentarz do Księgi Rodzaju, w którym autor najczęściej posługuje się metodą alegoryczną: *Legum allegoriae* — *Alegorie praw* (Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία [Nomon hierón allegoría]) — księgi: I (Rdz 2, 1–17), II (Rdz 2, 18–3, 1), III (Rdz 3, 8–3, 19); *De Cherubim et flammeo gladio* — *O cherubach i mieczu ognistym* (Περὶ τῶν Χερουβίμ καὶ τῆς φλογίνης ῥομφαίας [Perí ton Cheroubím kai tes phlogínes rhompháias], Rdz 3, 24 i 4, 1); *De sacrificiis Abeli et Caïni* — *O ofiarach Abla i Kaina* (Περὶ γενέσεως Ἀβελ καὶ ὧν αὐτὸς ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Κάιν ἱεουργοῦσιν [Perí genéseos Abel kai hon autós ho adelphós autoú Káin hierourgoúsín], Rdz 4, 2–4); *Quod deterius potiori insidari solet* — *O zasadzkach gorszego przeciw lepszemu* (Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι [Perí toú to chéiron to kréittoni philéin epitíthesthai], Rdz 4, 8–15); *De posteritate Caïni* — *O potomstwie Kaina* (Περὶ τῶν τοῦ δοκησιόφου Κάιν ἐγγόνων [Perí ton toú dokesisóphou Káin engonon], Rdz 4, 16–25); *De gigantibus* — *O gigantach* (Περὶ γιγάντων [Perí gigánton], Rdz 6, 1–4); *Quod Deus sit immutabilis* — *O niezmienności Boga* (Ὅτι ἄτρεπτον τὸ Θεῖον [Hóti átrepton to Théion], Rdz 6, 4–12); *De agricultura* — *O rolnictwie* (Περὶ γεωργίας [Perí georgías], Rdz 9, 20–21); *De plantatione* — *O uprawie roślin* (Περὶ φυτουργίας Νῶε τὸ δεύτερον [Perí phytourgías Noe to déuteron], Rdz 9, 20); *De ebrietate* — *O pijanństwie* (Περὶ μέθης λόγος πρῶτος [Perí methes logos protos], Rdz 9, 20–21); *De sobrietate* — *O trzeźwości* (Περὶ ὧν νήψας ὁ Νῶε εὐχεται καὶ κατάρται [Perí hon népsas ho Nōe eúchetai kai katáratai], Rdz 9, 24–27); *De confusione linguarum* — *O pomieszaniu języków* (Περὶ συγχύσεως διαλέκτων [Perí synchýseos dialekton], Rdz 11, 1–9); *De migratione Abrahami* — *O wędrówce Abrahama* (Περὶ ἀποικίας [Perí apoikías], Rdz 12, 1–4, 6); *Quis rerum divinarum heres sit* — *Kto jest dziedzicem dóbr boskich* (Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστὶ κληρονόμος [Perí toú tis ho ton théion estí kleronomos], Rdz 15, 2–18); *De congressu eruditionis gratia* — *O zgromadzeniu w celu postępu w nauce* (Περὶ τῆς πρὸς τὰ προπαιδεύματα συνόδου [Perí tes pros ta propaidéumata synódou], Rdz 16, 1–6); *De fuga et inventione* — *O ucieczce i znalezieniu* (Περὶ φυγῆς καὶ εὐρέσεως [Perí phygés kai heuréseos], Rdz 16, 6–14); *De mutatione nominum* — *O zmianie imion* (Περὶ τῶν μετονομαζομένων [Perí ton metonomadzoménon], Rdz 17, 1–5, 15–22); *De somniis* — *O snach* (Περὶ τοῦ θε-

οπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνειρούους [Perí tou theopéemptous éinai tous onéirous]) — księgi: I (Rdz 28, 12–17; 31, 11–13), II (Rdz 37, 7–10; 40, 9–11, 16–17; 41, 17–24).

Dzieła historyczno-apologetyczne, skierowane głównie do odbiorców spoza kręgu żydowskiego, mają dowodzić zarówno opieki sprawowanej przez Boga nad Żydami (pisma historyczne), jak i wyższości Prawa Mojżesza nad filozofią pogańską (pisma apologetyczne): *In Flaccum — Przeciw Flakkusowi* (Εἰς Φλάκκων [Eis Phlákkon]) — w tym traktacie F. opisuje prześladowania Żydów w Aleksandrii w 38 po Chr. Ich głównego winowajcę, rzymskiego prefekta w Egipcie, Aulusa Aviliusa Flakkusa, spotyka ostatecznie zasłużona kara, co ma dowodzić istnienia opatrności Bożej. W traktacie *Legatio ad Gaium — Poselstwo do Gajusza* (Περὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον [Perí presbéias pros Gáion]) przedstawione są dzieje poselstwa Żydów do cesarza Kaliguli pod przewodnictwem F., które kończy się dla nich pomyślnie. Charakter apologetyczny mają 2 traktaty, z których zachowały się jedynie frg.: *Hypothetica — Hipotezy* (Ἐποθετικά [Hypothetiká]), przekazany przez Euzebiusza (4 kolejne frg. w *Preparatio Evangelica*, VIII 5, 11–7, 21), który jest pochwałą Prawa Mojżesza i, być może, bezpośrednią odpowiedzią na zarzuty przeciwników. Podobny cel, ukazanie prawdziwości Prawa Mojżesza, jedynej filozofii, mają 2 inne traktaty: zachowane we frg. dzieło *Apologia pro Judaeis — Apologia Żydów* (Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων [Apologia hypér Ioudáion]; u Euzebiusza w HE VIII 10, 18–11, 19), które opisuje wspólnotę eseneików jako wzór życia praktycznego. Prawdopodobną kontynuacją tego traktatu jest *De vita contemplativa — O życiu kontemplacyjnym* (Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν [Perí bíou theoretikou e hiketón]), gdzie F. przedstawia życie religijnej wspólnoty terapeutów jako ideał panowania nad potrzebami ciała, ćwiczenia się w mądrości poprzez alegoryczną lekturę Pisma Świętego i kontemplacji Boga.

Źródła myśli i metody. Oryginalność dzieła F. wynika m.in. z faktu, iż autor dokonuje syntezy dwóch wielkich tradycji: żydowskiej, przenikniętej duchem religijnym i zogniskowanej wokół ksiąg Prawa Mojżeszowego oraz gr., wyrastającej z filozoficznego namysłu nad światem i człowiekiem. Dodatkowy, trzeci element to hellenistyczne religie misteryjne, związane z oddziaływaniem Wschodu, które mogły wpłynąć na Filońskie rozumienie Pisma Świętego i metody alegorycznej. Filońska synteza jest potencjalnym źródłem wiedzy na temat judaizmu hellenistycznego w ogóle, filozofii i religii swojego czasu — źródłem tym cenniejszym, iż nieporównanie bogatszym od innych, a często jedynym ocalałym.

Spośród trzech wymienionych tradycji judaizm odegrał u F. rolę decydującą; był on wierzącym Żydem i stosunek do Pisma Świętego oraz religii wyznaczył treść jego myśli oraz sposób, w jaki ją formułował — nawet jeśli terminy i pojęcia, których używał, były gr. U F. po raz pierwszy w dziejach filozofii przekazywana treść tak mocno spłotła się z metodą (komentarzem alegorycznym), iż wszelkie próby systematycznego wyłożenia jego poglądów są zawsze wtórne wobec pierwotnej formy komentarza, która ze swej istoty jest ściśle związana z biblijnym tekstem. Istnieją pewne podobieństwa pomiędzy Filońskim *Komentarzem alegorycznym* i palestyńskim midraszem, w którym wyróżnić można 2 rodzaje komentarza: haggadę (komentarz nie dotyczący praw) i halakkę (komentarz prawniczy). Oba zostały spisane w okresie późniejszym, ale bazują na ustnej tradycji.

cji — do niej też odwołuje się F. (np. *De vita Mosis*, 1, 4). Od ewentualnych źródeł palestyńskich bardziej istotne wydają się wpływy judaizmu aleksandryjskiego, bliższego F. przestrzennie i czasowo. W pierwszym rzędzie należy wspomnieć o Septuagincie (LXX), gr. przekładzie ST, sporządzonym w Aleksandrii ok. 70 przed Chr. Sam tłum., przekładając tekst hebr. na gr. dokonywał już pewnych interpretacji, a gr. terminy wiązały się z określoną tradycją filozoficzną. Równie istotna wydaje się tradycja mądrościowa, także związana z hellenistycznym środowiskiem aleksandryjskich Żydów. W Księdze Mądrości (lub Mądrości Salomona) z II w. przed Chr., podobnie jak u F. pojawiają się motywy platońskie, a sama Mądrość jest personifikowana, jako „wypływ” Bożej chwały lub mocy. Wśród innych dzieł należy wymienić 4 Księgę Machabejską z I w. po Chr. oraz List Arysteasa z II w. przed Chr. Jedynym znanym z imienia poprzednikiem F. w alegorycznym wyjaśnianiu Pisma Świętego był Arystobul, żyjący w Aleksandrii w pierwszej poł. II w. przed Chr. Pojawia się u niego teza formułowana później przez F., iż wszelka wiedza, także filozoficzna, ma swoje ostateczne źródło w Prawie Mojżesza, a gr. mędrcy jedynie ją przejęli. Choć wydaje się, iż pierwotnym zamierzeniem takiego podejścia była chęć „usprawiedliwienia” i wykazania wyższości rzeczywistej mądrości zawartej w Pięcioksięgu nad filozofią gr. (która okazywała się wtórna wobec „prawdziwej filozofii”, uprawianej przez Żydów), to jednak doprowadziło, zwł. u F., do zainteresowania filozofią hellenistyczną i do jej twórczego, oryginalnego przekształcenia. Następowало to jednak zawsze „przy okazji” interpretowania Pisma Świętego, bowiem F. był przekonany, że cała mądrość zawarta jest w Prawie Mojżeszowym. Wydobywaniu jej służyć miała metoda alegoryczna. F. nie waha się przypominać o dosłownym rozumieniu Prawa i przestrzeganiu go, ale najistotniejsze jest dla niego alegoryczne znaczenie Pięcioksięgu. Najogólniej metodę F. można określić jako „alegorezę duszy”. Wydarzenia i postaci biblijne symbolizują duchowy i moralny wymiar człowieka, znajdującego się nieustannie na ścieżce prowadzącej ku Bogu — zadaniem egzegety jest wydobyć tych ukrytych znaczeń w tym celu, by tekst Pisma Świętego stał się prawdziwą duchową wskazówką.

Swój zamysł realizuje F. odwołując się do wielu tradycji filozoficznych, co oznacza korzystanie z różnorodnych systemów pojęciowych. W pierwszym rzędzie należy wspomnieć o filozofii platońskiej, której wpływ na F. zauważali już ojcowie Kościoła, czego przykładem może być znane twierdzenie Hieronima, iż „albo Platon filonizuje, albo Filon platonizuje [...], tak wielkie jest podobieństwo myśli i stylu” (*De viris illustribus*, 11). Filońskie traktaty obfitują w platońskie pojęcia, obrazy i mity, zwł. dotyczące opisu stworzenia, kosmologii i antropologii — ich autor często odwołuje się do *Timajosa*, ale też do *Fajdrosa*, *Ucztu* oraz innych dialogów. Podobieństwa niektórych elementów myśli F. do nauki platoników (np. Antiochosa z Askalonu, Eudorosa z Aleksandrii) są tak silne, iż niektórzy badacze uważają go za ważnego przedstawiciela medioplatonizmu, bowiem współtworzył jego doktrynę (np. w kwestii idei jako myśli Boga, istnienia pośredników pomiędzy Bogiem a światem) i w ten sposób przyczynił się do powstania neoplatonizmu. Wśród ewentualnych stoickich poprzedników F. wymienia się Posejdoniosa (ok. 140–51 przed Chr.), który łączył doktrynę Portyku z platońską, oraz Cheremona, kierownika aleksandryjskiej szkoły gramatystów i Muzejonu. Filońskie koncepcje Boga związanego ze światem poprzez opatrzność i spajającego go poprzez Logos, Logosu jako miejsca idei oraz przyczyny

aktywnej i stwórczej, pneumy obecnej w duszy człowieka, nakaz panowania nad namiętnościami i ideał mędrca mają źródło stoickie. Jednak był to stoicyzm już złączony z doktryną platońską (jak w przypadku Posejdoniosa), a ponadto zyskał w pismach F. nową interpretację, gdyż na miejscu bóstwa pojmanego immanentnie postawił transcendentnego Boga. Kolejnym ważnym źródłem była dla F. myśl pitagorejska lub neopitagorejska. Już Klemens z Aleksandrii nazwał F. „pitagorejczykiem” (*Kobierce*, I 15, 72, 4, II 19, 100, 3). Filońskie rozważania arytmologiczne, w których analizuje symboliczne znaczenie liczb, są paralelne do dzieł współczesnych mu neopitagorejczyków (np. Nikomacha z Gerazy, II w. po Chr.). Nie stanowią jednak celu w sobie, lecz mają służyć interpretacji Pisma Świętego i ostatecznie poznaniu Boga. Przykładem wykorzystania symboliki liczb w egzegezie Pisma Świętego jest pojęcie monady, oznaczające u F. Boga lub Logos. Liczby, które w myśl nauki pitagorejskiej z niej powstają, są przez F. interpretowane jako idee obecne w Logosie. Można też odnaleźć u F. wątki perypatetyckie, dotyczące głównie pewnych elementów kosmologii Arystotelesa, jak podział świata na nad- i podksiężycowy, teorię czterech przyczyn czy rozumienie Logosu jako umysłu. Przegląd podstawowych źródeł filozoficznych i sposób ich wykorzystania przez F. pozwala stwierdzić, iż poszczególne systemy pojęciowe raczej służą interpretacji Pisma Świętego, niż nad nią panują. Wyraźne faworyzowanie terminologii platońskiej wynika z jej bliskości wobec podstawowych idei zawartych w Piśmie Świętym; jeśli jednak F. uznaje, że zadania egzegetyczne lepiej spełnia inna filozofia, nie waha się jej użyć. Proces ten ma jednak drugą stronę: pojęcia filozoficzne są przekształcane i twórczo rozwijane, a F. uczestniczy w dyskusji filozoficznej, wypracowując własne stanowisko — z tego względu niektórzy badacze mówią o nim jako o twórcy lub przedstawicielu oryginalnej „filozofii judaistycznej”, „mojżeszowej” bądź „filonizmu”.

Bóg, Logos, moce, Mądrość i aniołowie. Cennym wkładem F. do historii filozofii jest jedna z pierwszych prób sformułowania języka transcendencji, którym autor posługuje się opisując Boga. Jego naturalnym źródłem jest Pismo Święte i tradycja żydowska, ale F. wykorzystuje również dziedzictwo platońskie i pitagorejskie. W najbardziej radykalnych sformułowaniach kreśli F. program teologii negatywnej; trzeba rozumieć Boga jako pozbawionego wszelkich atrybutów (*ἄπειρος* [ápeios]), gdyż każde określenie byłoby Jego ograniczeniem. Natura Boga jest niewypowiedziana i niepoznawalna; można jedynie twierdzić o Bogu, że jest, a nie jaki jest w swojej istocie. Teologia osobowego Boga Księgi Wyjścia wyraża się w języku platońskiej metafizyki — Bóg jest τὸ ὄν [to on], ὁ ὢν [ho on] (*De gigantibus*, 52; *De Abrahamo*, 121) lub τὸ ὄντως ὄν [to ontos on] (*De congressu eruditionis gratia*, 51). Aby podkreślić, że Bóg przekracza wszelką rzeczywistość, stawia F. Boga ponad najwyższą zasadą platońską i stoicką: jest On „lepszy od cnoty, wiedzy i od samego Dobra i Piękną” (*De officio mundi*, 8). Przewyższa również Jednię, która pozostaje tylko Jego obrazem, oraz zmysłowy świat. Jest źródłem wszelkiej doskonałości i wszystko obejmuje, jest wszechobecny, ale nie w sensie przestrzennym, jest wieczny, istnieje „przed” czasem stworzenia, niezmienny, prosty, wolny, wystarcza sam sobie. Jest również doskonały w sensie moralnym — bez grzechu i święty. Rozważanie relacji Boga do świata i człowieka pozwala na inne określenia: Bóg jest twórcą lub stwórcą, władcą i królem, a także sternikiem

i woźnicą świata. Człowiek odkrywa w Nim swojego ojca i przyjaciela, a także zbawcę.

F. stanął przed koniecznością wyjaśnienia faktu wzajemnej bliskości Boga oraz stworzenia; uczynił to odwołując się do koncepcji Logosu oraz mocy Boga. Ta jedna z najbardziej oryginalnych Filonowych idei filozoficznych ma swe źródła zarówno w myśli żydowskiej (mądrość Boga ukazana jako upersonifikowany byt, koncepcja Słowa Bożego — Logosu), jak i gr. (logos heraklitejski i stoicki, pitagorejska monada, świat Platońskich idei i Platońska dusza świata, Arystotelesowski umysł). Twórcza synteza tak różnorodnych składników była możliwa dzięki obranej metodzie — tłumaczeniu Pisma w oparciu o dostępne tradycje. W zależności od przyjętej perspektywy Logos może być rozumiany dwojako: ontologicznie oraz epistemologicznie, a oba podejścia są u F. obecne. W pierwszym rozumieniu Logos jest umysłem Boga „w samym akcie stworzenia” (*De opificio mundi*, 24) i jako taki pełni rolę narzędzia, którym posługuje się Bóg przy stwarzaniu, a następnie podtrzymywaniu świata w istnieniu oraz władaniu nim. Jest On nawet obecny w świecie, stanowi jego wiązanie i zapewnia harmonię. Ponieważ „naśladownictwo nie może powstać bez modelu” (tamże, 16), jest On „miejscem” Boskich idei, wzorów dla świata materialnego, oraz mocy Bożych, które porządkuje. Koncepcja idei, przejęta od Platona, zostaje w znacznym stopniu zmodyfikowana: nie stanowią już one autonomicznej zasady, lecz są stworzone i podporządkowane Bogu w dziele stworzenia. U F. po raz pierwszy pojawia się pojęcie „świata noetycznego” (κόσμος νοητός [kosmos noetós]), oznaczającego ogół idei i utożsamionego z Logosem (tamże, 24). F. wspomina o nieograniczonej liczbie mocy lub kilku podstawowych, najczęściej jednak mówi o dwóch z nich, określając je jako „Pan” (θεός [theós]) i „Władca” (κύριος [kýrios]). Symbolizują one 2 aspekty działania Boga: aktywność stwórczą, w której przejawia się Jego dobroć, oraz władczą (karzącą), wyrażającą Boską sprawiedliwość. Logos albo zawiera moce (podobnie jak idee, których jest miejscem), albo jest rozumiany jako najwyższa moc (lub idea). Jeśli weźmie się pod uwagę inne Filońskie określenia Logosu, jak „archanioł”, „posłaniec Boga”, „arcykapłan wstawiający się za światem”, czy wreszcie „pierworodny syn Boga”, odnosi się wrażenie, że Logos jest nie tylko przez F. hipostazowany, ale nawet personifikowany. Wydaje się jednak, że Logos jest jedynie „obrazem Boga”, pozostaje w ścisłym związku z Jego istotą, jako Boski, wieczny, niewidzialny. F. nieustannie podkreśla, że to Bóg jest ostatecznym sprawcą (przyczyną) wszelkich działań. Temu pierwszemu, ontycznemu rozumieniu Logosu towarzyszy u F. inne, epistemologiczne, wg którego Logos pełni funkcję Słowa Boga, w jakiś sposób Go odsłaniając. O ile własności Boga związane z Jego istotą są dla człowieka niepoznawalne, może on poznać aktywność Boga. Bóg ukazuje się poprzez swą moc dobroczynną i władczą lub wprost w swoim istnieniu. Działanie Boże jest wielorakie, co znajduje wyraz w określeniu Logosu jako „wieloimienny” (πολύωνυμον [polyónymon]) (*De confusione linguarum*, 146). Logos jest więc najpełniejszym sposobem ujawniania się Boga lub — od strony człowieka — sposobem, w jaki jest on w stanie pojąć Boga. F. unika radykalnego rozdziału działania Boga od Jego istoty (ponieważ to ostatecznie Bóg jest podmiotem działania), i pełnego utożsamienia go z Bogiem (ponieważ Bóg nie wyczerpuje się w swoim działaniu, a człowiek poznając Logos nie ma dostępu do Bożej transcendencji).

Obok koncepcji Logosu rozwija F. naukę o Mądrości oraz aniołach, znacznie bliższą tradycji i mitologii żydowskiej, niż gr. Logos i Mądrość pełnią często u F. podobne funkcje — np. Mądrość obejmuje moce Boga, pośredniczy w stworzeniu świata, oświeca człowieka. Sam F. czasem utożsamia Logos z Mądrością. O ile jednak Logos jest rozumiany bardziej jako narzędzie w dziele stworzenia i pośrednik w poznaniu Boga przez człowieka, o tyle Mądrość, również służąc Bogu przy stwarzaniu, spełnia częściej funkcję moralną, jako źródło lub wzorzec cnót i przewodnik na drodze człowieka do Boga. W opisie aniołów F. korzysta nie tylko z tradycji żydowskiej, lecz również z gr. nauki o demonach, które utożsamia z aniołami. Są one „λόγοι” [lógoi] — „słowami” („logosami”) Boga skierowanymi do człowieka i mają swoje źródło w Logosie (*De somniis*, 1, 115).

Świat i człowiek. Filońska kosmologia i antropologia stanowią próbę syntezy biblijnego spojrzenia na świat i człowieka oraz pewnych koncepcji filozoficznych, zwł. platońskich i stoickich. Egzegeza Księgi Rodzaju prowadzi F. do sformułowania koncepcji kreacjonizmu, która w twórczy sposób łączący tradycję biblijną z platońską kosmogenezą, zawartą w *Timajosie*. Świat został stworzony przez Boga w czasie i nie z konieczności, lecz ze względu na Jego dobroć. F. polemizuje szczególnie ze zwolennikami tezy o odwieczności świata oraz o stworzeniu odwiecznym (ab aeterno), bowiem oba te stanowiska wykluczają, jego zdaniem, Boską opatrność. Sam akt stworzenia jest dwuetapowy. Najpierw Bóg myśląc stwarza w swoim Logosie idee, które tworzą „świat noetyczny” — wzór dla świata materialnego, a następnie posługuje się nimi powołując do istnienia świat zmysłowy. Chociaż pojawia się tu idea następstwa (kolejne „dni” stworzenia z Księgi Rodzaju wskazują na kolejne etapy stworzenia), F. podkreśla, że chodzi jedynie o następstwo logiczne, bowiem przyjęta przez niego platońska nauka o powstaniu świata wymaga „uprzedniego” zaistnienia wzoru, a Bóg w rzeczywistości stwarza wszystko „w jednym momencie” (*De opificio mundi*, 13). Posługując się językiem platońskiego „stworzenia demiurgicznego” zmienia F. znacząco jego sens na oddający ducha biblijnego. Materia nie jest równorzędną Bogu, negatywną zasadą, jest rozumiana jako coś biernego, co nie istnieje samo dla siebie, lecz jako „tworzywo” dla stworzenia. Stworzony świat jest kierowany przez Boga lub przez Logos, lub przez Boga za pośrednictwem Logosu, co F. przedstawia w metaforze woźnicy i sternika (tamże, 46; *De Cherubin*, 36; *De migratione Abrahami*, 6). Boża obecność w świecie wyraża się w opatrności, która jest konsekwencją aktu stworzenia, a nie czymś wpisanym w świat, jak u stoików.

Podobnie jak w przypadku kosmogogenezy i kosmologii, również w antropologii, wyjaśniając Pismo Święte sięga F. do tradycji platońskiej i stoickiej. Dwa opisy stworzenia człowieka w Księdze Rodzaju interpretuje następująco: kiedy Mojżesz mówi o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26–27), ma na myśli jedynie ludzki umysł, który jest podobny do Boga. Opis „utworzenia” człowieka w Rdz 2, 7 oznacza dla F. powstanie człowieka złożonego z duszy i ciała, gdzie dusza jest „boskim tchnieniem” oraz „naśladownictwem i odłączoną cząstką” (ἐκμαγεῖον, ἀπόσπασμα [ekmagéion, apóspasma]) Logosu (*De opificio mundi*, 135, 146). Te 2 obrazy są stale obecne w pismach F. Człowiek raz jest pojmowany jako dusza rozumna (tożsama z człowiekiem), innym razem jako złożenie — dusza rozumna złączona z nierozumną, posia-

da ciało i zmysły. To dwojakié podejście jest widoczne również w Filońskim rozróżnieniu na „człowieka niebiańskiego”, który jest czystą inteligencją, oraz „ziemskiego”, który jest złożony lub oznacza umysł „tuż przed” wcieleniem (*Legum allegoriae*, 1, 31–32). Umysł ludzki jest opisywany zarówno jako obraz, jak i część Boga lub Logosu. F. wyraża w ten sposób cel człowieka, którym jest upodobnienie się do Boga przez intelektualne poznanie Go. Służy to również wyjaśnieniu biblijnego opisu, zgodnie z którym człowiek jest stworzony przez Boga jako złożony z pierwiastka duchowego i cielesnego, jest od Niego nieskończenie mniej doskonały, pozostaje śmiertelny pod względem ciała, ale swoim duchem może wznieść się do Stwórcy.

Etyka. Istotą myśli Filońskiej jest przesłanie moralne i temu przesłaniu podporządkowane są pozostałe rozważania filozoficzne. Pismo Święte, wg F., w swoim alegorycznym sensie odsłania duchową wędrówkę człowieka ku Bogu: począwszy od przedstawienia świata i bytu ludzkiego jako stworzonych przez Boga, poprzez wyjaśnienie źródeł zła moralnego, zmagania między potrzebami ciała i duszy, aż po osiągnięcie ostatecznego celu. Wydarzenia i postaci biblijne symbolizują głębszy, etyczny sens i pełnią rolę powszechnych ideałów lub postaw etycznych, posiadając praktyczne znaczenie dla każdego człowieka.

Oryginalność F. wyraża się albo w modyfikacji dotychczasowych pojęć, albo propozycji nowych, co dokonuje się pod wpływem tradycji żydowskiej. Punktem wyjścia etyki jest pozycja bytowa człowieka: stworzonego przez Boga i kierowanego przez Jego opatrność. Przez swój intelekt, który jest obrazem, a w niektórych sformułowaniach nawet „częstką” Logosu, jest człowiek bliski Bogu i ma możliwość poznania Go, choć nie w Jego istocie. To podobieństwo ontyczne jest jednocześnie wezwaniem do ciągłego upodabniania się do Boga, gdyż „każde naśladownictwo dąży do tego, co naśladuje” (*Legum allegoriae*, 2, 4). Polega ono na doskonaleniu intelektu poprzez kontemplację, praktykowanie cnót i ascezy, byciu posłusznym przykazaniom i woli Boga. Cnotę rozumie F. nie jak w tradycji gr., jako jakiś rodzaj „ruchu” duszy, np. harmonię jej elementów, trwałą dyspozycję czy wiedzę — mimo że te określenia są w Filońskich dziełach obecne; rozumie ją raczej jako coś, co „dochodzi” do duszy z zewnątrz i czyni ją cnotliwą. W związku z tym można mówić o różnych poziomach cnoty, odpowiadających poziomom rzeczywistości. Sam Bóg jest ponad cnotą. Logos zawiera w sobie cnoty rodzajowe, z których wypływają cnoty szczegółowe lub idee cnót kardynalnych (λόγοι [lógoi]). Stają się one z kolei cnotami rodzajowymi dla „ziemskich” cnót kardynalnych. Przyjmując platoński podział duszy, przyporządkowuje F. każdej jej części jedną z cnót kardynalnych, a wszystkim razem — sprawiedliwość. Obok oryginalnej koncepcji „wertikalnego” zróżnicowania cnót, rozszerza także ich rozumienie. Do klasycznego kwartetu cnót kardynalnych dochodzą te związane z relacją do Boga; za najważniejsze uważa F. wiarę i pobożność. Wiara wynika ze świadomości niedoskonałości własnego poznania Boga, jest Jego darem, natomiast pobożność to warunek pozostałych cnót, gdyż miłość Boga pociąga za sobą miłość do człowieka. Z wiarą wiążą się takie cnoty, jak nadzieja i skrucha; z pobożnością nieodłącznie związana jest miłość człowieka (φιλανθρωπία [philanthropía]), która — zgodnie z tradycją stoicką — oznacza braterstwo ze wszystkimi ludźmi, jednak nie na podstawie immanentnego logosu, lecz wspólnoty dóbr otrzymana-

nych od Boga. Jej praktyczne skutki to potępienie niewolnictwa i wojny niesprawiedliwej. Ostatecznie można uznać, że cnotą jest wszystko, co w jakiś sposób prowadzi człowieka do Boga lub upodabnia do Niego, przy czym sama może być traktowana jako środek lub cel, zależnie od miejsca w hierarchii cnót. Modyfikacje pojawiają się również w koncepcji ascezy. Jej ostatecznym celem jest osiągnięcie cnót mędrca i intelektualna kontemplacja, jednak F., świadomy ograniczeń wynikających z cielesności człowieka, nie pomija potrzeb ciała. Cnoty dotyczą także nierozumnych części duszy. Praktykowanie ascezy dla niej samej jest bezcelowe. Picie wina nie szkodzi mędrcom, a nawet, sprzyjając jego radości i pogodzie ducha, sprzyja samej mądrości. F. nie wyklucza również potrzeby posiadania dóbr zewnętrznych, zwraca jednak uwagę, że ich ograniczanie sprzyja cnotcie, zaś nierozumne korzystanie z nich szkodzi samemu ciału.

Zależność bytowa człowieka od Boga nie ogranicza możliwości wolnego wyboru (*ἐκούσιον* [hekoúsion]), który jest darem Boga. Człowiek jest na tyle wolny, by mógł ponosić odpowiedzialność za swoje czyny jako skutki swej decyzji i by podlegał karze lub nagrodzie. Za autonomią moralną człowieka przemawia również obecna u F. koncepcja sumienia (*ἔλεγχος* [élenchos] lub *συνειδός* [syneidós]); można je rozumieć na 2 sposoby: jako transcendentny dar otrzymany od Boga lub jako immanentną zdolność rozumowania; oba znaczenia łączą się ze sobą w koncepcji sumienia związanego z prawem naturalnym (lub Prawem Mojżesza), które pochodzi od Boga (poprzez Logos) i jest obecne w duszy człowieka. Koncepcje wolności i sumienia mają swoje korzenie biblijne (doktryna odpowiedzialności indywidualnej, pojęcie grzechu, kary i nagrody), natomiast w ich sformułowaniu F. często odwołuje się do obrazów i pojęć zaczerpniętych z tradycji filozoficznej.

Zwieńczeniem Filońskiej etyki jest koncepcja wizji Boga oraz związana z nią eschatologia. Ogląd Boga wymaga stopniowego, moralnego przygotowania. F. przedstawia postaci biblijne, które uważa za symbole poszczególnych etapów na drodze do doskonałości. Punktem wyjścia jest stan grzechu — uleganie ciału i przyjemnościom. Nadzieja na odzyskanie cnoty (Enos) prowadzi do skruchy i opłakiwania swych przewin (Enoch) oraz osiągnięcie pierwszego stopnia prawości (Noe). Patriarchowie, którzy dostąpili cnoty, symbolizują 3 sposoby jej uzyskania, które są równocześnie darami Boga: poprzez pouczenie (studia encykliczne i filozofię — Abraham), intuicję (samopouczenie — Izaak) i praktykę (Jakub); są to 3 konieczne warunki osiągnięcia cnoty lub wizji Boga, a nie następujące po sobie etapy. Przykładem najwyższej doskonałości jest Mojżesz. Po okresie przygotowania jego umysł wyzwala się z więzów ciała i osiąga wizję Boga. Dotyczy ona jedynie Bożego istnienia, a umożliwia ją sam Bóg, ponieważ „Boga poznajemy przez Boga, tak jak światło światłem” (*De praemiis et poenis*, 46). Poznanie istotowe dotyczy natomiast świata inteligibilnego lub Logosu, pośrednio tylko wskazując na Bożą naturę (np. na Boga, który kieruje światem inteligibilnym). Wizję (istnienia) Boga nazywa F. „najwyższą nagrodą” (tamże, 47) i „szczytem szczęścia” (*De Abrahamo*, 58), można ją więc utożsamiać z celem człowieka.

Nie jest jasne, czy F. formułuje doktrynę o nieśmiertelności. Większa część wypowiedzi na ten temat ma swoją genezę w platońskiej nauce o preegzystencji i metempsychozie. F. jednak często podkreśla, że człowiek jest „śmiertelny

z natury” (*De opificio mundi*, 61), natomiast nieśmiertelność dotyczy duchowej części, która pochodzi od Boga. W związku z tym człowiek jest „na granicy śmiertelnej i nieśmiertelnej natury” (tamże, 135). To, w którą stronę się zwróci, zależy od niego; nieśmiertelność wiąże więc z moralnością. Ponieważ cnota jest niezniszczalna i wieczna, to ona czyni człowieka (lub jego umysł) nieśmiertelnym. Wydaje się, że F. wiąże platońską doktrynę duszy „wiecznej z natury” z koncepcją nieśmiertelności jako nagrody za cnotliwe życie. Nie wiadomo, na czym ma ona dokładnie polegać i czy jest możliwa do osiągnięcia przez wszystkich — być może F. upatruje ją w ostatecznym mistycznym zjednoczeniu umysłu z Bogiem, czego dostąpił Mojżesz.

Oddziaływanie myśli Filońskiej. Istnieją podobieństwa pomiędzy myślą F. i gnostycyzmem oraz neoplatonizmem, jednak najpełniej została ona przyswojona i oddziaływała na wczesną myśl chrześcijańską. Już w czasach Euzebiusza istniała legenda o F.-chrześcijaninie, który miał w Rzymie przyjąć chrzest z rąk św. Pawła (HE 2, 17). Towarzyszyło jej przekonanie, że wspomniani przez F. terapeuci to aleksandryjska wspólnota wczesnochrześcijańska założona przez św. Marka. Pewne motywy obecne u F. pojawiają się już w niektórych księgach NT, jak np. nauka o Logosie (Ewangelia wg Jana), koncepcja człowieka cielesnego, psychicznego i duchowego (św. Paweł) oraz pewne wątki z Listu do Hebrajczyków. Podobieństwa te nie są jednak na tyle wyraźne, by móc stwierdzić bezpośredni wpływ F., nie przyjmując innych wyjaśnień, np. oddziaływania szerzej pojętej kultury zhellenizowanych Żydów lub gr. Septuaginty. Również w odniesieniu do wczesnych apologetów (Justyn, Teofil) jest to trudne do stwierdzenia, mimo pewnych zbieżności doktrynalnych (nauka o Logosie). Począwszy od Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150–215) cyt. z pism F. i wzmianki o nim pojawiają się systematycznie u ojców Kościoła. Metoda i myśl F. oddziaływały szczególnie na Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesisa, Euzebiusza z Cezarei, Didymosa Ślepego, Grzegorza z Nyssy, Ambrożego (a przez niego na Augustyna) oraz Hieronima. Oddziaływanie to następowało w dwóch kierunkach. W pierwszym rządzie ojcowie Kościoła przejęli od F. metodę egzegezy Pisma Świętego, stosując ją również do ksiąg NT. Dotyczyło to zarówno rodzajów egzegezy (dosłowna, alegoryczna), jak i jej przedmiotu (kosmologiczna, etyczna). Wiązało się też z akceptacją „języka rozumu” — pojęć filozoficznych, którymi F. posługiwał się wyjaśniając Pismo Święte — otworzyło więc drogę filozofii w rozważaniach teologicznych i sprzyjało jej rozwojowi. Po wtóre, F. przyczynił się do wyboru tej filozofii, odkrywając dla swoich następców wartość dziedzictwa platońskiego. Myśl Platona była najbliższa zarówno religii żydowskiej, jak i chrześcijańskiej, gdyż kładła nacisk na niezmienność i transcendencję świata ostatecznych zasad. Źródłem inspiracji filozoficznej była jednak dla ojców przede wszystkim sama Biblia. Np. komentując opis stworzenia świata korzystali oni z kosmogonii *Timajosa*, stworzenie człowieka jako „obraz obrazu” interpretowali jako podobieństwo do Logosu — obrazu Boga; objawienie się Boga jako „Jestem” w Księdze Wyjścia rozumieli jako niedostępność poznawczą istoty Boga przy poznawalności Jego istnienia. Ponieważ wszystkie te tematy biblijne były interpretowane wcześniej w podobny sposób przez F., można przypuszczać, że spełnił on doniosłą rolę nie tylko w ich doborze, lecz także w doborze języka filozoficznego najbardziej odpowiedniego dla egzegezy. Filońskie

koncepcje rozwijano i modyfikowano, by dostosować je do wymogów chrześcijaństwa, zwł. pojęcie Logosu, naukę o stworzeniu, opatrności Bożej, człowieku rozumianym jako obraz, ideał życia kontemplacyjnego, koncepcję wolności i sumienia.

Najważniejsze wyd. kryt. dzieł F.: *Philonis Iudaei sermones tres hactenus inediti*, wyd. B. Aucher (I–II, Ve 1822–1826, dzieła armeńskie razem z tłum. łac.); *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, wyd. L. Cohn (I–VI, B 1896–1915; t. VII/1–2 zawierający indeksy: B 1926–1930); frg. w: J. R. Roysse, *The Spurious Texts of Philo of Alexandria. A Study of Textual Transmission and Corruption with Indexes to the Major Collections of Greek Fragments* (Lei 1991).

Znane tłum. dzieł F.: *Die Werke in deutscher Übersetzung*, wyd. L. Cohn, [i in.] (I–VII, Br 1909–1964); *Works*, wyd. F. H. Colson, G. H. Whitaker (I–X, Lo 1929–1962; *Supplement*, wyd. R. Marcus, I–II, Lo 1953); *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, wyd. R. Arnaldez (I–XXXVI, P 1961–1992). Tłum. pol.: *Pisma* (I: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, Wwa 1986, II: *O gigantach, O niezmienności Boga, O rolnictwie, O uprawie roślin, O pijaństwie, O trzeźwości*, Kr 1994); *Kto jest dziedzicem boskich dóbr* (Pz 2002).

Najnowszy indeks, uwzględniający również frg. prac F.: P. Borgen [i in.], *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria* (Lei 2000). Bibliogr. prac F. znajduje się w: E. R. Goodenough, H. L. Goodhart, *A General Bibliography of Philo Judaeus* (w: E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*, NH 1938, Hi 1967, 125–321); R. Radice, D. T. Runia, *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography, 1937–1986* (Lei 1988, 1992²); D. T. Runia, *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography. 1987–1996. With Addenda for 1937–1986* (Lei 2000).

Bibliografia: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, T 1852, Da 1963⁶, III/2, 385–467; C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Je 1875, A 1970; J. Drummond, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion*, Lo 1888, I–II, A 1969; J. Martin, *Philon*, P 1907; É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, P 1908, 1950³; M. Louis, *Philon le Juif*, P 1911; T. Zieliński, *Hellenizm a judaizm*, II, Wwa 1927; E. Stein, *F. z Aleksandrii. Człowiek, dzieła i nauka filozoficzna*, Wwa 1930; E. R. Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, NH 1935, A 1969; W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, L 1938; E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, NH 1940, Ox 1962²; M. Pohlenz, *Philon von Alexandria*, Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse 5 (1942), 410–487; H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, I–II, C (Mass.) 1947, 1982; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV: *Le Dieu inconnu et la Gnose*, P 1954, 1990; J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, P 1958; E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, I–II, Pz 1958, 1965², 459–494; R. Arnaldez, *Introduction générale à Philon d'Alexandrie*, w: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, P 1961, I 17–140; S. Matuszewski, *Filozofia F. z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Wwa 1962; H. Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, w: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, C 1967, 1970, 137–157, 164–165; H. Sérouya, *Les étapes de la philosophie juive. Antiquité hébraïque*, P 1969, 189–341; A. Maddalena, *F. Alessandrino*, Mi 1970; H. Hegermann, *Philon von Alexandria*, w: *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Wü 1973, 353–369; J. Legowicz, *Judejska filozofia teo-mistyczna*, w: *tenże, Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Wwa 1973, 428–451; V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie*, Lille 1974; Reale IV 267–322; S. Sandmel, *Philo of Alexandria. An Introduction*, NY 1979; S. Sandmel, *Philo Judaeus. An Introduction to the Man, His Writings, and His Significance*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II: *Principat*, B 1984, XXI 731–759; L. Joachimowicz, *F. — filozof alegoryzujący*, w: *Filon Aleksandryjski, Pisma*, Wwa 1986, I 5–30; J. Morris, *The Jewish Philosopher Philo*, w: E. Schürer, *The History of the Jewish*

People in the Age of Jesus Christ (oprac. G. Vermes), E 1987, III/2, 809–889; G. Reale, R. Radice, *La genesi e la natura della „Filosofia mosaica”. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di F. di Alessandria. Monografia introduttiva ai 19 trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, w: Filone di Alessandria, *La filosofia mosaica*, Mi 1987, V-CXLI; R. Williamson, *Jews in the Hellenistic World*, II: *Philo*, C 1989; P. Borgen, *Philo of Alexandria. An Exegete for His Times*, Lei 1997; M. Osmański, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” F. z Aleksandrii*, Lb 2001.

Marek Osmański