



SEWERYN BLANDZI

Filon z Aleksandrii i problem genezy onto-teologii

Philo of Alexandria and the Origins of Onto-theology

ABSTRACT: Seeking the sources of the radical formulation of the issue of metaphysics as onto-theology by M. Heidegger (1957), we find definitive analyses of Aristotle's *Metaphysics* by P. Natorp (1888) and P. Aubenque (1983), and in more distant past, Philo's of Alexandria (around 20 BC–40 AD) theological interpretation of being, probably inspired by Book *Kappa* of this work. Natorp was the first to demonstrate the contradiction in Aristotle's „first philosophy” in terms of its dual components, as this philosophy was understood, i.e. at the same time as a science of all being and of the Supreme Being. This contradiction was a result of the failure to recognize that Aristotle had not written certain parts of *Metaphysics* (Book K in particular) on the one hand, and an erroneous interpretation of its genuine content on the other. Ignoring this important reservation, Heidegger attributed to Aristotle's metaphysics the domination of the theological component over the ontological, although this reservation is not totally incorrect with respect to medieval metaphysics, which identified God with Being itself.

This identification is rooted in the imposition of the maximalist concept of being (originating in Parmenides and Plato) imposition on personal God. The first trace of the merging of those two ideas can already be found in the compiler of Book K in his theological understanding of Aristotle's formula *to on hē on* (being as being), but the reference of this formula to God (hitherto unnoted by commentators) can be found explicitly in Philo, who we can treat as the actual originator of onto-theology. On the other hand, Aristotle's genuine „first philosophy” could be ascribed at most to non-equivalent components: one general-ontological, focused on „being as being”, and the other, subordinate to it – the theological one, focused on the „highest genus”.

KEYWORDS: being • God • onto-theo-logy • metaphysics • first philosophy • Aristotle • Philo of Alexandria • Natorp • Heidegger

Od czasu, kiedy Martin Heidegger opublikował swój esej *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957) utrwaliło się przekonanie, że metafizyka począwszy od Arystotelesa zasadniczo jest „ontoteologią”, wiedzą, która kulminuje w wyszczególnionym i wyróżnionym rodzaju bytu (*summum ens*), czyli w bycie boskim. Ścisłej biorąc, metafizyka jest zarazem wedle Heideggera w swojej strukturze dwuznaczna: „Jeśli metafizyka roz-

waża byt ze względu na wspólny każdemu bytowi grunt, wówczas jest logiką w sensie onto-logiki. Gdy zaś metafizyka rozważa byt jako taki w całości, tzn. ze względu na najwyższy, wszystko ugruntowujący byt, wówczas jest logiką w sensie teo-logiki¹. We *Wprowadzeniu* dodanym w 1949 roku do wykładu *Czym jest metafizyka?* z 1929 roku, Heidegger powołując się na księgi *Gamma*, *Epsilon* i *Kappa* Arystotelesowej *Metafizyki* zauważa, że metafizyka jako przedstawianie bytu jako bytu czyni to przedstawianie dwojako:

Raz całość bytu jako takiego w sensie jego najogólniejszych rysów (ὄν καθόλου, κοινόν) – zarazem wszakże całość bytu jako takiego w sensie bytu najwyższego, a przeto boskiego (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον). W takim właśnie podwojeniu występuje nieskrytość bytu jako takiego w metafizyce Arystotelesa (por. *Metafizyka* Γ, Ε, Κ).

Metafizyka sama w sobie jest dwojako, a zarazem w jedności, prawdą bytu w ogóle i bytu w najwyższym stopniu; to mianowicie dlatego, że przedstawia byt jako byt. Z istoty swej jest równocześnie ontologią w węższym sensie i teologią. Ta onto-teologiczna istota właściwej filozofii (πρώτη φιλοσοφία) zasadza się najpewniej w sposobie, w jaki otwiera się ku niej ὄν jako ὄν mianowicie².

Dla Heideggera nie jest jednak ważna owa dwuznaczność metafizyki jako taka, ale fakt, że przewagę w niej zyskuje komponent teologiczny, przesłaniający zupełnie możliwość myślenia samego bycia. Byt połączony zostaje z Bogiem jako bytem najwyższym, który „ugruntowuje jako pierwsza przyczyna (*ratio*)”. Byt uczestniczy w Byciu najwyższym jako pierwszym (*summum ens*), i ta relacja wyjaśniana jest w metafizyce przez odwołanie się do koncepcji analogii czy partycypacji.

Odkrycie owej ambiwalencji u Arystotelesa jest zasługą Paula Natorpa, który jednak od niej właśnie stara się Stagirytę uwolnić. Czyni to przede wszystkim wykazując nieautentyczność księgi *Kappa*, a ponadto wprowadzając istotne korekty w rozdziale E 1, któremu przyznaje istotne znaczenie w rozumieniu „pierwszej filozofii”. Rozdziału tego nie uważa za nieautentyczny, a jedynie zepsuty interpolacjami, a także błędnie interpretowany. Owszem, niedopuszczalne byłoby podciąganie pod jedno pojęcie „pierwszej filozofii” dwu komponentów, ontologicznego i teologicznego i objęcie tym mianem *zarazem* nauki o bycie w ogóle (*die allgemeine, für alle grundlegende*

¹ M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, [w:] *Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, Kraków 1998, s. 182.

² *Idem*, „Czym jest metafizyka”. *Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, [w:] *idem*, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 324.

[...] *Wissenschaft*) oraz o bycie szczególnym, ale najwyższym (*vom stofflosen, unwandelbarer Sein, als der vornehmsten Gattung des Seienden*)³. Byłaby to istotnie, jak zauważa Natorp, sprzeczność nie do utrzymania (*unleidlicher Widerspruch*). Aby ją usunąć, wystarczy jednak – jego zdaniem – przyjąć pojęcie *pierwszeństwa* w różnym znaczeniu: 1) w sensie uniwersalnego zasięgu i 2) najwyższej godności (wartości). Jeśli się je połączy, powstaje sprzeczność. Zarzut Heideggera „dwugłowości” struktury metafizyki jako onto-teo-logiki można zatem uznać za słuszny co najwyżej w odniesieniu do metafizyki średniowiecznej, a nie do Arystotelesowej filozofii pierwszej.

W niniejszym eseju chcemy uwydatnić istotną rolę dla zapoczątkowania kwestii ontoteologii konkretnego zastosowania formuły Arystotelesowej τὸ ὄν ἢ ὅν w odniesieniu do Boga St. Testamentu przez Filona z Aleksandrii, co jest faktem dotąd nieodnotowanym.

1. Ku teologizacji bytu

Pierwszym, najważniejszym z pozagreckich źródeł, które oddziały na odradzający się platonizm I–II wieku (Plutarch, Numenius) stała się uznawana za objawioną nauka Starego Testamentu. Nauka ta została greckim myślicielom przekazana w znaczącym stopniu za pośrednictwem i w interpretacji Filona z Aleksandrii. Urodzony u schyłku starej ery, przejęty zarówno kulturą judaistyczną jak helleńską, myśliciel ten zostawił po sobie bogatą twórczość, wykazującą przewagę aspektu religijnego, a przenikniętą duchem filozofii greckiej. Język grecki przemawiał do Filona nawet ze świętych ksiąg, korzystał bowiem aleksandryjczyk wyłącznie z dokonanego w III w. przed Chr., właśnie w Aleksandrii, słynnego przekładu Biblii, dokonanego jakoby przez 70 uczonych mężów, i stąd noszącego nazwę Septuaginty.

Biblię odczytywał Filon, interpretując ją alegorycznie, głównie w świetle filozofii Platona⁴, filozofia ta zaś z kolei wywarła przemożny wpływ na jego koncepcje egzegetyczne, zwłaszcza jeśli chodzi o naturę Boga i świata duchowego. Filonowi znana jest również nie tylko egzoteryczna, ale i akromatyczna twórczość Arystotelesa, z której czerpie głównie to, co wspólne lub przynajmniej zgodne – w jego przekonaniu – z platonizmem. Oprócz filozofii platońskiej, łączonej z pitagoreizmem, pewien wpływ wywiera na niego także myśl stoicka, którą starał się on jednak oddzielać od platoniz-

³ P. Natorp, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, „Philosophische Monatshefte” 24/1888, s. 49.

⁴ Jest rzeczą wielce prawdopodobną, że Filon zetknął się z twórczością działających w drugiej połowie I wieku p.n.e. starszych od niego platoników, Derkyllidesa i Eudorosa z Aleksandrii.

zmu, podobnie jak zabiegał o oczyszczenie nauki Platona z naleciałości sceptycznych, by móc pewne jej elementy zreinterpretować zgodnie z teologią monoteistyczną.

Platońska absolutyzacja idei jako niezależnych od Demiurga algorytmów natury Filonowi nie odpowiadała, akceptował natomiast rozumienie idei jako paradygmatów, które przypisał Bogu jako jego myśli, sytuując tym samym, inaczej jak Platon, Boga ponad ideami. Idee funkcjonują jak niecielesne archetypy, czyli przyczyny wzorcze rzeczy cielesnych: ἡ ἀναγκαιοτάτη οὐσία [...] ἥτις ἐστὶν ἀρχέτυπον παράδειγμα πάντων ὅσα ποιότητες οὐσίας, καθ' ἣν ἕκαστον εἰδοποιεῖτο καὶ διεμετρεῖτο (*De specialibus legibus* I, 327, 5 – 328, 1). Bez nich rzeczy byłyby tylko „bezkształtną materią” (ἄμορφος ὕλη – 328, 4). „Zgodnie bowiem z nauką o ideach Bóg sprawił wszystkie rzeczy, nie mając jednak z nimi bezpośredniego kontaktu – nie godziło się bowiem, aby Byt szczęśliwy i błogosławiony dotykał materii nieuformowanej i bezładnej – ale posłużył się niecielesnymi Mocami, które naprawdę nazywają się ideami, po to, by każdy rodzaj rzeczy otrzymał odpowiednią dla niego formę⁵”: ἐξ ἐκείνης γὰρ [sc. δόξης] πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτὸς – οὐ γὰρ ἦν θεμὶς ἀπειρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον – ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ιδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἀρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν (*ibidem*, I, 329, 1–5).

Niecielesny Bóg jawi się tym samym jako transcendentny wobec świata. „Gdyż nawet cały świat nie jest godny być miejscem pobytu i zamieszkania dla Boga. On bowiem jest sam dla siebie miejscem, jest sam pełny siebie i sam dla siebie wystarczający, napełnia i ogarnia inne istoty w ich nędzy, pustce i próżni, a jego samego nie ogarnia żadne stworzenie, ponieważ On jest Jeden i wszystko⁶”: θεοῦ γὰρ οὐδὲ ὁ σύμπας κόσμος ἄξιον ἂν εἶη χωρίον καὶ ἐνδαιτήμα, ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἰκανὸς αὐτῶ ὁ θεός, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιτεῖα καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἰς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὧν (*Legum allegoriae*, I 44, 1–45, 1). Boska transcendencja obejmuje tak samo świat intelligibilny, którego także jest on stwórcą. I tak np. w ujęciu Filona idee nie są, jak u Platona, wieczne i niezrodzone, lecz stworzone myślą Boga.

Ważną wskazówkę co do natury najwyższego Bytu, znajdujemy w drugiej księdze *Legum allegoriae* (86.9). Poruszonych tu zostaje kilka kwestii. Jedna dotyczy uniwersalnego rodzaju, wyrażanego zaimkiem nieokreślonym

⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, przeł. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 290.

⁶ Filon Aleksandryjski, *Pisma*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 95.

τι (*aliquid*), który Filon podnosi do rangi *transcendentale*: ‘τί, ὁ πάντων ἐστὶ γένος. Natomiast Bóg zajmuje pozycję ponadrodzajową, wyrażoną za pomocą superlatywu γενικώτατον, w tłumaczeniach zbyt powierzchownie oddawanego prostym przymiotnikiem „najogólniejszy”; drugim jest boski Logos: τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστι ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος. Inne zaś rzeczy istnieją tylko dzięki Logosowi, a w gruncie rzeczy zajmują miejsce bliskie nicości: τὰ δ’ ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει, ἔργοις δὲ ἐστὶν οὐ ἴσα τῷ οὐχ ὑπάρχοντι. W księdze III tegoż dzieła Filon nie waha się miano γενικώτατον nadać także owemu transcendentalnemu τι (*aliquid*): ‘τί, τοῦτό ἐστι τὸ γενικώτατον τῶν ὄντων. W następującym zaś zdaniu określeniem tym obdarza również boski Logos: καὶ ὁ λόγος δὲ τοῦ θεοῦ ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου καὶ πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.

Warto zwrócić uwagę, że koncepcja podwójnej ponadrodzajowości, logicznej i ontologicznej, zaznacza się wyraziście na pierwszych kartach *Isagoge* Porfiriusza. Określenie γενικώτατον, tak często tam stosowane, zaczyna funkcjonować jak termin techniczny. Wyraz ten, jako *superlativus* przymiotnika γενικός, znaczącego nie tylko „rodzajowy”, ale i „rodowy”, „rdzenny”, w jednym aspekcie oznacza najwyższą kategorię, wyrażaną *nazwą* οὐσία (znominalizowana forma zaimka τι), w drugim zaś najpierwszy byt, będący najprzedniejszym rodzajowo. Ogólnie biorąc, stanowi pojęcie graniczne, które wyraża nieprzekraczalność, z jednej strony w tym sensie, że ponad nim nie może być żadnego innego rodzaju (ἐστὶν δὲ γενικώτατον μὲν, ὑπὲρ ὃ οὐκ ἂν εἴη ἄλλο ἐπινοηβητικὸς γένος: 1.4.16), z drugiej, że wskazuje na instancję ostateczną o charakterze indywidualnym, która np. w ludzkiej genealogii pełni rolę protoplasty rodu, a w aspekcie uniwersalnym odsyła do Bóstwa jako ostatecznej zasady (φέρε εἰπεῖν τὸν Δία, τὴν ἀρχὴν ὡς τὸ πλεῖστον: 1.5.17).

Filon występuje stanowczo przeciw antropomorficznemu pojmowaniu Boga. Jak pisze w *O niezmienności Boga* (55) „Przyjaciele duszy [...] nie łączą Bytu (τὸ ὄν) z żadnym wyobrażeniem istot zrodzonych, lecz postawiwszy Go ponad wszelką jakością (πάσης ποιότητος) – [...] przyjęli samo tylko istnienie Jego bez żadnych atrybutów (τὴν ἀνευ χαρακτῆρος ψιλὴν ὑπαρξιν), jedynie wedle bycia (κατὰ τὸ εἶναι μόνον), nie przypisując mu żadnej postaci. (56) Sprzymierzeni natomiast z ciałem, nie mogąc [...] dostrzec samej samowystarczalnej, prostej, czystej i niezłożonej natury (καθ’ ἑαυτὴν ἀπροσδεῶ καὶ ἀπλὴν φύσιν, ἀμιγῆ καὶ ἀσύγκριτον), myśleli o Przyczynie wszechrzeczy (περὶ τοῦ πάντων αἰτίου) tak jak o sobie samych [...]. Ci, którzy na swojej drodze życia mają za towarzyszkę prawdę, nie przypisują mu niczego na modłę tego, co zrodzone, Bóg zaś nawet umysłem (τῷ νῶ) daje się uchwycić nie inaczej, jak tylko wedle Bycia (κατὰ τὸ εἶναι μόνον). Albowiem tylko jego

Istnienie (ὑπαρξις) jest tym, co z niego chwytny, a poza Istnieniem nic (61–62). Łatwiej jest – sądzi Filon – dowieść istnienia Boga, „że jest” (ὅτι ἔστιν, ὑπαρξις), aniżeli uchwycić jego naturę, „czym jest” (ὅ ἐστιν, οὐσία).

Nawet imię, którym każe się Mojżeszowi określać: ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν („Ja jestem ten «Będący»”), raczej wyraża niemożliwość wszelkiego określenia. Człowiek nie powinien starać się poznać Jego istotę, tylko utwierdzać rozumowo w absolutności Jego istnienia. Jedynie możliwe do pojęcia tego, co boskie (τὸ θεῖον), jest „to, że jest, co się określa mianem istnienia”: τὸ δ' ὅτι ἔστιν, ὑπάρξεως ὄνομα καταληπτὸν ὄν (*De praemiis et poenis*, 40), pokazując nie – „czym jest”, lecz „że jest”. Istota Jego bowiem, lepsza od Dobra, starsza od monady, czystsza od Jedna, przez nic poza Nim samym uchwycona być nie może⁷.

2. „Twórca” czy „Stwórca”?

Rezultatem boskiego działania jest znany nam świat. Tego, co On stworzył, wcześniej nie było: „Bóg powołał świat, swoje najdoskonalsze dzieło, z nie-bytu do bycia”: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὸ τελειότατον ἔργον, τὸν κόσμον, ἀνέφηνε (*De vita Mosis* II 267, 2–3). „[...] On zestawił całe z niebyłego”: [...] τὸν τὰ ὅλα συστησάμενον ἐκ μὴ ὄντων (*Legum allegoriae* III 10, 7). Na podstawie tych wypowiedzi nie można jednak Filonowi przypisywać koncepcji *creatio ex nihilo*. Greckie μὴ ὄν wyraża niebyt względny: „z czegoś, co przedtem nie było tym, co stworzył”.

Nawet przyznanie Bogu w dziele *De somniis* z zastosowaniem terminu κτίστης roli przewyższającej rolę demiurga, nie przesądza, że chodzi o stworzenie z niczego. Demiurg porównany tam jest do Słońca, które nie tworzy, lecz jedynie ujawnia swym światłem rzeczy już istniejące, a tylko będące niewidoczne w ciemności. Skontrastowana z nim funkcja „stwórcy” (κτίστης) ma pokazać, że Bóg czyni coś więcej. „Inaczej niż Słońce, które wschodząc ujawnia [z mroku] ukryte ciała, Bóg, zrodziwszy wszystko, chociaż też tak wyprowadził je na jaw, to jeszcze uczynił to, czego pierwaj nie było, będąc nie tylko Demiurgiem-Twórcą, ale i samym Stwórcą”: ἄλλως τε ὡς ἥλιος ἀνατείλας τὰ κεκρυμμένα τῶν σωμάτων ἐπιδείκνυται, οὕτως καὶ ὁ

⁷ *Ibidem*, 39n.: γνήσιον δὲ ἴμερον καὶ πόθον ἰδῶν ὁ πατήρ καὶ σωτήρ ἤλεψε καὶ κράτος δούς τῆ τῆς ὕψεως προσβολῆ τῆς ἑαυτοῦ θεας οὐκ ἐφθόνησε, καθ' ὅσον οἶον τε ἦν χωρῆσαι γεννητὴν καὶ θνητὴν φύσιν, οὐχὶ τῆς ὅ ἐστιν ἐμφαινοῦσης, ἀλλὰ τῆς ὅτι ἔστιν. ἐκεῖνο μὲν γάρ, ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον, ἀμήχανον ὑφ' ἑτέρου θεωρεῖσθαί τινος, διότι μόνῳ θέμεις αὐτῷ ὑφ' ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι. Por. *De vita contemplativa*, 2.8-3.1, gdzie Filon mówi o tych, którzy „nauczyl się czci ten Byt, który i od Dobra możniejszy jest i czystszy od Jedna i od Monady pierwotniejszy”: ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν, ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον τε καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον.

θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τοῖμαφανές ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἂ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὢν (*De somniis* I 76, 3–77, 1). Zastosowanie przeczenia οὐκ, a nie μή, w zwrocie ἂ πρότερον οὐκ ἦν („czego wcześniej nie było”) może już być sygnałem w kierunku *creatio ex nihilo*, przeważająca ilość wypowiedzi Filona zdaje się jednak sugerować odwieczność materii.

Wypada więc zgodzić się z poglądem, że chociaż „spotkać się można z twierdzeniem, że już Filon mówił o stworzeniu z niczego, wydaje się, że to raczej posługująca się podobną do Filonowej lub identyczną nawet aparaturą filozoficzną chrześcijańska szkoła aleksandryjska stwarza ten pretekst, który każe przyjmować, że i Filon ową ideę wyznawał”⁸. Juliusz Domański przypomina zarazem, iż koncepcja *creatio ex nihilo* znajduje swój początek w tekście Starego Testamentu, mianowicie w przekładzie Wulgaty: *ex nihilo fecit illa Deus* greckiego passusu z *Księgi Machabejskiej II* (7, 28): οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός.

Zauważmy jednak, że przy uważniejszym spojrzeniu obie formuły (grecka i łacińska), przyjmowane powszechnie i bezkrytycznie jako identyczne, semantycznie nie pokrywają się ze sobą. Bardziej radykalna w wymowie formuła łacińska mówi o stworzeniu świata z niczego (*resp.* nicości), natomiast grecka, bliższa z pewnością starotestamentowemu oryginałowi, ma zgoła inny sens: „nie z bytów”, tzn. z gotowych rzeczy zaktualizowanych czy elementów, bo oznaczałoby to jedynie przetworzenie jakiegoś istniejącego wprzód świata w inną postać, ale z bezjakościowej, nieukształtowanej (niezaktualizowanej) jeszcze materii, która żadnym bytem nie jest (bytem jest coś, co jest uformowanym jednym – czymś *sc.* określonym), jakkolwiek nie jest też ona nicością.

Jak widać, decydujące o takim odczytaniu jest umiejscowienie na początku negacji „nie” przedzielonej zaraz przyimkiem „z”, a to nie pozwala wiązać jej wprost z „bytem”, co automatycznie dawałoby absolutne jego przeciwieństwo: „nie-byt”. W wersji greckiej mamy przecież następującą kolejność: „nie z bytów sprawił te rzeczy Bóg”, gdzie przeczenie ewidentnie odnosi się do orzeczenia, a nie do bytów! W wersji łacińskiej na odwrót, sugeruje się (i jest to nadużycie), jakoby Bóg zgoła stworzył świat z niczego (absolutnego niebytu), czyli z nicości. Takie jest też powszechne rozumienie formuły *creatio ex nihilo*. Owa zmiana daje się wytłumaczyć tym, że późniejsza filozofia chrześcijańska chciała uniezależnić Boga od materii, całkowicie tę ostatnią unieważnić. Przywołana zaś nicość to nie jakiś bardziej abstrakcyjny od nieuformowanej materii istniejący metafizyczny

⁸ J. Domański, „Stworzenie z niczego”, kilka uwag o genezie i rozwoju pojęcia, „Roczniki Filozoficzne” 37–38/1989–1990, zes. 1, s. 34 nast.

prasubstrat. Istotne *novum* stanowi tu położenie akcentu na absolutną wolność i nieuwarunkowanie niczym Boga w akcie stworzenia. Owo „z nicości uczynił” znaczy: Bóg stworzył świat nie z materii, nie z nicości jako jakiegoś istniejącego prasubstratu, ale powołał go do zaistnienia wolą stwórczego boskiego *fiat!*, a więc nieskończoną mocą swojej absolutnej wolnej woli, nie potrzebującej już absolutnie niczego do tego celu.

3. Bezimienny, a nazwany „Będącym”: przesłanki ontoteologii

Można w pismach Filona wskazać wiele miejsc, w których pod imiesłowem ὦν (*gen. ὄντος*) filozof rozumie po prostu Boga, w bliższym lub dalszym kontekście stosując zwyczajnie θεός. Sam Bóg mówi o sobie, jak to oddano w greckim przekładzie *Septuaginty*: ἐγώ εἰμι ὁ ὦν („Ja jestem ten ‘Będący’”). Kiedy Mojżesz wysuwa trudność, jak ma odpowiedzieć tym, którzy spytają go o imię tego, który go posłał (ἐάν οὖν πυνθάνωνται, τί τὸ ὄνομα τῷ πεμπάντι – *De vita Mosis*, I 74, 3), Bóg odpowiada (I 75, 1): τὸ μὲν πρῶτον λέγε ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ὦν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ’ ἐμοῦ κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι („Powiedz im, że Ja jestem tym, który Jest, ażeby poznając różnicę między tym, co jest, a tym, co nie jest, dowiedzieli się także, że nie ma absolutnie żadnego imienia, którego można by użyć dla oznaczenia mnie, który sam jestem tym, komu przysługuje Bycie”).

Filon tłumaczy: „Bóg jeden tylko istnieje w byciu; z tego powodu z konieczności Mojżesz powie o Nim: ‘Jestem, który Jest’, ponieważ rzeczy, które przychodzą po Nim, nie istnieją według bytu, lecz są uważane za istniejące jedynie według mniemania”: ὁ θεός μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑρέστηκεν οὐ χάριν ἀναγκάως ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ «ἐγώ εἰμι ὁ ὦν», ὡς τῶν μετ’ αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξη δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων (*Quod deterius potiori insidari soleat*, 160, 7–9).

Mojżesz, zadając pytanie, „czy istnieje imię dla owego Będącego, jasno zdał sobie sprawę, że nawet miano ‘Pan’, zgoła nie”: σκεψάμενος εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω ὅτι κύριον μὲν οὐδέν (*De somniis*, I 230, 3–4). Żadna określoność Jego nie dotyka. Filon wyjaśnia: „Albowiem Temu Będącemu nie przypada orzekanie, lecz jedynie bycie”: λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν (230, 5–231, 1). Bóg mówi: ‘Jestem ten będący’, ażeby człowiek z tego, co może uchwycić, czym on nie jest, poznał jego istnienie: μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ λόγιον [...] ὅτι ‘ἐγώ εἰμι ὁ ὦν’, ἵν’ ὦν δυνατὸν ἀνθρώπῳ καταλαβεῖν μὴ ὄντων περὶ θεόν, ἐπιγνῶ τὴν ὑπαρξιν (231, 1–3).

Oto inne miejsca, gdzie u Filona pojawia się to nazwanie. Mówi o samoistności „Tego, który jest wyłącznie na mocy samego siebie”: ὁ ὦν αὐτὸς δι’ ἑαυτοῦ

μόνου (*Quod deus sit immutabilis* 110, 2) i pełnej samowystarczalności: χρείος γάρ οὐδενός ἐστὶν ὁ ὢν (*Legum allegoriae* III, 181), dobroci Będacego: τὴν τοῦ ὄντος ἀγαθότητα (*ibid.* III, 105, 7) czy jego łasce: τῇ τοῦ ὄντος χάριτι (*ibid.* 214, 2), ale i nakazach: πρὸς τὴν τοῦ ὄντος ἐλθεῖν ἐπίσκεψιν (*De migratione Abrahami* 195, 10–196, 1), a jeśli idzie o stosunek człowieka do Niego, o ufności: ὁ βλέπων τὸν ὄντα (*Legum allegoriae* III 173, 1), czci („bojaźni bożej”): <τὸ> τὸν ὄντα τιμᾶσθαι (*ibid.*, I 99, 7), Jego oglądaniu: πρὸς τὴν τοῦ ὄντος θέαν (*De migratione Abrahami* 170, 3), przygotowaniu Jego „namiotu”: ἴν’ ἢ [σκήνη] τοῦ ὄντος ὑπάρχη (*Quod deterius potiori insidiari soleat* 160, 5).

Czytamy o „oku [opatrności] Tego, który jest”: ὁ τοῦ ὄντος ὀφθαλμός (*De cherubim* 97,1), jego „panowaniu”: τῆς τοῦ ὄντος ἡγεμονίας (*ibid.*, 108, 1), „mocach”: ταῖς τοῦ ὄντος δυνάμεσιν (*De migratione Abrahami* 40, 5–41, 1; *Quod Deus sit immutabilis* 109, 2; *Quod deterius potiori insidiari soleat* 159, 3). Objawienie o „Tym, który jest”, jest prawdziwe: τὰ περὶ τοῦ ὄντος ἀψευδῆ μυστήρια (*Quod deus sit immutabilis* 61, 5–6), w porównaniu do innych bogów jest wspaniałe to, co o tym Będącym wiemy: παρὰ πάντας τοὺς θεοὺς τὸ μεγαλεῖον τοῦ ὄντος ἐγνωκέναι (*De ebrietate* 43, 2–3), rozniecona wiedza o Nim wszystko rozświetla: ἐπιλάμψασα γὰρ ἡ τοῦ ὄντος ἐπιστήμη πάντα περιαιυγάξει (*ibid.*, 44, 5–6), chociaż Jego pojęcie jest skryte i niewyraźne: εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας (*De posteritate Caini* 14), a przypisywanie Mu takich stanów jak gniew, strach, smutek, przyjemność trzeba uznać za metafory: εἰρηται τροπικώτερον ἐπὶ τοῦ ὄντος (*Quod Deus sit immutabilis*, 71, 2). Za pośrednictwem czego można by uzyskać ostre widzenie „Tego, który jest”? δι’ οὗ τὸν ὄντα δυνήσεται θεωρεῖν ὀξυδερκῶς (*De mutatione nominum* 82, 2–3), i czy jest taki, kto by pojął ostatni etap wędrówki duszy do Niego? τίς γὰρ ἂν γενοίτο ἱκανὸς τὴν πρὸς τὸν ὄντα μετανάστασιν ψυχῆς τελείας (*De sacrificiis Abelis et Caini* 10, 2–3).

Powyższe przykłady, z wykorzystaniem *participium masculini* ὢν, ukazują osobowy charakter Boga, w innych miejscach stosuje Filon abstrakcyjną formę *neutrum* τὸ ὄν, wyrażając nią w ogóle sferę boskiej transcencji. Takie rozumienie wykładane jest w traktacie *O niezmienności Boga* (*Quod Deus sit immutabilis*), noszącym grecki tytuł „Ὅτι ἄτρεπτον τὸ Θεῖον, który już sygnalizuje autorelacyjność tego, co boskie. Zamiast osobowego określenia „Bóg”, Filon woli mienić go „Bytem” (dosłownie „Będącym”), mówiąc przykładowo jak Abraham doświadczył niezłomnej stałości owego Bytu: τὴν περὶ τὸ ὄν ἀνευδοίαστον ἔγνω βεβαιότητα (4.10).

W tym rozumieniu niezmienności bytu u Filona wyraźna jest reminiscencja pojęcia bytu Parmenidesa w ujęciu *Sofisty* Platona 248e–249a: „Czy my się naprawdę damy tak łatwo przekonać, że byt bezwzględny i doskonały nie ma w sobie (τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι) ruchu i życia, i duszy, i ro-

zumu (κίνησιν καὶ ζῶην καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν), że ani nie żyje, ani nie myśli (μηδὲ ζῆν μηδὲ φρονεῖν), tylko uroczysty i święty (σεμνὸν καὶ ἅγιον), bez rozumu i bez ruchu (νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον), trwa na miejscu (ἑστὸς εἶναι)⁹.

Filon antycypuje także, do tego zapewne miejsca *Sofisty* nawiązujące, neoplatońskie utożsamienie sfery Bytu-idei z Nous, co sprawia jednak, że sytuując Boga na poziomie ejdetycznym, obniża jakby Jego pozycję w porównaniu z trans-transcendentną ideą Dobra-Jedna, która transcenduje Byt (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [καὶ νοῦ]). Niezmiennosc (τὸ μὴ χρῆσθαι μετανοίᾳ τὸ ὄν) jest bowiem wedle Filona immanentną cechą Boga-Bytu jako natury myślącej. Twórca wszechrzeczy, inaczej niż człowiek, dysponuje stale jako niewzruszonymi, apriorycznymi mocami: refleksją (namysłem) i decyzją, kontrolując wiecznie swoje dzieła: ἐννοίαν καὶ διανόησιν, τὴν μὲν ἐναποκειμένην οὖσαν νόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον, βεβαιοτάτας δυνάμεις ὁ ποιητῆς τῶν ὄλων κληρωσάμενος καὶ χρώμενος αἰεὶ ταύταις τὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταθεῖται (*Quod Deus sit immutabilis* 34.1–5).

4. Bóg jako *Esse absolutum*

Szczególnej dla nas wagi jest przypadek zastosowania w traktacie *De mutatione nominum* 27, 1–5, wprost do Absolutu Arystotelesowskiej formuły τὸ ὄν ἢ ὄν, z pomocą której autor akcentuje rys samozwrotności owego Bytu, przekreślając jakąkolwiek jego relację do czegoś innego (τὸ γὰρ ὄν, ἢ ὄν ἐστίν, οὐχὶ τῶν πρὸς τι)¹⁰. Myśl ta występuje w kontekście, w którym Filon przekonuje, iż w znanej frazie starotestamentowej „Jam jest Bóg twój” końcowe *pronomem possessivum* σός („twój”) może być rozumiane tylko przenośnie, Bóg bowiem, jako autorelatyw, nie ma odniesień do niczego innego, jako taki jest bytem samym w sobie: ἀλλὰ γὰρ οὐδ’ ἐκεῖνο προσῆκεν ἀγνοεῖν, ὅτι τὸ «ἐγὼ εἰμι θεὸς σός» (*Gen.* 17,1) λέγεται καταχρηστικῶς, οὐ κυρίως. τὸ γὰρ ὄν, ἢ ὄν ἐστίν, οὐχὶ τῶν πρὸς τι.

I dalej: „Sam jest bowiem pełnią samego siebie, samowystarczalny, i w tym samym stanie zarówno przed powstaniem świata, jak i po pojawieniu się wszechrzeczy”: αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλήρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῶ ἱκανόν, καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντός ἐν ὁμοίῳ. Pełną konkluzywność wywód Filona uzyskuje jednak dopiero po ujawnieniu przesłanki entymematycznej, sprowadzającej pojęcie Bytu wyłącznie do Boga. W innym passusie wprowadza on kolejny synonim, tym razem pochodzenia platońskiego τὸ ὄντως ὄν („to, co naprawdę Będące”), wzbogacony

⁹ Platon, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956, s. 41.

¹⁰ Na temat pierwotnego rozumienia owej formuły u Arystotelesa zob. obszernie J. Bigaj, *Zrozumieć metafizykę* t. I, cz. 2 (2005).

o wywodzące się z tradycji pitagorejsko-platońskiej pojęcia Jedna-Jedności-Jedyności [...] μόνῳ θεῷ [...] κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, τὸ ὄντως ὄν (*Quod Deus sit immutabilis* 11.4–12.1). Zmodyfikowany syntaktycznie zwrot τὸ ὄν ἢ ὄν, niezauważany dotąd u Filona przez komentatorów, stanowi w jego pismach *hapax legomenon*. Wyrażeniu temu nadaje jednak aleksandryjszyk inne, radykalnie odmienne znaczenie, niż miało ono wprowadzone przez Arystotelesa, tak jak przedstawiają je teksty ksiąg *Gamma* i *Epsilon Metafizyki*. Bliskie jest ono jedynie nieautentycznej księdze *Kappa*.

Wprawdzie już w tej księdze formuła ta odniesiona została do bóstwa, ale bliżej niesprecyzowanego, chociaż już wyraźnie monoteistycznego. Filon, który mógł być inspirowany księgą *Kappa*, wprowadził jednak już Boga osobowego. *Metafizyka* mogła być znana w kręgach aleksandryjskich jako dzieło Arystotelesa, ale jej księga *Kappa*, jak wykazały nowożytnie badania (Natorp, Aubenque), musi być ponad wszelką wątpliwość uznana za nieautentyczną¹¹. A zatem teologizujące rozumienie formuły τὸ ὄν ἢ ὄν nie może być przypisane Arystotelesowi. Rozumienie autentyczne znajdujemy w księdze *Gamma*, a także w *Epsilon*, jeśli z tej ostatniej usunąć – jak sugeruje Natorp – zdania interpolowane, a w innych pozostanie się przy filologicznie poprawnym rozumieniu.

Z księgi *Epsilon* nie wynika, jakoby τιμωτάτων γένος (=τὸ θεῖον) miał „zdetronizować” τὸ ὄν ἢ ὄν jako jedyny uprawniony przedmiot filozofii pierwszej¹². Problem księgi *Epsilon* to problem pierwszeństwa filozofii jako pierwszej z umiejętności (wyjaśniającej byty/rzeczy/fakty dystrybucywnie), a nie wyróżnionego przedmiotu, który miałby decydować o jej pierwszeństwie. Jest ona pierwsza nie z racji bycia jakąś „nad-filozofią”, ale z racji uniwersalności metody, tzn. że może (ale nie musi) również zajmować się bytem najgodniejszym.

W pierwszych zdaniach księgi *Gamma* *Metafizyki* z zastosowaniem zwrotu τὸ ὄν ἢ ὄν konstatuje się pojęcie i przedmiot filozofii jako umiejętności powszechnej wyjaśniania wszelkich przedmiotów, bez ograniczenia do jednej

¹¹ Nieautentyczność księgi *Kappa* wykazał przekonująco P. Natorp w artykule z 1888 r: P. Natorp, *Über Aristoteles, Metaphysik K1-8, 1065a 26*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1/1888, s. 178–193. Blisko sto lat później, podsumowując wyniki badań na temat tej księgi P. Aubenque stwierdza definitywnie: „K jest późniejsza w stosunku do BΓE i ma na celu ich streszczenie. [...] Autorem tego streszczenia nie jest Arystoteles” (P. Aubenque, *Sur l'inauthenticité du livre K de la Métaphysique*, [w:] „Zweifelhaftes in Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia, Berlin-New York 1983, s. 343).

¹² Podkreślić należy uderzające podobieństwo zdań: E 1, 1026a 20–22: εἰ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει καὶ τὴν τιμωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμωτάτων γένος εἶναι oraz K 7, 1064a 36 – b 1: εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὐσιν, ἐνταῦθ' ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή.

dziedziny przedmiotowej: „Możliwa jest umiejętność badania wszelkiej rzeczy będącej (τὸ ὄν) w aspekcie jej bycia jako będącej (ἦ ὄν) [sc. czymś], i tego, co jej przysługuje istotnie z tej tylko racji. A nie jest to umiejętność tożsama z żadną z tych, które możemy nazwać cząstkowymi”¹³. Formule ὄν ἦ ὄν z księgi Γ nadany zostaje sens teologiczny jako nazwania „Bytu w pełni będącego” o charakterze transcendentnym w parafrazy ksiąg ΓΕ należącej do księgi K, apokryfu powstałego w II/I wieku p.n.e, w trakcie tworzenia kompilacji *Metafizyki*¹⁴. Tam właśnie autor pochlebia sobie, że znalazł właściwe filozoficzne określenie dla transcendentnej Istoty: τὸ ὄν ἦ ὄν („Będące jako ‘będące’”). W formule tej dopatrywał się doprecyzowania prostego τὸ ὄν przez ἦ ὄν, które w sformułowaniu księgi Γ wyrażało tylko *sposób badania* tego, co określono jako τὸ ὄν (θεωρεῖν ἦ ὄν)¹⁵. Autor K potraktował objaśnienie ἦ ὄν jak charakterystykę τὸ ὄν i uczynił tym samym z formuły τὸ ὄν ἦ ὄν *unum*, nadając jej sens: „Będące, którego istota do tego ‘Będące’ się sprowadza”. Przypomina to biblijne „Jestem, który jestem”, co sugeruje wpływ monoteizmu starotestamentowego.

W ten sposób przygotowany byłby już około stulecie przed Filonem przez wydawcę tekstów *Metafizyki* grunt pod interpretację teologiczną wydzielonego „Bytu” (τὸ ὄν) „jako Samego” (ἦ ὄν), ułatwiając aleksandryczykowi ujęcie „Boga będącego” jako istoty samozwrotnej i bezrelacyjnej. Wydawca *Metafizyki*, zarazem autor parafrazy K, dopatruje się w owym τὸ ὄν ἦ ὄν wyróżnionej bytowości, różnej od tego wszystkiego, co się określa jako τὰ ὄντα, wprowadzając tym samym swoisty dualizm do określenia ὄν. Odróżniając „wsobne” Jestestwo Samo jednolite i całościowe (ὄν ἦ ὄν καθόλου) od wielości analogicznie tylko tak nazywanych „jestestw” cząstkowych (ὄντα κατὰ μέρος), inaczej niż późniejsza metafizyka, forsująca koncepcję homogenicznej „bytowości” w sensie istnienia, w której (mimo zachowania gradacji esencjalnej) zaciera się *ontyczna* granica między różnymi rodzajami bytów, również między Bogiem (*summum ens*) i stworzeniami, a pozostaje jedynie różnica stopnia istnienia.

Rzecz znamienna, autor *Kappa*, zafascynowany formułą ὄν ἦ ὄν sprowadzającą „byt” do niego samego, w swojej parafrazy pomija zupełnie tak

¹³ Γ 1, 1003a 21-23: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἦ ὄν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. αὕτη δ’ ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ.

¹⁴ P. Natorp przypisuje autorstwo księgi K jakiemuś „starszemu perypatetykowi” (*durch einen älteren Peripatetiker* – art. cyt., s. 193). Bardziej szczegółowe badanie zmusza jednak przesunąć czas powstania tej parafrazy ksiąg BΓΕ na II/I w. przed Chr. Dokładne opracowanie tego tematu zob. J. Bigaj, *Dlaczego „Pseudo-Arystoteles”?*, Ustrzyki Dolne 2013, s. 42–66.

¹⁵ Zauważmy, że podobny błąd popełniany jest notorycznie w odniesieniu do bliskiego temu wyrażenia z 1003a 23–24: ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἦ ὄν (por. angielski przekład H. Tredennicka: *contemplates generally being qua being*).

ważne później dla scholastyki, przeprowadzone w księdze *Gamma* sprowadzenie wszelkich postaci ὄν do οὐσία, której kulminację ma stanowić bóstwo. Wedle Franza Brentano¹⁶ w οὐσία skupia się wszelka bytowość¹⁷, C. Braig natomiast pełnię bytowości widzi w Bogu. W tym ujęciu, jak zauważył Heidegger, kwintesencją bytu staje się Bóg jako najwyższa οὐσία (*suprema concrezione dell' οὐσία*), a „ontologia przechodzi w teologię” (*l'ontologia si converte in teologia*)¹⁸. W stanowisku Brentano dostrzec można przejście od *analogia* do *univocitas entis*. Homogeniczność, wręcz jednoznaczność wyczuwamy także w Heideggerowskim pojęciu „Bycia”, którego odmawia on Arystotelesowskiej metafizyce.

Dla autora K natomiast dwie wyróżnione sfery pozostają heterogeniczne w swej „bytowości”, pierwsza transcendentna (χωριστή) wobec wtórej, która jest przez tamtą obejmowana (περιέχεται) i wykazuje z nią pewną wspólnotę (κοινόν) na zasadzie relacji podporządkowania, jak się należy domyślać – podrzędności stworzenia względem Stwórcy. Tutaj owej „wspólnoty” (κοινόν) bytu z księgi K Heidegger mylnie przypisuje zapośredniczenie przez οὐσία¹⁹, gdyż termin ten nie występuje tam w parafrazie księgi *Gamma* raz (!), świadomie i konsekwentnie przez autora pomijany. Dlatego też i Bóg nie jest tam przedstawiany – jak chce Heidegger – jako *summum ens*, tj. „«Byt», w którym «bycie» manifestuje się w sensie najwyższym” (*ed infine Dio viene presentato come il summum ens, cioè come l'ente nel quale l'essere si manifesta nel senso più alto*)²⁰, lecz jako „Byt Sam” (ἡ ὄν) w sensie wyłącznym, pełnym i jedynym.

Formuła ἡ ὄν wydobywa niejako z owego τὸ ὄν jego ὄντότης, by posłużyć się neoplatońskim terminem na uwydatnienie samej pełni transcendentnego Jedno-bycia. W owej sferze „Bytu samego” uderza uprawniające do przyjęcia wręcz zależności podobieństwo do Parmenidesowego τὸ ἐόν, desygnującego transcendentną sferę Bycia, domenę pełnej i niezmiennej Prawdy. Zastoso-

¹⁶ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg 1862.

¹⁷ E. Berti stawia nawet z tego tytułu zarzut Brentano: „Ma l'interpretazione di Brentano, secondo cui i molteplici significati dell'essere distinti da Aristotele si riducono tutti all' οὐσία, è insoddisfacente per varie ragioni” (*La 'Metafisica' di Aristotele: „onto-teologia” o „filosofia prima”?*, [w:] E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*. II. *Fisica, antropologia e metafisica*, Editrice Morcelliana, Brescia 2005, s. 400).

¹⁸ *Ibidem*, s. 396.

¹⁹ *Ibidem*, s. 397-398: „La ‚riduzione’ (ἀναγωγή) in questione, per la quale Heidegger si rifà soprattutto al libro K della *Metafisica* (dove effettivamente l' οὐσία è concepita come un κοινόν), viene presentata come fondata sulla scolastica *analogia attributionis*, intesa come «partecipazione» dei vari significati al primo”.

²⁰ *Ibidem*, s. 398.

wanie przez Filona terminu τὸ ὅν do Boga znalazło kontynuację u zależnych od aleksandryczyka myślicieli, najpierw u Plutarcha, później Numeniosa, stosujących pochodne słownictwo np. αὐτὸ τὸ εἶναι, αὐτοῦν na oznaczenie Boga jako najpierwszej przyczyny, odmiennie niż u neoplatoników, dla których zajmuje ona, jako przed-bytowe Jedno wobec Bytu pozycję logicznie wcześniejszą, a więc trans-transcendentną (προόν, resp. προουσία). ∞

SEWERYN BLANDZI – kierownik Zespołu Badań nad Filozofią Antyczną i Historią Ontologii w IFiS PAN. Zajmuje się historią filozofii, zwłaszcza starożytnej, historią metafizyki i jej nowożytną transformacją w ontologię, a także filozofią niemiecką i hermeneutyką. Autor m.in.: *Henologia, meontologia: Platońskie poszukiwanie ontologii idei w 'Parmenidesie'* (Warszawa 1992), *Platoński projekt filozofii pierwszej* (Warszawa 2002), *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona. Rekonstrukcyjne studia historyczno-genetyczne* (Warszawa 2013).

SEWERYN BLANDZI – Head of a Research Group for Ancient Philosophy and History of Ontology at IFiS PAN. Research interests: history of philosophy (mainly ancient philosophy), history of metaphysics and its transformation into ontology, German philosophy and hermeneutics. He published (inter alia): *Henologia, meontologia: Platońskie poszukiwanie ontologii idei w 'Parmenidesie'* (Warszawa 1992), *Platoński projekt filozofii pierwszej* (Warszawa 2002), *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona. Rekonstrukcyjne studia historyczno-genetyczne* (Warszawa 2013).