

2232

DRAGONA-MONACHOU M., *The problem of evil in Philo* [influence des Pythagoriciens] ; cf. N° 3026. :

DRAGONA-MONACHOU M., *The problem of evil in Philo of Alexandria with special reference to the De providentia* [en grec avec résumé en angl.] : Philosophia V-VI 1975-1976 306-352. | Les traités théologiques et surtout De opificio mundi montrent que Philon est plus proche de Platon et des Pythagoriciens que des Stoïciens en considérant le mal métaphysique comme étant dû à l'imperfection inhérente à la condition des êtres vivants et en cherchant l'origine du mal moral dans la liberté humaine, dans des puissances divines ou dans le Logos, mais non dans le Dieu Premier lui-même. La transcendance de Dieu donne à Philon pour résoudre ce problème des moyens dont le monisme et le panthéisme stoïcien ne disposent pas. Une attitude semblable se trouve aussi dans le De providentia. Ce n'est pas Posidonius qui est la source principale de cet écrit. L'attaque contre l'astrologie n'est pas dirigée contre les Stoïciens, mais contre des déterministes : soit les Chaldéens, soit l'empereur Tibère ou Manilius soit encore l'astrologue qui écrivit sous le nom de Neehepso-Petosiris ou, plus vraisemblablement, le Stoïcien égyptien Chérémon.

[3026]

ΜΥΡΤΩ ΔΡΑΓΩΝΑ - ΜΟΝΑΧΟΥ, 'Αθήναι

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ ΣΤΟ ΦΙΛΩΝΑ ΤΟΝ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΑ ΜΕ ΕΙΔΙΚΗ ΑΝΑΦΟΡΑ ΣΤΟ ΠΕΡΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ

ΕΙΝΑΙ Η ΘΕΟΔΙΚΙΑ ΤΟΥ ΦΙΛΩΝΟΣ ΣΤΩΙΚΗ;

Τί φιλοσοφικό ενδιαφέρον μπορεί να έχει η θεώρηση της θεοδικίας ενός «τόσο λίγο πρωτότυπου, συνεπούς, και συστηματικού φιλοσόφου», όπως ο Φίλων¹; Ποιά ή αξία της, πέρα από την ιστορική της σημασία για την έρευνα της θεολογικής σκέψης μιάς εποχής πρωτεϊκής και φορτισμένης με τα πιο παλίνδρομα μηνύματα, που την αντιπροσωπευτικότερή της έκφραση αποτέλεσε ο Φίλων²; Έδωσε ο 'Αλεξανδρινός θεολόγος μιά ικανο-

1. Πρωτοτυπία, συνέπεια, κριτικό πνεύμα και συστηματικότητα, πολύ λίγοι ιστορικοί της φιλοσοφίας αναγνωρίζουν στο Φίλωνα. Βλ. F. H. Colson και G. H. Whitaker, *Philo*, London (Loeb Classical Library) 1956, τ. 1 Γενική Εισαγωγή xvii επ., E. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, Oxford 1962, 94-95, A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, τ. 2. *Le dieu cosmique*, Paris 1949, 534, P. Wendland, *Hellenistisch-römische Kultur in ihrer Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen 1972⁴, 205, E. Bréhier, *Les idées religieuses et philosophiques de Philon d'Alexandrie*, Paris 1925², 311 επ., το ίδιο *The Hellenistic and Roman Age*, Chicago 1971³, 170, P. Barth, *Die Stoa*, Stuttgart 1946⁴, 229 επ., E. Zeller *Die Philosophie der Griechen*, 3.2. Leipzig 1923⁴, 385, J. Périp, *Idées grecques sur l'homme et sur dieu*, Paris 1971, 150 κλπ. Για μιά ποικιλία απόψεων ως προς τα σημεία αυτά βλ. τις ανακρινόμενες των M. Simon, M. Alexandre, και J. Périp στον τόμο *Philon d'Alexandrie*, Actes du Colloque national à Lyon, Paris 1967. 'Ανυπόκριτος θαυμαστής του Φίλωνος ο H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge Mass. 1962³, θεωρεί το Φίλωνα εξαιρετικά πρωτότυπο και συνθετικό πνεύμα που επηρέασε αποφασιστικά το Σχολαστικισμό, και παρόμοια θέση παίρνει απέναντί του ο M. J. Charlesworth, *Philosophy of Religion: The Historic Approaches*, London 1972, 46.

2. 'Υπάρξε ο Φίλων ή πιο εύτυχημένη στιγμή της σύνθεσης του Ιουδαϊκού και του ελληνικού πνεύματος, και μιά «φυσικά χριστιανική» ψυχή. Γιατί δεν χαρακτηρίστηκε άδικα «anima naturaliter christiana» και δεν είναι παράδοξα τα λόγια του H. Chadwick στο έργο του A. H. Armstrong (ed.) *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970², 137, ότι «ή ιστορία της χριστιανικής φιλοσοφίας δεν αρχίζει με ένα χριστιανό αλλά με ένα 'Ιουδαίο». Το ελληνικό στοιχείο κυριαρχεί στη σκέψη του χωρίς να επισκιάζει την Ιουδαϊκή ευσέβεια, κατά την επικρατέστερη άποψη. 'Αλλά βλ. Colson, δ.π. xix.

Το πρόβλημα του κακού στο Φίλωνα

307

ποιητική, δηλαδή λογικά έγκυρη, απάντηση στο πιο «ένοχλητικό»³ ερώτημα της θρησκείας; Έλυσε με τον τρόπο του την πιο δυσκατάλυτη αντινομία της, ή προσπέρασε ασκандάλιστος με τα φτερά της πίστης; την «πέτρα», που πάνω της σκοντάφτουν όχι τόσο οι άπιστοι, αλλά όσοι έλλογα πιστοί κινδυνεύουν έξω από τη στενή περιοχή του deismus⁴; Βρήκε το δικό του δρόμο στον «ένα από τους δυο φημισμένους λαβυρίνθους που αποπλανούν το λόγο και βασανίζουν το ανθρώπινο γένος»⁵, δηλαδή την ελευθερία και την αναγκαιότητα, και έπολύωσε κατά το μέρος του «την ανοιχτή πληγή πάσης θεολογίας»⁶, αποκαλυμμένης και φυσικής; Έβαλε τέλος ο Φίλων την προσωπική σφραγίδα του στην ιστορία του πιο ριζικού και άβυσσας-λέου προβλήματος όριοθετώντας έτσι τη βιοθεωρία και την κοσμοθεωρία του; Γιατί, όπως παρατηρεί ο I. N. Θεοδωρακόπουλος περιγράφοντας το βασανιστικό γεγονός της συνειδητοποίησης του κόσμου ως συνόλου από άνοησία και άπαξία, «εάν ρίψουμε ένα βλέμμα στην ιστορία της φιλοσοφίας, δύσκολα θα βρούμε ένα φιλόσοφο, ο οποίος να μη βασανίστηκε από το κοσμοθεωρητικό τουτο πρόβλημα, το οποίο μαζί με το πρόβλημα της σχέσεως ψυχής και σώματος, αποτελεί ένα από τα βασικά, θεμελιακά προβλήματα της μεταφυσικής. Από το πώς τοποθετείται ένας φιλόσοφος στα δύο αυτά προβλήματα εξαρτάται ή όλη κοσμοθεωρία του»⁷. Και ο άφορισμός του Ch. Renouvier «ή ζωή μπορεί να ενδιαφέρει ένα στοχαστή μόνο κατά το μέτρο που ζητά να λύση το πρόβλημα του κακού»⁸ μπορεί να είναι υπερ-

3. Βλ. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία Δ*, 'Αθήναι 1975, Φιλοσοφία της θρησκείας. Κεφ. Ε' 'Η θεοδικία, 89 επ. Πρβλ. H. D. Lewis, *Philosophy of Religion*, London 1965, 307 επ.

4. Κατά την επικρατέστερη σημασία του όρου ο θεός υπάρχει αλλά δεν προνοεί για τον κόσμο. Για την καντιανή άποψη του όρου, όπου ο deismus αντιδιαστέλλεται προς το θεϊσμό αναφορικά με την προσωπικότητα του θείου, βλ. Θεοδωρακόπουλος δ.π., 75 επ., 108 επ. Για περισσότερες έννοιολογικές αποχρώσεις του όρου βλ. A. Lalande, *Vocabulaire de la philosophie*, Paris 1926, 151-152.

5. Βλ. G. Leibniz, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Opera philosophica, Berlin 1840, 470: «Il y a deux labyrinthes fameux, ou notre Raison s'égare bien souvent: l'un regarde la grande question du Libre et du Nécessaire, sur-tout dans la production et dans l'Origine du Mal...». 'Αξίζει να σημειωθεί ότι ή δομή του δοκιμίου του Leibniz δεν είναι πολύ διαφορετική από τη δομή του *Περί προνοίας* του Φίλωνος. Σχετική είναι και ή επιχειρηματολογία για την αταθότητα του θεού.

6. Βλ. Σπ. Κυριακόπουλος, *Προλεγόμενα εις την έρώτησιν περί θεού*, 'Αθήναι 1960, 192.

7. Θεοδωρακόπουλος, δ.π., Μεταφυσική. Κεφ. Θ'. 'Η ελευθερία της βουλήσεως και ο θεός 322-323.

8. «Life can concern a thinker only as he seeks to resolve the problem of evil», όπως παραδίδεται από τον R. Tsanoff, *Problem of Evil*, στο *Dictionary of the History of Ideas*, τ. II, New York 1973, 161-162.

βολικός, τονίζει όμως λακωνικά την τεράστια υπαρξιακή σημασία του προβλήματος.

Καθιερωμένοι έρευνητές της φιλοσοφικής, της πολιτικής και της θεολογικής του σκέψης⁹ δεν δέχονται ότι κατάρθωσε ο Φίλων να λύσει ικανοποιητικά το μέγα μυστήριο, το «γόρδιο δεσμό», που σε τελευταία ανάλυση λύνει μόνο η πίστη και η τραγική εγκαρτέρηση του Ιώβ. Ούτε μνημονεύεται ανάμεσα στις κορυφαίες στιγμές της ιστορίας της προώθησης του προβλήματος κοντά στον Πλάτωνα, τους Στωικούς, τον Πλωτίνο, και τους μεταγενέστερους θεωρητικούς¹⁰. Και τούτο όχι τόσο, πιστεύουμε, γιατί η απάντησή του δεν είναι φιλοσοφικά ικανοποιητική, γιατί, όπως παρατηρεί ο J. L. Mackie¹¹, καμιά απολύτως ικανοποιητική απάντηση δεν δόθηκε και ούτε μπορεί να δοθεί στο λογικό αυτό πρόβλημα, που να μην περιορίζει την θεϊκή παντοδυναμία και παναγαθότητα και να μην εκμηδενίζει το κακό· όσο γιατί η απάντησή του, ή οι απαντήσεις του, θεωρήθηκαν ανέκαθεν παρασιτικές στη Γραφή και στην προγενέστερή του φιλοσοφική και θεολογική σκέψη. Γιατί οι περισσότεροι έρευνητές προσπάθησαν μάλλον να κατανοήσουν και να προσδιορίσουν την αλληγορική έρμηνεία του¹², να ξεδιαλύνουν τις παρυφές της φιλοσοφικής του σκέψης και να αποκαλύψουν τα δάνεια και όχι πάντοτε δημιουργικά άφομοιωμένα στοιχεία

9. Όπως π.χ. ο Bréhier, *Les idées* 99: «Δεν μπορεί να αποδοθεί η τιμή στο Φίλωνα ότι έλυσε το πρόβλημα του κακού» και ο Goodenough, δ.π. 68: «Ο Φίλων δεν έλυσε [το πρόβλημα του κακού] περισσότερο από κανένα άλλο».

10. Για μία σύντομη ιστορία του προβλήματος και των φιλοσόφων που το καταπιάστηκαν πριν από το Leibniz, βλ. G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris 1953, 347-356. Για τις απόψεις του Αύγουστίνου και του Ειρηναίου βλ. το άρθρο του J. Hick, *The Problem of Evil, Encycl. of Philosophy*, τ. 3, New York 1967, 136-141. Πρβλ. Θεοδωρακόπουλος, δ.π. 104-107 για τα μετά τον Κάντ. Σημαντικές είναι οι νεότερες απόψεις των J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 1966, N. Pike (Ed.), *God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil*, London 1964, J. Wisdom, *God and Evil*, «Mind», 44 (1935), K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, München 1952, N. Smart και άλλων.

11. *Evil and Omnipotence* στον τόμο του B. Mitchell (Ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford 1971, 92-104, 104: «There is no valid solution of the problem which does not modify at least one of the constituent propositions».

12. Βλ. την ανακοίνωση του J. Pépin, *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*, στον τόμο των Actes του Colloque της Αυών πάνω στο Φίλωνα. Πρβλ. P. Boyancé, *Études philoniennes*, REG 76 (1963) 64-110, 109, F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, 38, 480, και J. Pépin, *Mythe et Allegorie*, Paris 1958. Γενικά πιστεύεται ότι στην αλληγορική του εξήγηση της Γραφής προχώρησε ο Φίλων πέρα από τους Στωικούς —που ως ένα σημείο τον έπηρεασε ή μεθόδους τους— προς τη μυστική αριθμολογία και την έσχατολογική αλληγορία των Πυθαγορείων.

του μουσειακού στοχασμού του¹³, παρά να αναστυλώσουν την αυτονομία της πνευματικής του παρουσίας. Τί ήταν λοιπόν αυτό που έφερε τα βήματά μας στο Φίλωνα και μάς ξάνοιξε στην περιπέτεια της αναστροφής με το πληθωρικό και πολυσύνθετο έργο του, που «μόνο του αποτελεί μία βιβλιοθήκη»¹⁴ και που πολύ λίγοι ιστορικοί της φιλοσοφίας άντεξαν να οικειωθούν στο σύνολό του πραγματικά¹⁵.

Καίτοι, μετά από μία πρώτη πρόσβαση στο πολύτροπο και πολύτομο έργο του, πιστεύουμε πως έδωσε ο Φίλων μία σχετικά προσωπική απάντηση στην εξήγηση του κακού σ' ένα κόσμο, που τον κυβερνά αδιάλειπτα μία παντοδύναμη και πανάγαθη θεϊκή θέληση, δεν σκύψαμε στο έργο του γι' αυτό το λόγο. Κοντά του μάς έφερε μία άπορία ανάλογη με εκείνη που δοκίμαζε ο Χρύσιππος¹⁶ για την εξήγηση της κακίας σ' ένα λογικό κόσμο και στο λογικό άνθρωπο. Η αδυναμία μας¹⁷ να δώσουμε μία πλήρη και συνεπή θεώρηση της θεοδικίας της αρχαίας Στοάς, άντλώντας το υλικό μας από ξεκομμένες απολογητικές φράσεις των παλαιών Στωικών και από πληροφορίες και ενστάσεις μεταγενεστέρων συγγραφέων, που οι πιο πολλοί αντιφρονούσαν με τη Στοά¹⁸. Αλλά, ενώ στη συλλογή του Agnion περιλαμβάνονται αρκετά αποσπάσματα από το Φίλωνα και μάλιστα από το *Περί προνοίας*¹⁹, και ιδιαίτερα η επιχειρηματολογία για την προνοητική διακυβέρνηση του κόσμου και του ανθρώπου, αντίστοιχη με του Στωικού Balbus στον Κικέρωνα²⁰, από το τμήμα του έργου που εξηγεί ο Φίλων το φυσικό κυρίως κακό και δικαιώνει την παρουσία του στο θεοκρατούμενο κόσμο δεν περιέχεται σχεδόν τίποτε. Και την εποχή που μάς άπασχολούσε το θέμα το *Περί προνοίας* δεν υπήρχε

13. Βλ. Bréhier, *The Hellenistic and Roman Age* 169.

14. Βλ. Goodenough, δ.π. 8.

15. Colson, δ.π. vii.

16. SVF 3, 229a: «Ο Χρύσιππος εικότως άπορείν έρει της κατά την κακίαν γενέσεως, ούτ' αitiaν έχων ελπείν αυτής, ούτε τρόπους της ανστάσεως».

17. Για τούτο στο βιβλίο μας *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Athens 1976, 7 παρατηρούσαμε ότι επιφυλασσάμαστε να ξεετάσσουμε λεπτομερώς τη στωική θεοδικία μετά τη θεώρηση του Φιλωνος.

18. Όπως π.χ. κυρίως ο Πλούταρχος ο «adversaire privilégié» κατά τον D. Babut (*Plutarque et les Stoiciens*, Paris 1971) ο Φιλόδημος, ο Γαληνός, ο Κικέρων και άλλοι. Ουδέτερες από άποψη διάθεσης είναι οι πληροφορίες των Aulus Gellius, Ώριγένη, Κλήμη κλπ. Βλ. SVF 2, 1168-1186 και 3, 228-236. Η σημαντικότερη αλλά και πιο αντιφατική πηγή είναι ο Πλούταρχος στα έργα *De Stoicorum repugnantibus* και *De communibus notitiis*.

19. Περίπου 200 συνολικά και περί τα 30 από το *Περί προνοίας*. Το SVF 2, 532 κακώς όμως περιλαμβάνεται, γιατί ρητά αναφέρεται στους Χαλδαίους, έστω και άν μερικές θέσεις τους συμπίπτουν με της Στοάς.

20. Βλ. για τις άντιστοιχίες *The Stoic Arguments* 134-138.

σέ κριτική έκδοση²¹. Ήταν λοιπόν άρχικά τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ Στοά ποὺ μᾶς ἔφερε κοντά του καὶ ἡ διαίσθησις πῶς κάτι θετικότερο, συστηματικότερο καὶ λιγότερο ἀντιφατικὸ θὰ βρίσκαμε σ' αὐτόν, ἔστω καὶ ἂν δὲν λύνουμε ὅλες τὶς ἀπορίες μας. Γιατὶ στὴν πρώτη ἐπαφή μας μὲ αὐτὸ τοῦ τὸ ἔργο ὁ Φίλων μᾶς φάνηκε ἀπερίφραστα στωικός· ἕνας αἰρετικός, πλατωνίζων στωικός ἴσως, ἀλλὰ στωικός. Ἀποτελεσμα ἦταν μετὰ ἀπὸ μιὰ πρόχειρη ἀναστροφή μὲ ὅλο τὸ ἔργο τοῦ οἱ ἀπορίες νὰ γίνουν πολὺ μεγαλύτερες καὶ ὄχι πιά ἀναφορικά μὲ τὴ Στοά καὶ μόνο· νὰ μειωθῇ σταδιακὰ τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ «στωική» θεοδικία τοῦ Φίλωνος καὶ νὰ μετατοπιστῇ στὴν πρὶν προσωπική του, ἂν καὶ στὶς παρυφές τῆς Γραφῆς καὶ στὰ κράσπεδα τοῦ Πλατωνισμοῦ καὶ τοῦ Πυθαγορισμοῦ. Γιατὶ στὸ Φίλωνα ἀνιχνεύονται δύο, ἂν ὄχι οὐσιαστικά πάντως μεθοδολογικά, διαφορετικές καὶ τελικὰ συμπληρωματικές ἀπαντήσεις. Ἡ θεοδικία τοῦ *Περὶ προνοίας* μὲ κύριο στόχο τὸ φυσικὸ κακὸ καὶ ἡ θεοδικία τοῦ ἐξηγητικοῦ τῆς Γραφῆς ἔργου του, τῆς ἐκθεσης τῶν «εἰδικῶν νόμων», τοῦ βιογραφικοῦ τῶν «ἐμψύχων νόμων» τῆς Ἑρῆς Παράδοσης καὶ τῶν σχετικῶν πραγματειῶν²², μὲ κέντρο τὴν ἐξήγησις τοῦ ἠθικοῦ κακοῦ, τῆς ἀμαρτίας, καὶ στόχο τὴν ἀπαλλαγὴ τοῦ θεοῦ, τοῦ «πρώτου θεοῦ»²³, ἀπ' αὐτή. Δὲν συμμερίζομαστε ἔτσι τελειῶς τὴν ἄποψη τοῦ P. Barth²⁴ ὅτι ἡ θεοδικία τοῦ Φίλωνος γενικὰ ἀποτελεῖ εἴτε συνέχεια εἴτε τροποποίηση εἴτε πιστὴ ἐπανάληψις τῆς θεοδικίας τῆς Στοᾶς. Καὶ ἐπιχειρήσαμε τὴ μικρὴ μας ἔρευνα καὶ μετὰ ἀπὸ αὐτὴ τὴ μελέτη, ποὺ καλύπτει ἄρκετὸ χῶρο τοῦ θέματός μας, γιατί καὶ διαφωνοῦμε σὲ μερικά σημεῖα μὲ τὴν ἐρμηνεία τῆς καὶ πιστεύουμε ὅτι ἕνας ἀπὸ τοὺς τρεῖς αὐτοὺς ἐναλλακτικούς χαρακτηρισμοὺς τῆς θεοδικίας τοῦ Φίλωνος ἰσχύει μόνο γιὰ τὴ θεοδικία τοῦ *Περὶ προνοίας* —ποὺ θὰ

21. Ὑπῆρχε μόνο ἡ δυσεῦρετη μετάφρασις τοῦ I. B. Aucher, *Philonis Judaei sermones tres hactenus inediti*, Venice 1822. Μόλις πρόσφατα κυκλοφόρησε ἡ ἔργασια τῆς M. Hadas-Lebel, *Philon d'Alehandrie, De providentia I et II*, Paris 1973, μὲ «κριτική» ἔκδοσις, μετάφρασις, σχόλια καὶ μιὰ ὑποδειγματικὴ εἰσαγωγή.

22. Οἱ τίτλοι τῶν ἔργων τοῦ Φίλωνος ξεπερνοῦν τοὺς 40. Γιὰ μιὰ σύντομη διάκρισις τῶν εἰδῶν τους καὶ ἀνάλυσή τους καθὼς καὶ γιὰ τὴ σχετικὴ βιβλιογραφία βλ. Goodenough, δ.π. 30-51. Πρβλ. H. Leisegang, *Philo (Alex.)* RE 19b (1941) c. 1-50. Σημαντικότερες εἶναι οἱ ἐργασίες τῶν L. Massebieau καὶ L. Cohn γιὰ τὴν κατάταξι καὶ χρονολόγησις τῶν ἔργων. Γιὰ μιὰ γενικὴ βιβλιογραφία τοῦ Φίλωνος ὡς τὸ 1938, ποὺ περιλαμβάνει περὶ τοὺς 1600 τίτλους, βλ. E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus, Practice and Theory, with a General Bibliography of Philo by Howard L. Goodhart and Erwin R. Goodenough*, New Haven 1938.

23. *De migr. Abr.* 181: μήτε γὰρ τὸν κόσμον μήτε τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν τὸν πρώτον εἶναι θεόν.

24. *Die stoische Theodizee bei Philo*, Philosophische Abhandlungen, Max Heinze zum 70. Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern, Berlin 1906, 14-33, 25. Ὁ ἴδιος στὸ ἔργο *Die Stoa* 239 ἐπ. εἶναι πρὸ κατηγορηματικός. Τὴ θεοδικία τοῦ Φίλωνος θεωρεῖ σχεδὸν τελειῶς στωική.

ἀποτελέσει καὶ τὸν πυρῆνα τῆς ἐρευνητικῆς αὐτῆς ἐργασίας μας— καὶ ὄχι γιὰ τὸν τρόπο καὶ τὸ πνεῦμα, μὲ τὰ ὁποῖα ἀντιμετωπίζει ὁ Φίλων τὸ κακὸ στὸ θεολογικὸ τοῦ ἔργο· ὅσο καὶ ἂν ἡ ἐξήγησή του στὸ θεολογικὸ ἔργο δὲν εἶναι ἀντιφατικὴ πρὸς τὸ φιλοσοφικὸ, ἀλλὰ ἀπλῶς συμπληρωματικὴ τῆς.

Τὸ πρόβλημα ὥστόσο τοῦ κακοῦ, ὡς θεολογικὸ καὶ ὄχι ὡς κοινωνιολογικὸ, ἠθικὸ, ἢ πραξιολογικὸ, δὲν μπορεῖ νὰ ἐξετασθῇ σὲ ἕνα φιλόσοφο ἐρήμην τῆς θεολογίας του. Τὸ λογικὸ στὴ βάση τοῦ αὐτοῦ πρόβλημα πρέπει νὰ κυτταχθῇ σὲ συνάρτησις μὲ τὴν προσωπικὴ σύλληψιν τοῦ φιλοσόφου γιὰ τὸ θεὸ καὶ τὰ βασικά του κατηγορήματα: τὴν ἀγαθότητα, τὴν παντοδυναμία καὶ τὴν παντογνωσία· καθὼς καὶ μὲ τὴν ἄποψιν τοῦ φιλοσόφου γιὰ τὴν ὄντολογικὴ ὑπαρκτικότητα ἢ μὴ τοῦ κακοῦ. Εἶναι λοιπὸν ἀπαραίτητο, πρὶν χωρῆσμε στὸ πρόβλημά μας, νὰ παρουσιάσωμε μερικὲς θεμελιώδεις ἐννοιες τῆς θεολογίας τοῦ Φίλωνος, αὐτὲς ἀκριβῶς ποὺ συνδέονται ἄμεσα μὲ τὸ θέμα μας. Γιατὶ τὸ πρόβλημα τῆς θεοδικίας τὸ συνθέτει ἡ προσπάθεια νὰ συμψιλωθῇ λογικὰ ἡ θεϊκὴ ἀγαθότητα, παντογνωσία καὶ παντοδυναμία μὲ τὴν πραγματικότητα τοῦ κακοῦ, μὲ λογικὲς προϋποθέσεις ὅτι τὸ καλὸ ἀντιτίθεται στὸ κακὸ, ὅτι τὸ καλὸ ἀπομακρύνει τὸ κακὸ καὶ ὅτι δὲν ὑπάρχει ὄριο στὸ τί μπορεῖ νὰ ἐπιτελέσει μιὰ παντοδύναμη θέλησις²⁵.

Μποροῦμε ὅμως προοιμιακὰ νὰ παρατηρήσωμε ὅτι ἡ θεολογία τοῦ Φίλωνος, πλατωνικὴ στὰ κυτταρικά της σημεῖα, εἶναι στὸν πυρῆνα τῆς ἐντυπωσιακῆς ἀντιστωϊκῆς. Ὁ Φίλων δὲν εἶναι πανθεϊστῆς²⁶, δὲν εἶναι μονιστῆς, δὲν δέχεται τὴν σωματικότητα καὶ τὴν ἐνδοκοσμικότητα τοῦ θεοῦ, δὲν ταυτίζει τὸ θεὸ μὲ τὸ Λόγο, τὴ Φύσιν, τὴν Εἰμαρμένη καὶ τὴν Ἀνάγκη²⁶, καί, καταδείχνοντας ἀρνητικὰ τὴν ἀπειρὴ τελειότητά του, μόνο καταχρηστικά καταφεύγει σὲ θετικὰ κατηγορήματα.

Ποῦ ἔγκειται λοιπὸν ὁ στωικισμὸς τοῦ Φίλωνος; Γιατὶ, καὶ ἂν ἀκόμα παραδεχτοῦμε ὅτι ἡ θεοδικία του στὸ σύνολό της, ἀκόμα καὶ ἡ θεοδικία τοῦ *Περὶ προνοίας*, δὲν εἶναι ἀπόλυτα στωικὴ, πολλοὶ ἐρευνητῆς εἴτε δέχονται στωικὸ τὸ Φίλωνα, εἴτε μιλοῦν γιὰ τὸ στωικισμό του²⁷, θεωρώντας τὸ φιλο-

25. Βλ. Mackie, δ.π. 93.

26α. Βλ. *De sacrific. Abel. et Caini* 92 καὶ πολλὰ χωρία ὅπου ὁ Φίλων καταφέρεται κατὰ τῆς χαλδαϊκῆς ἀστρολογίας συμφυρμένης μὲ στωικὰ πανθεϊστικὰ στοιχεῖα. Κάποιος πανθεϊσμὸς ὅμως διαφαίνεται στὰ χωρία *De conf. ling.* 136, *De somn.* I 63, *De mut. nom.* 223. Βλ. καὶ *Leg. Alleg.* I 44: Τὰ μὲν ἄλλα... πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὕψι, οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἰς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὢν. Ἡ ἄποψιν αὐτὴ πλησιάζει περισσότερο τὸ «θεοπανισμό» παρὰ τὸν πανθεϊσμό. Γιὰ τὸν ὄρο βλ. Κυριαζόπουλος, δ.π. 73.

26. Ὅπως οἱ Στωικοί. Βλ. *SVF* I, 102: 160· 2, 1076.

27. Ὁ M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen 1972⁴, 367 ἐπ. π.χ. περιλαμβάνει τὸ Φίλωνα ἀνάμεσα στὰ νέα ρεύματα ποὺ δημιουργήθηκαν ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς Στοᾶς μαζί μὲ τὸν Ἑρμητισμὸ καὶ τὴ Γνώση. Ὁ Barth στὸ ὁμότιτλο ἔργο του 224 ἐπ. πραγματεύεται ἐπίσης

σοφικό αυτό κίνημα ως την επικρατέστερη καταβολή της φιλοσοφικής του σκέψης. Άλλοι όμως²⁸, αρνούνται άποφασιστική στωική επίδραση στην κοσμολογία, στη θεολογία ακόμα και στην ήθική του.

Πρίν συζητήσουμε λοιπόν μερικές θεμελιώδεις έννοιες της θεολογίας του Φίλωνος, αναγκαίες για την πρόσβαση στη θεοδικία του, που κυρίως μās ενδιαφέρει, θεωρούμε έπιτακτικό να σκιαγραφήσωμε την πνευματική του προσωπικότητα και την ιδιοτυπία της παρουσίας του στη σκηνή της θεολογικής σκέψης· και στην προσπάθεια να απαντήσωμε πόσο είναι ο Φίλων στωικός και πόσο στωική είναι ή θεοδικία του, να θίξωμε συνοπτικά το πρόβλημα της φιλοσοφικής του παιδείας, επισημαίνοντας τις επικρατέστερες πνευματικές καταβολές που διαμόρφωσαν το στοχασμό του. Γιατί είναι δύσκολο να απαντήσει κανείς μονοσήμαντα και τελεσιδίκια σε κάθε έρώτημα που αντιμετώπιζει το Φίλωνα μεμονωμένα. Όπως είναι δύσκολο να χαρακτηρίσει κανείς σχηματικά το Φίλωνα γενικότερα, ιδίως αν στηριχθεί στη βιβλιογραφία ακόμα και την πιο τεκμηριωμένη και ειδική και δεν σκύψη ο ίδιος στο μεγάλο ποσοτικά και ποιοτικά έργο του. Και τότε ακόμα είναι δύσκολο και επικίνδυνο, αλλά οι φιλοδοξίες μας δεν ξεπερνούν τα πορίσματα μιας πρώτης προσπέλασης στην πιο «αίνιγματική μορφή της θεολογικής σκέψης».

1. 'Η φιλοσοφική παιδεία του Φίλωνος.

Άποτελεί πράγματι ο Φίλων «ένα από τα παραδοξότερα φαινόμενα της ιστορίας της φιλοσοφίας»²⁹, ένα από «τα πιο περίεργα και τα πιο συναρπαστικά πνεύματα της ιστορίας του δυτικού πολιτισμού»³⁰, μιά από τις πιο «δεκτι-

τή φιλοσοφία του Φίλωνος στον περίγυρο που έμπνέεται από τη Στοά. Πιο κατηγορηματικός είναι όπωσδήποτε ο Ρ. Wendland, *Die philosophischen Quellen des Philon von Alexandria in seiner Schrift über die Vorsehung*, Berlin 1892, εργασία που ένωματώθηκε στο έργο του *Philos Schrift über die Vorsehung*, που εκδόθηκε τον ίδιο χρόνο, και την ίδια γνώμη έχει και ο Μ. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1961, τ. 2, 1, 431 : «Die Grundlage der Philosophie des Philon ist stoisch». Έπιφυλακτικότεροι αλλά θετικοί ως προς τη στωική επίδραση είναι οι J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1957, και E. Bréhier, δ.π. για να περιοριστούμε στους λίγους αυτούς έρευνητές.

28. Όπως π.χ. οι Goodenough, δ.π. 92 και P. Boyancé, δ.π. 64 έπ. που πιστεύει ότι «ή γενική δομή της κοσμολογίας του Φίλωνος άποτρύπει το μελετητή να κυττάξει προς την περιοχή της Στοάς». Άκόμα και ο Bréhier, *Les idées* 311, τονίζει την ύπαρξη πλευρά της ήθικής του Φίλωνος σε αντιδιαστολή πρό την κοινωνική στωική ήθική, και παρόμοια είναι και ή άποψη του Colson, δ.π. xvii, έπ.

29. Βλ. Κυριαζόπουλος, δ.π. 22.

30. Βλ. R. Arnaldez, στον τόμο των Actes του Colloque της Λυών σ. 13, όπου ο λόγος και για την αίνιγματικότητά του.

κές» διάνοιες της φιλοσοφίας. Για τοδτο είναι τολμηρό να άποφασίσωμε προοιμιακά ποιο φιλοσοφικό ρεύμα άσκησε τη μεγαλύτερη επίδραση στη διαμόρφωση της προσωπικότητάς του.

Γιατί αν ή εισαγωγική παρουσίαση ενός φιλοσόφου, που «ή σκέψη του ήταν τόσο περίπλοκη και τόσο άμφιλεγόμενη» όπως ο Φίλων, άναγνωρίζεται ως έξαιρετικά δύσκολη από τον E. Goodenough³¹, που τοδ έχει άφιερώσει τρία τουλάχιστον βιβλία και συγκεντρώσει τη βιβλιογραφία του, μιά οποιαδήποτε μονοσήμαντη φιλοσοφική «έτικέτω» έλάχιστα καλύπτει το άχανές πανόραμα των ιδέων του. Έχει ο Φίλων χαρακτηρισή διαμετρικά αντίθετα από τους Ιστορικούς της φιλοσοφίας και τους θεολόγους, που κατά καιρούς πάσχισαν να τον άποκρυπτογραφήσουν. Ο Φίλων μιλά στον καθένα και διαφορετικά. Στόν έρευνητή που έρχεται να ξεδιαλύνη κάποιες άπορίες που δέν του έλυσαν τα συντρίμματα των Στωικών, από το ντύσιμο κυρίως της σκέψης του, ο Φίλων φαίνεται στωικός. Για το μελετητή που παρακολουθεί τις τύχες και τους μετασχηματισμούς της πλατωνικής σκέψης στην έλληνιστική εποχή, στην περιοχή κυρίως της μεταφυσικής, είναι ο Φίλων πλατωνικός. Στόν άναζητητή πάλι τοδ νεοπυθαγορικού μυστικισμού δέν μένει καμμιά άμφιβολία για την επικρατέστερη φιλοσοφική καταβολή τοδ Φίλωνος. Και τα διαφορετικά συμπεράσματα των μελετητών δέν άφορούν μόνο τις φιλοσοφικές καταβολές του. Άναφορικά με το ρόλο και θέση του στην Ιουδαϊκή θεολογία, την όρθοδοξία ή την αίρετικότητά του³², την επικράτηση τοδ έλληνικού ή τοδ Ιουδαϊκού στοιχείου στη σκέψη του³³, τη θέση του στα Ιουδαϊκά κινήματα της Διασποράς³⁴ και σε πολλά άλλα σημεία άναφοράς, τοδ έχουν προσγραφη οι πιο άντιφατικές τοποθετήσεις.

Και τοδτο γιατί, όπως παρατηρεί ο E. Bréhier³⁵, που έχει σε βάθος άναδηήσει στις θρησκευτικές και φιλοσοφικές του ιδέες, «φέρνει (ο Φίλων) στα σχόλιά του (της Γραφής) κάθε φιλοσοφικό ρεύμα της εποχής του, και το μεγάλο έργο του είναι ένα άληθινό μουσειο που περιέχει παρηγορητικούς λόγους, διατριβές, ζητήματα που άπασχολούσαν τη Στοά και διαλέξεις πάνω στη λογική και τη φυσική». Είναι πράγματι τραγική ή έτυμη-

31. Ό.π. 1. Βλ. και ύποσ. 22.

32. Βλ. Bréhier, δ.π. 311 έπ. για την έλλειψη μαχητικής άπολογητικής διάθεσης. Έχει ακόμη ύποστηριχθή κυρίως από τους Dähne και Siegfried ότι «θανάτωσε ο Φίλων τον Ιουδαϊσμό για να τον άναβιώση», ότι «τόν διέλυσε με ένα φανταστικό θεο που έχει άπολύτως άνάγκη το Λόγο» και ακόμα ότι «γύμνωσε την ανθρώπινη φυλή από το θεο της». Βλ. W. R. Inge, *Alexandrian Theology, Encyclopedia of Religion and Ethics*, τ. I, 312 έπ. για τις πιο πάνω κρίσεις καθώς και για τη διαφορετική μεταχείρισή του από τους G. F. Moore και J. Drummond. Άξίζει να σημειωθεί ότι ο Φίλων δέν γνώριζε Έβραϊκά.

33. Το θέμα έχει συζητήσει ο Goodenough, ο όποιος θεωρεί σημαντικές τις άπόψεις τοδ J. Heinemann, *Philon griechische und jüdische Bildung*, Hildesheim 1932. Ένδιαφέρουσες είναι ακόμα οι άπόψεις των Leisegang και Pohlenz, και για τις αντίθετες θέσεις των Völker, Moore και Wolfson. Βλ. Goodenough, δ.π. 10 έπ., Bréhier, *Les idées* 311 έπ. και Chadwick, δ.π. 137 έπ.

34. Ένώ ο Goodenough, δ.π. 88 τον θεωρεί Σαδδουκαίο, πράγμα άποφασιστικό για τις αντι-αιτιοκρατικές του άπόψεις, έλλοι τον θεωρούν Φαρισαίο. Παρουσιάζεται ακόμα θαυμαστής των «Θεραπευτών», και κατά τη νεότητά του όπαδός των Έσσαίων.

35. *The Hellenistic and Roman Age* 169.

γορία του Goodenough³⁶, μετά τους ραψωδικούς διθυράμβους του Wolfson³⁷, διεν φάνηκε ακόμα ο μελετητής που θα έκτιμήσει σωστά και θα δικαιώσει το Φίλωνα στο σύνολό του, στην καθολικότητα δηλ. του πνεύματός του. Και είναι ακόμα περιεργό ότι παρά την κάποια ιστορία του φιλοσοφικού εκλεκτικισμού, στον οποίο μπορεί να ενταχθεί, και της αλεξανδρινής εξηγητικής θεολογίας, την οποία ίσως συνεχίζει, παρουσιάζεται ο Φίλων στην ιστορία του πνεύματος και κατά τον Wendland³⁸ και τον Bréhier³⁹, φιλοσοφικά και θεολογικά απομονωμένος στον πυρήνα της πνευματικής ιδιοσυμπίας του. Γιατί δεν είναι τόσο οι φιλοσοφικές ιδέες που χρησιμοποίησε για να εξηγήσει αλληγορικά την Γραφή και η μέθοδος που ακολούθησε, όσο η ευαισθησία του στη γλώσσα και το ύφος, ο άσπιδευτος πλοῦτος εμπνεύσεως, συνδυαστικής και εικονοπλαστικής φαντασίας, η βαθειά του πνευματικότητα, η ποιητική έμπνοη και η μεγάλη Ιουδαϊκή του πίστη που τον κάνουν μοναδικό. Και έχει ίσως δίκιο ο R. Arnaldez⁴⁰ που εξηγεί τη μεγάλη κλίμακα των διαφορετικών κρίσεων και εκτιμήσεων για το Φίλωνα από την πεποίθηση ότι ο Φίλων είναι «ακόμα ζωντανός και μπορεί να μιλά» και να συνδιαλέγεται διαφορετικά με τον καθένα.

Πρωταρχική βέβαια όμοφωνα θεωρείται η επίδραση του «ιερωτάτου», όπως τον αποκαλεί, Πλάτωνος. Η γνωστή παροιμία που παραδίδει η Σούδα «*Ἡ Πλάτων φιλονίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει*»⁴¹ δεν απέχει πολύ από την πραγματικότητα. Οι σαφείς αναφορές στον Πλάτωνα καθώς και ο αριθμός των πλατωνικών χωρίων είναι αρκετά εύλωτα, πέρα από το γενικότερα πλατωνικό πνεύμα που διαπνέει όλο το φιλωνικό έργο, που άπηχει έτσι την 'Αρχαία 'Ακαδημία και προανακρούει το Νεοπλατωνισμό⁴². 'Ο Φίλων στην αλληγορική εξήγηση της *Γενέσεως* (*Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας* [*De orificio mundi*]⁴³) ακολουθεῖ σε πολλά σημεία πιστά την κοσμογονία του *Τιμαίου*—είτε από το κείμενο το ίδιο είτε από σχόλια στον *Τίμαιο* που είχαν άρchiσει ήδη να γράφονται στα χρόνια του—και μεγάλη είναι η επίδραση του πλατωνικού *Φαίδρου* στην ψυχολογία και κυρίως στο πάθος του για τη μυστική

ανάταση της ψυχής στον υπεραίσθητο κόσμο⁴⁴. 'Ο θεός του άπηχει σε πολλά τον πλατωνικό Δημιουργό, ιδιαίτερα στην ανθρωπογονία. Δέχεται, όσο και αν τις μετατοπίζει από τον υπερουράνιο τόπο στο νοῦ του θεού⁴⁵, τις πλατωνικές ιδέες. Καλύτερα, τόπος των ιδεών είναι γι' αυτόν ο Λόγος⁴⁶, τομέος αλλά και δεσμός του νοητού και του αίσθητου, ή πιο προσωπική σύλληψη του Φίλωνος για τη λύση της αντινομίας της υπερβατικότητας και της ένδοκοσμικότητας του θεού. Θεός, αλλά όχι ο θεός⁴⁷ άπηχει ο Λόγος περισσότερο την πλατωνική *ψυχή* του κόσμου⁴⁸, ως διάμεσος μεταξύ κόσμου και θεού, παρά τον *σπερματικόν λόγον* των Στωικών, και τη διαλεκτική «ένότητα των αντιθέτων» του 'Ηρακλείτου, καίτοι παρουσιάζεται κάποτε ως μιá άλλη όψη του ίδιου του *πρώτου θεού* και φαίνεται ακόμα να παίζει, στην ιδιότητά του ως δεσμός, ως συνεκτική αρχή του κόσμου, το ρόλο της στωικής εἰμαρμένης⁴⁹. 'Ως ενδιάθετος, είναι ο Λόγος ο νοητός κόσμος των ιδεών, ως προφορικός, ο αίσθητός κόσμος, εἰκόνα του άλλου. 'Αν ή έξαρση του θεού πάνω από το αγαθό και το καλό προανακρούη το νεοπλατωνικό *έν*, και ή έξαρσή του πάνω από το ένα (τη μονάδα, που είναι *εἰκών* του θεού) άπηχει τη νεοπυθαγορική έξωκοσμική θεότητα, ταυτίζεται σε πολλά σημεία ο θεός του Φίλωνος με την πλατωνική ιδέα του αγαθοῦ. 'Η διάκριση του κόσμου σε νοητό και φυσικό, ή *ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν* ως «τέλος»⁵⁰, ή δυϊστική σχέση σώματος και ψυχής, ή έμφαση στη διάκριση του λογικού και του αλογου στον άνθρωπο, παρά τις ιδιάζουσες αποχρώσεις τους, που προσγράφουν κάποια ιδιότυπη σύλληψη κι ένα προσωπικό στοιχείο στο Φίλωνα, είναι σημεία που ο φιλόσοφός μας κινείται στον πλατωνικό χῶρο, ιδιαίτερα στη μεταφυσική.

'Εντονες είναι εξ άλλου και οι νεοπυθαγορικές άπηχήσεις στα σημεία εκείνα που ο Νεοπυθαγορισμός διακρίνεται από το συγγενικό του άργότερα Μεσοπλατωνισμό, και όχι μόνο στη μεταφυσική αριθμολογία, στη μουσική και στη μυστική αλληγορική εξήγηση. 'Η απόλυτη έξωκοσμικότητα του θεού και ή παρεμβατικότητα του στον κόσμο μόνο με τις ενδιάμεσες δυνάμεις

44. Βλ. Boyancé, ό.π. 107 έπ. Στο μυστικισμό του, όπως κυρίως προκύπτει από την αλληγορική εξήγηση της Γραφής, έχει άφιερώσει ένα κεφάλαιο ο Goodenough, ό.π. 134-160. Βλ. ακόμη την κριτική του έργου του Daniélou από τον Boyancé στο REA 72 (1959) 379 έπ.

45. Βλ. κυρίως *Περὶ προνοίας* I 7: *speciebus (vel ideis) ab origine cum illo existentibus*.

46. Βλ. Bréhier, *Les idées* 99-110. Πρβλ. *De cher.* 35-37, *Quaest... in Ex.* II 13, *De conf. ling.* 146. *De fuga* 112. 'Ακόμη βλ. Zeller, ό.π. 408 και ύποσ. 120.

47. *De somn.* I 227-229.

48. Βλ. Wolfson, ό.π., I 134 έπ., Goodenough, ό.π. 94, 101 έπ. και Bréhier, *Les idées* 198.

49. *De mut. nom.* 135.

50. *De op. mundi* 144: *τὴν πρὸς τὸν γεννήσαντα θεόν ἐξομοίωσιν*.

36. 'Ο.π. 19: «A scholar who will do justice to Philo as a whole has yet to come».

37. 'Ο Wolfson τον θεωρεῖ ως «τό φιλοσοφικό πνεῦμα με την πιο άποφασιστική επίδραση στη μεσαιωνική θεολογία», «τό μεγαλύτερο φιλοσοφικό στοχαστή στη Δύση» και τον «πρώτο σχολαστικό».

38. *Die hellenistisch-römische Kultur* 204.

39. *Les idées* 37 έπ. 'Ο Bréhier δέχεται τον 'Αριστόβουλο ως μεταγενέστερο του Φίλωνος.

40. 'Ο.π. 15.

41. 'Επλούσιέ τε λόγον παρόμοιον Πλάτωνι ως και εις παροιμίαν παρ' 'Ελλήσι τοῦτο χωρῆσαι «ἢ Πλάτων φιλονίζει, ἢ Φίλων πλατωνίζει».

42. Βλ. Ch. Chevalier, *Histoire de la pensée*. I. La pensée antique, Paris 1955, 552.

43. Στο κείμενο και τις ύποσημειώσεις μεταχειριζόμαστε κυρίως τους καθιερωμένους λατινικούς τίτλους των έργων και όχι τους ελληνικούς που είναι μακρότεροι. 'Εξαιρεση γίνεται κυρίως για το *Περὶ προνοίας*, γνωστό ως *De providentia*.

—πού συνισταμένη τους έχουν τόν Λόγο και πού άλλοτε υποστασιοποιούνται και άλλοτε γίνονται ιδιότητες του θεού, προανάκρουσμα των νεοπλατωνικών υποστάσεων και όχι πολύ μακριά από την ιεράρχηση των Γνωστικών—δείχνουν ότι και πάλι δεν είναι υπερβολικός ο χαρακτηρισμός του Φίλωνος από τόν Κλήμη ως *Φίλων ο Πυθαγορικός*^{50α}. Ο Goodenough ανακαλύπτει στο Φίλωνα πολλά νεοπυθαγορικά αποσπάσματα. Πιο κοντά στην αλήθεια ωστόσο είναι η πληροφορία του Εύσεβιου⁵¹ ότι *τὴν κατὰ Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν ἀγωγὴν ἐξηλωκώς [ὁ Φίλων] διενεγκεῖν ἅπαντας τοὺς καθ' ἑαυτὸν ἱστορεῖται*. Είναι λοιπὸν πρωτοπόρος ὁ Φίλων και στο σημείο αυτό, γιατί, όπως είπαμε, λίγο αργότερα από την εποχή του (20 ἢ 15-10 π.Χ. - 50 μ.Χ.) ὁ Μεσοπλατωνισμός ἐλάχιστα διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὸ Νεοπυθαγορισμό. Τὰ νεοπυθαγορικά ἀποσπάσματα πού διατήρησε ὁ Ἱ. Στοβαῖος στο *Ἀνθολόγιο* ἔχουν βαθιά διαποτισθῇ ἀπὸ τὸ πλατωνικὸ πνεῦμα. Καὶ εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Νουμήνιος, πού ἀπηχεῖ τὸ Φίλωνα σὲ πολλά, ἀπὸ ἄλλους χαρακτηρίζεται ὡς μεσοπλατωνικὸς καὶ ἀπὸ ἄλλους ὡς νεοπυθαγόρειος. Εἶναι ἔτσι ἀσφαλῆστερος γιὰ τὴν ὕστερη ἐλληνιστικὴ καὶ τὴν πρώιμη ρωμαϊκὴ περίοδο τῆς φιλοσοφίας, στήν ὁποία ἐντάσσεται καὶ ὁ Φίλων, ὁ ὅρος «Προ - νεοπλατωνισμός» πού ἐπενόησε ὁ Theiler καὶ υἱοθέτησε ὁ De Vogel⁵², γιατί καλύπτει ὅλα τὰ συγγενικά φιλοσοφικά ρεύματα μετὰ τὴς ἑντονες μυστικιστικῆς τάσεις, τὴν ιεράρχηση τῆς μεταφυσικῆς πραγματικότητας καὶ τὴν ὀντολογικὴ καὶ ἀξιολογικὴ ὑποτίμηση τῆς ὕλης καὶ τῶν αἰσθητῶν.

Παρά τὴς κάποιες ἀριστοτελικές —ὡς πρὸς τὴ φύση καὶ μερικὰ κατηγορήματα τοῦ θεοῦ— κυνικές —σὲ κάποιες ἀσκητικές ἀκρότητες τῆς ἠθικῆς— καὶ σκεπτικῆς —στήν «ἀγνοσία» κυρίως καὶ τὴν «ἀκαταληψία» τοῦ θεοῦ— καταβολές τοῦ Φίλωνος καὶ παρὰ τὴς ἐπιδράσεις μάγων, γυμνοσοφιστῶν, μυστηρίων καὶ ἰουδαϊκῶν ἀσκητικῶν κινήματων⁵³, θὰ μπορούσαμε πολὺ σχηματικά νὰ τὸν ἐντάξωμε φιλοσοφικά χαρακτηρίζοντάς τον «πλατωνικο-πυθαγορικό», ἐνῶ ἡ «ἀποφατικὴ» θεολογία του ἀσφαλῶς προετοιμάζει τὸ ἔδαφος πού θὰ βλαστήσῃ ἀργότερα ὁ Νεοπλατωνισμός.

Δὲν εἶναι λοιπὸν στωικὸς ὁ Φίλων; Ὁ Φίλων εἶναι καὶ στωικός. Εἶναι στωικὸς κυρίως στήν ὁρολογία καὶ μερικὰ λεπτομερειακὰ σημεῖα τοῦ «συστήματός» του. Ἄν καταδικάζῃ τὸν πανθεϊσμό, εἶναι κάποτε «θεοπανιστής» ὁ ἴδιος⁵⁴. Ἄν ἀποκρούῃ τὴ σκληρὴ αἰτιοκρατία, ἡ «εἰμαρμένη» του δὲν εἶναι

50α. *Στρωματεῖς* I 305d.

51. *Ἐκκλ. Ἱστ.* II 4, 2.

52. Βλ. C. J. De Vogel, *Greek philosophy*, τ. III, Leiden 1964, 340. Πρβλ. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930.

53. Βλ. Zeller, δ.π. 400 επ., Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur* 205.

54. Βλ. ὑποσ. 25α.

πάντοτε τελείως ξένη μετὰ τῆς Στοᾶς⁵⁵ καὶ ἔχει ἀφομοιώσει στο ἔργο του δόγματα ὅπως τῆς «συμπάθειας» καὶ τῆς «κράσης». Ἄν οἱ ἠθικά μειωτικῆς ἀντιλήψεις του γιὰ τὴν ὕλη καὶ τὴ σωματικότητα κυριαρχοῦν, δέχεται περισσότερο τὴ στωικὴ παρὰ τὴν πλατωνικὴ ἀντίληψη τῆς ὕλης, ὡς τὸ παθητικὸ ὑπόβαθρο τῆς δημιουργίας. Γιατί, ἐκτός ἀπὸ σπάνιες ἀσυνέπειες, ὅπως θὰ δοῦμε πιὸ κάτω, καὶ ὁ Φίλων δὲν δέχεται τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸ μηδέν. Ἄν ἀποδίδῃ τὰ πάθη στο ἄλογο μέρος τῆς ψυχῆς καὶ δὲν τὰ θεωρῇ τόσο ὡς λανθασμένες κρίσεις, κάποτε τὰ λογίζει καὶ ὡς ἀσθένειες τῆς ψυχῆς καὶ ἡ «παθολογία» του ἔχει ἐντυπωσιακὰ στωικὸ χαρακτήρα. Ἄν ὡς θεϊστῆς καὶ δυϊστῆς εἶναι ἀντιστωικός στὶς θεμελιώδεις μεταφυσικῆς προϋποθέσεις του, εἶναι ἔντονα στωικὸς στὴ γλώσσα καὶ τὴν προβληματικὴ του. Καὶ γιατί ὁ Στωικισμός ὑπῆρξε ἀποφασιστικὸ συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ Ἐκλεκτικισμοῦ τῆς ἐλληνιστικῆς ἐποχῆς, καὶ γιατί πρώτη ἡ Στοὰ καθιέρωσε μιὰ συστηματικὴ θεολογία, ὅπου ἡ ὑπαρξη, ἡ φύση καὶ ἡ πρόνοια τοῦ θεοῦ, δηλ. ἡ σχέση τοῦ θεοῦ μετὰ τὸν κόσμον, ἐγιναν γνήσια καὶ ζωτικά θεολογικὰ προβλήματα, ἀντικείμενα εἰδικῶν πραγματειῶν, πού κανεὶς μεταγενέστερος δὲν μπορούσε θετικά ἢ ἀρνητικά νὰ ἀγνοήσῃ. Γιατί πρώτη ἡ Στοὰ δημιούργησε ἓνα πολὺ-πλοκο σύστημα ἠθικῆς καὶ καθιέρωσε σὲ πολλά τὴν ἠθικὴ ὁρολογία. Καὶ κυρίως γιατί πρώτη αὐτὴ στήν ἱστορία τοῦ πνεύματος ἔθεσε μερικὰ κορυφαῖα ἐρωτήματα καὶ πρὸ πάντων τὸ πρόβλημα τῆς ἀναγκαιότητας καὶ τῆς ἐλευθερίας. Καὶ ὅλα αὐτὰ σὲ μιὰ πραγματικὰ «φιλοσοφικὴ γλώσσα» σὲ πολλά ξένη πρὸς τὴ γλώσσα τῆς καθημερινῆς ὁμιλίας μετὰ «νεόκοπους» ὅρους, πού ἐπεσήμαιναν καὶ συνελάμβαναν καὶ τὴς λεπτότερες ἀποχρώσεις τῶν φιλοσοφικῶν ἐννοιῶν. Ὅποιοσδήποτε μεταγενέστερος, ἂν δὲν ἦταν ἀντιστωικός, —καὶ τότε ἴσως ἀκόμη— δὲν μπορούσε παρὰ νὰ εἶναι στωικός μετὰ περιορισμένην ἐννοια. Εἶναι ἀκόμη στωικός ὁ Φίλων, γιατί ἡ ἀλληγορικὴ μέθοδος πού ἀκολούθησε στήν ἐξήγηση τῆς Γραφῆς, εἶχε εὐρύτητα χρησιμοποίηθῇ καὶ διαδοθῇ ἀπὸ τὴ Στοὰ. Καὶ ἂν προχώρησε πέρα ἀπὸ τὴ Στοὰ —πού σταματοῦσε στὶς «φυσικῆς οὐσίες»— πρὸς τὴς ὑπερβατικῆς πραγματικότητες, ἔτσι πού ἡ μυστικὴ ἀλληγορία του νὰ εἶναι περισσότερο «πυθαγορικὴ» —ἐνῶ ὁ Πλάτων ἀπέκρουε τὴν «ὑπόνοια», δηλ. τὴν ἀλληγορία⁵⁶— διδάχθηκε πολλά ἀπὸ τὴ μέθοδόν της. Καὶ στο θεολογικὸ «τόπον» τῆς πρόνοιας εἶναι ἀπὸ μεθοδολογικὴ κυρίως ἀλλὰ καὶ συστηματικὴ ἀποψη ὁ Φίλων στωικός, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια, παρὰ τὴς κάποιες ἀντίθετες γνώμες⁵⁷, καὶ παραλλήλως πρὸς τὸ γεγονὸς ὅτι ἀπηχεῖ καὶ παρόμοιες πλατωνικῆς ἀπόψεις. Γιατί καὶ

55. *Quis rer. divin. heres* 300: ἀκολουθίαν μὲν καὶ εἰρήμην καὶ ἐπιπλοκάς αἰτιῶν ἅτε φιλόσοφος καὶ θεοφράδμων ἀνὴρ οἶδεν.

56. *Πολιτεία* 378d: οὐτ' ἐν ὑπονοίαις... οὐτ' ἀνευ ὑπονοίων.

57. Βλ. Chadwick, δ.π. 131, Wolfson, δ.π. 87-90, W. Völker, *Fortschritt und Voll-*

ή Στοά διαμόρφωσε τη θεολογία της —έκτός από τις μεταφυσικές της υποθέσεις— στα κρίσπεδα των Πλατωνικών *Νόμων*⁵⁸. Θεωρείται ακόμα στωικός ο Φίλων με το Λόγο. Γιατί, αν και οι Στωικοί δεν τον διαφοροποίησαν από το θεό, τον καθιέρωσαν σαν θεολογική έννοια πολύ ευρύτερη από τον πλατωνικό και άριστοτελικό *Νοῦ* βοηθημένοι σ' αυτό και από την έντυπωσιακή επιβίωση του ήρακλειτικού *Λόγου*⁵⁹. Στωικός με την ίδια έννοια είναι ακόμα ο Φίλων με την εξαιρετική θέση που έδωσε στο «σοφόν» στη θεονομική ήθική του, παρά το ότι δε συμερίζεται τη στωική ανθρωπινή αὐτάρκεια και αποκρούει την αναλογική σύγκριση του ανθρώπου με το θεό.

Μολονότι η πραγμάτευση του Φίλωνος ως πηγής πληροφοριών για τη Στοά απαιτεί ειδική έρευνα σε βάθος και πλάτος —ανάλογη με την εργασία του Α. Graeser για τον Πλωτίνο και του D. Babut για τον Πλούταρχο⁶⁰— για την όποια ή συλλογή του Αττίου δεν φαίνεται να αποτελεί έπαρκή ύφετηρία, πιστεύουμε πώς από το γεγονός κυρίως ότι ο Φίλων διάκειται συμπαθώς προς τη Στοά— κανένα από τα άσπελάσματα που προέρχονται απ' αυτόν δεν έχει αντιστωικό χαρακτήρα⁶¹— ίκανοποιητικά βοηθά στην κατανόηση της Στοάς με ειδήσεις συμπληρωματικές κυρίως των μαρτυριών που έχουμε από άλλους συγγραφείς. Οι πληροφορίες του όμως, χωρίς τη συνειδητή πάντοτε αναφορά σάν σε ξένα δόγματα, δείχνουν ότι ή σκέψη του και ή έκφρασή της είχαν βαθιά διαποτιστή από τη Στοά έτσι που πολλές φορές να ντύνη με στωικό περίβλημα ιδέες άσυμβίβαστες με τον πυρήνα του Στωικισμού.

Η προσωπική μας λοιπόν άποψη, όπως προκύπτει από μιá σύντομη διαδρομή στο μεγάλο του έργο, είναι ότι ή Στοά επηρέασε το Φίλωνα θετικά κυρίως στην προβληματική, τη θεματική, την όρολογία και την εξηγητική μέθοδό του, παράλληλα με τον Πλατωνισμό και τον Πυθαγορισμό. Μαζί όμως με το Boyancé, το Daniélou και άλλους δεν δεχόμαστε τις άποψεις των Apelt⁶², Wendland⁶³, Barth⁶⁴ και πολλών μελετητών του Ποσειδωνίου ότι ο Στωικισμός του Φίλωνος είναι κυρίως ο Στωικισμός του Ποσειδωνίου και μάλιστα όπως είναι γνωστός από το έργο του τελευταίου *Φυσικός λόγος*.

endung bei Philo von Alexandria, Leipzig 1938, 50-54, Goodenough, ό.π. 86 έπ.

58. Βλ. Α. Α. Long, *Hellenistic Philosophy*, London 1974, 151.

59. Βλ. Pohlenz, *Die Stoa* 34 για τη φιλοσοφία του Ζήνωνος ως *Logosphilosophie*.

60. Α. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, Leiden 1972, D. Babut, *Plutarque et les stoiciens*, Paris 1971.

61. Έκτός μόνο όσα προέρχονται από την «περιπατητική» πραγματεία *Περί άφθασις κόσμου*, ή όποια όμως ελάχιστα αντιπροσωπεύει το Φίλωνα.

62. *De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt*, Leipzig 1907.

63. *Philos Schrift über die Vorsehung*, 39, 83 έπ.

64. *Die stoische Theodizee* 28.

Για το δρόμο από τον όποιο ο Φίλων έφθασε στη Στοά ή προσωπική μας γνώμη σε πολλά συμπίπτει επίσης με την έκθεση του Daniélou και τις παρατηρήσεις του Boyancé⁶⁵. Και στο φιλοσοφικό κλίμα που διαπνέει το ψευδο-αριστοτελικό *Περί κόσμου* και το «Στωικισμό» του Άρειου Δίδυμου μπορεί όπωσδήποτε να ένταχθ ή Φίλων. Ίσως να ένιωσε ο Φίλων και το Στωικισμό, όπως και τον Πλατωνισμό, όχι ξένο στην ιουδαϊκή σκέψη, γιατί λέει και για το Ζήωνα: *Έοικε ο Ζήων άμύεσθαι τον λόγον ώσπερ από πηγής της Ιουδαίων*⁶⁶. Όπως και αν έχη το πράγμα και απ' όποιο δρόμο γνώρισε ο Φίλων τη Στοά, και παρά το ότι είναι στη φιλοσοφική του παιδεία και στωικός —με το Στωικισμό κυρίως ως υπάλληλη έννοια του Έκλεκτικισμού του— ή θεολογία του στις βασικές της άρχές είναι, όπως προαναφέραμε, αντιστωική, πράγμα που και οι ύποστηρικτές της στωικής του θεοδικίας αναγνωρίζουν.

2. Η θεολογία.

Ο θεός για το Φίλωνα είναι καθαρή ύπαρξη, το μόνο όν που έχει από-

65. Βλ. Daniélou, ό.π. 57 έπ. Boyancé, ό.π. 64 έπ. Και οι δύο άνιχνεύουν την άπώτερη πηγή του έκλεκτικού Στωικισμού του Φίλωνος στον Έκλεκτικισμό του Άντιόχου, που κάποιον διάστημα έδρασε στην Άλεξάνδρεια. Άλλά ενώ ο Daniélou ρίχνει το βάρος στον Άλεξανδρινό Στωικισμό, το μυσταγωγικό Στωικισμό του Κορνούτου και του Χαιρήμονος, ο Boyancé υπερτονίζει το πλατωνικό στοιχείο του Έκλεκτικισμού του Άντιόχου, τη σημασία του Εϋδώρου και των σχολιαστών του Πλατωνικού *Τίμαιου*. Παρατηρεί ο Daniélou ότι, ενώ στη Ρώμη επικρατούσε την εποχή του Φίλωνος ο όρθόδοξος Στωικισμός, όπως τον ξέρομε από το λίγο νεώτερό του Σενέκα με τις ήθικές κατευθύνσεις που θ' άκολουθήσουν ο Έπίκτητος και ο Μάρκος Αϋρήλιος, ο Άλεξανδρινός Στωικισμός, όπως άντιπροσωπεύεται από τον Άφρικανό Κορνούτο και την *Έλληνική θεολογία* του, και τον άρχηγό των Άλεξανδρινών Γραμματικών Χαιρήμονα, διευθυντή του Μουσείου, παιδαγωγό πριν από το Σενέκα του Νέρωνος και έρμηνευτή συμβολικά των αϊγυπτιακών ιερών παραδόσεις, είναι στραμμένος προς τις θρησκευτικές παραδόσεις και τη συμβολική έρμηνεία τους. Και οι δύο μελετητές συμφωνούν ότι κύριος εκπρόσωπος του πλατωνικού Έκλεκτικισμού, διαποτισμένου με στωικά και άριστοτελικά στοιχεία, ήταν τον 1ο αιώνα ο Εϋδώρος, που κατά τον Boyancé έγραψε σχόλια στον *Τίμαιο*, και ότι ο Φίλων άνήκε έτσι στην σχολή της Άλεξανδρείας, που ίδρυσε ο Ποτάμων και που φοίτησε άργότερα ο Άμμόνιος. Τις επιφυλάξεις μας για την επίδραση του Χαιρήμονος, που ήταν άπολογητής της αϊγυπτιακής θρησκείας στα σημεία άκριβώς εκείνα που την άντιμάχονταν ο Φίλων, και θιασώτης της άστρολογικής εϊμαρμένης, που ο Φίλων καταδικάζει, θά έκφρασω μετσι συνέχεια. Αυτό όμως δεν έμποδίζει να μνησθή ο Φίλων από το Χαιρήμονα στον όρθόδοξο Στωικισμό —που άσφαλώς είχε παραβιάσει ο ίδιος ο Χαιρήμων— ενώ ελάχιστα στοιχεία που άνήκουν στον Ποσειδώνιο άποκλειστικά και τον διαφοροποιούν από την υπόλοιπη Στοά βρίσκει κανείς στο Φίλωνα.

66. Στη «στωική» πραγματεία *Quod omnis probus liber sit* 57.

λυτη οντολογική πληρότητα⁶⁷. Γι' αὐτὸν δὲν μπορεῖ νὰ λεχθῇ τίποτ' ἄλλο παρὰ ὅτι ὑπάρχει, ὅτι εἶναι ὁ ὢν ὄντως⁶⁸. Ὁ θεὸς εἶναι ἕνας, μόνος⁶⁹. Τάσσεται δηλαδὴ στὴν κατηγορία τοῦ «ἐνός» ὑπερβαίνοντας καὶ τὴν ἴδια τὴ μονάδα⁷⁰. Ποιὰ εἶναι ἡ οὐσία του εἶναι ἄγνωστο. Ὁ στωικός ἰδίως ποιὸς τῆς ὅλης οὐσίας⁷¹ εἶναι κατ' αὐτὸν ἄποιος⁷², γιατί κάθε ποιότητα θὰ τὸν περιώριζε στὴ σφαῖρα τῆς θνητῆς φύσης. Γιὰ τοῦτο εἶναι ὁ θεὸς ἄρρητος, ἀπερίγραφος, ἀκατανόμαστος, ἀόρατος, ἀσύγκριτος, ἀτρεπτος, ἄφαντος καὶ ἀναφή⁷³. Καὶ μόνο καταχρηστικά τοῦ δὲ μὴ παντάπασιν ἀμοιρῆσαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος προσρήσεως τοῦ ἁρίστου⁷⁴ ἐπιτρέπει ἡ οὐσιαστικά ἀποφατική⁷⁵ θεολογία του, ἀπὸ τὴν ἐπίδραση κυρίως τῆς Στοᾶς, μερικὰ καταφατικά κατηγορήματα, ἐνδεικτικά τῆς ἀγιότητος, τῆς τελειότητος, τῆς δημιουργικότητος καὶ τῆς προνοητικότητος τοῦ θεοῦ γιὰ τὸν κόσμ⁷⁶. Παρ' ὅλα αὐτὰ μπορεῖ

67. *Quis rer. div. heres* 187: τοῦ μόνου πλήρους θεοῦ. Πρβλ. *Quod det. pot. ins. sol.* 160. Βλ. F. Copleston, *A History of Philosophy*, τ. I, μέρος II, Greece and Rome, New York 1962, 202-206.

68. *De op. mundi* 172: ὅτι ἐστὶ καὶ ὑπάρχει θεὸς καὶ ὅτι εἰς ὃν ὄντως ἐστὶ. Πρβλ. *De praem. et poenis* 44 καὶ *Quod det. pot. ins. sol.* 160.

69. *Leg. Alleg.* II 2: μόνος ἐστὶ καὶ ἕν. Πρβλ. *De congr. erud. gratia* 113.

70. *Leg. Alleg.* II 3: τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἕν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν. Πρβλ. *Quis rer. div. heres* 187: μονὰς εἰκών... θεοῦ, *De spec. leg.* II 176 καὶ *De praemiis* 40. Βλ. καὶ Boyancé, δ.π. 89 γιὰ τὴν παρὰ λήψην τῆς ιδέας ἀπὸ τὸν Εὐδωρο.

71. *SVF* 2, 526: θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιεῖν. Πρβλ. καὶ *SVF* 2, 528: 590.

72. *Leg. Alleg.* I 36: ἄποιος γὰρ ὁ θεός, *Quod Deus immut.* 55: ἐκβιβάζαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος... φιλήν' ἀνευ χαρακτήρος τὴν ἵπαρξιν καταλαμβάνεσθαι... μὴ μορφώσαντες αὐτό. Πρβλ. Zeller, δ.π. 403.

73. Βλ. *De somn.* I 67: μακρὰν ὄντα τοῦ ἀκατανομήστου καὶ ἀρρήτου καὶ κατὰ πάσας ιδέας ἀκατάληπτου θεοῦ, *De fuga et invent.* 141: ἡ δὲ τοῦ τῶν ὄντων ἁρίστου καὶ ἀσυγκρίτου καὶ πάντων αἰτίου θεοῦ, *De sacrif. Abelis et Caini* 59: ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεός, ἀπερίγραφοι δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ, *De cherub.* 101: τὴν ἀόρατον ψυχὴν τοῦ ἀοράτου θεοῦ, *Leg. ad. Gaium* 6: οὐ γὰρ φθάνει προσαναβαίνειν ὁ λόγος ἐπὶ τὸν ἄφαντον καὶ ἀναφῇ πάντῃ θεῷ καὶ *Leg. alleg.* III 203: δς ἐστὶ πάντων ἁρίστος.

74. *De mut. nom.* 12.

75. Βλ. *De somn.* I 230: λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν. Πρβλ. Zeller, δ.π. 400 ἐπ. Παρ' ὅλο πού ὁ Φίλων δὲν χαρακτηρίζει τὸ θεὸ «ἀπειρο» ὑπάρχον πολλὰ ἀποφατικά κατηγορήματα πού τὸν παρουσιάζουν ἄπειρο. Βλ. καὶ Κυριαζόπουλος, δ.π. 22, 24. Χαρακτηριστικὸ τὸ χωρίο *Leg. ad. Gaium* 6: οὐδὲ γὰρ ὁ σύμπας οὐρανός ἐσθ' ὅς φωνὴ γενόμενος εὐθυβόλων καὶ εὐσκόπων εἰς τοῦτο ἂν εἰποροῖ ῥημάτων [πρὸς δὴλωση δὲ καὶ τοῦ ὄντος ἀλλὰ τῶν «δορυφόρων» του].

76. Ἀποκαλεῖται π.χ. ὁ θεὸς ἅγιος, ἀγαθός, ἀληθής, ἐλευθέριος, ἐλευθεροποιός, εἰδαίμων, μακάριος, ἴλεως, εὐεργέτης, φιλόανθρωπος, βραβευτής, εἰρηνοποιός, ἱκέσιος, πλουτοδότης, τελεόφορος, φιλόδορος, κλπ. Βλ. Bréhier, *Les idées* 197 ἐπ. γιὰ τὴν ποικιλία τῶν ὄρων πού παρέλαβε ὁ Φίλων ἀπὸ τὴ δοξογραφικὴ παράδοση καὶ τὴ φιλοσοφικὴ κοινὴ τῆς ἐποχῆς.

καὶ ὁ θεὸς τοῦ Φίλωνος, ὡς ὁ θεὸς τῆς Γραφῆς, νὰ θεωρηθῇ «προσωπικός», ἂν καὶ ὁ Φίλων, ὅπως οὔτε ποτε οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ Ἕλληνες, δὲν ἀντιμετώπισε θεωρητικά τὸ θέμα τῆς θεϊκῆς προσωπικότητος⁷⁷. Ὁ θεὸς ὑπερβαίνει τὸ ἀγαθὸ, τὸ καλὸ καὶ τὴν ἀλήθεια⁷⁸. Εἶναι ἄγνωστος καὶ ἀκατάληπτος⁷⁹ μετὰ τὰ συνήθη γνωστικά μέσα καὶ ἐμφανίζεται μόνο στὴν κατάσταση τῆς ἐμφάσεως⁸⁰, τῆς υπερλογικῆς θέασης, πού δὲν μοιάζει ὅμως μετὰ τὴν ἐκστατικὴ ἐνόραση. Ὁ θεὸς εἶναι ἀπλή φύσις καὶ ὄχι σύγκριμα⁸¹. Εἶναι ἀγέννητος, ἀφθαρτος, αἰώνιος, ἄχρονος, ἀτρεπτος, ἀκίνητος, ἀπαθής, ἀτάρκτης καὶ ἐλεύθερος⁸². Εἶναι ἡ ποιητικὴ αἰτία ὅλων⁸³. Καὶ ὅπως οὐδέποτε — καὶ σ' αὐτὸ συμφωνεῖ μετὰ ὅλη τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση μετὰ τὴν ἐξαίρεση τοῦ Ἐπικούρου — ὁ θεὸς δὲν εἶναι ἀνθρωπόμορφος. Μόνο καταχρηστικά (via analogiae καὶ eminentiae), μπορεῖ κανεὶς νὰ τοῦ ἀποδώσῃ μερικὰ χαρακτηριστικά, προσδιοριστικά τῆς σχέσης του μετὰ τὸν κόσμ⁸⁴. Ἀλληγορικά συμβολίζεται ὁ θεὸς μετὰ τὸ νοητὸ ἥλιο⁸⁴ καὶ ταυτίζεται μετὰ τὴν τῶν ὅλων ψυχὴν⁸⁵.

77. Βλ. Goodenough, δ.π. 87. Πρβλ. Θεοδωρακόπουλος, δ.π. 112 γιὰ τὴν πνευματικὴν προσωπικότητα τοῦ χριστιανο-ιουδαϊκοῦ θεοῦ. Ἐπίσης M. Nilsson, δ.π. 431. Ἀλλὰ βλ. *De post. Caini* 7: εἰ δὲ μήτε πρόσωπον ἔχει ὁ θεός, γιὰ τὴν ἀναίρεση τοῦ ἀνθρωπομορφισμοῦ.

78. *De op. mundi* 8: Κρείττων ἢ ἀρετῇ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμῃ, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθόν. Πρβλ. *De sacr. Abel. et Caini* 92: Ἄμεινον δ' οὐδὲ ἐπινοῆσαι θέμις τοῦ αἰτίου, ὅποτε οὐδὲ ἴσον αὐτοῦ ἀλλ' οὐδὲ ὀλίγω καταδεέστερον, ἀλλ' ὅλη γένει καταβεβηκός ἔπαιν τὸ μετὰ θεὸν εὐρίσκεται.

79. Βλ. *De mut. nom.* 7: Μὴ μέντοι νομίσης τὸ ὄν, ὃ ἐστὶ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, ἐπ' ἀνθρώπου τινός καταλαμβάνεσθαι, ὅργανον γὰρ οὐδὲν ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν, ὃ δυνήσόμεθα ἐκεῖνο φαντασιωθῆναι, οὐδ' αἰσθῆσαι — αἰσθητὸν γὰρ οὐκ ἐστὶν — οὔτε νοῦν. Πρβλ. Daniélou, δ.π. 144, καὶ *De post. Caini* 168: Ἀνθρώπου γὰρ ἐξαρκεῖ λογισμὸς μέχρι τοῦ καταμαθεῖν ὅτι ἐστὶ τε καὶ ὑπάρχει... περαιτέρω δὲ σπουδαῖεν... ὡγύγιός τις ἡλιθιότης.

80. *Leg. Alleg.* III 82, 101. Ὁ Φίλων μιλά ἀκόμα γιὰ ὄραση καὶ ὄψιν τοῦ θεοῦ (*De Abr.* 166-167). Λέει ἀκόμη *De dec.* 105: Ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιόεται ὁ νοῦς θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιοῦντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα. Ὁ Bréhier, δ.π. 311 δὲν δέχεται τὴν ἐκστασηὶ ὡς δυνατότητα τῆς γνώσης τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὴν ταπείνωση καὶ τὴν αὐθυπερβωση. Πρβλ. *De post. Caini* 167 καὶ *De mut. nom.* 2 γιὰ τὸν ὄρο ἐνάργεια, καθὼς καὶ Pohlenz, *Die Stoa* 369.

81. *Leg. Alleg.* II 2-3.

82. Τὰ περισσότερα ἀπὸ τὰ κατηγορήματα αὐτὰ εἶναι ἀριστοτελικά. Ἰδιαίτερη σημασία ἔχουν γιὰ τὸ Φίλωνα τὰ ἐπίθετα ἐλεύθερος (*Quis rer. div. heres* 186) καὶ ἀτρεπτος (*De cher.* 19). Πρόκειται γιὰ ἕνα ἠθικὸ μονοθεϊσμὸ μετὰ κέντρο τὴν πλατωνικὴν ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ μετὰ ἀριστοτελικὴν σημασία. Βλ. Goodenough, δ.π. 97 ἐπ.

83. Ὡς δραστήριο αἶτιο σὲ ἀντιδιαστολὴ μετὰ τὴν ὕλη, τὸ παθητόν (*De op. mundi* 8). Ἐννοεῖται ὅμως ὅτι ὁ θεός εἶναι αἰτίος μόνο τῶν ἀγαθῶν (*De conf. ling.* 161, *De agric.* 128).

84. *De spec. leg.* I 279: Ὁ δὲ θεός καὶ νόμων ἐστὶ παράδειγμα ἀρχέτιμον καὶ ἡλίον ἡλίος, νοητός αἰσθητοῦ. Πρβλ. *De virt.* 164: θεός, ὁ νοητός ἡλίος καὶ Goodenough, δ.π. 101.

85. *Leg. Alleg.* I 91: Ἡ γὰρ τῶν ὅλων ψυχὴ ὁ θεός ἐστὶ κατὰ ἐννοιαν. Λέγεται ἀκόμα ὁ θεός καὶ νοῦς τῶν ὅλων, *Leg. Alleg.* III 29: Τού τε τῶν ὅλων νοῦς, ὅς ἐστὶ θεός. Γιὰ τὴν ἀντινομία τῆς ἐνδοκοσμικότητος καὶ ὑπερβατικότητος τοῦ θεοῦ βλ. Colson, δ.π. xix.

Ὁ θεὸς πληροῖ τὰ πάντα, περιέχει ἐν κύκλῳ τὰ πάντα⁸⁶, καὶ τίποτε οὔτε «τὸ βραχυτάτο» δὲν μένει «ἐρημο» ἀπ' αὐτόν⁸⁷. Εἶναι παντοδύναμος —καὶ αὐτὸ ἐνδιαφέρει ἰδιαίτερα τὸ πρόβλημά μας— «μπορεῖ τὰ πάντα, ἀλλὰ θέλει μόνο τὸ καλὸ»^{87α}, μὲ αὐτεξούσιο, ἄδραστο, φοβερό, ἀνίκητο καὶ αὐθαίρετο κράτος»⁸⁸. Εἶναι παντογνώστης καὶ τίποτε δὲν τοῦ εἶναι ἄγνωστο, ἄδηλο καὶ ἀμφισβητούμενο⁸⁹. Γνωρίζει τίς ἀληθινές αἰτίες τῶν πραγμάτων ἀκόμα καὶ τίς ἐναντιότητες⁹⁰. Τέλος, ὁ θεὸς εἶναι πανάγαθος καὶ προνοητικός⁹¹. Ἄν καὶ μὲ κάποια ἐννοια ὑπερβαίνει τὸ ἀγαθὸ, μὲ μιὰ ἄλλη εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἀγαθότητα καὶ αἴτιος ὧν τῶν ἀγαθῶν πραγμάτων. Ὁτιδήποτε καλὸ βρίσκεται στὴ φύση προέρχεται ἀπὸ τὸ θεό, ἀκόμα καὶ οἱ ἀγαθὲς πράξεις τῶν ἀνθρώπων⁹². Ὅπως ὁμως παρατηρεῖ ὁ Φίλων στὸ *Περὶ προνοίας*, ὁ θεὸς δὲν εἶναι αἰτία ὧν, γιατί δὲν εἶναι αἴτιος γιὰ τὸ κακὸ. Ἡ κακοῦ φύσις μακρὰν ἀπελήλαται χοροῦ θεοῦ⁹³. Καὶ κακὸ γιὰ τὸ Φίλωνα, ὅπως καὶ γιὰ τὸν Πλάτωνα, τοὺς Πυθαγορείους καὶ τοὺς Στωικούς, εἶναι κυρίως ἡ κακία καὶ αἱ κατὰ κακίαν ἐνέργειαι⁹⁴, τὸ ἠθικὸ δηλαδὴ κακὸ, ποὺ κυφορεῖται στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ κακὸ ἔτσι, ἔστω καὶ κυριολεκτικὰ μόνο ὡς ἠθικὸ, γιὰ τὸ Φίλωνα ὑπάρχει. Δὲν προσπαθεῖ νὰ τὸ ἐκμηδενίση, νὰ τὸ θεωρήσῃ μὴ ὄν, ἀκόμα καὶ ἂν τὸ δέχεται ὡς ἔτερον ἀπλῶς τοῦ ἀγαθοῦ⁹⁵. Τὰ ζοφερά χρώματα μὲ τὰ ὅποια περιγράφει τὴν ἁμαρτία δὲν ἀφήνουν περιθώρια γιὰ ἐλαχιστοποίηση τοῦ ἠθικοῦ κακοῦ. Ἀλλά, ὅπως ὁ Πλάτων καὶ οἱ Στωικοί, εἶναι καὶ ὁ Φίλων κατηγορηματικὸς γιὰ τὸ ὅτι ὁ θεὸς εἶναι ἀνεύθυνος γι' αὐτό.

86. *De somn.* I 183, *Leg. Alleg.* III 51.

87. *Quod deter. pot. insid. sol.* 153.

87α. *De Abr.* 268.

88. *De ebriet.* 43, *De somn.* II 141, *De op. mundi* 46. Ὁ Goodenough, ὁ.π. 82, παρατηρεῖ ὅτι ὁ θεὸς τοῦ Φίλωνος, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τῶν Ἑλλήνων, ἔχει «αὐτοκράτεια». Ὁ Barth, *Die stoische Theodizee* 28 δὲν ἀποδεικνύει τὴν ἐλλειψὴ παντοδυναμίας τοῦ θεοῦ τοῦ Φίλωνος. Τὴν παντοδυναμία τοῦ θεοῦ δεχόταν καὶ ἡ Στοά. Βλ. Κικέρων, *De nat. deorum* III 92.

89. *De sacrif. Abel. et Caini* 91, *De somn.* I 91, *De op. mundi* 149: ἄγνωστον γὰρ οὐδὲν θεῷ.

90. *De op. mundi* 33.

91. *De spec. leg.* I 308, II 179-182. Πρβλ. Goodenough, ὁ.π. 86.

92. Βλ. H. A. Wolfson, *Philo on Free Will and the Historical Influence of his View*, *HTHR* 35 (1942) 131-169, 153-155.

93. *De Fuga et inv.* 74. Πρβλ. *Leg. Alleg.* I 61-62 καὶ *De congr. erud. gratia* 171: κακίαν ὄρων ἱερῶν ἀπεληλακώς.

94. *De op. mundi* 75. Πρβλ. *Leg. Alleg.* III 34 γιὰ τὴν θεώρηση τῆς κακίας ἀπὸ δύο ἀπόψεις (ἐν σχέσει καὶ ἐν κινήσει) καὶ *De conf. ling.* 20 γιὰ τὴν διάκριση τῶν ἁμαρτημάτων σὲ τυχερά καὶ ἐκούσια ἢ ἐκ προνοίας.

95. Βλ. Πλωτίνος, *Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακὰ* [I, 8] 3: μὴ ὄν δὲ οὔτε τὸ παντελὸς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος.

3. Τὸ ἠθικὸ κακὸ στὸ θεολογικὸ ἔργο.

Γιὰ τὸ φυσικὸ κακὸ καθαυτὸ, ὅπως ὁ πόνος καὶ οἱ φυσικὲς καταστροφές, περιστασιακὰ κάνει λόγο ὁ Φίλων στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο του. Τὸ φυσικὸ κακὸ εἶναι μόνο φαινομενικὰ κακὸ, ἀφοῦ δὲν μειώνει ἠθικὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἄν καὶ ὀνομάζωνται ὁ λιμός, ὁ λοιμός, καὶ τὰ ἄλλα δεινὰ θεήλατα⁹⁶, ὁ Φίλων τὰ περιλαμβάνει στὴν κατηγορίαν *δσων οἱ πολλοὶ κακὰ νομίζουσι*⁹⁷ καὶ τὰ ἀνάγει στὸ ἠθικὸ κακὸ, θεωρώντας τα ὡς τιμωρία γιὰ τὴν ἁμαρτία, ὡς τὰ *ἐπίχειρα τῆς ἡδονῆς*⁹⁸. Ἡ παρουσία τους ὀφείλεται στὴ βασιλικὴ δύναμη τοῦ θεοῦ, στὴ δικαιοκριτικὴ του ιδιότητα καὶ τὴν ἀπονεμητικὴ του δικαιοσύνη, ποὺ δὲν εἶναι ἀντίθετη μὲ τὴν *εὐεργετικὴν*⁹⁹. Πάντως ὁ θεὸς *δσα ἐπιζήμια καὶ βλαβερά μηχανῇ πάσῃ διωθεῖται*¹⁰⁰, γιατί εἶναι βούλημά του *τὰ σύμφυτα κακὰ τοῦ γένους ἡμῶν ἐπικουφίζειν*¹⁰¹. Τὰ φυσικὰ κακὰ ἀνήκουν στὸν κύκλο τῶν στωικῶν *ἀδιαφόρων* καὶ μόνο ὡς τιμωρία καὶ γιὰ σωφρονισμό ἔχουν ἠθικὴ σημασία. Οἱ ἀπόψεις ἔτσι τοῦ Φίλωνος γιὰ τὸ φυσικὸ κακὸ δὲν εἶναι στὸ θεολογικὸ του ἔργο διαφορετικὲς ἀπὸ ὅ,τι στὸ *Περὶ προνοίας*, ὅπου ἡ ἠθικὴ ἐξήγηση τῆς παρουσίας τους εἶναι φανερὴ. Ἀντιπροσωπευτικὲς εἶναι οἱ πραγματείες *Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων* καὶ *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι* γιὰ τὴν θεώρηση τοῦ φυσικοῦ κακοῦ ὡς τιμωρίας.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ἠθικὸ κακὸ, ἂν καὶ ὄχι ἀνεξάρτητα ἀπ' αὐτό, ἀνιχνεύεται στὸ Φίλωνα μιὰ ἄποψη τοῦ μεταφυσικοῦ κακοῦ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν πλωτινικὴ ἄρνηση¹⁰², καὶ τὴν αὐγουστινικὴ καὶ σχολαστικὴ στέρηση¹⁰³ καὶ παράλληλη μὲ τὴν ἀναπόφευκτη στὸ πεπερασμένο ἀτέλεια τοῦ Leibniz¹⁰⁴.

96. *De vita Mosis* 110. Πρβλ. *De prov.* II 102.

97. *Quod omnis probus liber sit* 23.

98. *De op. mundi* 167. Πρβλ. ὁ.π. 80, ὅπου τὸ διαπόριστον τῶν ἀναγκαίων λογίζεται ὡς τιμωρία.

99. Βλ. *De conf. ling.* 171: εἰς ὧν ὁ θεὸς ἀμυνθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις ἡρωγούς καὶ σωτηρίους τοῦ γενομένου πάσας, αἷς ἐμφέρονται καὶ αἱ κολαστήριον ἔστι δὲ καὶ ἡ κώλασις οὐκ ἐπιζήμιον, ἁμαρτημάτων οὐσα κώλασις καὶ ἐπανόρθωσις. Πρβλ. Barth, *Die stoische Theodizee* 26.

100. *De op. mundi* 10. Πρβλ. *De congr. erud. gratia* 171.

101. *Quis rer. divin. heres* 272. Πρβλ. *De Abr.* 207.

102. Πλωτίνος I, 8, 3: εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν.

103. Βλ. J. Hick ὁ.π. 137. Αὐγ. *Ench. Ch.* 4, *Civit. dei* XII, 7. Πρβλ. Θωμᾶς Ακινάτης, *S. Th.* I 47-49.

104. Ὁ.π. 509-510, § 19-20. Πιὸ συγκεκριμένα ἡ ἀρχὴ τοῦ κακοῦ πρέπει ν' ἀναζητηθῇ στὴν «ἰδεατὴ φύση τῆς δημιουργίας, ποὺ περικλείεται στίς αἰώνιες ἀλήθειες ποὺ βρίσκονται στὴ θεϊκὴ νόηση ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ θέλησή της».

Λέει ο Φίλων ότι το κακό *ἐνταυθοὶ καταμένει*¹⁰⁵ είναι δηλ. σύμφυτο με την ἀτέλεια τῶν δημιουργημάτων, «ἀναγκαῖα συνέπεια τοῦ εἶναι πεπερασμένων ὄντων»¹⁰⁶. Ἀντίθετα με δ,τι συμβαίνει στὰ οὐράνια, πού εἶναι ἀμέτοχα κακοῦ, τὸ κακό ἀπονemήθηκε στὰ *περίγεια*¹⁰⁷. Ἡ γῆ εἶναι *τὸ θνητῶν καὶ κακῶν χωρίον*¹⁰⁸ καὶ τὸ κακό ἐγγενὲς στὸ γένος μας. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ κακία ὀνομάστηκε ἔτσι ἀπὸ τοῦ *κάτω κειχωρηκέναι*¹⁰⁹.

Τὸ ἠθικὸ κακό, ἡ κακία, εἶναι καὶ γιὰ τὸ Φίλωνα, ὅπως καὶ γιὰ τὸν Πλάτωνα καὶ τὴ Στοά, *ἡ ἡγεμονίς τῶν παθῶν καὶ ὅλης τῆς ψυχῆς ἀρρώστημα*¹¹⁰. Τὸ μεγαλύτερο ἠθικὸ κακό εἶναι ἡ *φιλαυτία* καὶ σύμβολό της εἶναι ὁ Κἄιν, ταυτόσημη με τὴν *ἀσέβεια* καὶ σὲ ἀντιδιαστολὴ με τὸ *πιστὸ ἀ ἀθό, τὴ θεοσέβεια*, τὸν Ἄβελ¹¹¹. Σύμφυτα κακά εἶναι *ἡ ὕβρις, ἡ οἷησις, ὁ τόφος, ἡ μεγαλυνχία, ὁ φθόνος, ἡ ἀφροσύνη, ἡ δουλεία, ἡ ἡδονή, ἡ ἀμάθεια, ἡ ἀργία, ἡ ἀνομία*, ἡ θεώρηση ὡς ἀγαθῶν τῶν χρημάτων, τῆς δόξας καὶ τῆς ρώμης τοῦ σώματος¹¹², καθὼς καὶ ἡ ἔλλειψη φιλοσοφικῆς ἀγωγῆς¹¹³.

Ἀλλὰ ἂν τὸ φυσικὸ κακό εἶναι ἀπόρροια τοῦ ἠθικοῦ, τιμωρητικὴ πράξη τῆς «βασιλικῆς» καὶ «νομοθετικῆς» θεϊκῆς δυνάμεως¹¹⁴, καὶ τὸ μεταφυσικὸ, ἀτέλεια σύμφυτη με τὴ γήινη κατάσταση τοῦ θνητοῦ, πῶς ἐξηγεῖται τὸ ἠθικὸ κακό, δεδομένου ὅτι ὁ θεὸς ἐπλασε τὸν ἄνθρωπο *κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν* του; Γενικότερα —γιὰ νὰ μεταχειρισθοῦμε τὸ πρῶτο μέρος τῆς φράσης ποὺ παραθέτει ὁ Leibniz¹¹⁴ «*si deus est unde malum*», παραφράζοντάς την

105. *De fuga* 62 : τὸ δὲ κακὸν ἐνταυθοὶ καταμένει πορρωτάτω θεῖον χοροῦ διωκισμένων, περιτολῶν δὲ τὸν θνητὸν βίον καὶ μὴ δυνάμενον ἐκ τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ἀπαθανεῖν.

106. Πρβλ. Θεοδωρακόπουλος, δ.π. 103-329.

107. Οὐρανὸν μὲν ἀγαθῶ τὰ δὲ περίγεια κακῶ, δ.π.

108. *Quis rer. div. heres* 240.

109. Ὁ.π. 241, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν ἀρετὴν (ἀπὸ τὸ *αἰρεσις* καὶ *ἄρεσις*). Πρβλ. *De conf. ling.* 198 : οἰκειότατον δὲ κακίας ὄνομα σίγχις, *De spec. leg.* I 252 : ἁμαρτίας διὰ τὸ ἄνθρωπος εἶναι.

110. *Leg. Alleg.* III 38, *De Sobr.* 45. Πρβλ. *SVF* III 548. Αὐτὰ βλ. *De conf. ling.* 22: βαρύτερον κακὸν καὶ... ἀνίστον... ἢ πάντων τῶν ψυχῆς μερῶν πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν συνεργία. Πρβλ. J. Drummond, *Philo Judaeus, or the Jewish Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, Amsterdam 1888, 288-336, 292.

111. *De congr. erud. gratia* 130. Πρβλ. *De sacr. Abel. et Caini* 2 καὶ 3 : τὸ φιλόθεον δόγμα τὸν Ἄβελ... τὸ φιλαυτον, ὁ Κἄιν, ὅπου Κἄιν = *κτῆσις*, Ἄβελ = ἀναφέρειν πρὸς τὸν θεόν.

112. *De giant.* 37.

113. *De ebriet.* 11 ἐπ.

114a. *De conf. ling.* 171, 180, 182, *De somn.* I 163 ἐπ.

114. Ὁ.π. 509 § 20. Ὁ Leibniz τὸ συμπληρώνει : *Si non est, unde bonum?* Ὁ θεὸς θέλει με τὴν ἀντιθέτον ἐξέλιξή του τὸ καλὸ, καὶ με τὴν *conséquence* τὸ καλὸτερον (§ 22). Ὁ Leibniz ἀπαντᾷ κυρίως στὶς ἐνστάσεις τῶν Hobbes καὶ King.

— «*si deus est omnipotens et bonus, unde malitia?*» Γιὰ νὰ ἀπαντήσωμε σύντομα στὸ θέμα αὐτὸ πρέπει νὰ ἀνατρέξωμε στὴν κοσμογονία καὶ κυρίως στὴν ἀνθρωπογονία τοῦ Φίλωνος.

Ὁ θεός, *ἀρχὴ καὶ τέλος τῶν πάντων*¹¹⁵, ἐπλασε τὸν κόσμον εἴτε ἀπὸ τὸ μηδὲν (φαίνεται κάποτε νὰ ἔχη αὐτὴ τὴ γνώμη ὁ Φίλων¹¹⁶) ἢ (καὶ αὐτὸ εἶναι ἡ ἐπικρατέστερη καὶ συνεπέστερή του ἄποψη) ἀπὸ μιὰ προϋπάρχουσα, προκοσμικὴ ὕλη, τὴν *ἀσχημάτιστον οὐσίαν τῶν πάντων*¹¹⁷. Τὴ δημιουργία ὁμοῦ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου δὲν τὴν ἐκτέλεσε ὁ ἴδιος ὁ θεός, ἀλλὰ ἡ «δημιουργικὴ» του δύναμη, καλύτερα, τὸ ὄργανό του, ὁ Λόγος, καὶ οἱ «ιδέες-δυνάμεις»¹¹⁸. Γιατί, ὅπως χαρακτηριστικὰ λέει ὁ Φίλων, *ἐξ ἐκείνης γὰρ [τῆς οὐσίας] πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός* — οὐ γὰρ *ἦν θέμις ἀπεῖρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον* —, ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις *δυνάμεσιν*, ὡς *ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἀρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν* (*De sp. leg.* I 329). Γιατί ὁ θεός τοῦ Φίλωνος, ὅπως ἀπὸ μιὰ ἄποψη καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τοῦ Ἐπικούρου, στὴν ἀπόλυτη αὐτάρκεια καὶ υπερβατικότητά του δὲν σχετίζεται ἄμεσα με τὸν κόσμο. Λέει: *Τὸ γὰρ ὄν, ἡ δὲ ἔστιν, οὐχὶ τῶν πρὸς τι* αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλήρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν, καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντός ἐν ὁμοίῳ... τῶν δὲ δυνάμεων, ὡς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος, ἐνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσαυτεῖ πρὸς τι (*De mut. nom.* 27-28). Μὲ τὴν ἀπόστασή του ἔτσι ὁ θεός ἀπὸ τὸν αἰσθητὸ καὶ σωματικὸν κόσμο ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τὴν ἔλλειψη τῆς τελειότητος ποὺ παρουσιάζει αὐτὸς ὡς ἀναγκαῖο ὄρο τῆς ὑπάρξεώς του. Ἀποφασιστικότερη ὁμοῦ γιὰ τὴν ἐξήγηση τοῦ ἠθικοῦ κακοῦ εἶναι ἡ ἄποψη ποὺ ἐκφράζεται στὸ *De op. mundi* 72-75 καὶ ποὺ παραλλαγές της συναντᾶμε καὶ σὲ ἄλλα γραφτά.

Σχολιάζοντας τὴν παράγραφο I, 26 τῆς *Γενέσεως*, ὅπου γίνεται λόγος γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ βραχέος *ζώου καὶ ἐπικέρου*, παρατηρεῖ

115. *De plant.* 77, 93. Πρόκειται γιὰ τὸ καλαιὸ ὀρφικὸ δόγμα. Πρβλ. *De somn.* II 193 : *στάθμην καὶ μέτρον καὶ ἀριθμὸν τῶν ὅλων ἐπέλαβεν εἶναι τὸν θεόν*.

116. *Leg. Alleg.* III 10 : τὸν τὰ ὅλα συστησάμενον ἐκ μὴ ὄντων. Πρβλ. ὁμοῦ *De op. mundi* 7 ἐπ. καὶ *Quod Deus immut.* 119, ὅπου *ἄτακτον = μὴ ὄν*.

117. *De somn.* II 45. Πρβλ. *De op. mundi* 21-22. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι γιὰ νὰ τονίσῃ τὴν παντοδυναμία τοῦ θεοῦ ὁ Φίλων στὸ *Περὶ προνοίας* ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ὕλη δὲν προϋπῆρξε ὡς ἀρχὴ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ ὅτι ὁ θεός συγχρόνως τὴ συνέλαβε καὶ τὴ «διακόσμησε». Μαζὶ με τὸ θεὸ ὑπῆρξαν καὶ οἱ ιδέες ὡς σκέψεις τοῦ θεοῦ (I 7). Ἀλλὰ καὶ με τὴν ὑπόθεση μιᾶς προϋπάρχουσας ἄτακτης ὕλης ἡ ἀρχὴ τοῦ κόσμου συμπίπτει με τὴ διακόσμησή της. Πρόκειται πάντως γιὰ τὸ δόγμα τῆς διπλῆς δημιουργίας : δημιουργίας σὲ δύο χρόνους, καὶ τὸ νέο στοιχεῖο στὴ θεωρία τῶν αἰτίων εἶναι ἡ παρουσία τοῦ Λόγου ὡς ὄργάνου : *δι' οὗ* (*De prov.* I 23 : *instrumentum, per quod. Instrumētum autem Dei est Verbum*).

118. *De fuga* 66-71, *De conf. ling.* 169, 171-175, 182 κλπ. Πρβλ. Zeller, δ.π. 272.

ὁ Φίλων ὅτι εἰσάγει ὁ Μωυσῆς τὸν πατέρα τῶν ὄλων νὰ λέη: *ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν*, ἐνῶ δημιούργησε μόνος τοῦ ὄλο τὸν ὑπόλοιπο φυσικὸ καὶ οὐράνιο κόσμον. Ἡ ἀνάγκη τῶν συνεργῶν, ποὺ ἐξηγεῖ τὸν πληθυντικὸ *ποιήσωμεν*, δὲν μπορεῖ βέβαια νὰ ἀποδοθῇ σὲ θεϊκὴ ἀδυναμία. Οὐτε εἶναι δυνατόν ὁ ἄνθρωπος μὲ τὸν *εἰκότα στοχασμὸν* νὰ γνωρίσῃ τὴν ἀληθεστάτην αἰτίαν. Δὲν κρύβει ὁ Φίλων τὴν *πιθανὴν καὶ εὐλογον αἰτίαν* κατ' αὐτόν: Ὅτι δηλαδή, ἐνῶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἄλογα ζῶα εἶναι ἀμέτοχα ἀρετῆς καὶ κακίας, πρὶν ἀπὸ τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ (γιατὶ *κακίας δὲ καὶ ἀρετῆς ὡς ἂν οἶκος νοῦς καὶ λόγος ὧ πεφύκασιν ἐνδαιτυσθαι*) καὶ οἱ ἀστέρες ὡς ζῶα νοερά εἶναι πέρα ἀπὸ τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ, ἀνεπίδεκτα δηλαδή κακοῦ, ὁ ἄνθρωπος μὲ τὴ μικτὴ του φύση *ἐπιδέχεται τάναντία, φρόνησιν καὶ ἀφροσύνην*... *ἀρετὴν καὶ κακίαν*. Γιὰ τοῦτο: *Τῷ δὲ πάντων πατρὶ θεῷ τὰ μὲν σπουδαῖα δι' αὐτοῦ μόνου ποιεῖν οἰκειότατον ἢν ἕνεκα τῆς πλὸς αὐτὸν συγγενείας, τὰ δ' ἀδιάφορα οὐκ ἀλλότριον, ἐπειδὴ καὶ ταῦτα τῆς ἐχθρᾶς αὐτῷ κακίας ἀμοιρεῖ, τὰ δὲ μικτὰ τῇ μὲν οἰκείῳ τῇ δ' ἀνοίκειον, οἰκείον μὲν ἕνεκα τῆς ἀνακεκραμένης βελτίονος ἰδέας, ἀνοίκειον δὲ ἕνεκα τῆς ἐναντίας καὶ χείρονος. διὰ τοῦτ' ἐπὶ μόνης τῆς ἀνθρώπου γενέσεως φησὶν ὅτι εἶπεν ὁ θεὸς (ποιήσωμεν), ὅπερ ἐμφαίνει συμπαραλήψιν ἐτέρων ὡς ἂν συνεργῶν, ἵνα ταῖς μὲν ἀνεπιλήπτους βουλαῖς τε καὶ πράξεσιν ἀνθρώπου κατορθοῦντος ἐπιγράφηται θεὸς δὲ πάντων ἡγεμῶν, ταῖς δ' ἐναντίαις ἕτεροι τῶν ὑπηκόων ἔδει γὰρ ἀνατίσκειν κακοῦ τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις· κακὸν δ' ἡ κακία καὶ αἱ κατὰ κακίαν ἐνέργειαι.*

Τὸ χωρίο εἶναι ἀντιπροσωπευτικὸ καὶ γιὰ τὴν ἀποψη ὅτι κακὸ εἶναι μόνον τὸ ἡθικὸ (ἡ κακία) καὶ γιὰ τὸ ὅτι ὁ θεὸς εἶναι ἀναίτιος γιὰ τὸ κακὸ, ἐνῶ «αἰτίου» μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν οἱ «ὕπῃ κοοι» τοῦ θεοῦ. Ὅπως ὁ δημιουργὸς θεὸς τοῦ Πλάτωνος ἀνάθεσε τὴ δημιουργία τῶν ζῶων καὶ τῶν ἀνθρώπων σωμάτων στοὺς κατώτερους θεούς, ἔτσι καὶ ὁ θεὸς τοῦ Φίλωνος ἀναθέτει ὅχι μόνον τὴ δημιουργία τοῦ σώματος ἀλλὰ καὶ τῆς ἄλογης ψυχῆς στοὺς ὑπηκόους. Ἐνῶ ὅμως γιὰ τὸν Πλάτωνα οἱ κατώτεροι αὐτοὶ θεοὶ εἶναι κυρίως οἱ θεοὶ τῆς μυθολογίας καὶ τῆς ποίησης (*Τίμαιος* 39e-44d) γιὰ τὸ Φίλωνα εἶναι οἱ «δυνάμεις» τοῦ θεοῦ, οἱ ἄγγελοι τῆς ἰουδαϊκῆς λαϊκῆς θρησκείας. Καθαρὴ ὑπαρξή, ἀπόλυτα ὀντολογικὰ διαφοροποιημένος ὁ θεὸς γιὰ τὸ Φίλωνα, μόνον μὲ τὶς ἐνδιάμεσες δυνάμεις συνδέεται μὲ τὸν κόσμον. Ἀπὸ ἑνὸς γίνεται δύο¹¹⁹ μὲ τὶς ὑψιστες καὶ πρῶτες δυνάμεις του, τὴν *ἀγαθὴν*.

119. Decher. 27: Κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρῶτας δυνάμεις ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν... τρίτον δὲ συναγωγὸν ἁμφοῖν μέσον εἶναι λόγον, λόγῳ γὰρ καὶ δεχόντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν.

τῇ τῇ καὶ τὴν *ἐξουσίαν* ποὺ τὶς συνδέει ὁ *Λόγος*¹²⁰, ἡ πρώτη καὶ πρὶν ἀπὸ τὸ νοητὸ καὶ αἰσθητὸ κόσμον σύλληψη τοῦ θεοῦ, τὸ πρῶτο «ρεῦμα» τῶν θεϊκῶν ἀπορροῶν¹²¹, ἡ πρώτη «προβολή» τῆς θεϊκῆς πραγματικότητος, ἡ παρουσία τοῦ θεοῦ στὸν κόσμον, συνισταμένη τῶν κατωτέρων δυνάμεων του, *τῆς ποιητικῆς, τῆς βασιλικῆς, τῆς ἱλαστικῆς καὶ τῆς νομοθετικῆς*. Καὶ ἐνῶ οἱ προθέσεις τοῦ θεοῦ εἶναι οἱ ἴδιες καὶ στὸν Πλάτωνα: *ἵνα τῆς ἐπειτα εἴη κακίας ἐκάστων ἀνατίσκειν* (*Τίμ.* 42d) καὶ στὸ Φίλωνα: *ἔδει γὰρ ἀνατίσκειν εἶναι κακοῦ τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις* (*Op. mundi* 75) ἀποδίδει ὁ Φίλων ἐδῶ ρητὰ τὸ κακὸ στοὺς *συνεργοὺς* τοῦ θεοῦ, ἐνῶ ὁ Πλάτων, μὲ τὴ θεσμοθέτηση καὶ τὴν ἀνακοίνωση τῶν «εἰμαρμένων νόμων» στὶς ἀνθρώπινες ψυχὰς πρὶν ἀπὸ τὴν ἐνσωμάτωσή τους, *στὸν ἴδιον τὸν ἄνθρωπον*. Δὲν δέχεται πάντοτε ὁ Φίλων τὴν ἀπόδοση τοῦ ἡθικοῦ κακοῦ στοὺς «ὑπηκόους», δηλαδή τὶς *δυνάμεις* τοῦ θεοῦ καὶ τὸν *Λόγον* ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν ἐκείνων ποὺ προκύπτουν *ἐκ φυχῆς ἀμαρτημάτων*, ἐνῶ τὰ *πρεσβύτερα ἀγαθὰ* ἀνάγονται στὸ θεὸ τὸν ἴδιο (*De fuga ei in v.* 67-68).

Ποιὸ εἶναι ὁμοῦ τὸ νόημα τῆς ἀνθρώπινης κακίας; Ποῖος ὁ λόγος τῆς ἀνοχῆς ἔστω τοῦ κακοῦ μέσα στὸν «ἄριστο κόσμον»; Λέει χαρακτηριστικὰ ὁ Φίλων: *θεῷ γὰρ τῷ πανηγεμόνι ἐμπρεπὲς οὐκ ἔδοξεν εἶναι τὴν ἐπὶ κακίαν ὁδὸν ἐν ψυχῇ λογικῇ δι' ἑαυτοῦ δημιουργῆσαι· οὐ γὰρ ἐν τοῖς μετ' αὐτὸν ἐπέτρεψε τὴν τοῦτον τοῦ μέρους κατασκευῆν. ἔδει γὰρ καὶ τὸ ἀντίπαλον τῷ ἀκουσίῳ, τὸ ἐκούσιον, εἰς τὴν τοῦ παντός συμπλήρωσιν κατασκευασθὲν ἀναδειχθῆναι* (*De conf. ling.* 179). Τὸ «ἐκούσιον», δηλαδή ἡ ἐλευθερία, ἦταν λοιπὸν ἀναγκαῖο γιὰ τὴν ἀρμονικὴ συγκρότηση τοῦ σύμπαντος. Καὶ δεδομένου ὅτι τὴν ἀμαρτία συνιστᾷ ἡ «ἐκούσιος κακία» —ἐνῶ ἡ «ἀκούσια» ἀνάγεται τελικὰ στὸ θεὸ ποὺ χρησιμοποιοῖ τοὺς ἡθικὰ ἐπιρρεπεῖς στὸ κακὸ ἀνθρώπους ὡς ὄργανα τιμωρίας τῶν ἀμετανοήτων, τῶν ἀνίατα ἀμαρτωλῶν¹²²— ἡ σκέψη δὲν φαίνεται διαφορετικὴ ἀπὸ τοῦ Leibniz στὴν ἐξήγηση τοῦ ἡθικοῦ κακοῦ μέσα στὸν καλύτερο κόσμον, σύμφωνα δηλ. μὲ τὴν «ἀρχὴ τοῦ καλοῦ».

120. Γιὰ τὸ Λόγον στὸ Φίλωνα καὶ τὶς διαφορὰς ἐννοιες του βλ. *De op. mundi* 20, *Leg. Alleg.* III 175-177, *De somn.* I 229, *De fuga* 12, *Quis rer. div. heres* 119, 205-206, *De cher.* 127, *De spec. leg.* I 81 κλπ. Πρβλ. M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenberg 1872, 218, 229, 248, 282-88, καὶ A. Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, Leipzig 1896.

121. *De somn.* II 242: κατεῖσι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς τῆς σοφίας ποταμοὺ τρέπον ὁ θεὸς λόγος. Βλ. Goodenough, δ.π. 106. Ἀλλὰ *Leg. Alleg.* III 96: ὁ λόγος = σκιά θεοῦ, *De spec. leg.* I 81: εἰκὼν θεοῦ, *De vita Mosis* II 127: διττός... ἔρτε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπων φύσει.

122. *De Sp. leg.* III 122. Πρβλ. *De conf. ling.* 16-20, καὶ Wolfson, *Philo on Free Will* 136 κπ.

τερου»¹²³. Γιατί και στις δυο περιπτώσεις η άμαρτία είναι κατά λογική αναγκαιότητα επακόλουθο της ελευθερίας. Και η ελευθερία της ανθρωπίνης θέλησης είναι απαραίτητο στοιχείο της «άρχης του καλύτερου». Το σύγχρονο αίτημα μερικών αναλυτικών θεολόγων¹²⁴ της δυνατότητας του θεού να δημιουργή όντα ελεύθερα αλλά χωρίς ροπή στο κακό δεν είχε αντιμετώπιστη ούτε από τους αρχαίους ούτε από το Leibniz στη λογική δξότητά του. Γιατί η ελευθερία νοήθηκε πάντα ως δυνατότητα έκλογής όχι μόνο του καλού αλλά και του κακού. Πράγματι, μόνο η θέληση του θεού να μεταδώσει στους ανθρώπους μέρος από την ελευθερία του — που του εξασφαλίζει τη δυνατότητα να παραβιάζει τους φυσικούς νόμους που ο ίδιος έθεσε¹²⁵ — δικαιώνει την ελευθερία και την κατάχρησή της, τη συμφιλιώνει με τη θεϊκή αγαθότητα, και δεν τη φέρνει σε σύγκρουση με την παντογνωσία του θεού και τον προκαθορισμό της ανθρωπίνης πράξης. Δεδομένου ότι την άρετή και την τελειότητα συνιστούσε για τους αρχαίους η ύποταγή στο θέλημα του θεού, η το λόγο (που είναι το ίδιο πράγμα), έστω και ως ελεύθερη ύποταγή, και δεν λογίζονταν τόσο η ελευθερία ως αυθυπέμβαση της φυσικής υπαρχής, αποτελούσε κυρίως την εξήγηση της παρεκτροπής από τη θέληση του θεού, παρά την προϋπόθεση της συμμόρφωσής της προς αυτή. Με άλλο πρίσμα μπορεί να θεωρηθεί η ελευθερία ως ο υψιστος σκοπός της δημιουργίας¹²⁶.

Ήξερε ο θεός ότι κάνοντας τον άνθρωπο ελεύθερο επέτρεπε, αν και δεν ήθελε, το κακό και το προτίμησε, αφού βέβαια «έβγαλε από πάνω του την ευθύνη»; Ναι: «*Ήδρι την λογικήν εν θνητῷ φύσει κατεσκευακώς αυτοκίνητον, όπως αμέτοχος αὐτὸς ἡ κακίας*» (*De op. mundi* 149). Αυτό δεν

σημαίνει ότι έκανε ο θεός τον άνθρωπο ελεύθερο, για να απαλλαγῇ ἀπλὸς ἀπὸ τὴν εὐθύνην γιὰ τὴν κακία ὁ ἴδιος. Γιατί ὁ θεός δὲν θέλει τὴν κακία: «Ὁ θεός δύναται τὰ πάντα ἀλλὰ βούλεται τὸ ἄριστον» (*De Abr.* 268). Ἡ ἀνοχή τῆς κακίας θὰ μπορούσε νὰ ἐρμηνευθῇ μὲ τὴν ἀποψη ὅτι ὁ Φίλων δέχεται τὸ κακὸ κατὰ λογικὴ ἀναγκαιότητα πρὸς τὴν υπαρχὴ τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπως ὁ Πλάτων καὶ ὁ Χρύσιππος¹²⁷. Μία ἐναλλακτικὴ ἐρμηνεία θὰ ἦταν — δεδομένου ὅτι ἀμφισβητήθηκε ἡ ἀπόδοση στο Φίλωνα τῆς λογικῆς ἀναγκαιότητας τοῦ κακοῦ¹²⁷ — ὅτι θεωρεῖ αὐτὸς τὸ κακὸ σύμφυτο μὲ τὴ θνητὴ ἀνθρώπινη φύση (τοῦ θνητοῦ, ὃ τὸ κακὸν οἰκεῖον) καὶ ἀναγκαῖο ἐπακόλουθο ἀπὸ τὸ αὐτεξούσιο τῆς ἀνθρώπινης θέλησης. Τὸ ἡθικὸ κακὸ φαίνεται ἔτσι στο Φίλωνα σὰν ἓνα «ριζικὸ κακὸν»¹²⁸, πὺ ὑπῆρχε σπερματικὰ καὶ πρὶν ἀπὸ τὸ προκατορικὸ ἁμάρτημα πὺ ἐπεσφράγισε τὴ σύμφυτη μὲ τὸ ἀνθρώπινο στοιχεῖο ροπή στο κακὸ καὶ σήμανε μὲ τὴν κυριάρχηση τῆς ἡδονῆς, τῆς ἀδουλημάτων καὶ παρανομιῶν ἀρχῆς¹²⁹, τὴν πρώτη κακὴ χρὴση τῆς ελευθερίας, μὲ συνέπεια τὸν πόνο πὺ εἶναι μέρος τοῦ φυσικοῦ κακοῦ. Τοῦτο ἰσχύει βέβαια γιὰ τὸ γήινο ἄνθρωπο, πὺ γεννήθηκε ἐκ γῆς καὶ πνεύματος καὶ ὅχι γιὰ τὸ νοητὸ καὶ γηγενῆ, πὺ πλάστηκε ἀπὸ τὸν ἀρχηγέτην τὸν ἄριστον καὶ ὅταν ἦταν ἡ ὕλη ἁμωμος καὶ καθαρὰ (*Op. mundi* 134), τὸν οὐράνιο δηλαδὴ ἄνθρωπο (*Leg. Alleg.* I 90).

Ἦταν γραφτὸ λοιπὸν νὰ ἁμαρτήσῃ καὶ νὰ τιμωρηθῇ ὁ ἄνθρωπος ὅχι τόσο γιὰ νὰ ὠριμάσῃ, ὅπως δόξαζε ὁ Εἰρηναῖος¹³⁰ στὴ θεοδικία τοῦ ἀπὸ τὴν παιδικὴ ἀφέλεια καὶ ἀσύνηδι ἀθωότητα, ἀλλὰ γιὰ νὰ ὑπάρξῃ ἡ διάκριση τῆς θνητῆς ἀπὸ τῆς θεϊκῆς φύσης. Λέει ὁ Φίλων: «*Ἐπειδὴ δὲ οὐδὲν τῶν ἐν γενέσει βέβαιον, τροπὰς δὲ καὶ μεταβολὰς ἀναγκαιῶς τὰ θνητὰ δέχεται, ἐχρῆν καὶ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον ἀπολαῦσαι τινος κακοπραγίας*» (*Op. mundi* 151). Ἐπρεπε λοιπὸν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ὡς ἄνθρωπος, νὰ δυστυχήσῃ^{130α}. Τὸ ὅτι ὁμοῦς εἶναι ὁ θεός αἴτιος τῶν καλῶν πράξεων πρέπει κυρίως νὰ ἐρμηνευθῇ ὡς ἐνδεικτικὸ τῆς παρουσίας τῆς θεϊκῆς χάριτος, ὡς βοηθητικῆς

123. "Ο.π. 477, όπου le principe du meilleur ή de convenance, ή ἀρμονία, σὲ ἀντιδιαστολή μὲ τὴν ἀποψη τοῦ Σπινόζα γιὰ τὴ γεωμετρικὴ ἀναγκαιότητα καὶ τοῦ Bayle γιὰ τὴν αὐθαιρεσία. Λέει ὁ Leibniz χαρακτηριστικὰ, § 25: «ὁ θεός θέλει τὸ φυσικὸ κακὸ ὡς μέσον, δὲν θέλει ἀλλ' ἐπιτρέπει τὸ ἡθικὸ κακὸ ὡς sine quo non, ὡς ὑποθετικὰ ἀναγκαῖο γιὰ τὸ καλύτερον». Πρβλ. Grua, δ.π. 361 γιὰ τὸ θεὸ ὡς cause materielle κι ὅχι formelle τοῦ κακοῦ.

124. Πρόκειται γιὰ τὰ γνωστὰ «Paradox of omnipotence» καὶ «Free will defence». Τὴν ἀποψη αὐτὴ ἀντιπροσωπεύουν κυρίως ὁ Mackie καὶ ὁ Flew, *Divine Omnipotence and Human Freedom*, ἐνδὲ τὴν παραδοσιακὴ θέσιν ὁ N. Smart, *Omnipotence, Evil and Supermen*, «Philosophy» 1961.

125. Βλ. Wolfson, δ.π. 144-147.

126. Ὅπως π.χ. στὸν Εἰρηναῖο. Βλ. καὶ Θεοδωρακόπουλος, δ.π. 91 ἐπ. γιὰ τὴ λυτρωτικὴ ἔννοια τῆς ελευθερίας πὺ ἀπελευθερώνει ἀπὸ τὸν κόσμον καὶ ἐνώνει μὲ τὸ θεὸ, καὶ ὅπου τὸ φυσικὸ κακὸ εἶναι ἀγώνισμα τῆς ἀνθρώπινης ελευθερίας. Ὁ Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλος βλέπει τὴν ἀποπνευματώση τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἀνθρώπων ὡς λύση τῆς ἀντινομίας τοῦ κακοῦ, ἐνδὲ τὴν ελευθερία «ἡ ὁποία ἀνατρέπει μὲ τὴν πλάνη τῆς τῆς τάξης τοῦ κόσμου» (σ. 101) δὲν τὴ θεωρεῖ ἱκανοποιητικὴ ὡς λύση τοῦ προβλήματος τοῦ κακοῦ, παρά μόνο μὲ τὴ συνδρομὴ τῆς χάριτος.

127. *SVF* II 1169 όπου ἡ ἀναφορὰ στὸν πλατωνικὸ Φαίδωνα 60c.

127a. Βλ. Barth, *Die stoische Theodizee* 32. Ἀλλὰ πρβλ. *De fuga* 63.

128. Ὅπως στὸν Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, 1790. Βλ. J. Passmore, *The Perfectionability of Man*, London 1972³, 217 ἐπ. Πρβλ. Leibniz, δ.π. 509: «il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché». Γιὰ τὴν κατάσταση τοῦ παραδείσου πρὶν ἀπὸ τὴν ἁμαρτία βλ. *De op. mundi* 154 ἐπ.

129. *De op. mundi* 152.

130. Βλ. Hick, δ.π. 138 ἐπ.

130a. Γιὰ τὴν ἀντίστοιχη ἀποψη τοῦ Leibniz ὅτι ἡ ἄδεια τοῦ κακοῦ εἶναι ὑποχρεωτικὴ γιὰ τὸ θεὸ ὡς ἐκλογή τοῦ καλύτερου βλ. Grua, δ.π. 357. Εἶναι πάντως ὁ θεός φυσικὴ καὶ ὅχι ἡθικὴ αἰτία τοῦ κακοῦ.

αίτίας για την επίτευξη του καλού¹³¹, γιατί διαφορετικά ο άνθρωπος παρουσιάζεται υπεύθυνος για το κακό μόνο.

Η θέση ότι ο θεός είναι αναίτιος για το κακό επαναλαμβάνεται συχνά από το Φίλωνα, όπως και από τον Πλάτωνα και τους Στωικούς. Περιορίζομαστε να μνημονεύσουμε την άποψη που εκφράζεται στο *De mut. nom.* 28-32, μέρος του οποίου ήδη προαναφέραμε, γιατί παρουσιάζει αντιπροσωπευτικά και την υπερβατικότητα και συγχρόνως την παρεμβατικότητα του θεού. Αφού τονίζει την αναγκαία από τη φύση του θεού υπερβατικότητα του, λέει ο Φίλων: *Τῶν δὲ δυνάμεων, ὡς ἔειπεν εἰς γενέσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ σωσθέντος, ἐνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ πρὸς τι, τὴν βασιλικήν, τὴν εὐεργετικήν... τούτων συγγενής ἐστὶ καὶ ἡ ποιητικὴ δύναμις... φαύλου μὲν γὰρ ψυχῇ οὐ διέπλεσεν — ἐχθρὸν γὰρ θεῷ ἢ κακία —, τὴν δὲ μέσην οὐ δι' ἑαυτοῦ μόνον, κατὰ τὸν ἱερώτατον Μινωτῆν, ἐπειδὴ κηροῦ τρόπον ἔμελλεν αὐτὴ δέξασθαι καλοῦ τε καὶ αἰσχροῦ διαφορὰν. διόπερ λέγεται «ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν»... ἢ, εἰ μὲν δέξεται φαῦλον τύπον, ἐτέρων φαίνεται δημιουργήματα, εἰ δὲ καλόν, τοῦ τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν μόνου τεχνίτου.* Η ἴδια σκέψη εκφράζεται και στο *De conf. ling.* 179, όπου η κατασκευή του ανθρώπου ανατίθεται στους «κύβουργους» του θεού, *ἵνα αἱ μὲν τοῦ ἀνθρώπου κατορθώσεις ἐπ' αὐτὸν ἀναφέρονται μόνον, ἐπ' ἄλλους δὲ αἱ ἁμαρτίαι*¹³².

Από τα αποσπάσματα αυτά μόνο συμβολικά προκύπτει η εὐθύνη των θεϊκών δυνάμεων και μάλιστα του Λόγου για το κακό, γιατί ρητά αποδίδει ο Φίλων το κακό στον άνθρωπο και την ελευθερία του. Λέει κατηγορηματικά: *Τὰ μὲν ἐκούσια [ἁμαρτήματα] γνώμης τῆς ἡμετέρας ἔργα εἶναι, τὰ δὲ ἀκούσια θεοῦ* (*De fuga et inu.* 65). Ἀκόμα: *Οὐδὲν οὖν τῶν ὑποούλων καὶ δουλεῶς καὶ ἐκ προνοίας πραττομένων ἀδικημάτων ἄξιον λέγειν... κατὰ θεόν, ἀλλὰ καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς* (δ. π. 79). Και εξηγεί την παρουσία του κακού κατά λογική αναγκαιότητα, σύμφωνα ἴσως με την πλατωνική άποψη¹³³.

Με λυρικούς πολλές φορές τόνους εξαίρει την ανθρώπινη ελευθερία: *Μόνον γὰρ αὐτῇ [τῇ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου] ὁ γεννήσας πατὴρ ἐλευθερίας ἤξιωσε, καὶ τὰ τῆς ἀνάγκης ἀνείς δεσμὰ ἄφετον εἴασε, δουρησάμενος αὐτῇ τοῦ προεπωδεσθέντος καὶ οἰκείου κτήματος αὐτῷ, τοῦ ἐκουσίου* (*Quod deus immut.* 47). Ἀντίθετα με τα άλλα ζῶα, ο άνθρωπος ἀξιώθηκε *ἐθελουγοῦ*

131. Βλ. Wolfson, *Philo on Free Will* 157. Ο Φίλων μιλά επανειλημμένως για την χάρι του θεού (*De act. mundi* 46) και την θείαν χάριν (*De congr. erud. gratia* 96 : *θεία γίνεται χάρις*).

132. Πρβλ. *De conf. ling.* 180, *De fuga* 70 : *ἀναγκαῖον οὖν ἦγγαστο τὴν κακῶν γενέσιν ἐτέροις ἀπονεῖμαι δημιουργοῖς, τὴν δὲ τῶν ἀγαθῶν ἑαυτῷ μόνον.* Ἀλλὰ βλ. *Leg. Alleg.* I 41 : *τῶν γὰρ γινόμενων τὰ μὲν καὶ ἐπὶ θεοῦ γίνεται καὶ δι' αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐπὶ θεοῦ μὲν, οὐ δι' αὐτοῦ δὲ... τὸ δὲ ἄλογον ἐπὶ θεοῦ μὲν γέγονεν, οὐ διὰ θεοῦ δὲ, ἀλλὰ διὰ τοῦ λογικοῦ.*

133. *De fuga* 62-64, 82-84.

καὶ αὐτοκελεῖστον γνώμης καὶ ἐλευθερώθηκε ἀπὸ τὴν ἀνάγκη, τὴν ἀργαλεωτάτην *δέσσειαν* (δ. π. 48 ἐπ.). Για τοῦτο εἶναι ἄξιος ἐπαίνου καὶ ψόγου γιὰ τίς «προαιρετικές» του ἐνέργειες.

Πρόθεση βέβαια τοῦ θεοῦ τοῦ Φίλωνος, ὅπως καὶ τοῦ θεοῦ τοῦ Ἐπικτήτου¹³⁴, ὅταν δημιουργοῦσε τὸν ἄνθρωπο *ἄφετον καὶ ἐλεύθερον*, ἦταν νὰ μπορέσῃ ὁ ἄνθρωπος γνωρίζοντας τὰ καλὰ καὶ τὰ κακὰ, τὰ ὁμορφα καὶ τὰ ἄσχημα, τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀδίκαια νὰ διαλέγῃ συνειδητὰ τὸ καλὸ καὶ νὰ ἀποφεύγῃ τὸ κακὸ (δ. π. 49). Ἀλλὰ, ἂν καὶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μόνον ὃν ποὺ ἔχει *ἀγαθῶν καὶ κακῶν ἐπιστήμην... αἰρεῖται... πολλὰκις τὰ φανόλατα* (*De conf. ling.* 178). Πῶς καὶ γιατί; Κατὰ τὸ Φίλωνα δὲν διαλέγει ὁ ἄνθρωπος τὸ κακὸ ἀπὸ ἄγνοια. Γιατί γιὰ τὰ ἀκούσια ἁμαρτήματα δὲν εὐθύνεται αὐτός. Χρησιμεύει ὡς θεϊκὸ ὄργανο¹³⁵. Τὸ κακὸ τὸ διαλέγει ὁ ἄνθρωπος αὐθαίρετα κυριαρχημένος ἀπὸ τὰ πάθη¹³⁶. Καὶ τὸ κακὸ συνίσταται κυρίως στὴ συνειδητὴ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸ θεό, τὴν ἀλαζονεία καὶ τὴ φιλαυτία¹³⁷. Ὡς δυστής θὰ μπορούσε βέβαια νὰ ἀποδώσῃ τὸ κακὸ στὴν ὕλη καὶ τὴ σωματικότητα. Ἡ ὕλη ὁμως γι' αὐτόν, ὅπως καὶ γιὰ τοὺς Στωικούς, εἶναι, ὡς *ἄπειρος καὶ ἄπειρος*, ἠθικὰ οὐδέτερη, ἂν καὶ τὸ σῶμα με τίς ἀνάγκες του καὶ τὴ θεραπεία τους ἀπομακρύνει ἀπὸ τὸ θεό, οἱ αἰσθήσεις εἶναι ἄλογες καὶ τὰ πάθη ἀντιδρῶν στὸ λόγο. Πρωταρχικὴ ὁμως προϋπόθεση γιὰ τὴ διάπραξη τοῦ ἠθικοῦ ἁμαρτήματος εἶναι ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ ἐκ φύσεως ἀτελὴς ἀνθρώπινη κατάσταση, ἡ σύμφυτη μετὸ πεπερασμένο ἔλλειψη τελειότητας. Τὸ ἐκούσιο κακὸ, τὸ μόνον πραγματικὸ κακὸ, προέρχεται ἀπὸ τὴν κατάχρησιν τῆς ἐλευθερίας. Καί, ἂν καὶ ὁ Φίλων δὲν τὸ ὁμολογεῖ ἀπερίφραστα, μετὴν κατάχρησιν τῆς κινήτοποιεῖται ἡ θεία «χάρις», γιατί ἀπὸ τίς κυριότερες δυνάμεις-ιδιότητες τοῦ θεοῦ εἶναι καὶ ἡ ἰλαστική.

Φαίνεται ἔτσι νὰ κινῆται ἡ θεοδικία τοῦ Φίλωνος στίς παρυφές τῆς πλατωνικῆς σκέψης· καίτοι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ οἱ Στωικοὶ θεώρησαν τὸ θεὸ ἀναίτιο γιὰ τὸ ἠθικὸ κακὸ καὶ τὸ κακὸ *αὐθαίρετο* ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο¹³⁸. Ὡς παραλλαγή τῆς πλατωνικῆς θεωρίας βλέπει τίς ιδέες τοῦ Φίλωνος γιὰ τὴν ἐλευθερία καὶ τὴν ἁμαρτία ὁ Wolfson¹³⁹, τονίζοντας ὁμως τὰ σημεῖα ποὺ ὁ Φίλων προσπερνάει τὸν Πλάτωνα καὶ πρωτοτυπεῖ. Ὁ Δανιέλου ἐξηγεῖ τὸ δυῖσμο τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ στὸ Φίλωνα ἀπὸ ἱρانيκὲς ἐπιδρά-

134. *Dis.* I 17, 27. Βλ. στὸ βιβλίο μας *The Stoic Arguments* 219-222.

135. *De fuga* 64-76, 65 : *τὰ μὲν ἐκούσια γνώμης τῆς ἡμετέρας εἶναι, τὰ δὲ ἀκούσια θεοῦ.* Βλ. Wolfson, δ. π. 136-137.

136. Πρβλ. Drummond, δ. π. 296-305.

137. Βλ. ὑπομ. 111.

138. *SVF* 2, 1000. Βλ. τὸ ἄρθρο μας Ὁ Ὑμνος στὸ Δία καὶ τὰ Χρυσὰ Ἐπη, «Φιλοσοφία» 1 (1971) 339-380.

139. Ὁ. π. 135 ἐκ., 148.

σεις, ενώ ο Boyancé από πυθαγορικές. Τīs αντιφάσεις τής θεοδικίας του Φίλωνος τόνισε ο Bréhier¹⁴⁰, που πιστεύει πώς ο Φίλων δεν έλυσε τελικώς τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ μετὰ τὸν Λόγο. Γιατί, «ἐφ' ὅσον ὁ Λόγος παρουσιάζεται στὸ νοητὸ κόσμον ὡς τὸ πρότυπο τῆς ἀρετῆς, δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖ ἐξήγηση τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ μόνο τοῦ καλοῦ στὸν ἄνθρωπον». Σ' αὐτὸν ἴσως, ὡς «λιγότερο τέλειο ἀπὸ τὸ θεὸ», μπορεῖ μόνο νὰ εἶναι ἐμπιστευμένη ἡ τιμωρία τῶν κακῶν. Ἀλλὰ ὁ Λόγος εἶναι ἡ διαλεκτικὴ ἐνότητα τῶν ἀντιθέτων καὶ ἡ ἀναγωγή τοῦ κακοῦ σ' αὐτὸν εἶναι, νομίζομε, θεμιτὴ. Ἄν καὶ ἀπαιχεῖ ὁ Λόγος περισσότερο τὴν πλατωνικὴ ψυχὴ τοῦ κόσμου παρὰ τὸ σπερματικὸ Λόγο τῆς Στοᾶς φαίνεται, στὴν ιδιότητά του ὡς *δεσμός*, ὡς συνεκτικὴ ἀρχὴ τοῦ κόσμου, νὰ παίξει τὸ ρόλο τῆς στωικῆς εἰμαρμένης¹⁴¹, πὺ δὲ χαρακτήρας τῆς εἶναι γιὰ τὸ Φίλωνα λιγότερο δεοντολογικὸς ἀπὸ τῆς πρόνοιᾶς.

Χωρὶς ἡ θεώρησή μας νὰ εἶναι ἐξαντλητικὴ πιστεύομε πὺς τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ ἀντιμετωπίστηκε ἀπὸ τὸ Φίλωνα στὸ θεολογικὸ του ἔργο ἀπὸ μεταφυσικὴ καὶ ἠθικὴ κυρίως ἄποψη καὶ μὲ ἐμφαση στὸ ἀναίτιο τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία. Ἡ ἀνάθεση τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου στὸ Λόγο καὶ τῆς λοιπῆς «δυνάμεις» τοῦ θεοῦ δικαιώνει ἀλλογορικὰ τὴ θεϊκὴ ἀγαθότητα καὶ παντογνωσία καὶ ἀπαλλάσσει τὸ θεὸ ἀπὸ τὸ ἠθικὸ κακὸ. Καὶ ἡ ἐλευθερία τὸ ἐξηγεῖ. Γιατί, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Wolfson¹⁴², ἡ ἐλευθερία στὸ Φίλωνα δὲν ρυθμίζεται ἀπὸ τὴ δύναμη ἢ τὴ γνώση, ἀλλὰ ὡς θεϊκὴ χάρις ἔχει ἕνα στοιχεῖο αὐθαιρεσίας ἀπέναντι στὴ φυσικὴ ἀναγκαιότητα, ἀνάλογο μετὰ τὴν ἐλευθερία πὺ ἀπολαύει ὁ θεὸς καὶ πὺ τὸν κάνει ἱκανὸ νὰ ἀνατρέπη τοὺς νόμους τῆς φύσης, γιὰ νὰ πραγματοποιήσῃ τὰ θαύματα. Μερικὰ χωρία πὺ φαίνονται εἴτε νὰ ἀμφισβητοῦν τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία εἴτε νὰ ἀποδίδουν καὶ τὸ κακὸ στὸ θεὸ τὰ ἐρμηνεύει ὁ Wolfson¹⁴³ ὡς συμπληρωματικὰ τῆς θεωρίας του τῆς ἀπόλυτης ἐλευθερίας καὶ τοῦ ἀναίτιου τοῦ θεοῦ. Παρατηρεῖ ὅμως ὅτι ὁ Φίλων δὲν συζητᾷ συστηματικὰ πὺς συμβιβάζεται ἡ ἐλευθερία μετὰ τὸν καθορισμὸ. Βεβαιώνει ἀπλῶς καὶ τὰ δύο. Ἄν τὰ συμβίβαζε λογικά, προσθέτομε, ἡ συμβολὴ του στὴ λύση τοῦ προβλήματος τοῦ κακοῦ θὰ ἦταν ἀνυπολόγιστη.

Διαφορετικὰ ἀπὸ μεθοδολογικὴ τουλάχιστον ἄποψη ἀντιμετωπίζεται τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ στὸ *Περὶ πρόνοιᾶς*, ἕνα ἔργο πὺ ἐλάχιστα λαμβά-

140. *Les idées*, 100, 130. Πρβλ. *Leg. Alleg.* III 177: *δεύτερα* [ἀγαθὰ]... ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγὴ, *De cher.* 35: *λόγον*... παρ' ὃν τὸ θεὸ καὶ τὸ μὴ συμβέβηκε τελειοῦσθαι. Βλ. ὅμως *Leg. Alleg.* III 171 καὶ *Quaest...* in *Ex.* II 33.

141. Βλ. *De mut. nom.* 135, *De op. mundi* 61, *Quis rer. div. heres* 119.

142. *Philo on Free Will* 134-135. Διαφορετικὴ ἡ ἄποψη τοῦ Σενέκα, *De prov.* V 8: *semper parat, semel iussit*. Βλ. καὶ τὸ σχόλιο τοῦ Leibniz δ.π. 628.

143. *Ο.π.* 151-153.

νουν ὑπ' ὄψη οἱ μελετητῆς τοῦ θεολογικοῦ ἔργου τοῦ Φίλωνος. Καὶ τοῦτο εἶναι κάπως φυσικὸ, γιατί τὸ ἔργο αὐτὸ δὲν σώθηκε στὰ ἑλληνικὰ ὁλόκληρο καὶ τὰ σχετικὰ μετὰ τὴ γνησιότητα καὶ τὴ μορφή του προβλήματα μόλις πρόσφατα ἄρχισαν νὰ βρίσκουν κάπως ὁμόφωνους τοὺς μελετητῆς.

Μὲ ἀναφορὰ καὶ στὸ *Περὶ πρόνοιᾶς* συζητήσε τὴ θεοδικία τοῦ Φίλωνος ὁ Barth¹⁴⁴, ὅπως ἤδη προαναφέραμε. Παρατηρεῖ ὅτι ὁ Φίλων στὴ θεοδικία του ἐλάχιστα χρησιμοποιεῖ τὸ πλεονέκτημα πὺ τοῦ παρεῖχε ἡ ὑπερβατικότητα τοῦ θεοῦ καὶ ὅτι ἀκολουθεῖ στὴν πραγματικότητα τελειῶς τὸν ἕνα ἀπὸ τοὺς δύο δρόμους πὺ διέγραψε ἡ Στοά, δηλαδὴ τὴν ἠθικὴ θεωρία. Αὐτὸ ὅμως ἰσχύει σὲ κάποια περιορισμένη ἔκταση μόνο γιὰ τὸ *Περὶ πρόνοιᾶς*. Ἡ ἐρμηνεία τοῦ Barth καὶ τῆς στωικῆς θεοδικίας καὶ τῆς θεοδικίας τοῦ Φίλωνος δὲν εἶναι σὲ ὅλη τὴν ἔκτασή της ἱκανοποιητικὴ. Καὶ δὲν δεχόμαστε ἀνεπιφύλακτα τὴ θεώρησή του τοῦ Ποσειδωνίου ὡς πηγῆς τοῦ Φίλωνος καὶ τὴν ἄποψη ὅτι ἡ παρέκβαση γιὰ τὴν ἀστρολογικὴ εἰμαρμένη εἶχε στόχο τῆς τὴν ἀρχαία Στοά τοῦ Χρυσίππου. Ἐνῶ ἐξάλλου πραγματεύθηκε σχεδὸν ἐξαντλητικὰ ὁ Barth τὴ θεοδικία τῆς Στοᾶς, δὲν ἔκανε λεπτομερειακὴ ἀνάλυση τοῦ *Περὶ πρόνοιᾶς* καὶ δὲν τὸ διαχώρισε ἀπὸ τὸ θεολογικὸ ἔργο τοῦ Φίλωνος, θεωρώντας το ὡς μιὰ πηγὴ παράλληλη μετὰ τὰ λοιπὰ ἔργα. Τὸ *Περὶ πρόνοιᾶς* ὅμως ἔχει χαρακτῆρα διαφορετικὸ καὶ ἰδιάζοντα ἀπὸ τὸ ἐξηγητικὸ ἔργο προβλήματα.

4. Τὸ Περὶ πρόνοιᾶς καὶ τὰ προβλήματά του.

Ἀντίθετα ἀπὸ τὸ λοιπὸ ἔργο τοῦ Φίλωνος πὺ διασώθηκε ἀπὸ τὴ

144. Βλ. ὑποσ. 24. Ἐλάχιστα στέκεται ὁ Barth στὴν «πλατωνικὴ» θεοδικία τοῦ Φίλωνος, παρατηρώντας μόνο ὅτι στὴν ἐρώτηση «γιατί ἐπιτρέπει ὁ θεὸς τὸ κακὸ;» ὁ Φίλων ἀπάντησε διαφορετικὰ ἀπὸ τὴ Στοά, γιατί εἶχε «ἄλλη ἐννοία τῆς ἐλευθερίας». Δὲν φθάνει πάντως στὴν ἀκραία θέση ὅτι οἱ Στωικοὶ δὲν πίστευαν στὴν σχετικὴ ἐλευθερία τῆς θέλησης. Τὸ «μηχανιστικὸ» ἐπιχείρημα τοῦ Φίλωνος δὲν τὸ ἀνάγει σωστά στὴ Στοά, γιατί ἡ Στοά δὲν κατέφυγε στὴν ὕλη γιὰ νὰ λύσῃ δυϊστικὰ τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ. Βλ. Α. Α. Long, *The Stoic Concept of Evil*, PhQ 18 (1968) 329-343, 330 ἐκ. Οὔτε εἶναι βέβαιο ἂν ἡ Στοά μίλησε γιὰ λογικὴ ἀναγκαιότητα τῶν ἀντιθέτων, ἀλλὰ γιὰ ἀναγκαιότητα τῆς συνέπειας (Long δ.π. 333). Καὶ οἱ Στωικοὶ οἱ ἴδιοι δὲν φαίνονται νὰ εἶχαν περιορίσει τὴ θεϊκὴ παντοδυναμία. Γιὰ τοῦτο βλ. τὸ ἄρθρο μας *Providence and Fate in Stoicism and Prae-neoplatonism*, «Φιλοσοφία» 3 (1973) 262-306, 267. Οἱ μαρτυρίες τοῦ Φιλοδήμου (*SVF* II 1183) δὲν φαίνονται ἀξιόπιστες σὲ ἀντιπαράβολῃ μετὰ τὴν ἄποψη πὺ βρίσκομε στὸν Κικέρωνα, *De natura deorum* III 92: *ipsi dicere soletis nihil esse quod deus efficere non possit*, καὶ στὸ *SVF* 2, 935. Περιορίζοντας ἔτσι ὁ Barth τῆς ἀντιστοιχίας Στοᾶς-Φίλωνος στὸ ἠθικο-παιδαγωγικὸ ἐπιχείρημα, τὸ κοσμολογικὸ (ὡς ὑποκατάστατο τοῦ μηχανιστικοῦ, πὺ δὲν τὸ δεχόμαστε) καὶ στὸ δόγμα τῆς ἀπάθειας τοῦ σοφοῦ, περιορίζει παρὰ τῆς προθέσεις του καὶ τὴ στωικὴ ἐπίδραση στὸ *Περὶ πρόνοιᾶς* τοῦ Φίλωνος, γιατί οἱ ἀπόψεις αὐτῆς δὲν εἶναι ἀποκλειστικὰ στωικῆς.

χρήση μέχρι μιμήσεως που του έκαναν οι χριστιανοί απολογητές, το *Περί προνοίας* δεν σώθηκε στα ελληνικά, εκτός από μερικά αποσπάσματα που διασώζει ο Ευσέβιος και που συμποσούνται στο μισό του δευτέρου βιβλίου, και άλλα λίγα που διατηρούν τα χριστιανικά ανθολόγια¹⁴⁵.

Το έργο αυτό μαζί με το *Ἀλέξανδρος ἡ περὶ τοῦ λόγου ἔχειν τὰ ἄλογα ζῶα* μεταφράστηκε στο σύνολό του τον 5ο ή 6ο αιώνα στα αρμενικά και το 1822 από τα αρμενικά στα λατινικά από το μεχτιαρστέ Aucher. Με τις πραγματείες *Περί ἀφθαρσίας κόσμου* και *Περί τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* αποτελούν αυτά ιδιαίτερη ομάδα και χαρακτηρίζονται «φιλοσοφικά»¹⁴⁶. Οι αναφορές στη Γραφή ή λείπουν τελείως ή είναι ελάχιστες και έκτυπος είναι: ο ελληνικός τους χαρακτήρας. Όπως παρατηρεί ο Darniέλιου¹⁴⁷ «θὰ μπορούσαν νὰ ἔχουν γραφῆ ἀπὸ εἰδωλολάτρες». Εκτός από το *Περί ἀφθαρσίας κόσμου*, που έχει περιπατητικά στοιχεία, τα λοιπά προδίδουν έντονη στωική επίδραση. Για τοῦτο και ἀμφισβητήθηκε ἡ γνησιότητά τους. Εἰδικά ὅμως τοῦ *Περί προνοίας* ἡ γνησιότητα ἀποδείχθηκε ἀποφασιστικά ἀπὸ τὸν Wendland¹⁴⁸ με ἑκτεταμένη ἔρευνα τῆς γλώσσας τῶν ἀποσπασμάτων και τῶν παραλλήλων ἀπὸ τὸ θεολογικὸ ἔργο τοῦ Φίλωνος θέσεων (συγχρόνως με τὴν ἐξαντλητικὴ ἔρευνα τῶν πηγῶν) και ἀπὸ τὸν F. Cumont¹⁴⁹.

145. Οὔτε περιλαμβάνεται στὶς οἰκογένειες τῶν χειρογράφων τοῦ Φίλωνος, ἀλλὰ ἡ ὑπαρξὴ του μαρτυρεῖται ἀπὸ τὸν Εὐσέβιο, τὸν Ἱερώνυμο και τὴ Σούδα. Γιὰ τὰ προβλήματα τοῦ *Περί προνοίας* λεπτομερειακὰ βλ. τὴν ἐμπειριστατωμένην εἰσαγωγὴ τῆς Μ. Hadas - Lebel, ὁ.π. 17-117, τὴν ὁποία και ἀκολουθοῦμε.

146. Τὸ ἔργο *Ἀλέξανδρος ἡ περὶ τοῦ λόγου ἔχειν τὰ ἄλογα ζῶα*, πού ὁ Leisengang (ὁ.π. c.6) θεωρεῖ τὸ ἀρχαιότερο ἀπὸ τὰ φιλοσοφικά, πραγματεύεται σὲ διαλογικὴ μορφή τὸ πρόβλημα ἂν τὰ ζῶα ἔχουν λογικὸ, και ὁ γνωστὸς ἀπὸ τὸ δεύτερο βιβλίο τοῦ *Περί προνοίας* Ἀλέξανδρος παίζει ἕνα ἡγετικὸ ρόλο. Στὰ καταφατικὰ ἐπιχειρήματα τοῦ συνομιλητῆ του ὁ Φίλων ἀντιτάσσει ὅτι τὰ ζῶα ἐνεργοῦν σύμφωνα με τὶς ἐπιταγὲς τῆς φύσης και τὴν προστασία τῆς πρόνοιας, ἕνα στωικὸ δόγμα. Στὸ *Περί τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* ἀναπτύσσεται τὸ στωικὸ ἐπίσης δόγμα ὅτι μόνο ὁ σοφός, ἀντίθετα πρὸς τὸ φαῦλο, εἶναι πραγματικὰ ἐλεύθερος. Ὡς σοφοὶ ἀναφέρονται οἱ ἐπὶ τὰ σοφοὶ και οἱ λοιποὶ Ἕλληνες φιλόσοφοι, οἱ Πέρσες μάγοι, οἱ Ἰνδοὶ γυμνοσοφιστὲς και οἱ Ἰουδαῖοι Ἑσάοι. Ὡς πηγὴ του θεωρήθηκε τὸ ἔργο κάποιου ὀρθόδοξου Στωικοῦ. Ἀντιστωικό, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἀλλὰ και ἀντιφατικὸ πρὸς τὶς θεμελιώδεις κοσμολογικὰς ὑπόψεις τοῦ Φίλωνος τοῦ ἴδιου εἶναι τὸ *Περί ἀφθαρσίας κόσμου*. Ἡ συγγραφὴ του ἀπὸ τὸ Φίλωνα ἐξηγεῖται εἴτε ὡς ἀπλή ἐκθεση ξένων (περιπατητικῶν δογμάτων) εἴτε ὡς πρῶτο μέρος μιᾶς πραγματείας πού ὤφειλε στὸ δεύτερο μέρος, πού δὲ γράφτηκε ἡ δὲν σώζεται, νὰ ἀναιρεθῇ. Ἐμπνέεται βασικά ἀπὸ τὸ Θεόφραστο ἀλλὰ και ἀπὸ τοὺς Κριτόλαο, Παναίτιο, και Ψευδο-Οκελλο. Στὰ ἔργα αὐτὰ ὅπως και στὸ *Περί προνοίας* δὲν ὑπάρχουν ἡ εἶναι ἐλάχιστες οἱ ἀναφορὲς στὴ Γραφή. Εἰδικὰ στὸ *Περί προνοίας* μνημονεύεται μόνο ὁ Μωυσῆς (I 22) και ὁ πατρογονικὸς νὰός (II 107), συζητοῦνται μερικὰ ἰουδαϊκὰ ἔθιμα και διακρίνεται κάποιος μεσσιανικὸς τόνος. Τὸ δεύτερο βιβλίο θεωρεῖται «ἐλληνικότερο», ἐνῶ ἡ κοულτοῦρα και τὰ παρόμοια με τοῦ Κικέρωνος ἱστορικὰ παραδείγματα εἶναι ἐνδεικτικὰ τῶν λογίων τῆς ρωμαϊκῆς ἐποχῆς.

147. Ὁ.π. 60.

148. *Philos Schrift über die Vorsehung* 38 ἐπ. 83 ἐπ., κατὰ τῶν ὑπόψεων τῶν Schürer, Bernays, Fränkel, Ausfeld και Aall. βλ. ἐκεῖ τὶς ἀναφορὲς.

149. *Philonis de aeternitate mundi*, Berlin 1891, Εἰσαγωγὴ iii - v.

στὸν πρόλογο τοῦ ἔργου *Περί ἀφθαρσίας κόσμου*. Προέκυψε ὁμως τὸ θέμα τῆς μορφῆς τοῦ ἔργου και τῆς σχέσης του με τὸ θεολογικὸ. Ὑποστηρίχτηκε¹⁵⁰ ὅτι τὰ φιλοσοφικά ἔργα γράφτηκαν ἀπὸ τὸ Φίλωνα στὴ νεότητά του, ὡς σχολικὲς φιλοσοφικὲς ἀσκήσεις. Ἐτεῖ ἐξηγήθηκε και ἡ ἑλλειψη πρωτοτυπίας τους, τόσο πού νὰ χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὸν D. Amand ὡς «χονδροειδῆ συμπελήματα συσσωρευμένα μηχανικῶν»¹⁵¹. Ὅτι πρόκειται γιὰ πρωτόλεια διαφεύδεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι στὸ δεύτερο βιβλίο τοῦ *Περί προνοίας* παρουσιάζεται ὁ Φίλων ὡς μεγαλύτερος ἀπὸ τὸ συνομιλητῆ του και προβάλλει τὴν αὐθεντία τοῦ ὄρμου ἀνθρώπου. Ἐτεῖ ὁ M. Rohlenz¹⁵², με βάση διάφορα χρονολογικὰ γεγονότα τῆς ζωῆς και τῆς σταδιοδρομίας τοῦ συνομιλητῆ του Ἀλεξάνδρου, ὑποστήριξε ὅτι ὁ Φίλων ἔγραψε τὰ «φιλοσοφικά» του ἔργα συγχρόνως με τὰ ἐξηγητικά. Τὸ φιλοσοφικὸ τους χαρακτήρα δικαιώνει ἡ προσαρμογὴ τοῦ πνεύματός τους πρὸς τὸ πνεῦμα τοῦ συνομιλητῆ, πού, ὅπως ξέρομε ἀπὸ τὸν Ἰώσηπο, ἀκολούθησε πολιτικὴ σταδιοδρομία και ἀποστάτησε ἀπὸ τὸν Ἰουδαϊσμό¹⁵³. Ὁ Φίλων προσπαθεῖ νὰ τὸν ξανακερδίσει στὴ θρησκεία μιλώντας του με τὴν γλώσσα τῆς φιλοσοφίας πού καταλάβαινε, και ἀντλώντας τὰ ἐπιχειρήματά του ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς και ὄχι ἀπὸ τὴ Γραφή, γιὰ νὰ ἀναιρέσει τὶς ντειστικὲς ἡ ἀθεϊστικὲς ἀπόψεις του. Ἡ προσωπικότητα ἔτσι τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐξηγεῖ τὴν «διοτυκία τοῦ φιλοσοφικοῦ τριπτύχου» τῶν δύο βιβλίων τοῦ *Περί προνοίας* και τοῦ *Ἰλέξανδρος ἡ περὶ τοῦ λόγου ἔχειν τὰ ἄλογα ζῶα*. Ἀν τὸ *Περί προνοίας* εἶναι ἔργο σχολικὸ, «εἶναι ἔργο δασκάλου και ὄχι μαθητῆ» και πρέπει νὰ γράφτηκε μεταξὺ 30-38 μ.Χ.

Ἀμφισβητήθηκε ἀκόμα ἂν τὸ δεύτερο βιβλίο τοῦ ἔργου ἀποτελῇ φυσικὴ συνέχεια τοῦ πρώτου. Ὡστόσο ὁ πρόλογος τοῦ δευτέρου βιβλίου συνηγορεῖ γιὰ τὴ συνέχεια ἂν και προϋποθέτει ἕνα πρῶτο βιβλίο σὲ διαλογικὴ μορφή, πράγμα πού ὑποστήριξαν ὁ H. Diels και ὁ Wendland¹⁵⁴. Τὰ προβλήματα τῆς μορφῆς του δὲν ἔχουν λυθῇ τελεσίδικα.

Τὸ ἔργο δὲν ἀσχολεῖται ἀποκλειστικά με τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ. Πρέπει νὰ φθάσωμε στὸν Πλωτῖνο και τὸν Πρόκλο γιὰ νὰ συναντήσωμε πραγματείες με τοὺς χαρακτηριστικὸς τίτλους *Περί τοῦ τίνα και πῶθεν τὰ κακὰ ἡ Περί τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως*. Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Χρυσίππου, τοῦ Κικέρωνος, τοῦ ἴδιου τοῦ Πλωτίνου¹⁵⁵ και ὡς τὸ ὕστατο Βυζάντιο και τὸ Leibniz, τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ ἀποτελοῦσε τὸ πιὸ ἐνδιαφέρον κεφάλαιον.

150. Κυρίως ἀπὸ τοὺς Bousset, Amand, Cohn (*Einleitung und Chronologie der Schriften Philos*, Leipzig 1899) και Wendland.

151. *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Louvain 1945, 81.

152. *Philo von Alexandria*, Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft in Göttingen, Philologisch - historische Klasse 1942, 409-487, 412-415.

153. Πρόκειται γιὰ τὸν ἀνεψιὸ τοῦ Φίλωνος Ἀλεξάνδρου, γιὸ τοῦ ἀδελφοῦ του, πού ἦταν ἀλάβαρχος.

154. *Doxographi graeci*, Berlin 1879, 4, Wendland, ὁ.π. 38, 85. βλ. Hadas-Lebel, ὁ.π. 48 ἐπ. Καὶ τὰ δύο βιβλία ἔχουν τὸν ἴδιο τίτλο και ὑπότιτλο, ἀλλὰ ὁ Εὐσέβιος θεωρεῖ τὸ ἔργο μονόβιβλο. Ὁ Bousset (*Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen 1915) ἀνέτρεψε τὴ σειρά τῶν βιβλίων, ἐνῶ ὁ Massebieau (*Le classement des œuvres de Philon*, Paris 1889) θεώρησε τὴ μορφή τοῦ δευτέρου βιβλίου ὡς ἀρμενικὴ παρεμβολή.

155. βλ. III 1-3: *Περί εἰμαρμένης* και *Περί προνοίας* I και II, ὅπου συζητᾷ ἐπίσης τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ (III 1, 10· III 2, 4-6: 10· III 3, 5).

λαιο πραγματειῶν ἀφιερωμένων στοὺς θεοὺς (ἢ τὸ θεό), τὴν πρόνοια καὶ τὴν εἰμαρμένη. Ὁλοκλήρωνε δὲ ἀπὸ τὸ Χρύσιππο καὶ μετὰ κάθε ἀρχαία πραγματεία ποὺ εἶχε τὸν τίτλο *Περὶ προνοίας*.

Πράγματι τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ συζητεῖται ἀπὸ τὸ Φίλωνα ἀνάμεσα στὰ ἐπιχειρήματά του γιὰ τὴν προνοητικὴ διακυβέρνηση τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου¹⁵⁶, ποὺ σὲ πολλά σημεία, ποὺ ἔχουμε ἤδη δεῖξει ἄλλου, ἀντιστοιχοῦν μὲ τὰ στωικὰ ἐπιχειρήματα τοῦ *De natura deorum* τοῦ Κικέρωνος. Καὶ οἱ ἐνστάσεις του, μὲ τίς πλάνες τῶν ἀνθρώπων ποὺ ὁδηγοῦν στὴν ἄρνηση τῆς πρόνοιας, εἶναι γνωστὲς κυρίως ἀπὸ τὸν Ἐπίκτετο καὶ τὸ Σενέκα¹⁵⁷.

156. Τὸ πρῶτο τοῦ ἐπιχείρημα γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τῆς πρόνοιας εἶναι ἀναλογικὸ ἢ σύμφωνα μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ *consequentiam mirabilem*. Ἀπὸ τὴν πρόνοια τοῦ ἀνθρώπου ὡς μέρους συνάγει τὴν πρόνοια τοῦ ὅλου, ἀπὸ τὴν παραδοχὴ τῆς ἐννοίας τῆς ἀπρονοησίας τὴν ἐννοία τῆς πρόνοιας (I 1-4) καὶ καταφεύγει στὴν ἐμπειρικὴ θεώρηση γιὰ νὰ «θεραπεύσῃ τὸν καλὸπιστο συνομιλητὴ ἀπὸ τίς προκαταλήψεις του». Καὶ προκατάληψη κατὰ τῆς πρόνοιας εἶναι τὸ ἀριστοτελικὸ καὶ μεσοακαδημαϊκὸ δόγμα τῆς αἰωνιότητος τοῦ κόσμου ποὺ τὸ ἀναίρει μὲ θαυμαστὴ μαχητικότητα (7-23). Ἐπαγωγικὰ καὶ ἀναλογικὰ ἀπὸ τὴν πρόνοια τῶν δημιουργημάτων ἀποδεικνύει ἐπίσης τὴ θεϊκὴ πρόνοια ὡς ἰδιότητα καὶ τοῦ προνοητικοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ τοῦ κόσμου, στὸν ὅποιο ὡς ὅλον ἀνήκουν τὰ δημιουργήματα ὡς μέρη. Ἡ ἀναλογικο-ἐπαγωγικὴ ἐπιχειρηματολογία ἐπαναλαμβάνεται μὲ διαφορετικὲς παραλλαγές στὸ πρῶτο βιβλίο στὶς παραγράφους 30-32, 40, 49-51, 53, 67-68, 71, 90 μαζὶ μὲ ἄλλα ἐπιχειρήματα, ὅπως ἡ εἰς ἄτοπον ἀπαγωγὴ (31-32, 40-41, 51-52 καὶ 91). Χρησιμοποιεῖται ἀκόμα τὸ τελεολογικὸ ἐπιχείρημα (33, 42, 45, 70-71, 95) τὸ κοσμολογικὸ (43, 72, 79) καὶ τὸ ἐπαγωγικὸ ἀπὸ τὰ ὁρατὰ στὰ ἀόρατα (31, 76). Πολλὰ ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματα αὐτὰ εἶχαν ὑποστηριχθῇ ἀπὸ τὸ Στωικὸ ἐκπρόσωπο στὸ *De natura deorum* τοῦ Κικέρωνος, ἀλλὰ ἀπῆχον ἰδέες γνωστὲς ἀπὸ τὸ Διογένη Ἀπολλωνιάτη, τὸν Ξενοφῶντα, τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν πρῶτιμο Ἀριστοτέλη. Ἰδιαίτερη ὁμοία ἐμφανισθῇ δίνεται στὴν πρόνοια ὅχι μόνον ὡς «ἡγεμονικόν» ἢ ψυχὴ τοῦ κόσμου (29, 40, 45) ἀλλὰ καὶ ὡς θεϊκὴ θέληση. Ἡ πρόνοια ἀκόμα ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴ διανεμητικὴ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, ποὺ τιμωρεῖ ὅσους δὲν ὑπακούουν στὸ θεϊκὸ λόγο. Καὶ ἡ τιμωρία μπορεῖ νὰ φθάσῃ ὡς τὴν καταστροφὴ τοῦ κόσμου (34-36). Στόχος τοῦ Φίλωνος στὸ ἀναλογικὸ ἐπιχείρημα εἶναι ὁ Ἐπίκουρος (50), ὅπως καὶ στὸν Κικέρωνα καὶ τὸν Ἐπίκτετο· καὶ ὁ ἀνὴρ ὅπως δὲν λογίζεται πανθεϊστικὰ ὡς μέρος τοῦ κόσμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῆς πρόνοιας (51). Τὰ τελεολογικὰ ἐπιχειρήματα, ἀντίστοιχα μὲ τοῦ Κικέρωνος, ἀφθονοῦν στὸ κοσμολογικὸ τμήμα τοῦ δευτέρου βιβλίου ποὺ ἀσχολεῖται κυρίως μὲ τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ (55-58, 62-63, 64-68, 72-75, 98-101, 103-106, 109) μὲ ἐμφαση ὅμως στὴ χρησιμότητα καὶ ὅχι τὴν ὁμορφιά.

157. Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Φίλων πραγματεύεται τὴν πρόνοια διαφέρει — ἀν καὶ φαινομενικὰ — ἀπὸ τίς σχετικὲς διατριβές τοῦ Ἐπικτήτου, ποὺ εἶναι περισσότερο ἀνθρωποκεντρικές, ἀλλὰ — ἐκτὸς ἀπὸ τὴν παρέκβαση μὲ τὴν ἀπόρριψη τῆς ἀστρολογικῆς εἰμαρμένης — προσεγγίζει σὲ πολλὰ σημεία τὴ μέθοδο τοῦ Σενέκα στὸ *De providentia*. Γιατὶ κεντρικὸ θέμα καὶ στὴν πραγματεία τοῦ Σενέκα εἶναι ἡ θεοδικία· καὶ τὸ ρόλο ποὺ παίζει ὁ Ἀλέξανδρος στὸ Φίλωνα, παίζει ὁ Λουκίλιος στὸ Σενέκα· καὶ κοινὲς εἶναι πολλὰς ἀπὸ τίς ἐνστάσεις ποὺ ἀναιροῦν, ὅπως π.χ. ἡ εὐδοκίμηση τῶν φαύλων. Ὁ Σενέκας ὅμως ἀναγνωρίζει ὅτι μία πλήρης υπέρσπιση τῆς πρόνοιας δὲν καλύπτεται ἀπὸ τὴ θεοδικία ἀλλὰ κυρίως ἀπὸ λογικὴ ἐπιχειρηματολογία καὶ ἀναγωγή ἀπὸ τὰ ἐμπειρικὰ δε-

5. Ἡ θεοδικία τοῦ *Περὶ προνοίας*.

Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ μὲ τὴ μορφή τῆς ἀμφισβήτησης τῆς θεϊκῆς πρόνοιας, δηλαδὴ τῆς παναγαθότητος τοῦ θεοῦ, ἐμφανίζεται τὴ στιγμὴ ποὺ ὁ συγγραφέας ἔχει ἀποδείξει συλλογιστικὰ καὶ ἐμπειρικὰ τὴν προνοητικότητα τοῦ θεοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν κόσμο. Καλύτερα, ἐμφανίζεται στὸ τέλος τῆς πρώτης φάσης τῆς ἐπιχειρηματολογίας του γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τῆς θείας πρόνοιας. Γιατὶ ἡ δικαιοκριτικὴ ἰδιότητα τοῦ θεοῦ, ἡ ἀπονεμητικὴ του δικαιοσύνη, ἐνισχύει τὴν ἀγαθότητά του. Προλαμβάνει ἔτσι ὁ Φίλων μιὰ συνηθισμένη ἐνσταση κατὰ τῆς θεϊκῆς ἀγαθότητος, τὴν τιμωρία «ὀρισμένων» ἀνθρώπων, πρὶν συζητήσῃ διεξοδικὰ τὸ πρόβλημα τοῦ φυσικοῦ κακοῦ: *Ὑπάρχει πράγματι πρόνοια ποὺ κυβερνᾷ ὅσους τὴν ὑπακούουν καὶ διορίζει δικαστὲς κατὰ τῶν ἀνυπακούων γιὰ νὰ πατάξῃ τὴν ἀνθρώπινη περὶ φάνεια, ὥστε γιὰ τὸ θεὸ ἀρετὴ νὰ σημαίῃ ὑπακοή* (I 34). Ὡς κατέρας καὶ δικαστὴς λοιπόν, ὁ θεὸς δὲν μοιράζει τὰ ἀγαθὰ ἔτσι ποὺ ὅλοι, εὐσεβεῖς καὶ ἀσεβεῖς, νὰ ὠφελοῦνται ἐξ ἴσου καὶ δὲν ἐπιτρέπει τὴν εὐδοκίμηση τῶν φαύλων, ὅσων δηλαδὴ δὲν ὑπακούουν στὸ νόμο του. Γιατὶ θὰ ἦταν ἀδίκον νὰ ἀσκή τὴν πρόνοιά του σὲ ὅσους περιφρονοῦν τὴν πρόνοια. Ἐνῶ ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου πραγματώθηκε ἀπὸ τὴ θεϊκὴ ἀγαθότητα, ἡ ἐνδεχόμενη φθορὰ τοῦ κόσμου ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ δικαιοκριτικὴ του ἰδιότητα. Μὲ τὴν ἰδιότητα αὐτὴ ὁ θεὸς ἄλλοτε μὲ τὸ φόβο τῆς τιμωρίας καὶ ἀκόμα μὲ τὴν ἴδια τὴν καταστροφὴ τοῦ κόσμου βάζει τέλος στὴν ἀνθρώπινη κακία, ποὺ δηλη-

δομένα στὴ θεώρηση τοῦ σύμπαντος. Περιορίζεται ὅμως νὰ ἀρχίσῃ τὴν πραγματεία του μὲ τὸ τελεολογικὸ ἐπιχείρημα τοῦ Κλεάνθη. Μεθοδολογικὰ ἔτσι ἡ πραγμάτευση τοῦ Φίλωνος ἱκανοποιεῖ ὅλα τὰ αἰτήματα τοῦ Σενέκα, καὶ εἶναι παράλληλη μὲ τὴ μέθοδο τοῦ στωικοῦ ἐκπροσώπου Balbus στὸ *De natura deorum* τοῦ Κικέρωνος. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις προηγεῖται ἡ λογικὴ ἐπιχειρηματολογία — ποὺ στὸν Κικέρωνα συνδέεται μὲ τὴν ἐπιχειρηματολογία γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ θεοῦ, ἐνῶ στὸ Φίλωνα ὑπαρξὴ καὶ πρόνοια συμπίπτουν — καὶ ἀκολουθεῖ ἡ θεώρηση τῆς τάξης, τῆς ὡραιότητος καὶ τῆς χρησιμότητος τοῦ σύμπαντος καὶ τῶν μερῶν του. Οἱ ἐνστάσεις ὅμως κατὰ τῆς θεϊκῆς πρόνοιας, ποὺ ἀντικρούει ὁ Φίλων, εἶναι περισσότερες σ' αὐτόν, ἀπ' ὅτι στὸν Κικέρωνα καὶ τὸ Σενέκα. Τὸ δόγμα τῆς αἰωνιότητος τοῦ κόσμου (I 7-23) καὶ ἡ ἀστρολογικὴ γενεθλιαλογία (I 77-88) ἀντιμετωπίζονται μόνον ἀπὸ τὸ Φίλωνα, ἀλλὰ ὁ Σενέκας συζητᾷ ἀδρομερῶς τὴν εἰμαρμένη καὶ κάποιες ἀστρονομικὲς ἀπόψεις μὲ κριτικὸ πνεῦμα στὸ *Naturales Quaestiones*, ἐνῶ στὸ *De providentia* φαίνεται ὁ ἴδιος ἐπηρεασμένος ὡς ἓνα βαθμὸ ἀπὸ τὴν ἀστρολογικὴ γενεθλιαλογία. Πολλὰς ἀπὸ τίς ἐνστάσεις τοῦ Ἀλέξανδρου στὸ δεύτερο βιβλίο, ποὺ τὸ θέμα τῆς θεοδικίας εἶναι κεντρικότερο, συμπίπτουν μὲ τίς ἐνστάσεις τοῦ ἀκαδημαϊκοῦ ἐκπροσώπου Cotta στὸ τρίτο βιβλίο τοῦ *De natura deorum*, ὅπως καὶ μερικὰ ἐπιχειρήματα κατὰ τῆς ἀστρολογίας μὲ τὴν ἀναίρεση τῆς ἀστρολογικῆς μαντικῆς ἀπὸ τὸν Παναίτιο, στὸ ἔργο τοῦ Κικέρωνος *De divinatione*. Ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ φυσικοῦ κακοῦ ἀπὸ τὸ Φίλωνα συμπίπτει κρυσγαλέα μὲ τοῦ Σενέκα καὶ συναντιεῖται σὲ πολλὰ σημεία μὲ τοῦ μεταγενεστέρου Ἐπικτήτου.

τηριάζει τὰ ἥθη τὰ «φυσικά» (I 34-36).

Μὲ τὰ παραπάνω μόνο ἔμμεσα θίγεται τὸ πρόβλημα τῆς θεοδικίας. Γιατὶ ἡ τιμωρία τῶν κακῶν δὲν λογίζεταν ἔνσταση κατὰ τῆς θεϊκῆς πρόνοιας. Ἀντίθετα, ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ πλατωνικοῦ *Γοργία*, τὸ κυριότερο πρόσκομμα γιὰ τὶς θρησκευτικὲς συνειδήσεις ὑπῆρξε ἡ εὐδοκίμηση τῶν φαύλων. Καὶ αὕτη ἀπορρίπτεται στὴ συνέχεια, ἀλλὰ ἀποτελεῖ τὸν πυρήνα τοῦ Β' βιβλίου. Οὐσιαστικά λοιπὸν τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ προβάλλει μὲ τὴν ἔνσταση κατὰ τῆς πρόνοιας, ποὺ εἶναι γνωστὴ κυρίως ἀπὸ τοὺς Ἐπικουρεῖους, ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ φυσικοῦ κακοῦ μὲ τὴ μορφή τῶν φυσικῶν θεομηνιῶν (ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψη βροχῆς, χαλαζοπτώσεις), τὸ χαμὸ δικαίων καὶ ἀδίκων στὸν πόλεμο, τὶς ἐπιδημίες καὶ τοὺς λοιμούς, καὶ κυρίως μὲ τὴν εὐημερία τῶν ἀδίκων καὶ τὴ δυσπραγία τῶν εὐσεβῶν (I 37). Γιὰ τὴν ἀντίκρουση τῆς πλάνης αὐτῆς, ποὺ ὀφείλεται στὴν ἀπάθεια, πιστεύει ὁ Φίλων ὅτι πρέπει νὰ χρησιμοποιήσῃ διδασχὴ καὶ ὄχι «ἐριστική». Γιατὶ ἡ ἀλήθεια μόνο μπορεῖ νὰ θεραπεύσῃ ἓνα καλόπιστο συνομιλητὴ.

Ἔτσι τὴν πρώτη ἔνσταση ἀνατρέπει μὲ τὸν ἰσχυρισμό, γνωστὸ καὶ ἀπὸ τὸ Σενέκα¹⁵⁸, ὅτι τὸ φυσικὸ κακὸ, μὲ τὴ μορφή τῆς ἐνέργειας τῆς ἀστραπῆς καὶ τοῦ κεραυνοῦ πάνω στὴν ἄψυχη φύση, εἶναι ἔργο τῆς πρόνοιας καὶ χρησιμεύει στοὺς ἀνθρώπους ὡς «προειδοποίηση» (I 38-39), καλύτερα ὡς ἀποκάλυψη μὲ τὸ θεῖο φόβο τῆς ὑπαρξῆς, τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεις τῆς θεϊκῆς πρόνοιας, ὡς ψυχῆς τοῦ κόσμου καὶ ἀρχῆς κινήσεως τοῦ σύμπαντος (I 40-45). Τὸ φυσικὸ κακὸ (κεραυνός, χαλάζι, ἀρρώστειες) κρύβει ἀκόμα παιδαγωγικὲς σκοπιμότητες¹⁵⁹· χρησιμεύει δηλαδὴ ὡς «ἐπανόρθωση» τῶν ἡθῶν μὲ τὸ φόβο, τὴν ἀνταμοιβή, τὴ διδασχὴ καὶ τὴν τιμωρία (I 46-47). Γιατὶ ἰδιότητα τῆς πρόνοιας, ὅπως καὶ τῆς ἀγαθῆς τροφῆς, δὲν εἶναι μόνο νὰ δίνει, ἀλλὰ καὶ νὰ ἀφαιρῇ (I 48), προκειμένου νὰ ὁδηγήσῃ τοὺς ἀνθρώπους στὴν ἀρετὴ. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Φίλων ἐδῶ—ἀντίθετα μὲ τὶς θέσεις τοῦ δευτέρου βιβλίου—θεωρεῖ ὅλες αὐτὲς τὶς κακότητες περιστάσεις, ἀκόμα καὶ τὶς ἀρρώστειες, ὡς κύριο ἔργο τῆς πρόνοιας¹⁶⁰: Γιατὶ ἂν δὲν ὑπῆρχαν οἱ ἀρρώστειες δὲν θὰ ὑπῆρχε ἡ ἀνάρρωση καὶ θὰ ὑπῆρχαν πολλοὶ ποὺ δὲν θὰ εἶχαν γνωρίσει τὴν πρόνοια, *γιατὶ πρέπει ζωεῖς τὰ θεωρήσῃ νεκρῇ* μὴ φύσῃ ἀναίσθητη στὸν πόνο (I 47). Τὶς θέσεις τοῦ αὐτοῦ ἐνισχύει μὲ πολλὰ τελεολογικά, ἀναλογικά, ἀναγωγικά στὸν παράλογο καὶ κοσμολογικά ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τῆς πρόνοιας, ἔτσι ποὺ πρόνοια καὶ θεοδικία νὰ ἀποτελοῦν ὀργανικὰ ἓνα κοινὸ θέμα.

Τὸ φυσικὸ κακὸ ὡς τιμωρία στοὺς ἀσεβεῖς ἐνεργεῖ δραστικότερα ὡς

158. Ν. Q. II 42. Πρβλ. Cicero, Ν. D. II 87-88.

159. Πρβλ. SVF 2, 1175.

160. Πρβλ. SVF 2, 1170: *εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται.*

προειδοποίηση τῶν λοιπῶν καὶ δείχνει τὴ μεγαλοψυχία τοῦ θεοῦ, ποὺ δὲν θέλει νὰ ἀφανίσῃ ὀλοσχερῶς τὸ ἀνθρώπινο γένος, ἀλλὰ νὰ τὸ συνείσῃ ἀπλῶς μὲ μιὰ ἐπίδειξη τῆς δυνάμεις του (I 54). Ἡ πρόνοια, ὡς δραστικὸ αἶτιο, ἐνεργοποιεῖ τὴ φωτιά τοῦ σύμπαντος γιὰ τὴν κάθαρση τοῦ κόσμου ἀπὸ τὴν ἁμαρτία (I 55). Δὲν δέχεται ὅμως ὁ Φίλων ὅτι τὰ εἶδη αὐτὰ τοῦ φυσικοῦ κακοῦ ἐπηρεάζουν δυσμενῶς τοὺς δίκαιους καὶ εὐσεβεῖς. Γιατὶ αὐτοὶ δὲν ἔχουν τὸ συναίσθημα ὅτι ἀποστεροῦνται ἀπὸ κάτι πολὺτιμο καὶ ὅτι συνεπῶς ἀδικοῦνται ἀπὸ τὴν πρόνοια, ὅταν κυρίως ἡ σταθερὴ ψυχικὴ τους διάθεση εἶναι ἡ ἀπάθεια¹⁶¹. Δέχονται ἴσως τὰ διάφορα κτυπήματα ὡς δοκιμασία καὶ ὡς ἀξάσκησις τῆς ἀπάθειάς τους. Ἄν ἀφήνονταν νὰ ἐπηρεασθοῦν καὶ ἀλλάζαν τὴν ψυχικὴ τους κατάστασις, ἂν ἀγαποῦσαν τὸ θεὸ μόνο μὲ τὴν ἐλπίδα κάποιος ἀνταμοιβῆς, δὲν θὰ ἦταν δίκαιοι (I 56). Στοὺς δίκαιους δηλ. τὸ φυσικὸ κακὸ μπορεῖ νὰ λογισθῇ *ἰατρεία, προληπτικὴ θεραπεία* καὶ *ἄσκησις* τῆς ψυχικῆς τους ἐλευθερίας, ἀφοῦ ἐμποδίζει τὴν ἀφθονία τῶν ἀγαθῶν νὰ καταλύσῃ τὴν ἠθικὴ (I 57). Ἐμποδίζει ν' ἀνθίσῃ ἡ ὕβρις καὶ ὁ κόρος, ποιητικὲς αἰτίες τῆς ἀδικίας. Δὲν ἀδικεῖ λοιπὸν ἡ πρόνοια τοὺς εὐσεβεῖς ἀφαιρώντας τοὺς τὰ ὑλικά ἀγαθὰ, τοὺς συγκρατεῖ ἀπλῶς ἀπὸ τὴν ἀδικία (I 58).

Ὡς πρὸς τὴ δευτέρη ἔνστασις, τὸν κοινὸ χαμὸ δικαίων καὶ ἀδίκων, ὅπως στὴν περίπτωσι τῶν πολέμων καὶ τῶν ναυαγίων (I 59), παρατηρεῖ ὁ Φίλων ὅτι εἶναι δύσκολο γιὰ τὸν ἀνθρώπο νὰ διακρίνῃ σωστὰ τοὺς δίκαιους ἀπὸ τοὺς ἀδίκους. Ὁ χαρακτήρας τοῦ ἀνθρώπου δὲν φαίνεται, καὶ κανεὶς δὲν ξερεῖ ἀρκετὰ γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ ἄλλου. Ὑπάρχουν ἀδιόρατα κρίματα ποὺ κάνουν δύσκολη τὴν ἀνθρώπινη κρίσις γιὰ ἓνα σωστὸ διαχωρισμὸ (I 60). Ἡ πρόνοια ἐξ ἄλλου δὲν ἀφαιρεῖ μὲ διάφορα κτυπήματα κάτι ἀπὸ τὸ δίκαιο. Γιατὶ στερώντας τοὺς συμβατικά ἀγαθὰ δὲν τὸν κάνει λιγότερο δίκαιο. Γιὰ τὸν πραγματικὸ δίκαιο ὁ θάνατος δὲν εἶναι κακὸ, ἀφοῦ δὲν εἶναι ἱκανὸς νὰ καταλύσῃ τὴν ἀπάθειά του. Ὅσο δὲν μεταβάλλεται τὸ «ἡγεμονικόν» του, ὅσο δὲν ἀντιβαίνει κάτι στὴ θέλησή του, ὁ δίκαιος δὲν βλάπτεται (I 62). Ὁ ἴδιος ὁ θάνατος, ἀδιάφορος ἠθικά, ὅταν δὲν ἀφαιρῇ ἀπὸ τὸν ἀνθρώπο τὴν ἀρετὴ καὶ δὲν ἐμπνέῃ φόβο, μπορεῖ νὰ θεωρηθῇ ὡς *χάρις* τῆς πρόνοιας πρὸς τὸ δίκαιο, σημειῖο ὅτι ἡ πρόνοια δὲν τὸν ἐγκαταλείπει (I 63). Ὁ πόνος εἶναι κακὸ γιὰ ὅσους δὲν γνωρίζουν τὴν πρόνοια, γιὰ τοὺς ἀσεβεῖς ποὺ δὲν θεωροῦν ὡς μόνη εὐτυχία τὴν ἀρετὴ. Ὁ σοφὸς μὲ τὸν τρόπο ποὺ δέχεται τὸ θάνατο δείχνει τὴν ἀπάθειά του. Γιατὶ ἡ εὐτυχία ὑπάρχει μόνο στὴν ἀρετὴ (I 64). Τὰ κοσμικά ἀγαθὰ δὲν συνιστοῦν τὴν ἀνθρώπινη

161. Γιὰ παράλληλες θέσεις σχετικὰ μὲ τὴν ἐκπύρωση βλ. Seneca, Ν. Q. III 27 - 30 καὶ SVF 2, 1174. Γιὰ τὴν ἀπάθεια τοῦ σοφοῦ Seneca, *De prov.* II 2, 4: 6 καὶ Ἐπικτήτου, *Διατριβαί* III 16, 18: III 10, 7 καὶ SVF 1, 185 - 189: 356, καὶ 3, 567 - 603.

εὐτυχία, δὲν βοηθοῦν οὐσιαστικά. Εἶναι φευγαλέα. Μόνο ἡ ψυχὴ τοῦ δίκαιου ἀνθρώπου παραμένει πάντοτε ἡ ἴδια, καὶ ἂν ἀκόμα περιστοιχίζεται ἀπὸ κακὰ (I 65). Γιατὶ ἡ πρόνοια προσφέρει στὸ δίκαιο ὅ,τι εἶναι ἄξιο τοῦ χαρακτήρα του, ποὺ εἶναι ἀπρόσβλητος ἀπὸ τὰ πάθη. Γιατὶ ἡ πρόνοια φροντίζει γιὰ τὸν κάθε ἀτομικὸ ἄνθρωπο, προσκαλώντας τοὺς ἀδίκους στὴν ἀρετὴ (I 66). Ἡ τιμωρία ὅπως καὶ ἡ ἀνταμοιβὴ συνιστοῦν τὴν ἐνέργεια τῆς πρόνοιας. Γιατὶ τί θὰ ἦταν διαφορετικά; (I 67). Ὁ δίκαιος ὅμως δὲν ὑποφέρει, γιατί τίποτα δὲν τὸν ταραίζει καὶ γιατί δὲν θὰ ἦταν δίκαιος ἂν δὲν μπορούσε νὰ ὑποφέρῃ πρόσχαρτα τὴ φτώχεια ποὺ τοῦ ἐπιβλήθηκε ἀδίκως (I 69). Ἀπὸ ὅλη τὴν πλάση, ποὺ ἀκολουθεῖ τὴν τάξη τοῦ κόσμου, μόνο ὁ ἄνθρωπος, προικισμένος μὲ ἐλευθερία καὶ κυριαρχικὸ δικαίωμα (*principium imperiale*), σὲ ἀντίφαση μὲ τὴν ἴδια τὴ δική του προνοητικότητα, ἀπορρίπτει τὴν πρόνοια στὸ κοσμικὸ ἐπίπεδο (I 70-71). Ὁ ἠθικὰ κακὸς ἀπορρίπτει τὴν πρόνοια ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ φυσικοῦ κακοῦ. Εἶναι ἄδικος, γιατί δὲν ἀναλογίζεται τὶς δικές του παραλείψεις καὶ τὰ σφάλματά του καὶ ἐννοεῖ νὰ μὴν ὑποστῇ μέρος μόνο τῶν κακῶν ποὺ κάνει στοὺς ἄλλους. Γι' αὐτὸν ὑπάρχουν μόνο τὰ ὑλικά ἀγαθὰ (I 73). Ἀλλὰ τὰ ἐπιχειρήματά του δὲν κλονίζουν τὴν πίστη τῶν ἄλλων στὴν ὑπαρξὴ τῆς πρόνοιας.

Μολονότι ὁ Φίλων δὲν ἐξηγεῖ συστηματικά στὸ *Περὶ προνοίας* τὴν προέλευση καὶ τὴν αἰτία τοῦ ἠθικοῦ κακοῦ— ἀπλῶς ἀναφέρει μερικά ἀπὸ τὰ εἶδη του, ἀρκεῖται στὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι ἡ κακία ἀποτελεῖ τὴ μόνη οὐσιαστικὴ περίπτωσι κακοῦ καὶ ἀπαλλάσσει τὸ θεὸ ἀπ' αὐτὴν— ἡ φαινομενικὴ παρέκβαση (I 77-88) μὲ τὴν ὁποία ἐπιχειρεῖ τὴν ἀναίρεση τῆς αἰτιοκρατίας στὴ μορφή τῆς ἀστρολογικῆς (χαλδαϊκῆς;) «γενεθλιαλογίας» συνιστᾷ μιὰ ἔμμεση ὑποστήριξη τῆς ἀποψῆς ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος καὶ ἄρα αἴτιος τῶν πράξεών του καὶ συνεπῶς καὶ ὑπαίτιος τοῦ ἠθικοῦ κακοῦ. Φαίνεται ἔτσι νὰ μὴν ἀντιβαίνει στὴ συνηθισμένη στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφικῆς καὶ θεολογικῆς σκέψης καὶ σύμφωνη μὲ τὸ θεολογικὸ ἔργο του ἀπόδοση τοῦ ἠθικοῦ κακοῦ στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, ἀπαλλάσσοντας τὸ θεὸ ἀπ' αὐτό, ὡς ἀπὸ αἰτία ποιητικῆ. Ἀντίθετα ὅμως μὲ τὴν κλασσικὴ θεολογικὴ σκέψη καὶ τὸ ἴδιο τὸ θεολογικὸ του ἔργο δὲν ἀντιμετωπίζει ἐδῶ τὸ πρόβλημα τοῦ ἠθικοῦ κακοῦ σὲ σχέση μὲ τὸ θεὸ ἀλλὰ μὲ τὴν πίστη στὴν ἀστρολογικὴ εἰμαρμένη. Ἡ ἐναλλακτικὴ ἀπορία δὲν εἶναι ὁ ἄνθρωπος ἢ ὁ θεός, ἀλλὰ ὁ θεός ἢ ἡ εἰμαρμένη, εἴτε ὁ ἄνθρωπος ἢ ἡ ἀστρολογικὴ εἰμαρμένη, ὅπως τὸ θέμα σχετίζεται μὲ τὶς ποινὲς καὶ τὶς ἀμοιβές. δηλαδὴ μὲ τὴ θεμελίωση τῆς δικαιοσύνης. Ἡ ὅλη παρέκβαση κατὰ τῆς ἀστρολογίας, στὸ σημεῖο ἀκριβῶς τῆς πραγματείας ποὺ παρεμβάλλεται, δὲν ἀποσκοπεῖ παρά νὰ διακηρύξῃ πῶς ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος καὶ ὅτι τὸ ἠθικὸ κακὸ προέρχεται ἀπὸ αὐτόν. Τὰ ἐπιχειρήματα κατὰ τῆς χαλδαϊκῆς, πιστεύουμε, καὶ ὅχι τῆς ὀρθόδοξης στωικῆς αἰτιοκρατίας, δὲν σκοπεύουν

μόνο νὰ διαδείξουν τὸ κύρος τῆς γενεθλιαλογίας καθ'αυτῆς, γιατί τότε δὲν θὰ σχετίζονταν μὲ τὸ θέμα τοῦ ἔργου, ἀλλὰ νὰ ἀποδώσουν τὸ κακὸ στὴν ἀνθρώπινη ἐλεύθερη θέληση. Μὲ τὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι καὶ ὁ ζωδιακὸς κύκλος, δηλαδὴ τὰ ἄστρα, δημιουργήθηκαν ἀπὸ τὴν πρόνοια—ποὺ κάνει φανερὴ τὴν «πλατωνικὴ» του στάση στὸ πολύκροτο θέμα ποὺ ἀναφύεται στὴν ἐποχὴ τοῦ καὶ συζητήθηκε πλατιά ἀργότερα¹⁶² ὡς πρὸς τὴν προτεραιότητα τῆς πρόνοιας ἢ τῆς εἰμαρμένης—ἐπανέρχεται στὸ κύριο θέμα τῆς διατριβῆς του ὅτι ὑπάρχει πρόνοια καὶ ἡ ἀστήρικτη πίστη στὴ γενεθλιαλογία δὲν ἀναιρεῖ τὴν ὑπαρξὴ τῆς (I 88). Ἀκόμα καὶ ἡ ἐνδεχόμενη διάλυση τῶν στοιχείων καὶ ἡ συνακόλουθη καταστροφὴ τοῦ κόσμου—ὡς ἔσχατη περίπτωσι τοῦ φυσικοῦ κακοῦ—ἀποδείχεται ἐνέργεια τῆς πρόνοιας καὶ ἔκφρασι δικαιοσύνης μὲ τὴ μορφή τῆς τιμωρίας γιὰ τὶς ἠθικὲς παρεκτροπές. Καὶ ἡ κυριότερη ἁμαρτία εἶναι ἡ παραγνώρισις τῆς θεϊκῆς πρόνοιας (I 89-90).

Ἡ ὅλη τοῦ ἐπιχειρηματολογίας κατατείνει νὰ ἀπαλλάξῃ τὸ θεὸ ἀπὸ τὸ ἠθικὸ κακὸ. Ὡς πρὸς αὐτὸ εἶναι ἀπερίφραστος ὁ Φίλων στὸ τέλος τοῦ πρώτου βιβλίου. Σὲ συνέπεια μὲ τὸ ἀναλογικὸ τοῦ ἐπιχειρήματος, ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξῃ ἐνάρτεος ἄνθρωπος χωρὶς τὴν ἀρετὴ καὶ προνοητικὸς χωρὶς τὴν πρόνοια, ἀλλὰ καὶ μὲ πλατωνικὸ πνεῦμα, ὁδηγεῖται στὸ συμπέρασμα ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξῃ καὶ κακὸς ἄνθρωπος χωρὶς τὴν κακία, χωρὶς τὴν ὑπαρξὴ δηλαδὴ κάποιας αἰτίας ποιητικῆς τῶν ἀντιστοιχῶν ἀποτελεσμάτων: *Πῶς εἶναι λοιπὸν δυνατόν νὰ εἶναι ὁ ἄνθρωπος κακὸς χωρὶς τὴν κακία;* (I 91)^{162α}. Ἡ κακία λοιπὸν ὑπάρχει. Πῶς καὶ γιατί δὲν τὸ συζητᾷ παρά μόνο σὲ χαλαρὴν σχέσιν μὲ τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία. Μόλις ἔθεσε τὸ πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς τῆς ἀρκεῖται νὰ ἀπαλλάξῃ τὴν πρόνοια ἀπ' αὐτὴ. Στὸ θέμα θὰ ἐπιστρέψῃ στὸ δεύτερο βιβλίον (II 82) μὲ μιὰ πλατωνικὴ λύσι.

Στὸ σημεῖο ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει περιορίζεται νὰ ἐπαναλάβῃ ὅτι ὁ θεός δὲν εἶναι αἰτία τοῦ κακοῦ (*non est malitia a providentia*). Λέει: *Ἄν εἶναι ἔτσι, ἡ κακία δὲν προέρχεται ἀπὸ τὴν πρόνοια. Ἡ πρόνοια εἶναι ὡραία καὶ πολὺ καλὴ καὶ ἀπὸ αὐτὴ ἀντλεῖ ὁ ἐνάρτεος ἄνθρωπος κάθε τι καλὸ.* Καὶ ἐξηγεῖ σὲ συνάρτησι μὲ τὴν προηγούμενη ἐπιχειρηματολογία του: *Γιατὶ ἡ κακία ἀντιτίθεται στὴν ἀρετὴ, καὶ ἡ ἀρετὴ ἀπομακρύνει τὴν κακία, ποὺ ἀπὸ τὴν ἐλευθερίαν τῆς θέλησις μπορεῖ νὰ ἐπισύρῃ τὴν καταστροφὴ* (I 92). Ἔτσι στὸ πρῶτο βιβλίον τὸ φυσικὸ κακὸ ἔχει τὴν ἀρχὴ τοῦ στὴν πρόνοια ὡς προειδοποίησι καὶ τιμωρία, ἐνῶ τὸ ἠθικὸ κακὸ ὀφείλεται στὴν ἐλευθερίαν θέλησις τοῦ ἀνθρώπου καὶ δὲν εἶναι αἰτία τοῦ ὁ θεός.

Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ ὡς ἐνστασι καὶ πάλι κατὰ τῆς πρόνοιας ἐμφανίζεται κυριαρχικότερα στὸ δεύτερο βιβλίον, ποὺ μὲ τὴ διαλογικὴ του

162. Βλ. *Providence and Fate in Stoicism and Prae-neoplatonism* 286 ἐπ.

162α. Τὰ μεταφρασμένα χωρία μεταφράζονται ἀπὸ τὰ λατινικά.

μορφή διαρθρώνεται σε μιὰ σειρά από ενστάσεις και σε απαντήσεις στις ενστάσεις αυτές. Τη μεγαλύτερη έκταση των ενστάσεων καλύπτουν οι ίδιες με το πρώτο βιβλίο, ελάχιστα παραλλαγμένες, και μερικές νέες μορφές του φυσικού κακού. Ἄλλα οἱ ἐρμηνείες εἶναι ἐδῶ διεξοδικότερες καὶ σὲ πολλὰ σημεῖα διαφορετικές. Ὡς ἐνστάσεις κατὰ τῆς πρόνοιας λογίζονται: Ἡ ἀταξία καὶ ἡ φθορά πού ὑπάρχει στὸν κόσμον καὶ κυρίως ἡ σκανδαλώδης εὐδοκίμηση τῶν κακῶν καὶ συγκεκριμένα τῶν τυράννων (Πολυκράτης, Διονύσιος) καὶ ἡ κακοδαιμονία τῶν ἀγαθῶν (Σωκράτης, Ζήνων, Ἐλεάτης, Ἀνάξαρχος) (Π 3-11)¹⁶⁵. Σ' αὐτὰ ὁ Φίλων ἀπαντᾷ μὲ τὰ ἴδια περίπου ἐπιχειρήματα πού ἔφερε στὸ πρῶτο βιβλίο. Δέχεται καὶ προσαυξάνει τὶς κακοπάθειες τῶν σοφῶν μὲ τὰ κοινὰ μέτρα, μνημονεύοντας καὶ τὸν Ἀναξαγόρα καὶ τὸ Δημόκριτο, ἀλλὰ τὶς χρησιμοποιεῖ ὡς ἐνισχυτικές τῶν ιδιοτήτων πού ἀποδίδει στὸ θεὸ ὡς βασιλιά, πατέρα τῶν ἀνθρώπων καὶ τῆς «λογικῆς σύνεσης» καὶ ἱατροῦ ψυχῶν (Π 12-15). Ἡ φτώχεια δὲν συνιστᾷ κακὸ (Π 16). Καὶ κανεὶς καλὸς δὲν εἶναι φτωχός. Τὰ φαινόμενα ἀπατοῦν. Ἡ εὐτυχία δὲν συνίσταται στὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ (Π 17-22). Οἱ σοφοὶ «κακοτύχησαν», γιατί δὲν ἔδιναν σημασία στὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ, ἐνῶ τὰ πραγματικὰ κακὰ τῶν τυράννων, οἱ τιμωρίες γιὰ τὶς ἁμαρτίες τους, κατοικοῦν στὴν ψυχὴ (φόβος, καχυποψία) παρὰ τὴν ἐξωτερικὴ τους εὐμερία (Π 24-27). Δὲν δέχεται ἔτσι ὁ Φίλων ὅτι οἱ κακοὶ μένουν ἀτιμώρητοι (Π 28). Οἱ πιθανὲς ἐξαιρέσεις ἐξηγοῦνται μὲ τὴν ἄποψη ὅτι ὁ θεὸς καὶ οἱ ἄνθρωποι δὲν κρίνουν κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο. Γιατὶ ὁ θεὸς βλέπει μέσα στὴν ψυχὴ καὶ τὶς προθέσεις τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ εἶναι ἡ δική του ἀπόφαση πού πρέπει νὰ γίνεται σεβαστή, γιατί τὸ θεϊκὸ δικαστήριον δὲν ὑπόκειται σὲ πλάνη (Π 29-30). Οὔτε εἶναι ἡ τυραννία¹⁶⁶ ἄχρηστη, γιατί χρησιμεύει ὡς τιμωρία: «Ὅπερ γὰρ ἐν δῆμῳ τύραννος τοῦτ' ἐν νόμῳ κόλασις» (Π 31). Οἱ τύραννοι χρησιμοποιοῦνται ἀπὸ τὸ θεὸ ὅπως οἱ δῆμοι ἀπὸ τὶς πόλεις. Ἀλλὰ καὶ οἱ ἴδιοι αὐτοκαταστρέφονται. Καὶ τὰ «θεήλατα» κακὰ (λοιμοί, λιμοί, σεισμοί) τὰ στέλνει ὁ θεὸς ἀκριβῶς γιατί φροντίζει γιὰ τὴν ἀρετὴ (Π 32). Κανεὶς λοιπὸν φαῦλος δὲν εὐδοκίμει, ἄρα ὑπάρχει πρόνοια.

Οὔτε οἱ «βλάβες» ποιητὲς εὐδοκίμοι παρ' ἀξίαν (Π 34-39), γιατί τὰ λεγόμενά τους πρέπει νὰ ἐρμηνευθοῦν ἀλληγορικὰ (Π 40-46). Καὶ οἱ ποιητὲς-φιλόσοφοι, ὡς ἄνθρωποι, ὑπόκεινται στὰ ὅρια τῆς ἀνθρώπινης ἀδυναμίας. Γιατὶ θὰ ἦταν θεοί, ἂν εἶχαν καὶ τὴν ἐμπνευση καὶ τὴ γνώση (Π 42-44).

Ὁ Φίλων ἐπιρρίπτει καὶ τὴ φαινομενικὴ ἀταξία τῶν οὐρανίων σωμάτων στὴν ἀνθρώπινη ἀδυναμία νὰ κατανοήσῃ τὴν τάξιν, καὶ ἀπορρίπτει τὴν

163. Γιὰ τὰ παραδείγματα, βλ. καὶ Cicero, *N.D.* Π 83 ἐπ.

164. Πρβλ. *SVF* 2, 1177.

ἀναγωγή τῆς κίνησής τους στὴ φυσικὴ ἀναγκαιότητα (Π 72-80). Ὅρισμένα φυσικὰ φαινόμενα, πού φαίνονται νὰ καταργοῦν τὴ φυσικὴ τάξιν, ὅπως οἱ ἐκλείψεις, δὲν εἶναι κύριο ἔργο τῆς πρόνοιας, ἀλλὰ συνέπεια τοῦ κύριου ἔργου, πού εἶναι ἡ διατήρηση τοῦ σύμπαντος (Π 79). Ὅλα κυβερνῶνται ἀπὸ τὴν πρόνοια, ὅχι γιατί ὁ θεὸς εἶναι αἰτία ὧλων, γιατί δὲν εἶναι αἴτιος γιὰ τὰ κακὰ, γι' αὐτὰ πού βρίσκονται πέρα ἀπὸ τὴ φυσικὴ τάξιν (τὰ ἐπιγεννήματα) καὶ αὐτὰ πού δὲν παρέχουν καμμιά ὠφέλεια. Ὅπως μιὰ πόλη κυβερνιέται ἀπὸ τὸ νόμον, ἂν καὶ ὑπάρχουν τὰ ἀνομήματα, ἔτσι καὶ ὁ κόσμος κυβερνιέται ἀπὸ τὴν πρόνοια, ἐνῶ τὰ κακὰ ἀποδίδονται στὴν ἀδικία καὶ τὴν περιφρόνηση τοῦ νόμου¹⁶⁵. Σὲ τελευταία ἀνάλυση, ὁ θεὸς δὲν φροντίζει γιὰ ὅλα, ἀλλὰ γιὰ τὰ καλὰ καὶ τὰ χρήσιμα. Τὰ ἀντίθετα ἀπορρῶν εἴτε ἀπὸ τὴν ὕλη εἴτε ἀπὸ τὴν κακία μιᾶς ἁτακτικῆς φύσης (ἐλεύθερη θέληση), καὶ δὲν εἶναι γι' αὐτὰ ὁ θεὸς αἰτία (Π 82)¹⁶⁶.

Ὁ Φίλων ξαναγυρίζει στὸ φυσικὸ κακὸ, πού ἔθιξε στὸ πρῶτο βιβλίο, μετὰ ἀπὸ μιὰ μακριὰ ἐνσταση τοῦ Ἀλεξάνδρου (Π 87-97) γιὰ διάφορα ἐπιβλαβῆ φυσικὰ φαινόμενα (βίαιοι ἄνεμοι, βροχές, κεραυνοί, σεισμοί, λιμοί, κλπ.), πού κατ' αὐτὸν πρέπει ἴσως νὰ ἀποδοθοῦν στίς μεταβολές τῶν στοιχείων, τὶς πυκνώσεις καὶ τὶς ἀραιώσεις τους, στὴ φυσικὴ δηλαδὴ ἀναγκαιότητα καὶ ὅχι στὴν πρόνοια¹⁶⁶. Σ' αὐτὰ ἀπαντᾷ ὁ Φίλων ὅτι οἱ βροχές καὶ οἱ ἄνεμοι δὲν ἔγιναν γιὰ τὴ βλάβη τῶν «πλεόντων καὶ γεωργούντων» ἀλλὰ «ὑπὲρ τοῦ ὅλου», γιὰ τὴν ὠφέλεια τοῦ παντός¹⁶⁷. Καθαίρουν ὅλη τὴ γῆ καὶ τὴν ἀτμόσφαιρα, ἐνῶ βλάπτουν μόνο ἓνα μέρος (Π 99). Ὁ θεὸς φροντίζει κυρίως γιὰ τὸ σύνολο—παρὰ τὴν ἀνθρωποκεντρικότητα τῆς πρόνοιας (Π 84)—καὶ δὲν περιορίζει τὰ στοιχεῖα, γιατί τὸ ἔργο τους εἶναι ἀναγκαῖο. Χιόνια, χαλάζι κλπ. δὲν ἀνήκουν βέβαια στὸ κύριο ἔργο τῆς πρόνοιας, ἀλλὰ εἶναι ἐπακολουθήματα καταστάσεων πού περιέχονται στὸ κύριο ἔργο ὅπως ἐν προκειμένῳ οἱ βροχές καὶ οἱ ἄνεμοι. Τὸ ἴδιο καὶ ἡ ἱρις καὶ ἄλλα παρόμοια οὐκ ἔργα φύσεως προηγούμενα, φυσικοῦ δ' ἐπισυνμβαίνοντα ἔργοις. Καὶ οἱ ἐκλείψεις, ἐπακολουθήματα τῶν θείων φύσεων, μποροῦν νὰ χρησιμεύσουν ὡς «σημεῖα» (Π 100). Ἐτσι οἱ σεισμοί, οἱ λοιμοί, οἱ κεραυνοί κλπ. λέγονται μὲν θεήλατα, δὲν συμβαίνουν ὅμως κατὰ τὴν πρόνοια (θεὸς γὰρ οὐδενὸς αἴτιος κακοῦ τὸ παρῶν) ἀλλὰ ὀφείλονται στίς

165. Πρβλ. *SVF* 2, 1125.

165a. Βλ. Πλάτων, *Πολιτεία* 379c. Πρβλ. W.G. Greene, *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Gloucester Mass. 1968³, 301, n. 164, ὅπου Μάξιμος Τύριος, *Φιλοσοφούμενα* 41, 4b: *Τὶς ἀτασθαλῆς αἰτία; διττὴ δὲ αὕτη, ἡ μὲν ὅλης πάθος, ἡ δὲ ψυχῆς ἐξουσία*. Ἀντίθετα στὸ *SVF* 2, 1168.

166. Γιὰ τὴν ἀναγωγή τῆς ἀποψῆς αὐτῆς στὸ Στράτωνα τὸ Λαμψακηνὸ βλ. Hadas-Label, ὁ.π. 63 ἐπ.

167. Πρβλ. Πλάτων, *Νόμοι* 903b-e καὶ *SVF* 2, 1181.

μεταβολές των στοιχείων, όχι ως προηγούμενα έργα της φύσεως άλλ' ως επακολουθήματα¹⁶⁸. 'Η συναπώλεια δικαίων και αδικιών δεν βαραίνει το θεό, γιατί η κρίση του θεού είναι διαφορετική από των ανθρώπων και δεν πρέπει να βλέπη κανείς μόνο τα ελάχιστα αμελημένα. Καί ἄν χαθοῦν μερικοί καλοί, αὐτό γίνεται γιὰ τὸ σωφρονισμό τῶν ἄλλων (Π 102)¹⁶⁹.

Τὰ ἄγρια ζῶα χρησιμεύουν γιὰ ἄσκηση στὸν πόλεμο (Π 103), καὶ τὰ ἰοβόλα ἔρπετα ἐξηγοῦνται μόνο «κατ' ἐπακολουθήσιν». Εὐλόγως ἀποδίδονται στὴν πρόνοια ὡς αἰτία μόνον *ὅσα ἐξ οἰκείας ὕλης κατὰ φύσιν σπερματικὴν καὶ προηγουμένην ἔχει γένεσιν* (Π 104). Στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν παραλείπει νὰ μνημονεύσῃ ὁ Φίλων καὶ δύο ἄλλες ἐξηγήσεις «ποῦ ἔχει ἀκούσει»¹⁷⁰ γιὰ τὴ χρησιμότητα καὶ τὴ σκοπιμότητα τῶν ἰοβόλων ζώων: τὴν ὠφελιμότητά τους στὴν ἱατρικὴ τέχνη καὶ τὴ χρησιμοποίησή τους ἀπὸ τὸ θεό ὡς *κατὰ τῶν ἀμαρτανόντων κολαστήρια* (δ.π.). 'Η πρόνοια ὅμως δὲν περιορίζεται μόνο στὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν προστασία του, ἀλλὰ καὶ στὰ ἄλογα ζῶα, τὰ ὁποῖα ἔχει προικίσει μὲ ἓνα σωτήριο αἶσθημα αὐτοσυντήρησης (Π 106-108).

Στὴν ἐνσταση ὅτι *χῶρες ἀργῶν ἀνθρώπων, ὅπως τῶν Κυκλάων, εὐκαρποῦν ἐνῶ ἄλλες, ὅπως ἡ Ἑλλάς, φυτοζωοῦν ὁ Φίλων ἀπαντᾷ μὲ τὴ μνημειώδη φράση: Μόνη γάρ ἡ Ἑλλάς ἀψευδῶς ἀνθρωπογονεῖ «φύτον οὐράνιον» καὶ βλάστημα θεῖον, ἡκριβωμένον λογισμὸν ἀποτίκτουσα οἰκειούμενον ἐπιστήμῃ* (Π 109). Καὶ παρατηρεῖ ὅτι οἱ *ὀλιγοδεεῖς* εἶναι *συνετώτεροι* (Π 110). Δὲν πρέπει λοιπὸν νὰ παραπονήται κανεὶς γιὰ τὰ ἐπιπλαβή ζῶα καὶ φυτὰ, γιατί εἶναι ἀναγκαῖα γιὰ τὴ συμπλήρωση τοῦ ὅλου καὶ ἀποτελοῦν γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἄσκηση τῆς ἐγκράτειάς του. Γιατί ἡ εὐτυχία δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἀφθονία τῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο τὸν ἴδιο (Π 110-111). Καὶ τὰ φυτὰ εἶναι χρήσιμα κυρίως γιὰ τὴν υγεία καὶ ὄχι γιὰ τὴν ἡδονή (Π 112). Τὰ ἐπιχειρήματα αὐτὰ ἔπεισαν τὸν Ἀλέξανδρο ὅτι ὁ θεὸς φροντίζει γιὰ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ὁ Φίλων ὑπόσχεται μιὰ νέα συζήτηση γιὰ τὰ αἰώνια πιά καὶ ὄχι γιὰ τὴ διοίκηση τῶν αἰσθητῶν¹⁷¹.

6. Πηγές τῆς θεοδικίας τοῦ ἔργου.

Δὲν θὰ προσπαθήσωμε ἐδῶ νὰ δείξωμε τίς ἀντιστοιχίες τῆς θεοδικίας

168. Πρβλ. SVF 2, 1170: *κατὰ παρακολουθήσιν*.

169. Πρβλ. SVF 2, 1178.

170. Πρόκειται γιὰ τίς στωικὲς γνώμες ποὺ συναντᾶμε στὰ ἀποσπάσματα SVF 2, 1166 καὶ 1175, καὶ ἡ παρατήρηση αὕτη εἶναι σημαντικὴ γιατί δείχνει ὅτι τίς ὑπόλοιπες θέσεις δὲν τίς θεωρεῖ ὁ Φίλων ξένες στὶς ἀπόψεις του. Βλ. καὶ SVF 2, 1173.

171. *Ad aeternorum dispensationem*. Μερικοὶ μελετητὲς θεωροῦν τὸ ἔργο Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῶα ὡς συνέχεια τοῦ *Περὶ προνοίας*. Μιὰ διαφορετικὴ ὁμως συνέχεια σὲ ἄλλο ἐπίπεδο εἶναι πιὸ σύμφωνη μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ Φίλωνος.

τοῦ Φίλωνος μὲ τὴ θεοδικία τῆς Στοᾶς. Ἐχομε ἤδη συνοπτικὰ πραγματευθῆ τὴ θεοδικία τῆς Στοᾶς μὲ ἀφορμὴ τὴν περίεργη πληροφορία τοῦ Χαλκιδίου γιὰ τὴ σχέση εἰμαρμένης καὶ πρόνοιας στὸν Κλεάνθη¹⁷² καὶ ἔχομε δείξει κάποιες πυθαγορικὲς ἀπηχήσεις στὸν ποιητὴ-θεολόγο τῆς Στοᾶς ἀπὸ παλαιὰ πυθαγορικά κείμενα σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸ ἀνάγναι τῶν θεῶν καὶ τὴν ἀνθρώπινη εὐθύνῃ ἀπέναντι στὸ ἠθικὸ κακὸ¹⁷³. Ἐξαντλητικὴ ἐξ ἄλλου θεώρηση τοῦ προβλήματος ἔχει γίνεῖ ἀπὸ τὸν καθηγητὴ Α.Α. Long¹⁷⁴, καὶ τὸ κέντρο τοῦ βάρους στὸ ἄρθρο τοῦ Barth εἶναι, ὅπως εἶπαμε, ἡ στωικὴ θεοδικία. Ὅχι μόνον βρίσκονται ὅλες σχεδὸν οἱ θέσεις τοῦ Φίλωνος, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν προσφυγὴ τοῦ κακοῦ στὴν ὕλη καὶ στὴν ἐλευθερία, ἀνάμεσα στὰ ἀποσπάσματα τῶν παλαιῶν Στωικῶν, ἀλλὰ συναντᾶμε καὶ τίς ἴδιες ἀσυνέπειες. Παρόμοιες εἶναι ἀκόμα μὲ τίς ἀντιρρήσεις τοῦ Ἀλεξάνδρου οἱ ἐνστάσεις τοῦ νεοακαδημαϊκοῦ Cotta στὸ τρίτο βιβλίο τοῦ *De natura deorum* τοῦ Κικέρωνος¹⁷⁵. Ἀσφαλῶς ὁ Φίλων καὶ ὁ Κικέρων πρέπει νὰ χρησιμοποίησαν τὴν ἴδια πηγὴ, ποῦ κατὰ τίς ἀπόψεις τῶν εἰδικῶν¹⁷⁶ εἶναι γιὰ τὸν Κικέρωνα ἓνα στωικὸ — κι ἓνα ἀκαδημαϊκὸ, ποῦ ἀνάγεται στὸν Καρνεάδη — ἐγχειρίδιο μὲ παραδοσιακὸ ὕλικὸ διανθισμένο καὶ μὲ ἀπόψεις τῆς Μέσης Στοᾶς. Ἡ μελέτη τοῦ Boyancé ποῦ προαναφέραμε εἶναι ἀρκετὰ διαφωτιστικὴ γιὰ τὴν ἐξήγηση μερικῶν κοινῶν τόπων τοῦ Κικέρωνος καὶ τοῦ Φίλωνος, μέσφ κυρίως τοῦ Ἀντιόχου. Μετὰ ἐξ ἄλλου ἀπὸ τὴν ἐρευνα τῶν πηγῶν καὶ τὴν ἐξαντλητικὴ θεώρηση τῶν στωικῶν παραλλήλων ἀπὸ τὸ Wendland, καὶ τίς ἀντιστοιχίες ποῦ ἔχει ἐπισημάνει ὁ Barth, πολὺ μικρὰ περιθώρια ὑπάρχουν γιὰ νέες σχηματικὲς γενικεύσεις. Τὸ πρόβλημα τῶν πηγῶν καὶ τῶν φιλοσοφικῶν ἀντιπάλων τοῦ Φίλωνος ἔχει ἐξετάσει ἐξαντλητικὰ ἡ Hadas-Lebel¹⁷⁷. Καὶ σκοπὸς μας δὲν εἶναι τόσο ἡ ἀποκάλυψη τῶν ἐπιδράσεων, ὅσο ἡ παρουσίαση τῆς ἀπάντησης τοῦ Φίλωνος στὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ, ὅπως κυρίως προκύπτει ἀπὸ τὸ λιγότερο συζητημένο τὰ τελευταῖα χρόνια ἔργο του, τὸ *Περὶ προνοίας*. Δὲν πιστεύομε ὅμως ὅτι ὁ Φίλων εἶχε τὴ συναίσθηση πὼς γράφοντας τὸ ἔργο αὐτὸ παρουσίαζε μιὰ στωικὴ πραγματεία¹⁷⁸, ὅπως τὴν εἶχε ἴσως ἠθελήμενα γιὰ τὸ «περιπατητικὸ»

172. Βλ. ὑποσ. 144.

173. Βλ. ὑποσ. 138.

174. Βλ. ὑποσ. 144. Πρβλ. τοῦ ἰδίου *The Early Stoic Concept of Moral Choice* στὸν τόμο *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dedicata, Leuven 1976.

175. *N. D.* III 78, 80, 82, 85, 86, 90, 92.

176. Βλ. Α. S. Pease (ed.), *De Natura Deorum*. With Introduction and Commentary, Cambridge Mass. 1955-1958, τ. I 36-49, κυρίως 46-48.

177. Ὁ.π. 58 ἐπ., ἰδίως 116-117.

178. Ὁ Φίλων, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὸν πρόλογο, πρέπει νὰ προβληματίστηκε πολὺ στὴν ἀνυζήτηση μιᾶς μεθόδου ποῦ νὰ ἀρμόζῃ «στ' αὐτιά τῶν σοφῶν», ὅπως ἐπιδείκνυται ἀπὸ τὸν πρόλογο.

*Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου*¹⁷⁹. Οἱ ἀπηχήσεις ἀπὸ τὸν Πλάτωνα εἶναι πολλές καὶ ὁ ἐκλεκτικός Ἀντίοχος, πού στὰ ἴχνη του βαδίζει ὁ Φίλων, ἦταν ὑπερμαχος τῆς ἀποψης ὅτι ὁ Πλάτων, ὁ Ἀριστοτέλης καὶ οἱ Στωικοὶ δὲν διέφεραν οὐσιαστικά¹⁸⁰.

Εἶχε καὶ ὁ Πλάτων ἀντιμετωπίσει συστηματικὰ τὸ θέμα τῆς θεϊκῆς πρόνοιας μὲ τὴ μορφή ἐνστάσεων συγχρόνων του ντεϊστών στοὺς *Νόμους* (885b ἐπ.) σὲ συνάρτηση μὲ τὰ ἐπακόλουθα τῆς ἀθείας, τοῦ deismus καὶ τῆς φθηνῆς συναλλαγῆς μὲ θεοῖς. Τὰ ἐπιχειρήματα βέβαια πού φέρνει ὁ Πλάτων γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τῶν θεῶν¹⁸¹ δὲν ἀπηχοῦνται συστηματικὰ στὸ Φίλωνα. Οἱ ἐνστάσεις ὁμως κατὰ τῆς πρόνοιας πού παρουσιάζει δὲν διαφέρουν ἀπὸ τοῦ Φίλωνος, ὅπως ἡ φαινομενικὴ εὐδοκίμηση τῶν φαύλων καὶ οἱ μεγάλες τιμὲς πού ἀξιῶνται αὐτοὶ καὶ οἱ οἰκογένειές του, παρὰ τὰ δεινὰ τους ἀσεβήματα¹⁸². Δὲν ἀπηχοῦνται βέβαια ἀπόψεις γιὰ τὴν ἀπόδοση τοῦ κακοῦ σὲ μιὰ κακὴ ψυχὴ τοῦ κόσμου, ἀλλὰ ἡ ἀπόδοση αὐτὴ ἀκόμη καὶ στὸν Πλάτωνα εἶναι προβληματικὴ¹⁸³. Οἱ ἀπαντήσεις τοῦ Φίλωνος δὲν εἶναι διαφορετικὲς ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος ἀκόμα καὶ στὸ ἐπίμαχο θέμα ἂν οἱ θεοί, καὶ τότε, ἀπὸ ἔγνοια γιὰ τὸ σύνολο ἀμελοῦν τὰ ἀτομικά καὶ μικρὰ (*Νόμοι* 903b-904b), ὅπου καὶ οἱ δύο εἶναι προσεκτικότεροι ἀπὸ τοὺς Στωικούς¹⁸⁴. Παρόμοια ἀντιμετωπίζεται καὶ ἡ τιμωρία τῶν φαύλων, χωρὶς τίς ἐσχατολογικὲς τῆς συνέπειες στὸ Φίλωνα ὅπως στὸν Πλάτωνα (*Νόμοι* 905b). Οὐσιαστικὰ τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ εἶχε τεθῆ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στὴν *Πολιτεία* 379c, μὲ τὴν ἀποψὴ ὅτι ὁ θεὸς δὲν εἶναι αἰτία γιὰ ὅλα ἀλλὰ μόνο γιὰ τὰ καλὰ, θέση πού ἐπαναλαμβάνεται ἀπὸ τὸ Φίλωνα στὸ *Περὶ προνοίας* (Π 82) μὲ τίς ἴδιες σχεδὸν ἐκφράσεις. Καὶ σαφὴς ἀναφορὰ ὑπάρ-

ἴσως τὸ συνομιλήτῃ του. Ἀναγνωρίζοντας τὴ δυσκολία τοῦ ἐγχειρήματος ἀποφασίζει πρὸς στιγμὴν νὰ μὴν καταπιστῇ μὲ μιὰ ἐριστικὴ ἀντιμετώπιση τῶν ἀντιθέτων προφανῶς ἐπιχειρημάτων, ἀλλὰ νὰ ἀντλήσῃ ἀπὸ τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων ἐπαγωγικὲς ἀποδείξεις. Γιατὶ πρόθεσή του δὲν εἶναι νὰ ἀντιδικήσῃ, ἀλλὰ νὰ πείσῃ τὸν καλόπιστο συνομιλήτῃ του (Ι 5). Ἡ ἐμπειρικὴ ὁμως θεώρηση δὲν τοῦ φαίνεται ἀρκετὴ καὶ ἀρχίζει τελικὰ μὲ λογικὴ ἐπιχειρηματολογία καὶ εὐκαιριακὰ μὲ τὴ θεώρηση τοῦ σύμπαντος. Δὲν ἔχει ὁμως ἴσως τὴν συναίσθηση ὅτι ἀκολουθεῖ πιστὰ κάποια πηγὴ, ἢ ὅτι παίρνει μιὰ ξένη ἐτοιμὴ ἐλληνικὴ θέση, γιατί παρατηρεῖ ὅτι ἡ «θεωρία του δὲν ἀπορρίπτεται ἀπὸ τὴ διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων» (Ι 16).

179. Βλ. τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ Cumont στὸ ἔργο αὐτὸ πού ἀναφέραμε στὴν ὑπόσ. 149.

180. Cicero, *N. D.* I 16, *Fin.* V 7. Βλ. Α. Α. Long, *Hellenistic Philosophy*, 222-229.

181. Βλ. στὸ βιβλίο μας *The Stoic Arguments* 21-23 γιὰ μερικὰ πλατωνικά ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ θεοῦ.

182. Βλ. *Νόμοι* 899c-900c, *Πολιτεία* 358c-359c, 360c-362c, *Γοργίας* 493d-494a, *Τίμαιος* 69c-d, 86b κ.λπ. Βλ. Greene, ὅ.π. 301 ἐπ.

183. Βλ. Greene, ὅ.π. 309.

184. Βλ. τὴν κριτικὴ τοῦ Πλουτάρχου στὸ *SVF* 2, 1178.

χει ἐδῶ στὸν *Τίμαιο* καὶ τὸ *Φαῖδρο*¹⁸⁵. Οὐτε εἶναι ξένες στὶς ἐνστάσεις τοῦ Ἀλεξάνδρου οἱ ἐνστάσεις τοῦ Πάλου στὸν πλατωνικὸ *Γοργίας* (470d), καὶ καθόλου διαφορετικὲς οἱ σωκρατικὲς ἀπαντήσεις. Δὲν συμφωνοῦμε, τέλος, μὲ τὴν ἀποψὴ τοῦ Barth¹⁸⁶ ὅτι ὁ Φίλων δὲν ἀντιμετωπίζει τὸ κακὸ ὡς ἀπαραίτητο κατὰ λογικὴ ἀναγκαιότητα γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀγαθοῦ, παρὰ μόνο στὴ γνωσιολογία. Γιατὶ καὶ ρητὰ ἀναφέρεται ὁ Φίλων στὸ περίφημο χωρίο τοῦ *Θεαιτήτου* (176a-b¹⁸⁷) καὶ ὑποστηρίζει ὅτι τὸ κακὸ ὀφείλεται στὴν προτίμηση ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο τῆς μέσης φρονήσεως ἢ διακρίνεται *τὰντατία*. Οἱ ἀναφορὲς στὸ θεολογικὸ ἔργο στὸν *Τίμαιο* καὶ σὲ ἄλλους διαλόγους εἶναι πάρα πολλές γιὰ νὰ ἀξιζῇ νὰ σημειωθοῦν.

Πιστεύουμε λοιπὸν ὅτι ὁ στωικὸς χαρακτήρας τῆς θεοδικίας τοῦ *Περὶ προνοίας* δὲν διαφοροποιεῖ ριζικὰ τὸ ἔργο ἀπὸ τὴν «πλατωνικὴ» καὶ ἰουδαϊκὴ θεοδικία¹⁸⁸ τῶν θεολογικῶν πραγματειῶν, ὅπου τὸ θέμα ἐξετάζεται ἀπὸ ἄλλη ὀπτικὴ γωνία. Ἡ θεοδικία τοῦ *Περὶ προνοίας* μὲ τὴν ἔμφαση στὸ φυσικὸ κακὸ εἶναι στωικὴ ἀπὸ μεθοδολογικὴ κυρίως ἀποψη, στὰ σημεία ὁμως ἐκεῖνα πού ἡ Στοὰ δὲν προχώρησε πολὺ πρὸς πέρα ἀπὸ τὸν Ξενοφῶντα, τὸν Πλάτωνα καὶ τὸ νεαρὸ Ἀριστοτέλη. Ἡ παραλληλία μὲ τὴ δομὴ τοῦ *De natura deorum* τοῦ Κικέρωνος καὶ τοῦ *De providentia* τοῦ Σενέκα δὲν ἐξαφανίζει τελειῶς τίς πλατωνικὲς καὶ νεοακαδημαϊκὲς ἐπιδράσεις (στὸ θέμα κυρίως τῆς γενεθλιαλογικῆς ἀστρολογίας) πού θὰ κορυφωθοῦν στὸ Μεσοπλατωνισμό. Γιὰ νὰ ἀπαντήσωμε ἔτσι στὰ ἐναλλακτικὰ ἐρωτήματα τοῦ Barth, μποροῦμε νὰ ἰσχυρισθοῦμε ὅτι ὁ Φίλων παρουσιάζει στὸ *Περὶ προνοίας* μιὰ προσωπικὴ θεοδικία, στηριγμένη μεθοδολογικὰ ἀλλὰ καὶ οὐσιαστικὰ ἀπὸ ὀρισμένη ἀποψη στὴ στωικὴ, πού τὴν τροποποίησε ὁμως μὲ πλατωνικὲς θέσεις καὶ τὴ διαπότισε μὲ πνεῦμα προσωπικῆς εὐσέβειας. Ἡ θεοδικία τοῦ θεολογικοῦ ἔργου συμπληρῶναι ὡς πρὸς τὸ μεταφυσικὸ καὶ ἠθικὸ κακὸ τὴ θεοδικία τοῦ *Περὶ προνοίας*.

7. Ἡ καταδίκη τῆς ἀστρολογίας.

Καὶ θὰ κλείσωμε τὴν ἐρευνά μας γιὰ τὴ θεοδικία τοῦ Φίλωνος μὲ τὴ συζήτησιν τῆς παρέκβασης γιὰ τὴν ἀστρολογικὴ γενεθλιαλογία. Οἱ περισσότεροι, ἴσως ὅλοι οἱ μελετητές, παρόλο πού δέχονται ὡς πηγὴ τοῦ Φίλωνος τὸν Ποσειδώνιο, ὡς στόχο τῆς κριτικῆς τοῦ Φίλωνος θεωροῦν τὴν ὀρθό-

185. *Περὶ προνοίας* II 43, 56. Ὑπαινιγμοὶ γίνονται καὶ σὲ ἄλλους διαλόγους τοῦ Πλάτωνος. Βλ. καὶ Boyancé, ὅ.π. 66.

186. Ὁ.π. 31-33.

187. *De fuga* 63: *Τούτῳ τις καὶ τῶν ἐπὶ σοφίᾳ θανμασθέντων ἀνὴρ δόκιμος ἐφώνησε μεγαλειότερον ἐν Θεαιτήτῳ* (176a-b).

188. Γιὰ τὰ ἐμφανῆ ἰουδαϊκὰ στοιχεῖα τοῦ *Περὶ προνοίας* βλ. ὑπόσ. 146. Ἀναφορὰ στὸ Λόγο γίνεται στὸ I 23.

δοξη Στοά, καί μάλιστα την αἰτιοκρατία τοῦ Χρυσίππου¹⁸⁹. Ὁ μόνος ὅμως ἀπὸ τοὺς Στωικούς πού εἶχε ἀσχοληθῇ μὲ τὴν ἀστρολογία καί μάλιστα τὴ γενεθλιαλογικὴ ἦταν ὁ Ποσειδώνιος¹⁹⁰. Ὅχι ὅμως ἔτσι πού ἡ δραστηριότητά του αὐτὴ νὰ ἀναιρῇ τὴν πίστη στὸ θεὸ καὶ τὴν πρόνοιά του. Ἀντίθετα μάλιστα¹⁹¹. Πολὺ λιγότερο εἶχε φθάσει σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο ὁ Χρυσίππος, πού δὲν δεχόταν ὅτι ἡ κακία ὀφείλεται στὴν εἰμαρμένη ἀλλὰ, ὅπως καὶ ἡ νεώτερη Στοά, στὰ ἐφ' ἡμῖν¹⁹².

Ἡ τόσο μειωτικὴ ἐξ ἄλλου παρατήρηση γιὰ τὸ φορέα τοῦ δόγματος αὐτοῦ, πού κάνει ὁ Φίλων στὴν εἰσαγωγὴ τῆς παρέκβασής του¹⁹³, ἀποκλείεται νὰ ἔχη στόχο τῆς κάποιο παραδοσιακὸ Στωικὸ καὶ πολὺ περισσότερο τὸν Ποσειδώνιο, τοῦ ὁποῖου φαίνεται νὰ γνωρίζῃ ὀρισμένες φυσικὲς θεωρίες καὶ νὰ ἀκολουθῇ ὀρισμένα δόγματα, πού εἶχε κοινὰ μὲ τὴ λοιπὴ Στοά, ἀλλὰ στὸν ὅποιο δὲν ἀναφέρεται ὀνομαστικὰ ποτέ. Σὲ ὅλο τὸ θεολογικὸ τοῦ ἔργο ὁ Φίλων καταφέρεται ἐναντίον στίς ἀκρότητες τῆς χαλδαϊκῆς ἀστρολογίας¹⁹⁴, ἐνῶ δέχεται τὴν ἀστρολογία ὡς ἐνδεικτικὴ «σημείων» γιὰ τὴν μαντικὴ¹⁹⁵. Ἡ στάση του δὲν εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ τὴ στάση τοῦ Πλωτίνου πάνω στὸ ἴδιο θέμα¹⁹⁶. Πιστεύουμε ἔτσι πὼς στὴν παρέκβαση αὐτὴ δὲν ἔχει στόχο τοῦ τὴν ὀρθόδοξη Στοά καὶ δὲν ἀπαιχεῖ κατὰ τὸ πνεῦμα τὸν Καρνεάδη, ὅπως πιστεύουν ὁ Amand καὶ ὁ Wendland¹⁹⁷ ἢ τὸν Παναίτιο¹⁹⁸ στὴν κριτικὴ τους κατὰ τῆς Στοᾶς, ἀλλὰ ὅτι ἐπιτίθεται κατὰ τῆς χαλδαϊκῆς ἀστρολο-

189. Ἡ Hadas-Lebel εἶναι ἐπιφυλακτικὴ, δ.π. 190, ὅπ. 1: «Il est difficile de savoir à qui l'auteur fait allusion». Βλ. ὅμως Amand, δ.π. 84-85, 90 ἔπ. Wendland, δ.π. 24-37, Barth, δ.π. 31, Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Mass. 1970, 88. Ὁ Amand, δ.π. 9-11, ὅπου συζητᾷ τὴ διάκριση τῶν Χρυσίππου σὲ «προηγούμενες» καὶ «αὐτοτελεῖς» αἰτίες, εἶναι κάπως ἀντιφατικὸς στὴν ἐκθεσὶ τοῦ τῆς αἰτιοκρατίας τοῦ Χρυσίππου.

190. Βλ. L. Edelstein and I. G. Kidd, *Posidonius v. I The Fragments*, Cambridge 1972, F. 101, 111. Ἀπὸ τὸν Ἀδγουστίνιο ὁ Ποσειδώνιος χαρακτηρίζεται: *magnus astrologus idemque philosophus, fatalium siderum assertor*. Βλ. ὅμως Amand, δ.π. 13. Ὁ μόνος ἴσως Στωικός μὲ σαφεῖς ἀστρολογικὲς πεποιθήσεις ἦταν ὁ Σενέκας. Βλ. Amand, δ.π. 17-21.

191. Βλ. τὸ ἄρθρο μας *Posidonius' Hierarchy between God, Fate and Nature and Cicero's De divinatione*, «Φιλοσοφία» 4 (1974) 286-305.

192. *SVF* 2, 1000. Πρβλ. 2: 937: 999: 1170: 1174-75, γιὰ τὶς διαφορετικὲς ἀπόψεις τοῦ Χρυσίππου στὸ *Περὶ φύσεως*, καὶ στὸ 4ο *Περὶ προνοίας*. Ἀξίζει νὰ σημειωθῇ ὅτι ὁ Leibniz δὲν δέχεται σκληρὴ αἰτιοκρατία γιὰ τὴ Στοά, δ.π. 555-567, 600-601.

193. *Περὶ προνοίας* I 77: *At est homo, solus inter homines, qui fati noli... hinc enim ex sana mente in delirium venit, miratus improvidentiam potius quam providentiam* ἐνῶ οἱ ἀναφορὲς τοῦ στὸ Ζήνωνα, Κλεάνθη, Χρυσίππου εἶναι κολακευτικὲς.

194. Βλ. *De migr. Abr.* 178-9, 194, *De Abr.* 69-72, *Quis rer. divin. heres* 96-97, *De mut. nom.* 16.

195. *De op. mundi* 27, 55, 117, *De somn.* I 1-2, Μιλᾷ μὲ τόνους λυρικοὺς γιὰ τὰ ἄστρα (*Quis rer. divin. her.* 86-89). Βλ. καὶ Boyancé, δ.π. 105.

196. II 3: *Περὶ τοῦ εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα*.

197. Amand, δ.π. 84-85, Wendland, δ.π. 24-37.

198. Βλ. Hadas-Lebel, δ.π. 89. Πράγματι τὸ *De divinatione* τοῦ Κικέρωνος II 87-

γίας, πού, ἐκτὸς ἴσως ἀπὸ τὸν Διογένη τὸ Βαβυλώνιο, δὲν εἶχε θιασώτες ἀνάμεσα στοὺς παλαιούς Στωικούς, ἐξὼ ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς μαντικῆς, ἀλλὰ πού στὸν καιρὸ τοῦ Φίλωνος γνώριζε ἰδιαίτερη ἑξάρση.

Στόχος τοῦ κατὰ τὴ γνώμη μας, μετὰ ἀπὸ ἀρκετὰ ἐπισταμένη ἔρευνα, τὴν ὁποία δὲν μπορούμε καὶ νὰ συνοψίσουμε ἐδῶ, πρέπει νὰ ἦταν κάποιος σύγχρονος¹⁹⁹ ἢ σχεδὸν σύγχρονος ἀστρολόγος-φιλόσοφος, τοῦ ὁποῖου τὸ ὄνομα εἴτε δὲν ἤξερε ἀκριβῶς εἴτε δὲν ἤθελε νὰ ἀναφέρῃ, ἢ προϋπέθετε στὸ συνομιλητὴ καὶ τοὺς κύκλους τοῦ ὡς ἀρκετὰ γνωστό. Τρεῖς ἢ τέσσερις ὑποθέσεις μπορούμε νὰ κάνουμε γιὰ τὴν ταυτότητα τοῦ ὑποστηρικτῆ τῆς γενεθλιαλογικῆς ἀστρολογίας, συμφυρμένης μὲ ἀρκετὰ στωικὰ αἰτιοκρατικὰ στοιχεῖα, ὅπως ἡ θεοποίηση τοῦ κόσμου. Ἰσως πρόκειται εἴτε γιὰ τὸν ἄγνωστο συγγραφέα πού κρύφτηκε πίσω ἀπὸ τὰ ὀνόματα Νεχεψῶ-Πετόσιρις²⁰⁰ καὶ σύνθεσε λίγο πρὶν ἀπὸ τὸ Φίλωνα ἓνα μνημειώδες ἀστρολογικὸ ἔργο, εἴτε γιὰ τὸν αὐτοκράτορα Τιβέριο, πού, ὅπως ξερομε ἀπὸ τὸν Τάκιτο, ἦταν θιασώτης μέσῳ τοῦ Θρασύλλου τῆς ἀστρολογικῆς εἰμαρμένης²⁰¹—καὶ τοῦτο ἴσως ἐξηγεῖ γιὰ τὸν τὸν κατονομάζει—ἢ, λιγότερο γιὰ τὸ Μανίλιο πού ἡ φήμη τοῦ εἶχε γρήγορα ἀπλωθῇ²⁰²—εἴτε τέλος, καὶ τὸ πιθανότερο, γιὰ τὸν Αἰγύπτιο Στωικὸ, ἐξηγητὴ τῆς αἰγυπτιακῆς θρησκείας, διευθυντὴ τοῦ Μουσείου καὶ ἀπολογητὴ τῆς αἰγυπτιακῆς ζωολατρίας, Χαϊρήμονα, ἀπὸ τὸν ὁποῖο κατὰ τὸν Δανιέλου, ὅπως εἶδαμε, ἔφθασε ὁ Φίλων στὸ Στωικισμό.

97, ὅπου ὑπάρχουν ἀρκετὲς ἀντιστοιχίες (89, 92, 94, 97) μὲ τὸ Φίλωνα πρέπει νὰ ἔχη πηγὴ τὸν Παναίτιο.

198a: Βλ. *De migr. Abr.* 184: τοῖς ἔτι τὴν γνώμην χαλδαίωντας. Πρβλ. Amand, δ.π. 14: «Le judaïsme... se laissa quelque peu tenter par l'astrologie et l'astrologie... En Égypte l'astrologie fataliste... prit un développement original».

199. Βλ. Riess, *Astrologie*, RE II 2 c. 1813 ἔπ. 1816: «Sein Verfasser barg sich unter der Maske des Ägyptischen Königs Nechepso und seines Priesters Petosiris». Τὸ ἔργο γράφτηκε τὸ τρίτο τοῦ Ιου αἰ. σὲ 13 βιβλία σὲ πρόζα καὶ ποίηση. Διαβάζονταν ὡς τὸν Ιο μ.Χ. αἰ. Ὁ Πετόσιρις θεωρήθηκε ἰδρυτὴς τῆς ἀστρολογίας.

200. Τάκιτος, *Ann.* 6, 22: *alii fatum quidem congruere rebus putant, sed non e vagis stellis*. Τὴ θέση ὅτι ἡ εἰμαρμένη ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὰ ἄστρα δεχόταν ὁ Τιβέριος (*Ann.* 6, 20) πού κατὰ τὸν Σουετώνιο, *Tib.* 69: *circa deos ac religiones neglegentior, quippe addictus mathematicae* [Astrologie] *plenusque persuasionis cuncta fato agi*. Τὶς ἀπόψεις τοῦ Θρασύλλου ἀσπάζτηκε στὴ Ρώμη. Βλ. W. Theiler, *Tacitus und die antike Schicksalslehre*, *Phylobolia für Peter von der Muehl*, Basel 1946, 35-90, 36, 40. Ὁ Θράσυλλος εἶχε γράψῃ ἀστρολογικὸ ποίημα σὲ πέντε βιβλία. Συγκεκριμένη θέση ἀπέναντι τῆς εἰμαρμένης εἶχαν πάρε τὰ ἰουδαϊκὰ κινήματα τῶν Φαρισαίων (τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἰμαρμένης ἔργον εἶναι), τῶν Ἑσάϊων (τὴν εἰμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται), καὶ τῶν Σαδδουκαίων (τὴν εἰμαρμένην ἀναιρεῖσιν), ὅπως γνωρίζουμε ἀπὸ τὸν Ἰώσηπο, *Antiquitates* 13, 172.

201. Τὸ ποίημά τοῦ *Astronomica* ἄσκησε μεγάλη ἐπίδραση. Βλ. Amand, δ.π. 14-19, A. Bouché-Leclercq, *Histoire de l'Astrologie Grecque*, Paris 1892, 31 ἔπ., καὶ Χαλκιδίος, *In Timaeum* 202. Πρβλ. W. Gundel, *Heimarmene*, RE 7 c. 2631-2634.

Γνωρίζουμε από τον Πορφύριο και συγκεκριμένα από την *Ἐπιστολή πρὸς Ἀνεβώ* ότι ο Χαιρήμων και ο κύκλος του δεν αναγνώριζαν άλλους θεούς από τους πλανήτες και ἐπέερριπταν την ἀνθρώπινη εὐθύνη σ' αὐτούς θεωρούμεντας μόνο την εἰμαρμένη²⁰². Γιατί οἱ Στωικοὶ οὐδέποτε θεώρησαν την εἰμαρμένη και μάλιστα την ἀστρολογική, ὡς πηγή τοῦ ἡθικοῦ κακοῦ, με τὸ πνεῦμα τουλάχιστον πού τοὺς ἀπέδωσαν ἀργότερα οἱ Μεσοπλατωνικοί. Ὁ Πλωτίνος, ἂν και με κάποια ἀσάφεια, διακρίνει πάντοτε μεταξύ τῆς στωικῆς και τῆς Χαλδαϊκῆς εἰμαρμένης²⁰³. Δὲν εἶναι ὅμως παράδοξο ἡ σύγχυση τῶν δύο ἀπόψεων, πού ἐγινε σὲ βάρος τῆς Στοᾶς, νὰ ἔχη στὸ Φίλωνα τὶς πρώτες τῆς ρίζης²⁰⁴, πέρα βέβαια ἀπὸ τὶς προθέσεις του, γιατί, ὅπως ὑποστηρίζαμε προηγουμένως, ἦταν ὁ Φίλων και στωικός με μιὰ περιορισμένη ἔννοια. Ἡ στάση του πάντως στὸ θέμα αὐτό, χωρίς νὰ τὸν ἀντιθέτη πρὸς στή Στοά, τὸν διαφοροποιεῖ πρὸς μιὰ κατεύθυνση πού θὰ μπορούσε ἴσως νὰ ἀναχθῇ στὸν Παναίτιο, ἂν ὅσα ξέρομε γι' αὐτὸν δὲν ἦταν τόσο λίγα και τόσο ἀντιφατικά²⁰⁵.

8. Συμπεράσματα.

Στὴν ἀρχὴ τῆς μελέτης μας εἶχαμε παρατηρήσει πὼς ὁ Ἀρνίμ περιλαμβάνει ἀρκετὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸ Φίλωνα και μάλιστα ἀπὸ τὸ *Περὶ προνοίας*, ἀλλὰ ὅχι και ἀπὸ τὴ θεοδικία. Μετὰ τὴ διερεύνηση πού κάναμε μπορούμε νὰ ποῦμε πὼς μερικά θὰ εἶχαν τὴ θέση τους ἐκεῖ, ἂν και δὲν προσθέτουν οὐσιαστικά νέο ὕλικό, γιατί ἀντιστοιχοῦν σὲ ἀπόψεις γνωστὲς ἀπὸ ἄλλες πηγές. Δείχνουν ὅμως, ἔτσι πού γνωρίζουμε τὰ συμφοραζόμενα, πὼς ἕνας Στωικός θὰ μπορούσε νὰ ἔχη χρησιμοποιήσει τὶς ἀντίστοιχες θέσεις. Πιστεύουμε λοιπὸν πὼς θὰ μπορούσαν νὰ προστεθοῦν τὰ πέρα κάτω ἀπὸ τὸ *Περὶ προνοίας* κάτω ἀπὸ τὰ ἀντίστοιχα ἀποσπάσματα: Π 99 στὰ *SVF* 2, 1170 και 1176, (ἐν μέρει, γιατί ἡ ἔννοια τῆς εἰμαρμένης εἶναι διαφορετικὴ) τὰ Ι 47 (φιλωνικό) στὸ *SVF* 2, 1171, τὸ Π 103 στὸ *SVF* 2, 1173, τὸ Ι 54 στὸ

202. Βλ. Εὐσέβιος, *Praep. Evang.* III 3,21: "Ἀκούει δ' οὖν οἷα και ὁ Πορφύριος ἐν τῇ πρὸς Ἀνεβώ τὸν Ἀλεξάντριον ἐπιστολὴν ἱστορεῖ: Χαιρήμων μὲν γὰρ και οἱ ἄλλοι οὐδ' ἄλλο τι πρὸ τῶν ὁπωμένων κόσμων ἡγοῦνται... οὐδ' ἄλλους θεοὺς πλὴν τῶν πλανητῶν λεγόμενων... πάντα εἰς τὰ φυσικά και οὐδὲν εἰς ἀσωμάτους και ζώσας οὐσίας ἐξημενούντας. Ὡς οἱ πλείους και τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐκ τῆς τῶν ἀστρῶν ἀνῆλπαν κινήσεως, οὐκ οἷδ' ὅπως δεσμοῖς ἀλύτοις ἀνάγκῃ, ἢ εἰμαρμένην λέγουσι, πάντα καταδήσαντες, και πάντα ταῖς ἀνάγκαις τοῖς θεοῖς... πάντα εἰμαρμένης ἐξάπτοντες... ὥσπερ ἀμέλει εἰσέτι και νῦν ἡδε παρ' αὐτοῖς κεκοιμήκεν ἡ δόξα (III 4, 1-3). Πρβλ. Πορφύριος, *De abstinentia* IV 6-8.

203. III 1,2: 5-8· III 2,10. Βλ. ὑποσ. 155 και Σέξτος Ἐμπειρικός, *Πρὸς ἀστρολόγους*.

204. Βλ. Amand, ὁ.π. 95. Τὸ κείμενο τοῦ Φίλωνος τὸ θεωρεῖ «texte témoin» και πιστεύει πὼς παρουσιάζει «une importance de premier ordre».

205. Βλ. *The Stoic Arguments* 269-278 γιὰ μιὰ «θεολογία» τοῦ Παναιτίου παρὰ τὴν πληροφορία τοῦ Ἐπιφανίου, *De fide* 9, 45 (frag. 68 Van Straaten).

SVF 2, 1174, τὸ Π 105-109 στὰ *SVF* 2, 1175 και 1176, τὸ Π 102 στὸ *SVF* 2, 1177 και τὸ Π 104 στὰ *SVF* 2, 1181 και 3, 567-581. Ὁ στωικός χαρακτήρας τοῦ ἔργου δὲν συγκρούεται με τὸν πλατωνικό χαρακτήρα τῆς θεοδικίας τῶν ἐξηγητικῶν πραγματειῶν.

Συμπερασματικά μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἀπάντηση τοῦ Φίλωνος στὸ πάντα ἀνοικτὸ «ἐνοχλητικό» ἐρώτημα τῆς θρησκείας, τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ, ὅπως συνάγεται ἀπὸ τὸ θεολογικό και τὸ φιλοσοφικό του ἔργο, ἀποτελεῖ σύνθεση στωικοῦ, πλατωνικοῦ και ἰουδαϊκοῦ πνεύματος, ἀλλὰ δὲν στερεῖται και ἀπὸ κάποιο προσωπικό στοιχεῖο και δὲν παύει ἔτσι πέρα ἀπὸ τὸ ἱστορικό νὰ ἔχη και ἐνδιαφέρον καθαρὰ φιλοσοφικό.

THE PROBLEM OF EVIL IN PHILO OF ALEXANDRIA WITH SPECIAL REFERENCE TO THE *DE PROVIDENTIA*

S u m m a r y.

It has been argued, especially by P. Barth, that Philo's theodicy is either a continuation or modification or lastly a true repetition of Stoic theodicy.

The author of this paper believes that this is only partly true in the *De providentia* and with regard to natural evil, but not in Philo's work as a whole or with respect to metaphysical and moral evil. More specifically, through a quick survey of Philo's theological (exegetic) work and after a thorough investigation into and analysis of the *De providentia*, the author reached the following conclusions regarding the character of Philo's theodicy and his debts to his philosophical predecessors, which somewhat modify some generally accepted views.

From the *De opificio mundi* and some other exegetical treatises it appears that Philo is closer to Plato and the Pythagoreans than to the Stoics in considering metaphysical evil as due to the imperfection inherent in the status of the creatures and perhaps to matter and its resistance to the divine purposes, and in attributing moral evil to human freedom and, all-egorically speaking, to «divine powers» and *Logos* but not to the «first God» Himself. The question of divine intervention being complicated in Philo, divine transcendence provided him with a solution to the problem of metaphysical evil of which Stoic monism and pantheism could not avail themselves. A similar position concerning metaphysical and moral evil is taken even in the *De providentia*. Regarding natural evil (physical disasters, pain, unjust suffering) Philo is actually close to the Stoic attitudes especially from the methodological point of view. His stand particularly in the *De providentia* closely echoes the opinions ascribed by other authorities to the Stoics, and

some passages of this work should have been placed by Arnim among the Stoic fragments, e.g. II 99 in *SVF* 2, 1170 and 1176, 147 in 2, 1171, II 103 in 2, 1173, 154 in 2, 1174, II 105-109 in 2, 1175 and 1176, II 102 in 2, 1177 and II 104 in 2, 1181 and 3, 567-581. The similarities of Philo's views with Seneca's *De providentia* as concerns natural evil are more striking and he anticipates some orthodox thoughts of Epictetus' on the wise man's independence of external factors, self-sufficiency and sense of inward freedom.

Most of these attitudes, however, are not alien to Plato, and, as is clear from some passages in the *De providentia*, Philo did not intend to write a philosophical treatise with a specifically Stoic character. He was eclectic in his theodicy as in so many other aspects of his philosophical theology, though the arguments for the providential care of the world found in the *De providentia* fully correspond to Balbus' arguments for the existence of providence in Cicero's *De natura deorum*, perhaps because the Stoics were the first philosophers who treated the defence of the providential administration of the world systematically.

The author of this article disagrees also with the current (cf. especially Wendland's) view of Posidonius as Philo's main source in the *De providentia*, since, apart from some explanations of certain natural phenomena, there is nothing in the work which could be seen as specifically Posidonian. She agrees to some extent with Boyancé's approximation of Philo to Antiochus.

She also does not believe —as do most who have written on Philo— that Philo's attack on astrology was directed against orthodox Stoicism. Philo in his exegetical work constantly attacked the astrological determinism of the Chaldeans, so widespread in his age. The Stoics, though admitting determinism, did not reject the belief in gods and their providence nor did they attribute moral evil to fate, not even Posidonius, who was called *magnus astrologus*. If Philo's attack did not have the Chaldeans as its target —since it has a personal character— this paper brings forward some working hypotheses concerning the identification of the determinist whom Philo was particularly addressing. It might be either the emperor Tiberius, or Manilius, or the unknown astrologer who wrote under the fictitious name Nechepso-Petosiris, or, more likely, the Egyptian Stoic Cheremon, the allegorical interpreter of the Egyptian religion and the defender of the crude Egyptian zoolatry, through whom, according to Daniélou, Philo came to know Stoicism.

Philo's theodicy, for all its debts to Platonic, Stoic and, of course, Judaic theses, has also a personal character, which renders it not only historically but even philosophically important.

Athens

Myrto Dragona-Monachou