

Ks. Leszek MISIARCZYK*

TERAPEUCI – ŻYDOWSCY PREKURSORY MONASTYCYZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W *DE VITA CONTEMPLATIVA* FILONA Z ALEKSANDRII

1. Filon i jego pisma. Zanim przejdziemy do krótkiego przedstawienia wspólnoty terapeutów i sposobu ich życia, trzeba zatrzymać się na kwestiach związanych z samym traktatem *De vita contemplativa* i jego autorem.

Filon to bez wątpienia najwybitniejszy przedstawiciel diaspory żydowskiej w całym Egipcie, a szczególnie w Aleksandrii. Choć do naszych czasów zachowało się stosunkowo wiele tekstów jego autorstwa, to jednak nadal nie ma zgodności wśród uczonych co do dokładnych lat jego życia. Często podaje się tylko daty graniczne: urodził się w latach 30-20 lub latach 20-10 prz. Chr. i zmarłby między 42 a 49 r. po Chr. lub nawet w roku 50¹. Jediną datą pewną z życia Filona jest jego misja do Rzymu w obronie Żydów aleksandryjskich w 40 r. po Chr. u cesarza Kaliguli (37-41 po Chr.). Sam zaś wspomina tę wizytę w *Legatio ad Gaium*, określając siebie starcem, więc musiałby się narodzić gdzieś w latach 30-20 prz. Chr. Śmierć więc miałaby miejsce między 45 a 50 r. po Chr. Przypuszcza się, że jego ojciec przybył z Palestyny do Aleksandrii, gdzie osiągnął spory sukces ekonomiczny i rodzina posiadała dosyć wysoki status społeczny w mieście. Właśnie w Aleksandrii otrzymał ogólne wykształcenie retoryczne i filozoficzne, tam również zetknął się z judaizmem diaspory aleksandryjskiej, czyli mocno zhellenizowanym, w którym korzystano z greckiej wersji Pisma Świętego zwanej Septuagintą. Te dwa światy, judaizmu i filozofii helleńskiej, przenikały się w jego życiu i twórczości literackiej. Filon interpretując alegorycznie Stary Testament starał się przełożyć

* Ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk – Kierownik Zakładu Badań nad Historią Kościoła w Starożytności na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: l.misiarczyk@uksw.edu.pl.

¹ Por. E.R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940; G. Vermes, *Essenes – therapeutai – Qumran*, Durham 1960; F. Daumas, *Introduction*, w: *Philon d’Alexandrie, De vita contemplativa*, Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie 29, Paris 1963, 11-76; H. Hegemann, *Philon von Alexandria*, w: *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Würzburg 1973, 353-369; S. Sandmel, *Philo of Alexandria. An Introduction*, New York 1979; tenże, *Philo Judaeus. An Introduction to the Man, His Writings, and His Significance*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 21/2: *Principat*, Berlin 1984, 731-759; W. Biedroń, *Społeczność terapeutów i esenicyków* (II w. p.n.e. - I w. n.e.), Warszawa 2013, 8.

jego treści na język zrozumiały dla przeciętnego mieszkańca świata hellenistycznego i przedstawić judaizm jako drogę poszukiwania mądrości życiowej i Boga doskonalszą od filozofii greckiej². W niedalekiej przyszłości tą samą drogą podążą chrześcijańscy apologetyci, prezentując nową wiarę jako jedyną, prawdziwą filozofię życia również doskonalszą i bardziej skuteczną w przemianie człowieka niż filozofia helleńska.

Dzieła Filona, które zachowały się w całości lub jedynie w fragmentach, można podzielić na dwie główne grupy, z których w każdej można wyróżnić dwie podgrupy³. Pierwsza to komentarze do Pentateuchu, wśród których wyróżnia się pisma oparte na egzegezie alegorycznej Księgi Rodzaju: *Legum allegoriae I-III*, *De Cherubim et flammeo gladio*, *De sacrificiis Abeli et Caini*, *Quod deterius potiori insidari solet*, *De posteritate Caini*, *De gigantibus*, *Quod Deus sit immutabilis*, *De agricultura*, *De plantatione*, *De ebrietate*, *De sobrietate*, *De confusione linguarum*, *De migratione Abrahami*, *Quis rerum divinarum heres sit*, *De congressu eruditionis gratia*, *De fuga et inventione*, *De mutatione nominum*, *De somniis I-II*; a także zachowane w fragmentach *Quaestiones et solutiones in Genesim* i *Quaestiones et solutiones in Exodum* oraz pisma związane z wyjaśnieniem Prawa Mojżeszowego: *De opificio mundi*, *De Abrahamo*, *De Iosepho*, *De vita Mosis*, *De Decalogo*, *De specialibus legibus*, *De virtutibus*, *De praemiis et poenis*. Do drugiej grupy pism należą dzieła, które można określić mianem filozoficznych, wśród nich zaś pierwsza podgrupa to pisma filozoficzne o charakterze teoretycznym: *De aeternitate mundi*, *Quod omnis probus liber sit*, *De Providentia*, *Alexander, sive de eo, quod rationem habeant bruta animalia*, zaś druga to pisma filozoficzne o charakterze historyczno-apologetycznym: *In Flaccum*, *Legatio ad Gaïum*, *Hypothetica – Apologia pro Judaeis*, *De vita contemplativa*. Jak widzimy, interesujący nas traktat *De vita contemplativa* należy do drugiej podgrupy drugiej grupy dzieł, określanych jako historyczno-apologetyczne.

² Por. E. R. Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935, reprint: Amsterdam 1969; tenże, *An Introduction to Philo Judaeus*; H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, t. 1-2, Cambridge (Mass.) 1947, reprint: 1982; Vermes, *Essenes*; Daumas, *Introduction*; S. Matuszewski, *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962; H. Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, w: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, 1970, 37-157 i 164-165; Hegermann, *Philon von Alexandria*; Sandmel, *Philo of Alexandria*; M.M. Simon, *Jewish sects of the time of Jesus*, Philadelphia 1980; Sandmel, *Philo Judaeus*; L. Joachimowicz, *Filon – filozof alegoryzujący*, w: *Filon Aleksandryjski, Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 5-30; J. Riaud, *Les Therapeutes d’Alexandrie dans la tradition et la recherche critique jusqu’aux decouvertes de Qumran*, Paris 1991; M. Osmański, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001; Biedroń, *Spółeczność terapeutów i esseńczyków*.

³ Taki podział zaproponował S. Vidal, *Introducción*, w: *Filon de Alejandria, Los terapeutas. De vita contemplativa*, Salamanca 2005, 9-10.

2. Czas powstania dzieła i autorstwo Filona. W rękopisach greckich nasz traktat *De vita contemplativa* nosi tytuł Φίλωνος περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν (*O życiu kontemplacyjnym albo modlących się (błagalnikach)*), ale nie wiemy, czy taki właśnie tytuł nadał dziełu sam Filon czy raczej późniejsi kopiści. Tytuł ten jednak dobrze oddaje charakter pisma, które przedstawia konkretną wspólnotę historyczną, zwaną terapeutami, żyjącą w jego czasach w pobliżu Aleksandrii, niedaleko jeziora Mareotis, której członkowie poświęcali się życiu kontemplacyjnemu. Filon przedstawia życie religijne tej wspólnoty jako ideał panowania nad potrzebami ciała, ćwiczenia się w mądrości przez alegoryczną interpretację Pisma Świętego i modlitwę do Boga, właśnie w formie kontemplacyjnej. Terapeuci dla niego to ludzie dbający bardziej o zdrowie ducha niż ciała, prawdziwi filozofowie poszukujący Boga. Choć Filon przyznaje, że takich ludzi można spotkać wszędzie w świecie, to jednak terapeuci wyróżniają się radykalizmem. Dzieło nie jest jednak traktatem filozoficznym, który stawiałby sobie za cel teoretyczny opis życia kontemplacyjnego i warunki konieczne do jego spełnienia, ale raczej prezentacją żywej wspólnoty i stylu jej życia jako ideału do naśladowania przez innych.

Pismo w zamyśle samego Filona jest drugą częścią dyptyku, jak to zaznacza zaraz na początku:

„Po moim traktacie o Esseńczykach, którzy poświęcili życiu czynnemu swoją gorliwość i swoje wysiłki [...] chcę teraz zachowując porządek mojej pracy poświęcić część, na którą zasługują adepci życia kontemplacyjnego”⁴.

Nie znamy żadnego dzieła Filona, które dotarłoby do naszych czasów i było poświęcone esseńczykom. Może tu chodzić o traktat *Quod omnis probus liber sit* albo *Apologia pro Judaeis*. Mało prawdopodobne, by Filon miał na myśli pierwszy traktat, gdyż na 160 rozdziałów tego dzieła wspomina o esseńczykach jedynie w rozdziałach 75-91, więc to zbyt mało, by później do niego się odwoływać. Ponieważ wspomniane rozdziały dotyczą bardziej wolności człowieka cnotliwego, stąd już w XIX w. niektórzy uczeni doszli do wniosku, że Filon miał na myśli raczej traktat *Apologia pro Judaeis*, którego pierwsza część byłaby poświęcona esseńczykom, a druga właśnie terapeutom. Takie przekonanie opiera się również na tekście *Praeparatio Evangelica* VIII 10, 18, Euzebiusza z Cezarei, który pisząc o esseńczykach powoływał się właśnie na traktat Filona *Apologia Żydów*⁵. Dalej, po koniec samego dzieła *De vita contemplativa* Filon wyraźnie broni nie tylko terapeutów, ale Żydów w ogóle, przedstawiając wyznawców judaizmu, praktykujących życie kontemplacyjne, jako prawdziwych filozofów.

⁴ Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa* 1, Introduction et notes F. Dumas, traduction P. Miquel, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 29, 78, tłum. własne. Traktat nie został jeszcze, niestety, przetłumaczony w całości na język polski, stąd korzystam z edycji tekstu greckiego wraz z tłumaczeniem na język francuski. Zob. D.M. Hay, *Foils for the Therapeutae: References to Other texts and Persons in Philo's Vita Contemplativa*, „Neotestamentica et Philonica” 106 (2002) 330-348.

⁵ Por. M. Niehoff, *Eusebius as a reader of Philo*, „Adamantius” 21 (2014) 185-194.

Niektórzy badacze pism Filona starali się datować dzieło na podstawie pozytywnego odniesienia do egzegezy alegorycznej, którego miał on nabyć pod koniec swojego życia. W *De praemiis* 51 wspomina o tym, że życie kontemplacyjne jest właściwe starości, natomiast aktywne młodości, to pierwsze jest lepsze i bardziej święte. Trudno jednak na podstawie tylko takiej opinii Filona z okresu jego starości datować *De vita*. Louis Massebieau⁶ i Frederick Cornwallis Conybeare⁷ dopatrywali się w rozdziale 56. dzieła, w którym wspomina on o tym, „że już wielu ludzi bardziej rozumnych krytykuje takie obyczaje”, aluzji do prób edyla Bibulusa, który z poparciem cesarza Tyberiusza starał się ograniczyć niepokonany pęd Rzymian do luksusu. Jeśli tak rzeczywiście było, to wtedy *De vita contemplativa* powstałoby ok. 22 r. po Chr. Trudno jednak uznać ten element za decydujący w dacie, gdyż próby ograniczenia luksusu w Rzymie, najczęściej zresztą bezskuteczne, były podejmowane przez kolejnych cesarzy. Tak naprawdę brakuje nam danych, by dokładniej datować to dzieło. Jeśli rzeczywiście pismo jest drugą częścią dyptyku i powstałoby po koniec życia Filona, już po jego misji do Rzymu w obronie Żydów aleksandryjskich, to najbardziej prawdopodobne wydają się lata 40-41 jako czas powstania traktatu⁸.

3. Charakter apologetyczny pisma i jego treść. Charakter apologetyczny dzieła pojawia się najczęściej w tych rozdziałach pisma, w których Filon porównuje żydowskich ascetów z pogańskimi. Potwierdzają to już pierwsze rozdziały, w których podkreśla, że będzie opisywał prawdziwych filozofów, lekarzy duszy i czcicieli Bytu (rozdziały 1-2), którym przeciwstawia pogan adorujących martwe elementy lub gwiazdy jako bogów. Filon wpisuje się tutaj w zasadniczy nurt antycznej apologetyki żydowskiej, która polemizowała z pogańskim politeizmem i później została włączona do nurtu apologetyki wczesnochrześcijańskiej⁹. W pierwszej części (rozdziały 3-10) przedstawia zasadniczą różnicę między żydowskimi terapeutami a różnymi pogańskimi grupami religijnymi, używając elementów typowych w polemice judaizmu antycznego z idolatrią pogańską. W drugiej części (rozdziały 14-16) pokazuje różnicę pomiędzy postępowaniem terapeutów, które charakteryzuje się opuszczeniem swoich domów, posiadłości i wszelkich dóbr materialnych, a ascetami pogańskimi. Rozdziały 40-63 są dygresją na temat pogańskich uczt, która służy mu do przeciwstawienia uczt terapeutów, charakteryzujących się harmonią, pokojem i przede wszystkim umiarkowaniem w jedzeniu i picu, pogańskim postawom niemoralnym podczas uczt (rozdziały 64-89). Krytykę

⁶ Por. L. Massebieau, *Le traité de la vie contemplative de Philon et la question de Thérapeutes*, RevSR 16 (1887) 170-198 i 284-319.

⁷ Por. F.C. Conybeare, *Philo Judaeus on the contemplative life*, „The Jewish Quarterly Review” 7 (1894-1895) 755-769.

⁸ Por. Biedroń, *Spoleczność terapeutów i esseńczyków*, s. 16-25.

⁹ Por. Daumas, *Introduction*, s. 18-23; Vidal, *Introducción*, s. 12.

ze strony Filona owych fałszywych bogów oraz dosyć gwałtowną diatrybę przeciw ucztom pogańskim łącznie z Platonem należy odczytywać w kontekście apologii judaizmu. Z drugiej strony, wyczuwa się w tekście jego osobiste pragnienie ciszy, pokoju duszy, umiarkowania w jedzeniu i piciu, modlitwy oraz podziw dla terapeutów, którzy odważyli się pozostawić wrzask miasta, by medytować nad Prawem i Prorokami. Ich mistrzowie głoszący homilie unikają popisów retorycznych, typowych dla środowiska mędrców helleńskich, podając członkom wspólnoty czysty pokarm słowa Bożego w interpretacji alegorycznej.

Warto podkreślić, że Filon, inaczej niż Józef Flawiusz¹⁰, nie przeciwstawia terapeutów innym grupom żydowskim, tylko właśnie światu pogańskiemu. Zarówno w tych częściach, w których porównuje wspomniane dwa światy, jak też w innych częściach książki terapeutyci są przedstawiani jako autentyczni przedstawiciele judaizmu wobec świata pogańskiego. Fakt ten wskazywałby raczej na to, że stanowili oni rzeczywiście odrębną grupę w judaizmie antycznym, a sam termin „terapeuci” nie byłby tylko ogólnym określeniem wszystkich żydowskich ascetów. Podobny ton apologetyczny judaizmu wobec świata pogańskiego jest obecny również w innych dziełach Filona, takich jak: *In Flaccum*, *Legatio ad Gaium* i *Hypothetica*, co byłoby kolejnym argumentem za autorstwem Filona traktatu *De vita contemplativa*. Nawet jeśli tekst zawiera wiele powtórzeń (terapeuci używają metody alegorycznej w interpretacji Pisma Świętego: rozdziały 28 i 78; spożywają tylko chleb z solą i hyzopem: rozdziały 37 i 81; piją tylko wodę: rozdziały 37 i 73; słuchają w milczeniu swoich mówców: rozdziały 31 i 75-76), to same z siebie nie przeczą one jedności tematycznej całego dzieła ani jednemu autorowi. W niektórych bowiem przypadkach, jak np. spożywanie pokarmów i picie napojów, Filon powraca do tematu po to, by opisać wielką ucztę, podczas której spożywali oni mięso i pili wino.

Na treść dzieła składają się następujące bloki tematyczne:

- rozdziały 1-2 – Filon zapowiada, że chce opisać prawdziwych filozofów, lekarzy duszy i czcicieli Bytu.
- rozdziały 3-9 – Przeciwstawia terapeutów, prawdziwych filozofów tym, którzy adorują nieme żywioły, nadając imiona boskie gwiazdom, idolom czy- sto materialnym albo zwierzętom.
- rozdziały 10-17 – Terapeuci mają rzeczywiste poznanie rzeczy, potrafią patrzeć oczyma duszy i osiągnąć szczęście. Opuszczają swoje dobra, ale nie pozwalają im zniszczyć, lecz przekazują je najbliższym.
- rozdziały 18-24 – Żyją oni z dala od miast, a ich główne miejsce jest niedaleko Aleksandrii, nad jeziorem Mareotis i spełnia ono wszystkie kryteria, aby być miejscem wybranym przez prawdziwych filozofów: zdrowotne (czy- ste powietrze) i obronne.

¹⁰ Por. Iosephus Flavius, *De bello Judaico* II 119-166; tenże, *Antiquitates Judaicae* XIII 171-173; XIII 297-298; XVIII 11-25.

- rozdziały 25-33 – Czym się zajmują? Przez sześć dni w oratoriach, gdzie nie można wnosić żadnego pożywienia, medytują nad Prawem, Prorokami i pismami żydowskimi, interpretując najmniejsze szczegóły materialne jako symbole wyższej prawdy. Piją tylko wodę, modlą się rano i wieczorem, i studiują księgi właściwe ich wspólności (nie wiemy jakie). W dzień szabatu gromadzą się wszyscy razem w wielkim pomieszczeniu, kobiety i mężczyźni oddzieleni murem, i słuchają homilii, która „przenika aż do duszy”.

- rozdziały 34-39 – W jaki sposób troszczą się o swoje ciała? Czynią tylko to, co jest absolutnie niezbędne do życia ciała i zajmują się nim głównie nocą. Niektórzy z nich jadają po zachodzie słońca, inni w ogóle nie jadają przez kilka dni, siódmego dnia myją się i namaszczają swoje ciała, aby rozluźnić ciało po poście. Spożywają pokarm ubogich: chleb, sól i wodę. Ich domy i ubiór, prosty i ubogi, mają jedynie na celu ochronę ciała. Odrzucają wszelką miłość własną i są prawdziwymi mędrkami.

- rozdziały 40-63 – Odbywają wspólne spotkania w celu oddania Bogu czci i spożywają wspólny posiłek. Jednak ich wielka uczta nie ma nic wspólnego z pogańskimi ucztami (Sokratesa, Platona i rzymskimi), gdzie panuje pijaństwo i rozpusta, używa się luksusowych naczyń, a służbę pełnią zniewieściali młodzieńcy przebrani za kurtyzany.

- rozdziały 64-82 – Symbolika liczb określa czas ich spotkań: co siedem dni i co 50 dni (jubileusze). Spotkania co 50 dni rozpoczynają się modlitwą, a następnie zajmują oni miejsca przy stole według ustalonego porządku. W uczcie biorą udział również kobiety żyjące z wyboru w czystości. Nie ma wśród nich niewolników do służby, do stołu służą najmłodszy z nich. Spożywają jak zwykle chleb, sól, hyzop i piją wodę. Nie rozpoczynają jedzenia przed wysłuchaniem homilii, która jest alegoryczną interpretacją Prawa Mojżeszowego. Następnie śpiewają hymn, podobnie jak chór grecki, ale na cześć jedynego Boga i dopiero potem spożywają swój skromny posiłek.

- rozdziały 83-90 – To wielkie święto kończy się czuwaniem modlitewnym. Formują się dwa chóry, które śpiewają najpierw oddzielnie, a następnie łączą swój śpiew, tak jak grupy celebrujące odbudowę Jerozolimy w czasach Nehemiasza. Ci jednak, którzy zostali uratowani łaską Bożą i wyrwani z oceanu tego świata, który mógłby ich zatopić, śpiewają i tańczą, tak jak Mojżesz i Miriam po cudzie nad Morzem Czerwonym. Gdy wszystko się zakończy, oczekują wschodu słońca, a gdy nadejdzie odmawiają modlitwę poranną, a następnie udają się do swoich domów, aby rozpocząć kontemplację.

4. Kim byli terapeuci? Jedną z nielicznych rzeczy, których jesteśmy pewni, jest fakt, że owi terapeuci (θεραπευταί) i terapeutki (θεραπευτίδες) opisani przez Filona byli etnicznymi Żydami. Dowodzi tego fakt, że medytowali nad pismami Starego Testamentu i byli wyznawcami monoteizmu czcząc jedyne Boga Jahwe. Na tym praktycznie kończy się konsensus uczonych. Część z nich uważa, iż terapeuci, to zasadniczo esseńcy, którzy poświęcili się ży-

ciu kontemplacyjnemu w odróżnieniu od esseńczyków palestyńskich, którzy koncentrowali się bardziej na życiu aktywnym. Sam zaś termin „terapeuci” miał dla Filona znaczenie bardzo szerokie i oznaczałby wszystkich tych Żydów, którzy wiedli głębsze życie duchowe i poszukiwali doświadczenia Boga. Moim zdaniem argument ten jest dosyć słaby, bo gdyby Filon rzeczywiście miał na myśli esseńczyków, to nie omieszkałby przywołać tej nazwy w swoim traktacie. Ciekawe jest również, że esseńczycy w innych źródłach judaistycznych tego okresu nigdy nie są nazywani „terapeutami”. Prawdą jest, że obraz „terapeutów”, jaki przedstawia Filon w *De vita contemplativa*, jest niepełny i niekiedy dosyć ogólnikowy, co zdecydowanie utrudnia rekonstrukcję życia wspólnoty. Autor przeplata opis stylu ich życia swoimi osobistymi rozważaniami filozoficznymi i krytyką uczt pogańskich, rozmów tam prowadzonych (łącznie z uczcą Platona), potępieniem politeistycznych religii pogańskich (greckich i egipskich) oraz Greków i pogan praktykujących życie w samotności. Choć z jednej strony zastrzega się, że nie chce niczego dodawać ze swej strony, a jedynie opisać stan faktyczny, to jednak często odchodzi od głównego tematu przerywając opis, by przedstawić swoje własne opinie nie związane z głównym tematem. Pismo, jak już zostało wspomniane, ma charakter wyraźnie polemiczny i apologetyczny, atakuje obyczaje i kultury pogańskie, aby wykazać wyższość żydowskiej filozofii, czyli życia kontemplacyjnego, które wynika z radykalnego stylu życia terapeutów.

Filon wspomina, że przed dołączeniem do wspólnoty rozdawali oni swoje dobra najbliższym krewnym lub przyjaciołom, ale nic nie wspomina, z czego się utrzymywali. Nawet jeśli nosili bardzo ubogie stroje i bardzo skromnie się odżywiali, to nie bardzo wiadomo, z czego żyli, skoro zajmowali się głównie kontemplacją. Ponieważ obraz, jaki kreśli, zbliżony jest do ascetów chrześcijańskich, już Euzebiusz z Cezarei w *Historii Kościelnej* II 17, cytując obszernie fragmenty jego dzieła, doszedł do wniosku, że chodzi w nim wyraźnie o wspólnotę judeo-chrześcijan, którzy żyli zgodnie z ideałem przedstawionym w *Dziejach Apostolskich*:

„Jest jasne dla każdego, że Filon pisząc te słowa miał przed oczami pierwszych głosicieli nauki Ewangelii i pierwotne, przez apostołów przekazane zwyczaje”¹¹.

Późniejsi autorzy chrześcijańscy, jak Epifaniusz, Hieronim, Kasjan, Sozomen czy Focjusz, opierali się na tej informacji Euzebiusza. Choć dzieło rzeczywiście przypomina miejscami wczesnochrześcijańskie teksty monastyczne, to jednak w swoim zasadniczym wymiarze pozostaje żydowskie i brak w nim jakichkolwiek odniesień do chrześcijaństwa. Hipoteza Euzebiusza została po raz pierwszy zakwestionowana dopiero w XVIII w. przez Bernarda de Mont-

¹¹ Eusebius Caesariensis, HE II 17, 24, wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, *ŻMT* 70, Kraków 2013, 115. Por. Niehoff, *Eusebius as a reader of Philo*, s. 185-194.

faucou¹² i Jean'a Bouhiera¹³, a w 1879 r. Ernst Lucius¹⁴ przekonywał, że dzieło pochodzi z III w. po Chr., zostało napisane przez anonimowego autora chrześcijańskiego i fałszywie przypisane Filonowi. Jego zdaniem, temu właśnie okresowi dobrze odpowiada styl życia terapeutów opisany w tekście, zwłaszcza ideał życia dziewic, którego nie znamy z I w. Ernst Renan¹⁵, recenzując pracę Luciusa, słusznie zaproponował przeniesienie rozstrzygnięcia autorstwa traktatu na poziom filologiczny: czy traktat zawiera styl Filona i zwroty typowe dla niego czy też nie? Badania porównawcze pisma sekcja po sekcji, jakie przeprowadzili Massebieau¹⁶ i Conybeare¹⁷, potwierdziły, że styl pisma jest wyraźnie taki sam, jak w autentycznych dziełach Filona, i od tej pory nikt już nie kwestionował autorstwa Filona traktatu *De vita contemplativa*. Odkrycia w Qumran, choć potwierdziły istnienie w judaizmie antycznym wiele różnych grup, to jednak nie dostarczyły nam dodatkowych źródeł na temat terapeutów i traktat Filona nadal pozostaje jedynym tekstem, w którym zostali oni opisani.

Jaki więc obraz terapeutów wyłania się z traktatu Aleksandryjczyka? Zaczniemy od przywołania znaczenia terminu *θεραπεύω*, który w języku greckim oznaczał „służyć, oddawać kult” lub „uzdrowić”. W LXX termin nie pojawia się, występuje jedynie w formie rzeczownikowej *θεραπεία* w znaczeniu „zebranie kultyczne” lub „święto religijne” (Jl 1, 14; 2, 15; Oz 1, 14; 2, 15). Filon przejmuje oczywiście te wszystkie znaczenia terminu właściwe jego czasom, ale dodaje pewne wyjaśnienie: nazywają się terapeutami, ponieważ leczą namiętności, najpierw swoje, a potem tych, którzy do nich przychodzą, a jednocześnie są sługami, którzy oddają Bogu autentyczny kult. Wydaje się, że pierwsze rozumienie skierowane było bardziej do hellenistów, wśród których znana była idea, że filozofia jest lekarstwem duszy, natomiast drugi sens przemawiał bardziej do Żydów z diaspory aleksandryjskiej¹⁸. Wśród badaczy pism Filona trwa nadal ożywiona dyskusja nad znaczeniem terminu „terapeuci” i daleko jeszcze do ostatecznych rozstrzygnięć. Według jednych rozumiał on pod tym terminem lekarzy leczących wszelkiego rodzaju choroby; zdaniem innych chodziłoby o leczenie chorób duszy, by w większej wolności służyć Bogu i w ten sposób byliby oni po prostu odłamem esseńczyków; w opinii jeszcze innych Filon nigdy nie rozumiał terminu „terapeuci” jako uzdrowiciele, ale zawsze jako czciciele Boga¹⁹. Obydwa aspekty nie muszą

¹² Por. B. de Montfaucon, *Le Livre de Philon de la Vie contemplative avec des observations où l'on fait voir que les Thérapeutes dont il parle étaient chrétiens*, Paris 1709.

¹³ Por. B. de Montfaucon – J. Bouhier, *Lettres pour ou contre sur fameuse question, si les solitaires appelés Thérapeutes, dont a parlé Philon le Juif, étaient chrétiens*, Paris 1712.

¹⁴ Por. E. Lucius, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte des Askese*, Strasbourg 1879.

¹⁵ Por. E. Renan, *Review of P.E. Lucius, „Der essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum”* (*Strasbourg 1881*), „*Journal des Savants*” (February, 1892) 83-93.

¹⁶ Por. Massebieau, *Le traité de la vie contemplative de Philon*, s. 170-198 i 284-319.

¹⁷ Por. Conybeare, *Philo Judaeus on the contemplative life*.

¹⁸ Por. Daumas, *Introduction*, s. 26-27.

¹⁹ Zob. przegląd opinii: Biedroń, *Spółeczność terapeutów i esseńczyków*, s. 28-30.

się wcale wykluczać: uzdrowienie bowiem grzesznej natury ludzkiej dokonuje się poprzez oddawanie czci jednemu i prawdziwemu Bogu. Początek traktatu wskazuje wyraźnie, że swoje wcześniejsze pismo poświęcił Filon esseńczykom praktykującym życie czynne, a obecny traktat – terapeutom w Egipcie żyjącym kontemplacyjnie²⁰. Osobiście wątpię, by grupa opisywana przez Filona była esseńczykami, bo gdyby tak rzeczywiście było, to Autor nie omieszczałby przywołać tę nazwę. Podobnie wątpliwa wydaje się hipoteza, że termin „terapeuci” nie oznaczałby dla Filona jakiejś specyficznej grupy żydowskich ascetów poświęcających się kontemplacji, ale ogólnie ludzi oddanych Bogu wśród Żydów. Filon odwiedzał przecież Palestynę i znał różne grupy ascetów żyjące na tamym terenie łącznie z esseńczykami i jeśli wymienia ich z nazwy w innych swoich traktatach, to widać, że pisał o konkretnych wspólnotach, a nie ogólnie o żydowskich ascetach.

Inni uczeni jeszcze w XIX w. zakwestionowali w ogóle historyczność przekazu Filona. Podkreślano, że tak radykalny styl życia budzi podejrzenia, iż Filon nie opisał historycznie istniejącej wspólnoty, a jedynie przedstawił idealny wzorzec do naśladowania, stąd traktat *De vita contemplativa* byłby czystym wytworem literackim²¹. Obraz terapeutów, jaki kreśli Filon, rzeczywiście jest trochę przesadzony: według niego są oni wszędzie (nie podaje jednak żadnej ich liczby), rozdali swoje dobra i nie pracują, zajmując się kontemplacją (z czego żyją?), jadają tylko raz dziennie chleb z solą i piją wodę, a niekiedy nie jedzą przez kilka dni, ich czuwania trwają całą noc, a rano są rozbudzeni jakby spali całą noc. Być może Renan miał rację sugerując, że Filon zastosował odpowiedni rodzaj literacki do wychwalania terapeutów, nie martwiąc się zbytnio o szczegóły historyczne. Podobnie opisywał esseńczyków, np. że nie żenią się²², a Flawiusz wspomina o tym, że niektórzy z nich zawierają związki małżeńskie²³. Filon jest bardziej spekulatywny a mniej przejmuje się szczegółami historycznymi. Opisuując esseńczyków jako grupę społeczną przedstawia ich jako wzór do naśladowania i idealizuje, podobnie czyni z terapeutami. O ile jednak w przypadku esseńczyków mamy inne źródła, które przedstawiają nam bardziej realistyczny ich obraz, o tyle w przypadku terapeutów takich źródeł nam brakuje.

Można się dziwić, że grupa tak wyjątkowa, według Filona, nie została opisana ani przez autorów pogańskich ani żydowskich. Sam Filon również nie czyni do nich żadnej aluzji poza traktatem *De vita contemplativa*. Pamiętamy oczywiście, że wiele dzieł starożytnych nie dotarło do naszych czasów. Filon nie podaje nam dokładnej ich liczby, ale nie wykluczone, że wspólnota terapeutów w pobliżu Aleksandrii nie była zbyt liczna, trudno więc się dziwić, że

²⁰ Por. J.E. Tylor, *The So-Called Therapeutae of De vita Contemplativa: Identity and Charakter*, HTR 91 (1998) 3-24.

²¹ Por. J.-M. Lagrange, *Le Judaisme avant Jesus Christ*, Paris 1931, 45nn.

²² Por. Philo Alexandrinus, *Quod omnis probus liber sit* 75-91.

²³ Por. Iosephus Flavius, *De bello Iudaico* II 8; tenże, *Antiquitates Iudaicae* XVIII 1.

pisarze pogańscy, którzy mieli wiele znanych szkół filozoficznych czy swoich centrów religijnych, nie zajmowali się jakąś niewielką grupą pobożnych Żydów żyjących na pustyni. Jak wskazują aluzje w traktatach *De specialibus legibus* (III 1-2), *De legibus* (II 85) i *De Abrahamo* (22-23), Filon sam przez jakiś czas przebywał w ciszy, samotności wśród prawdziwych filozofów zajmujących się kontemplacją praw Bożych. I choć nigdzie nie wspomina ich z nazwy, to ich charakterystyka, jaką przedstawia, jest bardzo zbliżona do opisu terapeutów, jaki znajdziemy w *De vita contemplativa*. Te trzy traktaty pokazują nam sposób, w jaki Filon opisuje niektóre rzeczywistości. Milcząco zakłada pewne fakty historyczne, a koncentruje się bardziej na stanach duszy i na życiu wewnętrznym ludzi. Historia i geografia w jego opisach stanowi tło dla spekulacji filozoficznych i duchowych. Niemniej jednak w samym dziele znajdziemy kilka elementów z owego tła.

W rozdziale 20. Filon wspomina o tym, że terapeuci nie żyją na pustyni w sensie ścisłym, ale szukają spokoju w ogrodach lub samotniach, w których jest blisko woda i warzywa jadalne, unikają jedynie tłumów ludzi. Dalej w rozdziale 25. pisze, że mieszkają w domach, w których znajdują się dwie części: mieszkalna i święta, zwana sanktuarium lub monasterem (σημεῖον καὶ μοναστήριον), w którym modlą się i kontemplują. Obydwa terminy nie pojawiają się w żadnym tekście z I w. Pierwszy pojawia się w papirusach z VI w., natomiast drugi stanie się, jak wiemy, bardzo popularny w środowiskach chrześcijańskich od III w. i później. Lucius uważał termin μοναστήριον za późniejszą interpolację chrześcijańską, natomiast Renan doszukiwał się błędu późniejszego chrześcijańskiego kopisty, który zamieniłby w III w. μυστήριον na μοναστήριον. Termin jednak μοναστήριον występuje w traktacie dwa razy, co wyklucza interpolację lub błąd kopisty. Filon opisuje w rozdziałach 32-33 wielką salę, w której odbywały się spotkania w szabat. Podkreśla, że jest ona przedzielona przęsłami, z których jedna część jest przeznaczona dla mężczyzn, druga dla kobiet, a mur oddzielający je ma cztery łokcie wysokości. Te przęsła prawdopodobnie były usuwane na czas uczt i czuwania nocnego. Dalej, w rozdziale 36., Filon zauważa, że terapeuci raz w tygodniu namaszczają swoje ciało oliwą – prawdopodobnie, by ukazać ich Grekom jako atletów Boga. Dodają do jedzenia hyzopu ze względu na jego właściwości oczyszczające. Piją wodę ze źródeł, które zostały odkryte w pobliżu Aleksandrii. Podczas modlitwy terapeuci mają oczy i ręce podniesione w kierunku nieba, inaczej niż pozostali Żydzi w synagogach, którzy opuszczali oczy. Przytacza też wygląd ich łóżek. Wszystkie te szczegóły opisu potwierdzają realizm życia terapeutów i narracji Filona. Musiał on poznać osobiście ich styl życia przebywając zapewne wśród nich od czasu do czasu, a traktat *De vita contemplativa*, choć nie zawiera wielu szczegółów historycznych, które chcielibyśmy w nim znaleźć, to jednak te, które zwiera wyraźnie przeczą, iż jest on czystym wymysłem Filona jakiejś idealnej wspólnoty. Sama informacja topograficzna, iż żyją oni w pobliżu jeziora Mareotis była na tyle wyraźna, że poganie mogli

bardzo szybko sprawdzić, czy taka wspólnota filozofów, którzy przewyższają filozofów greckich, rzeczywiście istnieje, i gdyby nie istniała, szybko by to Filonowi wytknęli.

5. Styl życia terapeutów.

- Filon przedstawia ich jako wiernych Prawu Mojżeszowemu. Nawet więc jeśli ukazuje ich jako prawdziwych filozofów, to są oni etnicznymi Żydami. Modlą się dwa razy dziennie, medytują nieustannie Prawo, jak poleca Księga Powtórzonego Prawa (11, 8), zachowują szabat, oddzielają kobiety od mężczyzn podczas słuchania słowa Bożego i następującej po nim homilii, rozpoczynają wspólne posiłki od modlitwy, w wielkie święta tańczą naśladując Mojżesza i Miriam po przejściu Morza Czerwonego czy Dawida przy Arce Przymierza²⁴.

- Nie są oni ascetami i nie szukają – jak później Antoni czy Pachomiusz – życia w pokucie czy umartwieniach ani prawdopodobnie z tego powodu nie udają się w głąb pustyni. Szukają ciszy i spokoju, zamieszkują ogrody i puste pola, niedaleko od wody i w domach złożonych z dwóch części: jednej przeznaczonej do spania i jedzenia; drugiej, zwanej *μοναστήριον*, do modlitwy, medytacji i lektury słowa Bożego. Jeśli wiodą życie surowe to w tym sensie, że poświęcają ciału jak najmniej czasu, aby mieć go więcej dla życia wewnętrznego. Spożywają tylko chleb z solą i hyzopem, i piją tylko wodę. W rozdziale 73. Filon pisał, że ich stół jest wolny od wszelkiego mięsa z krwią, więc spożywali także mięso i pili wino również poza dniami świątecznymi. To filozofowie szukający mądrości, którzy ograniczają do minimum potrzeby ciała i żyją duchem.

- Jeśli Filon mógł przebywać wśród nich kilkakrotnie, to nie mieli prawdopodobnie tak ścisłej reguły jak esseńczycy. Mieli pewną wolność. Ponieważ odrzucili bogactwa i wystawne życie, szukając uzdrowienia swojej duszy, teraz gdy tego doświadczyli, chcą pomagać innym, którzy przybywają do nich w tym samym celu, nawet jeśli nie mają zamiaru dołączyć do ich wspólnoty. Byli swego rodzaju kierownikami duchowymi dla innych. Wiemy, że w tym czasie większość szkół filozoficznych – stoicy, epikurejczycy czy neopitagorejczycy – nauczali innych i praktykowali swego rodzaju kierownictwo duchowe.

- Żyli w ogromnym ubóstwie. Wstępując do wspólnoty wyzbywali się wszelkich dóbr. Jako terapeutów nosili – jak najbardziej prości robotnicy – zimą płaszcz, a latem lniane tuniki. Filon nie informuje nas wcale, z czego się utrzymywali, być może utrzymywali ich ci, którym rozdali swoje dobra. Niektóre ich kobiety żyły w całkowitym dziewictwie, ale wybierały je, podkreśla Filon, same w sposób wolny, w odróżnieniu od kapłanek pogańskich, które były do tego zmuszane, jeśli chciały sprawować kult.

²⁴ Por. C. Deutsch, *The Therapeutae, Text Work, Ritual And Mystical Experience*, w: *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, ed. A. de Deconick, Atlanta 2006, 287-310.

- Nie spożywali żadnego mięsa z krwią i unikali ubierania się w skóry albo wełnę, tak jak kapłani egipscy i pitagorejczycy. Używali lnu i bawełny. Co siedem dni świętowali szabat, a co 50 dni – święto znane w kalendarzu żydowskim jako święto jubileuszy. W szabat i święto jubileuszy spożywali wspólny posiłek.

- Modlitwę poranną odmawiali zwróceniem na wschód z rękami wzniesionymi do nieba. Warto dodać, że esseńczycy i pitagorejczycy praktykowali podobny zwyczaj. Stąd niektórzy badacze wysunęli przypuszczenie, że mamy tutaj do czynienia z wpływami egipskiego kultu słońca, ale jest to mało prawdopodobne.

- Praktykowali egzegezę alegoryczną Pisma Świętego, która polegała na interpretowaniu wydarzeń opisanych w tekście świętym jako figur rzeczywistości duchowych:

„Całe Prawo jest dla ich głosiciela homilii tak jak istota żywa: ciało to przepisy dosłowne, dusza to duch niewidzialny ukryty w słowach. Dusza rozumna weszła w kontemplację wyższą przedmiotów, które są jej właściwe i dostrzegła w słowach, które są jak lustro, piękno nadzwyczajnych idei, odkryła symbole, odsłoniła myśli i ukazała je w świetle dla tych, którzy teraz mogą dzięki jej wskazówkom przejść od rzeczy widzialnych do niewidzialnych”²⁵.

Filon wspomina, że posiadali dzieła autorów antycznych, założycieli wspólnoty, którzy pozostawili po sobie liczne dokumenty o charakterze alegorycznym. Oni traktowali je jako wzór i naśladowali ich sposób interpretacji²⁶, Filon nie podaje jednak żadnego tytułu. Komponowali hymny ku czci Boga i różne melodie. Metodę alegoryczną praktykowali w tym czasie również Grecy i esseńczycy, więc nie byłaby to specyfika terapeutów, ale pewna ogólna tendencja epoki.

6. Terapeuci a początki monastycyzmu chrześcijańskiego. Pisałem wcześniej, że według Euzebiusza z Cezarei terapeutami opisanymi przez Filona byli judeo-chrześcijanie, którzy na wzór wspólnoty apostołskiej pozbywali się dóbr materialnych, koncentrując się na pielęgnowaniu modlitwy i życia wspólnotowego. Dzisiaj hipoteza Euzebiusza jest nie do utrzymania z wielu powodów. Przede wszystkim nie mamy żadnych świadectw spisanych ani danych archeologicznych, które potwierdzałyby istnienie monastycznych wspólnot chrześcijańskich albo zorganizowanego ruchu eremickiego w I w. po Chr. Nie można jednakże wykluczyć, że pojedyncze osoby wybierały stan życia w dziewictwie i ograniczały do minimum potrzeby ciała, by poświęcić się bardziej życiu duchowemu, ale brakuje nam świadectw z I w. Najstarsze pochodzą z pisma Justyna Męczennika, który w *Dialogu z Żydem Tryfonem*

²⁵ Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa* 78, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 29, 138, tłum. własne.

²⁶ Por. tamże 29.

powstałym ok. 160 r. wspomina o chrześcijanach wybierających dobrowolnie dziewictwo, którzy jednak najprawdopodobniej mieszkali pojedynczo w swoich domach i nie udawali się na pustynię. Wiadomo, że chrześcijańskie życie monastyczne eremickie rodzi się wraz z Antonim Pustelnikiem w 2. poł. III w., a pierwsze skupisko anachoretów powstaje ok. 305 r. w Pispir, natomiast cenobickie wspólnoty – wraz ze św. Pachomiuszem, który ok. 320 r. zakłada pierwszy klasztor męski Tabennisi. Trudno więc byłoby doszukiwać się bezpośredniego wpływu terapeutów na chrześcijańskie życie monastyczne ze względów czasowych. Nie wiemy zresztą, czy terapeuci nadal istnieli jeszcze w III i na początku IV w., zważywszy na fakt, iż kolejne prześladowania Żydów w Aleksandrii mogły dotknąć również ich. Asceci chrześcijańscy, którzy będą zaludniać pustynię egipską na przełomie III i IV w. nie wspominają o nich. Nie znajdziemy żadnej aluzji do terapeutów w *Listach* Antoniego, pismach Palladiusza, Ewagriusza z Pontu czy *Apoftegmatach*. Natomiast wpływ pośredni jest widoczny w przejęciu wielu tych samych albo bardzo podobnych praktyk: ubogi ubiór, skromne posiłki – chleb, sól i woda, poświęcanie niewielkiej uwagi potrzebom ciała, czyli tylko tyle, ile jest konieczne do życia, wyzbywanie się własności poprzez oddawanie jej najbliższemu krewnemu, modlitwa o wschodzie słońca, modlitwa z podniesionymi ku niebu rękami, praktykowanie egzegezy alegorycznej Starego Testamentu, życie w bezżenności. W przypadku cenobitów były to: wspólne życie pod kierunkiem przełożonego, wspólne posiłki, wspólne modlitwy, domy podzielone na część mieszkalną i *μοναστήριον* jako miejsce modlitwy. Nie wiemy jednak, w jaki sposób te praktyki dotarły do środowisk chrześcijańskich. Niewykluczone, że właśnie za pośrednictwem lektury traktatu samego Filona.

THE THERAPEUTAE – JEWISH PRECURSORS
OF CHRISTIAN MONASTICISM
IN *DE VITA CONTEMPLATIVA* PHILO OF ALEXANDRIA

(Summary)

The article analyzes the most important aspects of the life of therapists, the Jewish precursors of Christian monasticism. The author advocates the datation of the *De vita contemplativa* for the years 40-41 of the first century and presents arguments for the authorship of Philo. Then he emphasizes the apologetic nature of the text and its content. The author is in favor of the hypothesis that therapists were not essenes, but a separate group of ascetics in Judaism of the 1st century AD. He is not convinced by the hypothesis that the Philo's treaty is a literary fiction and the presentation of an ideal community. Too many details in the text contradict this opinion and even indicate that Philo himself knew the life of therapists from autopsy. Direct influence of therapists on Christian monastic life is impossible to demonstrate, while indirect influence manifests itself in the following elements:

poor clothing, modest meals: bread, salt and water, devoting little attention to the needs of the body - only as much as necessary for life, getting rid of ownership by giving it to the closest relatives, praying at sunrise, praying with hands raised to heaven, practicing allegorical exegesis of the Old Testament, living in continence. In the case of cenobites: common life under the direction of the superior, shared meals, common prayers, houses divided into a residential part and a monastery as a place of prayer.

Key words: Philo of Alexandria, Therapeutae, *De vita contemplativa*.

Słowa kluczowe: Filon Aleksandryjski, terapeuci, *De vita contemplativa*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego, ŻMT 70, Kraków 2013.
- IOSEPHUS FLAVIUS, *De bello Iudaico*, ed. B. Niese, *Flavii Iosephi Opera*, t. 6, Berlin 1955.
- IOSEPHUS FLAVIUS, *Antiquitates Iudaicae*, ed. B. Niese, *Flavii Iosephi Opera*, t. 1-4, Berlin 1955.
- PHILO ALEXANDRINUS, *De vita contemplativa*, Introduction et notes F. Daumas, traduction P. Miquel, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 29, Paris 1963.
- PHILO ALEXANDRINUS, *Quod omnis probus liber sit*, introduction, texte, traduction et notes M. Petit, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 28, Paris 1974.

Opracowania

- BIEDROŃ W., *Spoleczność terapeutów i eseneńczyków (II w. p.n.e. - I w. n.e.)*, Warszawa 2013.
- CHADWICK H., *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, w: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967.
- CONYBEARE F.C., *Philo Judaeus on the contemplative life*, „The Jewish Quarterly Review” 7 (1894-1895) 755-769.
- DEUTSCH C., *The Therapeutae, Text Work, Ritual and Mystical Experience*, w: *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, ed. A. de Deconick, Atlanta 2006, 287-310.
- DAUMAS F., *Introduction*, w: Philon d'Alexandrie, *De vita contemplativa*, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 29, Paris 1963, 11-76.
- GOODENOUGH E.R., *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940
- GOODENOUGH E.R., *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935, reprint: Amsterdam 1969.
- HAY D.M., *Foils for the Therapeutae: References to Other texts and Persons in Philo's Vita Contemplativa*, „Neotestamentica et Philonica” 106 (2002) 330-348.
- HEGERMANN H., *Philon von Alexandria*, w: *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Würzburg 1973, 353-369.
- JOACHIMOWICZ L., *Filon – filozof alegoryzujący*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986.
- LAGRANGE J.-M., *Le Judaisme avant Jesus Christ*, Paris 1931.

- LUCIUS P.E., *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte des Askese*, Strasbourg 1879.
- MASSEBIEAU L., *Le traité de la vie contemplative de Philon et la question de Thérapeutes*, RevSR 16 (1887) 170-198 i 284-319.
- MATUSZEWSKI S., *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962.
- MONTFAUCON B de. – BOUHIER J., *Lettres pour ou contre sur fameuse question, si les solitaires appelés Thérapeutes, dont a parlé Philon le Juif, étaient chrétiens*, Paris 1712.
- MONTFAUCON B. de, *Le Livre de Philon de la Vie contemplative avec des observations où l'on fait voir que les Térapeutes dont il parle étaient chrétiens*, Paris 1709.
- NIEHOFF M., *Eusebius as a reader of Philo*, „Adamantius” 21 (2014) 185-194.
- OSMAŃSKI M., *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001.
- RENAN E., *Review of P.E. Lucius*, „Der essenismus in seinem Verhältnis zum Judenthum” (Strasbourg 1881), „Journal des Savants” (February, 1892) 83-93.
- RIAUD J., *Les Therapeutes d’Alexandrie dans la tradition et la recherche critique jusqu’aux découvertes de Qumran*, Paris 1991.
- SANDMEL S., *Philo Judaeus. An Introduction to the Man, His Writings, and His Significance*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 21/2: *Principat*, Berlin 1984, 731-759.
- SANDMEL S., *Philo of Alexandria. An Introduction*, New York 1979.
- SIMON M.M., *Jewish sects of the time of Jesus*, Philadelphia 1980.
- TYLOR J.E., *The So-Called Therapeutae of De vita Contemplativa: Identity and Charakter*, HTR 91 (1998) 3-24.
- VERMES G., *Essenes – therapeutai – Qumran*, Durham 1960.
- VIDAL S., *Introducción*, w: *Filon de Alejandria, Los terapeutas. De vita contemplativa*, Salamanca 2005, 8-17.
- WOLFSON H.A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, t. 1-2, Cambridge (Mass.) 1947, reprint: 1982.

