

# **Die Logos-leer van Filo van Aleksandrië: 'n Kultuur-Historiese ondersoek**

Deur  
CHJ van Schalkwyk

Proefskrif ingelewer ter gedeeltelike vervulling van  
die vereistes vir die graad Doktor in die Wysbegeerte  
(Ou Nabye Oosterse Studies)  
By die Universiteit van Stellenbosch



Desember 2004

Promotor: Prof J Cook

## Verklaring

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie proefskrif vervat my eie oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

Handtekening: \_\_\_\_\_

Datum: \_\_\_\_\_

## **Abstrak**

*Filo is 'n skrywer wat in Aleksandrië gewoon het in die tydperk 30 vC – 50 nC. Tradisioneel het geleerdes Filo getipeer as filosoof, eksegeet en apologet. Aan die hand van hierdie tiperings is Filo se werke dan geles en geïnterpreteer. In hierdie studie word daar met 'n postmoderne metodologiese vertrekpunt gewerk (wat ten diepste gebaseer word op 'n kultuur historiese verstaan van die werklikheid) en word dit duidelik dat hierdie tiperings nie bevredigend is nie. Die vraag wat nou ontstaan, is: Hoe moet Filo dan geles en verstaan word binne die raamwerk van 'n postmoderne metodologie?*

*Aan die hand van 'n studie van die logos-begrip word daar voorgestel dat Filo geles en verstaan moet word as 'n deurdrumpel-persoon, wat op die snypunt van al die verskillende kulture in Aleksandrië staan en daarom 'n nuwe simbole universum skep. Binne hierdie nuwe simbole universum kan verskillende kulture effektief met mekaar kommunikeer, aangesien hulle nou oor 'n gedeelde woordeskat beskik. Filo self was nie 'n postmodernis nie, maar hy maak wel van tegnieke gebruik wat ook voorkom in die postmoderne filosofie om hierdie nuwe simbole universum te skep. Deur middel van hierdie tegnieke is dit vir die leser moontlik om die verskillende filosofiese nuanses wat op Filo se denke ten opsigte van die logos ingewerk het, te verreken en om hierdie oënskynlike teenstrydighede in sy denke rakende die logos-begrip te verstaan teen die kultuur-historiese agtergrond waarbinne hy hom in Aleksandrië bevind.*

## **Abstract**

*Philo is a writer who lived in Alexandria in 30 BC – 50 AD. Traditionally scholars classified Philo as philosopher, exegete and apologist. With these classifications in mind, Philo's works is read and interpreted. In this study a methodology of postmodernism (which is inherently a cultural historical understanding of reality) will be used, and it will become clear that this classification of the scholars is not satisfactory. The question that arises, is: How must Philo be read and understood in the context of a postmodern methodology?*

*By means of a study of the logos-concept it is suggested that Philo must be understood as a threshold person, who stands on the cutting edges of the cultures in Alexandria; he therefore creates a new universe of symbols. In this new universe of symbols it is possible for the different cultures to communicate effectively, because they now have a joint vocabulary. Philo is not a postmodernist, but he makes use of techniques which occurs in post modern philosophy to create this new universe of symbols. Through the use of these techniques it becomes possible for the reader to take into account the different philosophical dimensions that are part of Philo's thoughts. This helps the reader to understand the contradiction in Philo's thought in connection with the logos-concept. It also helps the reader to place the logos-concept of Philo in its proper cultural historical background.*

## Bedankings

Ek wil graag van die geleentheid gebruik maak om die volgende persone en instansies te bedank vir hul hulp en ondersteuning om hierdie studie moontlik te maak:

### Persone

1. Prof J Cook, my studieleier, Prof Johann, ek weet dat ek u grys hare oor die laaste jare verskaf het. Dankie vir u moeite en betrokkenheid by hierdie studie. Dankie dat u by my gestaan het, selfs in tye toe dit moeilik was en dat u in my geglo het. U sal nooit weet wat dit vir my beteken het nie. U hulp, aanmoediging en ondersteuning was en is vir my kosbaar. Ek waardeer dit baie.
2. Mamma. Dankie vir Ma se aanmoediging en ondersteuning. Dankie dat Ma genoeg in my geglo het en my telkens weer aangemoedig het om die navorsing af te handel en die graad te voltooi.
3. Erica van Lingen. Dankie vir jou ondersteuning, aanmoediging en al die proefleeswerk wat jy vir my gedoen het. Jy het dit vir my prakties moontlik gemaak om die werk te kon skryf en af te handel. Dankie vir al die koppies koffie en die borde kos wat jy aangedra het. Dit was vir my kosbaar.
4. René van den Berg. René, toe die kalf in die put was en ek iemand dringend nodig gehad het om die werk finaal vir my te proeflees, was jy bereid om dit vir my te doen, ten spyte van 'n baie vol program en 'n moeilike jaar wat jy persoonlik beleef het. Ek waardeer dit regtig baie.
5. Mark Ingle. Wat 'n wonderlike ontdekking hier in die dorre Karoo! Dankie dat ek van jou biblioteek gebruik kon maak. Telkens was ek net

weer keer op keer verstom oor die verskeidenheid van boeke op jou boekrak. Van Derrida tot by Griekse woordeboeke. Ek waardeer jou hulp en ondersteuning in hierdie verband baie, want jy het dit vir my makliker gemaak om die navorsing te kon doen.

6. Jack en Roezaan Schoeman. Daar is nie woorde waarmee ek julle kon bedank vir jul hulp nie. Dankie vir jul ondersteuning en dat julle genoeg in my geglo het om hierdie studie af te kon handel. Mag die Here u ryklik ook daarvoor seën.
7. Vriende en Familie. Dankie vir julle ondersteuning, aanmoediging en bystand.
8. Geloofsgemeenskap van Philippolis. Ek rig veral 'n spesiale woord van dank aan my lidmate by die VGK Bergmanshoogte wat my die tyd gegee het om hierdie studie te kon voltooi. Dankie ook aan die NG Kerk Philippolis vir jul aanmoediging en ondersteuning.
9. Die eksaminators. Dankie dat u in u besige program tyd kon inruim om hierdie tesis te eksamineer. Dankie ook vir u geduld met my. Ek waardeer dit. Ek is veral ook dankbaar vir u kritiese opmerkings – dit vorm mens op akademies vlak.

#### Instansies

1. Dankie aan die NRF vir jul finansiële ondersteuning. Soos deur hierdie betrokke instansie vereis, sluit ek die volgende verklaring in:

*“The financial assistance of the National Research Foundation towards research is hereby acknowledged. Opinions expressed in this thesis and conclusions arrived at, are those of the author and not necessarily to be attributed to the NRF.”*

2. Die Universiteit van Stellenbosch. Dankie dat u dit vir my finansiëel moontlik gemaak het om hierdie studie te kon doen, deur die Stellenbosch 2000 beurs aan my toe te ken.
3. Laerskool Bergmanshoogte. Dankie dat ek julle laserdrukker kon gebruik om die finale kopie van die tesis te druk. Ek sal julle hulpvaardigheid en mededeelsaamheid in hierdie verband nie vergeet nie.
4. Toringkerk in die Paarl. Dankie vir julle finansiële ondersteuning.
5. Elsie Strauss Trust. Dankie vir jul hulp en finansiële ondersteuning.

***Soli Deo Gloria***

## Inhoudsopgawe

### **Hoofstuk 1: Agtergrond**

1. Wie is Filo	1
2. Hoe is Filo gelees en verstaan deur geleerdes?	5
2.1 Filo as filosoof	5
2.3 Filo as eksegeet	6
2.3 Filo as apologet	8
3. Strukturele samevoeging van die Filoniese korpus	8
3.1 Interne bewyse	10
3.2 Proloog tot die Allegoriae	11
3.3 Kompleksiteit van tekste	13
4. Literêre aspekte van die Filoniese Korpus	13
5. Rol van primêre en sekondêre Bybelstekste in Filoniese geskrifte	15
5.1 Sekondêre tekste in die allegoriese geskrifte	15
5.2 Sekondêre tekste in Filo se Quaestiones	17
6. Armeense vertaling	18

### **Hoofstuk 2: Filosofiese en Metodologiese oorwegings**

1. Probleemstelling	20
2. Epistemologiese bespreking van Postmodernisme	22
2.1 Definisie van postmodernisme	24
2.2 Dood van die skrywers/subjek	25
2.3 Grand Narratives	26
2.4 Logosentrisme	27
2.5 Metafisika	27
2.6 Metafoor	27
2.7 Ineenstorting van eenheid	28
2.8 Fragmentering van narratiewe	28
2.9 Dekonstruksie	30
2.10 Relativisme	32
2.11 Konstruktivisme	33
2.12 Hermeneutiek	35
2.13 Parodie	36
3. Terminologie	38
3.1 Kultuur	38
3.2 Histories	39



3.3 Die <i>logos</i> -begrip	40
3.3.1 Verskillende betekenisse van die woord <i>logos</i>	40
3.3.2 Vroeë gebruik van die woord <i>logos</i>	41
3.3.3 Grieks-filosofiese gebruik van die woord <i>logos</i>	42
3.3.3.1 Herakleitos	42
3.3.3.2 Parmenides	43
3.3.3.3 Sofiste	44
3.3.3.4 Sokrates	45
3.3.3.5 Plato	46
3.3.3.6 Aristoteles	47
3.3.3.7 Die Stoïsynse Skool	47
3.3.3.8 Middel Platonisme	50
3.3.4. Die Egiptiese ontwikkeling van die woord <i>logos</i>	51
3.3.5 <i>Logos</i> in die Septuagint	53
3.3.6 <i>Logos</i> in Joods-Hellenistiese literatuur	54
3.3.6.1 Aristobulos	54
3.3.6.2 Wysheid van Salomo	55
3.3.7 Hebreeuse ontwikkeling	55
4. Evaluasie van hoe Filo gelees word	57
4.1 Filosoof	57
4.2 Eksegeet	57
4.3 Apologeet	60
5. Alternatiewe voorstel om Filo te lees – Filo as deurdrumpel-persoon	62

### **Hoofstuk 3: Interpretasiegeskiedenis van die *logos*-begrip van Filo**

Inleidende opmerkings	65
1. Joodse Interpretasie – Wolfson	66
1.1 Inleidende opmerkings	66
1.2 Teorie van idees	69
1.2.1 Eerste fase	70
1.2.2 Tweede fase	72
1.2.3 Derde fase	73
1.3 Bespreking	74
2. Hellenisties-Joodse Interpretasie – Sandmel	76
2.1 'n Tweeledige <i>logos</i> -leer	76
2.2 Bespreking	81
3. Mitologies-tematiese interpretasie – Mack	82
3.1 Die verhouding tussen die hemelse wysheid en wêreldse wysheid	82
3.1.1 Die wysheid as weg van die siel	83
3.1.2 Die <i>logos</i> as gids op die weg van wysheid	84
3.1.3 Die weg en sy grense	84

3.1.4 Die <i>logos</i> as die geskape God	84
3.1.5 Die verhouding tussen die <i>logos</i> en die wêreld	84
3.1.6 Die <i>logos</i> as struktuurelement van die wêreld	85
3.2 Die <i>logos</i> as die Hemelse wysheid	85
3.2.1 Die <i>logos</i> as seun en eerste God	85
3.2.2 Die <i>logos</i> as lig en die eersgebore God	86
3.3 Die <i>logos</i> as fontein	86
3.4 Bespreking	86
4. Rekonstruksie-teorie – Tobin	87
4.1 Filo en Middel Platonisme	88
4.1.1 Kosmologiese funksies van die <i>logos</i>	88
4.1.2 Antropologiese funksies van die <i>logos</i>	89
4.1.3 Leidende funksies van die <i>logos</i>	90
4.2 Die <i>logos</i> en Filo se Bybelse interpretasies	90
4.3 Bespreking	92
5. Eksegetiese Interpretasie – Williamson	92
5.1 Die <i>logos</i> as tussenganger	93
5.2 Die <i>logos</i> as lig	94
5.3 Die <i>logos</i> as beeld van God	94
5.4 Die ewigheid van die <i>logos</i>	95
5.5 Die <i>logos</i> as die mag van God in die wêreld	96
5.6 Die <i>logos</i> en die mens	96
5.7 Die <i>logos</i> en Moses	97
5.8 Bespreking	98
6. Filosofies-mistiese interpretasie – Winston	99
6.1 Filo se intensie	99
6.2 Filo se gehoor	100
6.3 Filo en die <i>logos</i> -leer	101
6.4 Bespreking	106
7. Middel Platoniese interpretasie – Runia	109
7.1 Die <i>logos</i> as die plek van die begryplike wêreld	109
7.2 Die <i>logos</i> as die instrument van die skepping	110
7.3 Die <i>logos</i> as die plaasvervanger vir die kosmiese siel	110
7.4 Die <i>logos</i> en die mikro-kosmos	111
7.5 Bespreking	112

#### **Hoofstuk 4: Die *logos*-leer van Filo**

1. Agtergrond	115
1.1 Motivering	115
1.2 Ontleding en bespreking van die gekose tekste	117
1.3 Tekste en vertalings	119

2. Quis Rerum Divinarum Heres Sit (205-206)	120
2.1 Agtergrond	120
2.2 Teks	121
2.3 Vertaling	122
2.4 Konteks van gekose teks	122
2.5 Die primêre en sekondêre tekste waarop Filo kommentaar lewer met meegaande hoofemas	123
2.5.1 Die primêre teks	123
2.5.2 Die sekondêre teks	124
2.6 Die aanleidende eksegetiese probleem	124
2.7 Verbande tussen wat Filo geskryf het en wat daartoe aanleiding gee	125
2.7.1 Bybelse verbande en verbande met ander Filoniese tekste	125
2.7.2 Filosofiese verbande	126
2.8 Moontlike postmodernistiese interpretasie	127
3. De Somniis 1.227-230 (XXXIX)	128
3.1 Agtergrond	128
3.2 Teks	130
3.3 Vertaling	130
3.4 Konteks van gekose teks	131
3.5 Die primêre en sekondêre tekste waarop Filo kommentaar lewer met meegaande hoofemas	133
3.5.1 Die primêre teks	133
3.6 Die aanleidende eksegetiese probleem	133
3.7 Verbande tussen wat Filo geskryf het en wat daartoe aanleiding gegee het	134
3.7.1 Bybelse verbande en verbande met ander Filoniese tekste	134
3.7.2 Filosofiese verbande	136
3.8 Moontlike postmodernistiese interpretasie	138
4. De Confusione Linguarum 145 – 146 (XXVII)	139
4.1 Agtergrond	139
4.2 Teks	140
4.3 Vertaling	140
4.4 Konteks van gekose teks	141
4.5 Die primêre en sekondêre tekste waarop Filo kommentaar lewer met meegaande hoofemas	142
4.5.1 Die primêre teks	142
4.5.2 Die sekondêre teks	142
4.6 Die aanleidende eksegetiese probleem	143
4.7 Verbande tussen wat Filo geskryf het, en wat daartoe aanleiding gee	144
4.7.1 Bybelse verbande en verbande met ander Filoniese tekste	144

4.7.2 Filosofiese verbande	147
4.8 Moontlike postmoderne interpretasies	149
5. De Fuga et Inventione 106 -112 (XX)	151
5.1 Agtergrond	151
5.2 Teks	152
5.3 Vertaling	153
5.4 Konteks van gekose teks	155
5.5 Die primêre en sekondêre tekste met meegaande hoofemas waarop Filo kommentaar lewer	156
5.5.1 Die primêre teks	156
5.5.2 Die sekondêre teks	156
5.6 Die aanleidende eksegetiese probleem	157
5.7 Verbande tussen wat Filo geskryf het en wat daartoe aanleiding gee	157
5.7.1 Bybelse verbande en verbande met ander Filoniese tekste	157
5.7.2 Filosofiese verbande	161
5.8 Moontlike postmoderne interpretasies	162
6. De Opificio Mundi 16-25 (IV-VI)	164
6.1 Agtergrond	164
6.2 Teks	165
6.3 Vertaling	168
6.4 Konteks van gekose teks	172
6.5 Die primêre en sekondêre tekste waarop Filo kommentaar lewer met meegaande hoofemas	173
6.5.1 Die primêre teks	173
6.6 Die aanleidende eksegetiese probleem	173
6.7 Verbande tussen wat Filo geskryf het en wat daartoe aanleiding gee	174
6.7.1 Bybelse verbande en verbande met ander Filoniese tekste	174
6.7.2 Filosofiese verbande	177
6.8 Moontlike postmoderne interpretasies	179

## **Hoofstuk 5: Slot**

Inleidende opmerkings	181
1. Evaluering van Filo se <i>logos</i> -leer in terme van postmodernisme	182
1.1 Dood van die skrywers/subjek	182
1.2 Grand narratives/logosentrisme/ineenstorting van eenheid	183
1.3 Metafisika	185
1.4 Metafoor	185
1.5 Fragmetering van narratiewe	186
1.6 Dekonstruksie	187

1.7 Konstruktivisme	188
1.8 Hermeneutiek	189
1.9 Parodie	189
2. Is dit haalbaar om Filo as deurdrumpel-persoon te tipeer vanuit die post-modernisme aan die hand van sy <i>logos</i> -begrip?	190
3. Kan die pre-moderne allegoriese metode wat Filo gebruik om 'n uitleg van die tekste te doen, aansluit by die post-modernisme om bepaalde kultuur-historiese situasies in Aleksandrië beter/nuut te verstaan en te begryp?	193
4. Watter nuwe aspekte van die <i>logos</i> -begrip kom na vore wanneer Filo vanuit 'n postmoderne oogpunt gelees en verstaan word?	195
Samevattende opmerkings	196
<b>Bibliografie</b>	197
1. Lys van afkortings van Filo se werke	197
2. Werke geraadpleeg	198

## Hoofstuk 1

### Agtergrond

#### 1. Wie is Filo?

Filo is 'n Jood wat in Aleksandrië geleef het in die tydperk 30 vC – 50 nC<sup>1</sup>. Hy is lid van een van die rykste en mees vooraanstaande Joodse families in Aleksandrië. Sy broer, Aleksander Lisimagus, is die hoof van die doeanebeamptes op die oosgrens van Egipte. Aleksander Lisimagus is ook die beskermheer van keiser Tiberius se moeder. Tiberius Aleksander, Aleksander Lisimagus se seun, verlaat die Joodse geloof en volg 'n beroep in die staatsdiens wat later lei tot die hoogste sport wat 'n Romeinse amptenaar in Aleksandrië kon bereik, naamlik die prefek van Egipte in 66-70 nC. Aleksander Lisimagus se ander seun, Markus, is getroud met Bernice, die dogter van Herodus Agrippa (Scholer 1993: xii).

As jeugdige ontvang Filo die standaard Griekse opvoeding. Hierdie opvoeding bestaan uit onderrig in literatuur, retoriek, wiskunde, musiek en logika. As gevolg van hierdie skoling is Filo van mening dat alle algemene skoling 'n leerling moet voorberei om filosofie beter te verstaan<sup>2</sup>. Filo beskik oor 'n deeglike kennis van die Griekse filosowe en skrywers en verder toon hy ook 'n voorliefde vir die Griekse kultuur (Borgen 1984:254-255).

Filo kan as eklektiese filosoof<sup>3</sup> beskryf word en hy maak van haas al die filosofiese tradisies van die dag wat aan hom bekend was, gebruik. Dit beteken nie dat sy filosofie 'n wanordelike samevoeging van verskillende filosofiese denkrigtings is nie. By Pythagoras leen hy sy stelsel van getalle/nommers. Die viervoudige aard van oorsaaklikheid<sup>4</sup>, sowel as sy leer oor deugde as

---

<sup>1</sup> Sien Sandmel (1979:3), Schürer (1972:232) en Surburg (1975:154) vir verskillende standpunte aangaande die datering van Filo.

<sup>2</sup> Cher. 101.

<sup>3</sup> Colson & Whitaker (1929: xvii): "*In philosophy proper Philo is an eclectic . . .*"

<sup>4</sup> Cher. 125.

middelweg tussen ekstreme<sup>5</sup>, leen hy by Aristoteles. Daar is duidelik ook Stoïsynse elemente in sy denke teenwoordig, soos byvoorbeeld hoe hy filosofie in logika, etiek en fisika verdeel. Uit Platonisme neem hy die leer van die dualisme en maak onder andere 'n onderskeid tussen liggaam en siel. Hy neem verder ook Plato se leer oor idees aan. As gevolg van Filo se oordrewe sin vir menslike swakheid<sup>6</sup> is die filosofie van die Skeptici ook vir hom aanloklik.

Filo neem deel aan die Griekse gebruike en tradisies van die dag. Hy woon bankette by, besoek die teater en gaan luister gereeld na konserte en opvoerings<sup>7</sup>. Hy toon ook 'n deeglike kennis van atletiek, soveel so dat 'n mens wonder of hy nie self daaraan deelgeneem het nie. Hy woon ook ander sportgeleenthede by soos boksegevegte, stoeigevegte en perdewedrenne (Borgen 1984:252). Hoewel hy al die Hellenistiese plesierigheid meemaak, maan hy tog sy lesers om selfbeheersing aan die dag te lê wanneer hulle die bankette bywoon<sup>8</sup>.

Benewens al hierdie Griekse elemente wat in Filo se denke en daaglikse bestaan teenwoordig is, is daar ook 'n ander sy van Filo wat nie buite rekening gelaat moet word nie. Hy beskryf homself as 'n Jood deur godsdienste en nie net deur ras nie, en beskou homself as 'n student van Moses<sup>9</sup>. Filo maak 'n duidelike onderskeid tussen die Jode wat lojaal bly aan hulle godsdienste en erfenis en die Jode wat afvallig word daarvan. Teenoor die Jode wat afvallig word van hulle godsdienste en erfenis spreek hy hom sterk uit<sup>10</sup>. Filo leef in die tyd voor die Tempel in Jerusalem vernietig is en hy onderneem ten minste een keer in sy lewe 'n pelgrimstog na Jerusalem<sup>11</sup>.

---

<sup>5</sup> Quad. Deus. 162.

<sup>6</sup> Ebr. 154.

<sup>7</sup> Cont. VI. 48-36.

<sup>8</sup> Leg. All. 3.156.

<sup>9</sup> Spec. Leg. I.345.

<sup>10</sup> Conf. 2.

<sup>11</sup> Prov. 64

Dit is nie duidelik wat Filo se kennis van Hebreeus is nie en tot watter mate hy Hebreeus magtig is nie<sup>12</sup>. Jeremias (1971:185-186) wys egter daarop dat die Jode in die *Diaspora* daaglik steeds in Hebreeus gebid het volgens die voorgeskrewe patroon. Per implikasie beteken dit dat Filo oor 'n basiese kennis van Hebreeus beskik het.

Daar is verder ook nie duidelikheid oor die grondteks wat Filo gebruik wanneer hy eksegeese doen nie. Dit blyk dat hy swaar steun op die Septuagint. Tog is dit nie die Septuagint soos wat ons dit vandag ken nie, aangesien van sy eksegeese op variante lesings van die Septuagint berus. Die rede hiervoor is dat die Septuagint nog in 'n ontwikkelingsfase was en dat daar dus verskeie variasies van die Septuagint-tekste beskikbaar was.

Katz (1950:4) wys op die volgende in hierdie verband:

*“When dealing with quotations from the Greek O.T. we should always remember the fact that it existed in very different forms. The Septuagint was a much-revised text. During the centuries the Hebrew text underwent many changes both quantitative and qualitative, and now and then the Greek would be adapted to the contemporary Hebrew. As a result old and new mixed freely, and this all the more since Origin’s Hexapla opened a way for the more recent Jewish translators, the ‘Three’, Aquila, Symmachus and Theodotion, readings of whom were freely introduced, first perhaps in the margin of the LXX, later, by copyists in the text itself. Amongst our evidence there is hardly one MS, which does not disclose some influence from these later stages of transmission. Therefore, whenever we find a seemingly striking originality in a quotation, perhaps in a successful and close connection with the Hebrew original, this must not lead us to think at once that here we certainly have something authentic that has since been lost. On the contrary we have to check such readings by comparing them to every known form of the Greek Bible, including*

---

<sup>12</sup> Diegene wat van mening is dat Filo Hebreeus magtig was, is onder andere Sandmel (1979:15); Siegfried (1970:142-145) en Wolfson (1948:188). Diegene wat van mening is dat Filo nie Hebreeus magtig was nie, is onder andere Nikiprowetzky (1977:50-81) en Runia (1986b:17).



*the more recent translators, and only where any possible connection is ruled out are we likely to be facing a hitherto unknown form of the text.”*

Volgens Filo is die teks waarmee hy werk egter die presiese en geïnspireerde weergawe van die Septuagint en verdedig hy die integriteit en gesag van die Skrif soos dit deur Moses oorgelewer is. Filo sê in die fragmente oor Questions in Genesis die volgende oor die saak:

*“Those men act absurdly who judge of the whole from a part, instead of, on the contrary, forming their estimates of a part from their knowledge of the whole; for this is the more proper way to form one’s opinion of anything, whether it is a body or a doctrine; there for the divine code of laws is, in a manner, a united creature, which one must regard in all its parts and members at once with all one’s eyes, and one must contemplate their meaning and sense of the whole Scripture with accuracy and clearness, not disturbing its harmony nor disserving its unity; for the parts will have a very different appearance and character if they are at once deprived of their union.”*

Filo dui gereeld aan dat hy ook van Joodse bronne gebruik maak wanneer hy eksegetiese van die Septuagint maak. Dit laat die vraag ontstaan of Filo gebruik gemaak het van die plaaslike Joodse gemeenskap se bronne in Egipte en of hy selfs wyer Joodse tradisies soos die Palestynse *haggadah* en *halakhah* gebruik het. Borgen (1984:258) wys daarop dat Filo Jerusalem besoek het en dat hy ’n skerp kontras skets tussen die Jode van Aleksandrië en die Palestynse Jode, wat ’n goeie aanduiding is dat hy bekend was met die Palestynse tradisies van die dag. Schürer (1972:365) wys egter daarop dat bogenoemde argument nie genoegsame getuigenis is om aan te voer dat Filo oor ’n gespesialiseerde kennis van die twee mondelinge tradisies, naamlik die *haggadah* en die *halakhah* beskik het nie. Al wat hieruit afgelei kan word, is dat hy oor die algemeen bekend was met die twee tradisies.

## **2. Hoe is Filo gelees en verstaan deur geleerdes?**

Daar bestaan hoofsaaklik drie maniere waarvolgens Filo gelees, verstaan en geïnterpreteer word, naamlik as filosoof, eksegeet en apologeet. Vervolgens gaan die drie tradisionele standpunte kortliks weergegee word. In Hoofstuk 2 wat oor die metodologiese verantwoording van die werk handel, sal elkeen van hierdie standpunte geëvalueer word en sal daar dan vanuit die evaluasie 'n keuse gemaak word van hoe Filo gelees en verstaan moet word.

### **2.1 Filo as filosoof**

Wanneer iemand as filosoof getipeer word, moet die persoon aan die volgende vereistes voldoen: dit is iemand wat 'n liefde vir wysheid het, wat sy lewe inrig en reguleer deur die lig van wysheid. Die filosoof is op soek na insig in die hoogste werklikheid. Dit is die taak van die filosoof en die vak Filosofie om 'n verstaan te ontwikkel van die algemene oorsake en beginsels van alle dinge in die wêreld. Ten diepste jaag 'n filosoof kennis en insig na en wil hy/sy tot 'n beter verstaan kom van hoe sake in die wêreld inmekaar steek.

As Filo in die lig van hierdie tipering beoordeel word, kan daar gesê word dat hy kwalifiseer om 'n filosoof genoem te word. Op 'n gereelde basis maak hy 'n saak daarvoor uit dat dit die hoogste doel van die mens is om te soek na die lig wat hom in sy totaliteit verlig. Wanneer hy na hierdie lig verwys, is dit die filosofie en dan is dit slegs deur middel van hierdie lig, dat die mens tot 'n verstaan van God kan kom. By Filo is daar ook veral 'n voorliefde vir filosofie en filosofiese denksisteme. Die feit dat hy goed geskool was in die Griekse filosofiese denksisteme van sy dag en dat hy hulle aanwend om eksegeese van sy werk te doen is onderliggend aan hierdie voorliefde.

Wanneer Filo nadink oor wie deel vorm van die Jode en wie tot die volk van Israel behoort, dink hy op 'n allesomvattende wyse oor hierdie saak. Beide die groepe is in wese potensieel toeganklik vir almal. Filo was van mening dat die Jode gewillig is om enigeen te aanvaar wat bereid is om God te aanbid en in

Hom te glo. Hulle is welkom om Joodse burgerskap aan te neem. Terselfdertyd is dit ook waar in sy denke dat om aan die volk Israel te behoort, meer is as 'n saak van geestelike eenheid en nie net een van geboorte nie. (Birnbaum 1993:68).

Filo werk met die aanname dat die enigste manier waarop die Judaïsme verstaan kan word, is dat daar net geloof in één God is. Om 'n Jood te wees, is vir Filo nie net 'n geval van geloof in 'n bepaalde filosofie nie; dit sluit ook die lewe binne 'n baie bepaalde gemeenskap in. Hierdie standpunt bring mee dat Filo se universalistiese visie van Israel en die Jode nie alle mense ingesluit het wat soos hulle was nie (Birnbaum 1993:68).

## **2.2 Filo as eksegeet**

Filo skryf in die meeste gevalle kommentare op die Bybel. Wanneer hy na homself verwys, beskryf hy homself as 'n eksegeet wat die inspirasie ontvang het om die wet<sup>13</sup> van Moses te interpreteer. Filo sê in *Cher. 49* die volgende oor hierdie saak:

*“For I myself, having been initiated in the great mysteries by Moses, the friend of God, nevertheless, when subsequently I beheld Jeremiah the prophet, and learnt that he was not only initiated into the sacred mysteries, but was also a competent hierophant or expounder of them, did not hesitate to become his pupil. And he, like a man very much under the influence of inspiration, uttered an oracle in the character of God, speaking in this manner to most peaceful virtue: ‘Hast thou not called me as thy house, and thy father, and the husband of thy virginity?’ showing by this expression most manifestly that God is both a House, the incorporeal ideas, and the Father of all things, inasmuch as it is he who has created them; and the husband of wisdom, sowing or the race of mankind the seed of happiness in good and virgin soil”.*

---

<sup>13</sup> Van Schalkwyk (1994:26) wys daarop dat dit wil voorkom asof Filo homself hoofsaaklik sien as iemand wat inspirasie ontvang het ten opsigte van sy werk as interpreteerder van die wet van Moses – vergelyk *Cher 49*.

Dit bring mee dat een van die wyses waarop Filo sinvol gelees en geïnterpreteer kan word, is om sy werk te lees en te verstaan in terme van eksegetiese temas (Runia 1986b:20).

Een van die kenmerkende eienskappe van hierdie metode is dat Filo net in die negatiewe sin van die woord dogmaties optree wanneer hy kwaadwillige kritici tereg wys, of as hy wil aantoon dat dit problematies is om die letterlike interpretasie te volg<sup>14</sup>.

Die hoofaanneme onderliggend aan Filo se Skrifuitleg is dat die hele Skrif profeties geïnspireer is, en dat die inspirasie en vertaling van die geskrifte op gelyke vlak verstaan moet word. Filo beskou die hele Bybel as profesie, insluitend die Wet. Moses word gereeld die *profeet* genoem en hy praat van hom asof hy die Gees ontvang het wat ook aan die profeterende oudstes gegee is (Brewer 1992:208).

Filo is verder ook van mening dat Skrifuitleggers geïnspireer is net soos die oorspronklike profete. Skrifuitleg kom direk van God en nie deur middel van reëls en metodes nie. Die profete ontvang die boodskap in 'n toestand van ekstase en daarom is dit moontlik dat hulle die boodskap op 'n irrasionele wyse kon oordra. Dit het tot gevolg dat die boodskap op sigself deur 'n derde party afgelei kan word. Hierdie derde party wat die boodskap interpreteer, tree dan self as 'n boodskapper van God op (Brewer 1992:209).

Filo maak daarop aanspraak dat hy sy grootste insigte kry in oomblikke van openbaring, maar dan gaan hy voort om dit aan die leser aan te bied op grond van allegoriese analises van die bepaalde teks of uitleggingsprobleem. Moses is die hoogste tussenganger van die openbaring, aldus Filo. Die Pentateug is die basiese uitdrukking van God se openbaring en die res van die geskrifte

---

<sup>14</sup> Hay (1991b:42-43) bepreek hierdie saak deeglik.

(Psalms, Profete en Spreuke) dien as sekondêre geskrifte, of as kommentaar op die Pentateug (Hay 1991b:45).

### **2.3 Filo as apoloheet**

Runia (1986a:189) wys daarop dat die vraag natuurlik bly: waarom het Filo dit op homself geneem om so 'n groot onderneming aan te pak en om so 'n volledige verduideliking van die Mosaïese tekste te gee? Eerstens moet geantwoord word dat hy dit doen omdat hy 'n lojale Jood is. Daarom het hy diep ontsag vir die Skrif en beskou hy dit as die mens se hoogste roeping om die dieptes van die Skrif as wysheid te ondersoek en te oordink. Die antwoord is egter nie genoegsaam as verduideliking waarom Filo so intensief op die Pentateug werk nie. Deur sy eie werk is dit baie duidelik dat hy homself nie net as 'n eksegeet sien nie, maar ook as 'n apoloheet van die Skrif.

Die Jode in Aleksandrië was van alle kante omring deur die trotse en dominante prestasies van die Grieks-Hellenistiese kultuur. Die behoud van hulle etniese en kulturele identiteit was nie vanselfsprekend nie. Samesmelting met die groter kultuur en afvalligheid van die Judaïsme was werklikhede wat hulle daaglik bedreig het. Filo verdedig met groot passie sy religieuse en kulturele erfenis. Runia (1986a:189) maak die volgende opmerking oor Filo se passie waarmee hy sy religieuse en kulturele erfenis verdedig:

*“The Law of Moses is not only **not** the curiously archaic and jumbled document that it might seem to the casual, uninformed reader. It is far more than that. It is the repository of the highest wisdom that man can attain. If only all the world would read it and study it and understand it.”*

### **3. Strukturele samevoeging van die Filoniese korpus**

Filo se werke word tradisioneel in drie hoofgroepe verdeel, naamlik die Allegoriese kommentare (*Allegoriae*) wat strek vanaf *Legum Allegoriae* tot by

*De Somniis* (hierdie werke handel hoofsaaklik oor verskeie tekste uit Genesis), die Uiteensetting van die Wet (*Expositiones*) wat strek vanaf *De Abrahamo* tot by *Praemiis et Poenis*, en dan is daar ook die Vrae en Antwoorde op Genesis en Eksodus (*Quaestiones*). Die werk *De Opificio Mundi*, het 'n eiesoortige styl en inhoud wat dit onderskei van sy ander werke. Laastens is daar dan ook fragmente wat aan Filo toegeskryf word, maar daar bestaan nie groot sekerheid of al die fragmente deur hom geskryf is nie (Hay 1991a:vii).

Die onderskeie tekste van Filo kan met redelike sekerheid afgebaken word en binne bepaalde afdelings geplaas word. Oor hierdie aspek van die Filoniese korpus bestaan daar redelike eenstemmigheid. Die probleem ontstaan egter wanneer daar besluit moet word oor die volgorde waarbinne die verskillende afdelings geplaas word. Die groot stryd gaan oor die plasing van *Quaestiones*. Sommige geleerdes plaas hierdie afdeling aan die begin van die Filoniese korpus, terwyl ander dit weer plaas aan die einde van die korpus en 'n derde groep plaas dit net na die *Allegoriae*. Afhangende van waar die *Quaestiones* geplaas word, word die *Allegoriae* dan gewoonlik eerste of tweede geplaas. Die *Expositiones* volg gewoonlik direk op die *Allegoriae*, behalwe by die groepering wat die *Quaestiones* direk na die *Allegoriae* plaas.

Binne die kringe van Filoniese navorsing bestaan daar 'n debat oor die plek waar die *Quaestiones* geplaas moet word. Die vraag wat beantwoord moet word is of die *Quaestiones* die vroegste werk van Filo is en dus aan die begin van die driedeling van die Filoniese korpus geplaas moet word, of is die betrokke werk 'n latere ontwikkeling en moet dit dus eerder aan die einde van die driedeling van die Filoniese korpus geplaas word?. So is Grossmann (1841:14-17) van mening dat die *Quaestiones* aan die einde van die Filoniese korpus geplaas moet word. Ewald (1874:270-271) daarenteen is van mening dat dit reg aan die begin van die Filoniese korpus geplaas moet word, terwyl Cohn (1899:391) hom laat lei deur wat Eusebius te sê gehad het oor die saak en die *Quaestiones* net na die *Allegoriae* plaas.

In meer onlangse navorsing het die neiging ontstaan om die *Quaestiones* aan die begin van die driedeling van die Filoniese korpus te plaas. Die redes vir hierdie plasinge kan gevind word op grond van interne ontledings<sup>15</sup> wat gemaak word van die tekste sowel as die uitgangspunt dat die *Quaestiones* gelees moet word as proloog tot die *Allegoriae*<sup>16</sup>. Laastens kan die plasing afgelei word vanuit die kompleksiteit en beweging van die twee onderskeie literêre genres<sup>17</sup>. Vervolgens sal daar kortliks aan die drie verskillende benaderings aandag geskenk word, naamlik interne bewyse, proloog tot die *Allegoriae* en kompleksiteit van die tekste.

### 3.1 Interne bewyse

Terian (1991:31-45) maak 'n omvattende ontleding om aan te toon dat die *Quaestiones* aan die begin van die drie-deling van die Filoniese korpus geplaas moet word. Hy grond hierdie indeling op interne bewyse wat hy in *Quaestiones*<sup>18</sup>, *Allegoriae*<sup>19</sup> en *Expositiones*<sup>20</sup> vind. Op grond van hierdie ontleding maak hy die volgende gevolgtrekkings: Filo verwys glad nie na sy ander werke in die *Quaestiones* nie. Daar kan verwag word dat hy een of ander opmerking sou maak wat verwys na van sy ander werke, en dat hy sou verwys na sy ander veelvuldige Bybelse kommentare, indien hulle reeds bestaan het toe hy *Quaestiones* geskryf het. In die *Allegoriae* word daar verwysings gevind na die *Quaestiones*, en in die *Expositiones* word daar weer na die *Allegoriae* verwys. Vanuit hierdie interne bewyse, hoe skraal en beperk ook al, kan daar

---

<sup>15</sup> Terian (1991:31-45) maak in sy artikel “*The priority of the Quaestiones among Philo’s Exegetical Commentaries*” ’n omvattende ontleding van interne bewyse in die werke van Filo om aan te toon dat die *Quaestiones* eerste geplaas moet word in die driedeling van die Filoniese korpus.

<sup>16</sup> Sterling (1991:99-124) toon in sy artikel “*Philo’s Quaestiones: Prolegomena or Afterthought?*” aan dat die *Quaestiones* aan die begin van die driedeling van die Filoniese korpus geplaas moet word.

<sup>17</sup> Sien Measson & Cazeaux (1991:127) “*From Grammar to Discourse: A Study of the Questions in Genesis in Relation to the Treatises*” wat aantoon dat die *Quaestiones* logies eerste geplaas moet word in die Filoniese korpus, op grond van die kompleksiteit en beweging van genre in Filo.

<sup>18</sup> Sien Terian (1991:31-37) vir ’n bespreking oor die aard van interne bewyse in *Quaestiones*. Hy baseer sy argument op ’n ontleding van die volgende tekste: *Quaest. in Gn 2.4* (gegrond op Gen. 6:14), *Quaest. in Ex. 2.34* (gegrond op Eks. 24:7), *Quaest. in Ex. 2.113* (gegrond op Eks. 28:20) en *Quaest. in Gn. 4.123* (gegrond op Gen. 24:36).

<sup>19</sup> Sien Terian (1991:37-41) vir ’n bespreking oor die aard van interne bewyse in *Legum Allegoriae*. Hy baseer sy argument op ’n ontleding van die volgende tekste: *Leg. 3.139*, *Sac. 51* en *Sor. 52*.

<sup>20</sup> Sien Terian (1991:41-44) vir ’n bespreking oor die aard van interne bewyse in *Expositiones*. Hy baseer sy argument op ’n ontleding van die volgende tekste: *Op. 52* en *Spec. 1.269*.

afgelei word dat die *Quaestiones* die vroegste werk van Filo se eksegetiese kommentare moet wees.

### **3.2 Proloog tot die *Allegoriae***

Volgens hierdie benadering word daar met die aanname gewerk dat Filo in die eerste plek verstaan moet word as 'n Bybelse eksegeet. Vanuit hierdie aanname word daar dan vrae gevra ten opsigte van die *Quaestiones*. Vir wie en wat is Filo eksegeet in hierdie werk? Die *Quaestiones* beskik nie oor dieselfde afgerondheid as die allegoriese geskrifte (*Allegoriae en Expositiones*) nie, maar daar kan reeds in die *Quaestiones* al die basiese elemente gevind word wat in die allegoriese geskrifte teenwoordig is. In die *Quaestiones* word die primêre allegoriese temas reeds aangedui. Daar kan ook nie sonder meer net aanvaar word dat die *quaestio et solutio*-metode net gereserveer is vir kategetiese werk nie, aangesien hierdie metode kenmerkend van die hele Filoniese korpus is en die gangbare manier was om kommentare te skryf (Sterling 1991:121-122).

Die rede vir die skryf van die *Quaestiones* kan gevind word in dit wat reeds bekend is oor die Filoniese korpus as sulks. Die allegoriese geskrifte het ontwikkel vanuit die *Quaestiones* (Sterling 1991:122). Hierdie standpunt sluit aan by Sandmel (1979:79) se standpunt dat die *Quaestiones* verstaan moet word as voorlopige notas wat as basis dien vir die skryf van die allegoriese geskrifte.

Teen die agtergrond van hierdie inligting is dit dan ook moontlik om te verduidelik waarom Filo van beide letterlike en allegoriese interpretasies gebruik maak in die *Quaestiones*. Aan die een kant help die letterlike skool van interpretasie vir Filo om met sy een voet in die Judaïsme te staan, en aan die ander kant staan hy deur middel van die allegoriese metode wat hy gebruik met sy ander voet in die Hellenisme (Sterling 1991:122).



Hierdie opmerking verduidelik nog nie waarom die letterlike interpretasie van die tekste die allegoriese interpretasie van die teks in die *Quaestiones* oorheers nie, terwyl dit net die teenoorgestelde geval is by die allegoriese tekste. Daar kan hoofsaaklik drie redes aangevoer word vir hierdie stand van sake. Eerstens kan gesê word dat daar 'n beduidende skuif in die denke van Filo plaasgevind het in die tydperk tussen die skryf van die twee korpusse. Die probleem met hierdie alternatief is dat die allegoriese geskrifte 'n posisie van nie-letterlike interpretasie inneem. By tye word daar wel van die letterlike metode gebruik gemaak in die allegoriese geskrifte. Dit is net nie die/ metode wat die sterkste na vore kom in die allegoriese geskrifte nie (Sterling 1991:122-123).

Tweedens kan daar geargumenteer word dat hy twee verskillende gehore in gedagte het wanneer hy die twee werke skryf. Hoewel hierdie oplossing aantreklik lyk met die eerste oogopslag, is dit nie sonder probleme nie. Hierdie rigting van denke neig na die aanname dat Filo se werke as kategetiese onderrigmateriaal verstaan moet word. Met ander woorde, hy probeer verskillende groepe onderrig, en dit doen afbreuk aan die aanvanklike standpunt dat hy in die eerste plek verstaan moet word as 'n eksegeet van die Bybel (Sterling 1991:122-123).

Derdens kan daar gesê word dat sy bedoeling verskillend was met elk van die onderskeie werke. Dit wil voorkom om die beste manier te wees om die verskil in klem tussen die twee werke te verduidelik. In die *Quaestiones* probeer Filo om al die opsies weer te gee, terwyl hy in die allegoriese geskrifte vanuit 'n bepaalde perspektief skryf. Die hipotese dat die *Quaestiones* die voorwoord tot die allegoriese geskrifte vorm, beteken dan dat daar aan die *Quaestiones* 'n beduidende rol toegeken moet word wanneer die allegoriese geskrifte gelees en geïnterpreteer word (Sterling 1991:122).

### **3.3 Kompleksiteit van die tekste**

Die kronologiese volgorde van Filo se werke is 'n debatteerbare saak. Suiwer vanuit 'n logiese uitgangspunt wanneer daar van die kriteria van kompleksiteit en beweging gebruik gemaak word, kan daar afgelei word dat die *Quaestiones* die allegoriese geskrifte voorafgaan (Measson & Cazeaux 1991:127).

Die kategismus (*Quaestiones*) is meer wesenlik en basies van aard en tog onvervangbaar. Die teologie (allegoriese geskrifte) is meer ambisieus en aantreklik en beter geskik om die waarheid in die menslike verstand in te prent, maar kan ook as 'n luukse beskryf word (Measson & Cazeaux 1991:224).

Geloof en rede vorm die twee pole van hierdie literêre genres. Geloof word bewaar deur die *Quaestiones* en Rede word verlig deur die allegoriese geskrifte. Die grense tussen die twee is egter nie duidelik vasgestel nie, behalwe by die konteks van die aangebore afsondering van die *Quaestiones*: die kategismus van die *Quaestiones* impliseer 'n voorafgaande teologie en die teologie van die allegoriese geskrifte hou weer 'n bepaalde verband met die eenvoud van die kategismus (Measson & Cazeaux 1991:225).

Wie ook al praat van literêre genre, beperk hom-/haarself tot die reëls van skryf en dit is hoe die onderlinge verhouding tussen *Quaestiones* en die allegoriese geskrifte gesien en verstaan moet word (Measson & Cazeaux 1991:225).

### **4. Literêre aspekte van die Filoniese Korpus - Genres van die verskillende tekste**

Die aanname dat Filo in die eerste plek 'n allegoris is, kan skadelik wees vir die vorming van die regte indrukke betreffende wát die verhouding tussen die *Quaestiones* en die allegoriese geskrifte was, aangesien dit die invalshoek van die leser beperk en nie Filo as eksegeet in berekening bring nie. Allegorie is die bou-element - die basis materiaal wat Filo gebruik in die konstruksie van 'n dialektiese diskoers (Measson & Cazeaux 1991:127).

Dit is nie moontlik om dieselfde metode te gebruik om beide die allegoriese geskrifte en die *Quaestiones* te bestudeer nie. Die rede hiervoor is dat daar met twee verskillende literêre genres gewerk word. Daar moet verder in berekening gebring word dat die moontlikheid bestaan het dat nie die volle *Quaestiones* soos wat ons dit vandag in die geredigeerde weergawe het, Filo se werk is nie. Die onderskeie *Quaestiones* word gewoonlik nie aan mekaar verbind nie. Hulle is min of meer georganiseer op sigself, maar nooit met dieselfde dinamiese kwaliteit wat krag en beweging gee en aanwesig is in die allegoriese geskrifte nie. Laastens kan daar ook van die *Quaestiones* gesê word dat dit geslote is in die sin dat 'n verwysing na 'n ander Bybelse teks as die een onder bespreking, 'n rare verskynsel in die *Quaestiones* is (Measson & Cazeaux 1991:126).

Aan die ander kant sal dit ook onvoldoende wees om die allegoriese geskrifte te beskou as bestaande uit reekse vrae. Dit sal die teenoorgestelde van die Filoniese tegniek impliseer. Dit wil voorkom asof Filo begin het met notakaartjies wat eienskappe vertoon van die *Quaestiones*, met die bedoeling om aan hulle lewe, nuutheid en vindingrykheid te gee; amper soos 'n regisseur wat gebruik maak van akteurs, kostuums en stemme. Op hul eie is hulle betekenisloos totdat die opvoering in beweging kom (Measson & Cazeaux 1991:126).

Die twee verskillende literêre genres van die twee korpusse kan nie met mekaar vergelyk word nie. Die genre wat Filo in die *Quaestiones* gebruik, kan nie net so van toepassing gemaak word op die allegoriese geskrifte nie. So kan daar ook nie afgelei word dat die metode wat Filo in die allegoriese geskrifte gebruik, net so gebruik kan word vir die *Quaestiones* nie. Filo het twee ongelyke reekse geskryf, duidelik onderskeibaar van mekaar en verskillend in soort. Die *Quaestiones* kan nie daarop aanspraak maak om 'n definitiewe diskoers te wees nie. Dit is wel waar in die geval van die allegoriese geskrifte as gevolg

van die diskoerstekniek wat Filo gebruik om dit na 'n hoër vlak te skuif (Measson & Cazeaux 1991:224).

Nieteenstaande die voorafgaande, kan daar nie sonder meer afgelei word dat die *Quaestiones* net notas of rofwerk is vir die gebruik van voorlopige materiaal vir die skryf van die allegoriese geskrifte nie. Dit is werk wat 'n eenvoudige en algemene doel het, naamlik om van Genesis vir die leser 'n eenvoudige en logiese verklaring te bied. Die *Quaestiones* reflekteer die meditatiewe lesings van die Therapeutai soos beskryf in *De Vita Contemplativa*. Deur bloot die minimum aan te bied, slaag die *Quaestiones* daarin om die betekenis van Genesis te bewaar en te beskerm.

Daarteenoor vereis die allegoriese geskrifte die hoogste intellektuele arbeid van die leser. Daar is 'n groter risiko verbonde aan die allegoriese geskrifte omdat dit die maksimum verstaan van die Bybelse teks en die leser vra. Gesien in hierdie lig, kan daar gesê word dat die *Quaestiones* 'n tipe kategismus verteenwoordig en dat die allegoriese geskrifte die teologie verteenwoordig (Measson & Cazeaux 1991:224).

## **5. Rol van primêre en sekondêre Bybeltekste in Filoniese geskrifte**

Die Bybelse teks speel 'n sentrale rol in Filo se eksegeese. Die metode waarvan hy gebruik maak, staan in 'n noue verband met dit wat in die Aleksandryse sinagoges gebruik is. Hy begin deur 'n vraag te stel oor die teks waarna hy dit beantwoord deur 'n allegoriese oplossing vir die probleem te bied (Runia 1990:112).

### **5.1 Sekondêre tekste in die allegoriese geskrifte**

Ten opsigte van hierdie manier van doen, is daar egter drie punte waaroor daar nie eenstemmigheid is nie. Eerstens is dit nie duidelik wat 'n Filoniese "hoofstuk" presies behels nie. Daar bestaan ook onduidelikheid oor die rol wat die sekondêre Bybelse tekste in sy werke speel. Tweedens is daar

onduidelikheid oor die strukturele samehang van sy werke, rakende 'n bepaalde hoofstuk sowel as die verhouding tussen die onderlinge hoofstukke van 'n bepaalde geskrif. Derdens moet daar ook lig gewerp word op die verhouding en verband wat daar tussen Filo en die werke van sy tydgenote is, hetsy Joods of Grieks (Runia 1990:112-113).

Daar kan volgens Runia (1990:131) die volgende opmerkings oor hierdie drie probleemareas gemaak word: Die allegoriese geskrifte van Filo is komplekse strukture wat bestaan uit eksegetiese van primêre en sekondêre tekste. Elke geskrif het 'n ander Bybelse teks as basis. Die allegoriese eksegetiese van die teks lei daartoe dat Filo sekondêre Bybelse tekste wat hy weer op ander plekke uit die Pentateug haal, in sy allegoriese eksegetiese inskakel. Elke skakel en die daaropvolgende temas is uniek, aangesien daar elke keer sprake is van verskillende tekste en kettings/skakels waarmee daar assosiasies gemaak word.

Die vraag wat nou ontstaan, is: As elkeen van Filo se eksegetiese kettings uniek is, is dit geldig dat, as 'n tema in Filo se werk bespreek word, daar net na daardie bepaalde gedeelte van die eksegetiese ketting verwys word? Of, is die gedeelte se betekenis intrinsiek? Of, word dit moontlik bepaal deur sy plek in die struktuur van die eksegetiese ketting (Runia 1990:131)? Die antwoord op hierdie vrae kan gevind word in die wyse waarop daar geoordeel word oor die struktuur van Filo se geskrifte. Filo sien homself as 'n dissipel van Moses, daarom moet die interpreteerder van sy werke altyd sy stellings in verband bring met die Bybelse tekste waarop hulle gebaseer is. As hierdie metode gevolg word, moet 'n mens altyd versigtig wees hoe na die konteks en die woorde gekyk word. Daar kan dan afgelei word dat dit aanvaarbaar is om Filo te ondersoek en gedeeltes van sy werk te gebruik in afsondering van die tematiese konteks van die geskrif waarin dit voorkom.

## **5.2 Sekondêre tekste in *Filo se Quaestiones***

Filo het die gewoonte om van sekondêre tekste gebruik te maak om diepte te gee aan sy verduideliking van die primêre Bybelse teks. Die oomblik wanneer Filo oorbeweeg van die primêre teks na die sekondêre teks, doen hy dit meer op 'n verbale as 'n tematiese wyse. Tekste word eerder met mekaar geassosieer ten opsigte van hulle bewoording, as die saak wat aangespreek word. Die sekondêre tekste wat Filo by die uitleg betrek, skep 'n losse eenheid en daar is min sprake van 'n vervlegde, strukturele eenheid. Die eenheid wat tot stand kom, kan eerder omskryf word in terme van die hoofstroom waarin sy idees beweeg binne die eksegetiese waarmee hy besig is (Runia 1991:47-49).

Die aantal sekondêre tekste wat Filo in die *Quaestiones* gebruik, is uiters beperk. Dit staan in skerp kontras met die allegoriese geskrifte waar volledige eksegetiese van sekondêre tekste vir die metode wat deur Filo gebruik word, van die grootste belang is. In die *Quaestiones* maak Filo net gebruik van 'n sekondêre teks ter verduideliking van, of om bewys te lewer vir, sy argument in die eksegetiese wat hy van 'n betrokke teks maak, en dan beslaan die gebruik van die sekondêre teks hoogstens 'n paar reëls. Hierdie metode verskil radikaal van Filo se werkwyse in die allegoriese geskrifte, waar hy van die sekondêre tekste gebruik gemaak het as verduideliking van die eksegetiese van die primêre teks. Die sekondêre tekste wat Filo in die allegoriese geskrifte gebruik, word gewoonlik baie breedvoerig behandel net soos in die geval van die hoofteks. Daar kan dus eerder gesê word dat Filo baie duidelik van sekondêre eksegetiese in die allegoriese geskrifte gebruik maak, terwyl hy in die geval van die *Quaestiones* bloot net sekondêre tekste gebruik sonder om dit te eksegetiseer (Runia 1991:76).

Tematiese oorwegings speel in die meeste gevalle 'n baie belangrike rol ten opsigte van die keuse van die sekondêre tekste in die *Quaestiones*. Tog is daar bevind dat 'n derde van die voorbeelde wat as sekondêre teks geïdentifiseer is, die parallelismes gegrond op die bewoording tussen die

primêre en die sekondêre teks, sy keuse van sekondêre teks bepaal het (Runia 1991:76).

Runia (1991:76) brei verder uit oor die gebruik van parallelle deur Filo wanneer hy opmerk dat:

*“The extensive number of parallels that could be found between the examples and other writings of Philo show that his corpus represents an integrated and largely coherent body of material. But one should not overlook the fact that 35 cases of secondary texts were found, for the usage of which no precise parallels are available. Moreover, when the Quaestiones and the Allegorical Commentary are directly compared, it emerged that there was practically no correlation in the choice of secondary texts when the two series expound the same main text. Clearly, in this regard at least, the Quaestiones do not have a preparatory character”.*

## **6. Armeense vertaling**

Die oorspronklike Griekse tekste van die *Quaestiones* het met die verloop van tyd verlore geraak. Al tekste wat vandag nog bestaan, is die Armeense vertalings van die bepaalde tekste. Dit bring mee dat ons reeds werk met 'n interpretasie van die oorspronklike. Die probleem word verder gekompliseer deur die feit dat diegene wat kenners van Filo is, nie noodwendig Armeens magtig is nie, en die wat weer Armeens magtig is, nie noodwendig kenners van Filo is nie. Dit bring mee dat die vertalings wat van die Armeense tekste gemaak word, nie noodwendig korrek is nie en die interpretasie van die Armeens nie altyd reg is binne die groter Filoniese konteks nie. Hilgert (1991:15) maak die volgende opmerking in hierdie verband:

*“Substantial work remains to be done . . . There is no critical text. Our basis for study thus remains in a primitive condition as compared with the exemplary editions we possess of the fragment in Greek and the old Latin translations . . .”*

Dit moet alles in ag geneem word wanneer Filo se werke gelees en geïnterpreteer word.



## Hoofstuk 2

### Filosofiese en Metodologiese oorwegings

#### 1. Probleemstelling

Filoniese studies het deur die eeue heen daarop gefokus om Filo se werke te klassifiseer in terme van Hellenisties en/of Joods. Dit het meegebring dat daar in diepte en detail gekyk is na die filosofiese raamwerke waarvan hy gebruik maak. Hy is dan geklassifiseer in terme van hierdie raamwerke. Hierdie pogings om Filo te klassifiseer het veroorsaak dat daar hewig debat gevoer is oor hoe Filo gelees en verstaan moet word.

Daar is vandag steeds geen eenstemmigheid oor hoe Filo gelees, verstaan en geklassifiseer moet word nie. Telkens verskyn daar net nog 'n nuwe werk oor Filo wat die debat verder kompliseer. Die rede vir hierdie probleem lê opgesluit in die epistemologiese en filosofiese onderbou wat die kenners van Filo gebruik het om hom te lees en te verstaan.

Hulle werk vanuit 'n modernistiese standpunt waar klassifikasie die belangrikste vertrekpunt is. Die modernisme is ontologies van aard en daarom probeer dit die essensie van 'n saak vasvang deur van wetenskaplike metodes gebruik te maak. Die geleerdes werk vanuit 'n modernistiese paradigma en verwysingsraamwerk en beskryf Filo dan in terme van hierdie paradigma deur van metodes gebruik te maak wat vir die modernisme van belang is.

Vanuit hierdie standpunt word Filo dan geklassifiseer as filosoof, eksegeet en apologeet. Afhangend van die wyse waarop die bepaalde geleerde vir Filo tipeer, word sy werk dan gelees en geïnterpreteer. Vanuit hierdie vertrekpunt word afleidings gemaak oor hoe Filo gelees en verstaan moet word, naamlik as:

- Hellenis wat van verskillende Griekse denksisteme gebruik gemaak het, òf
- Jood wat getrou gebly het aan sy geloof en godsdiens en net die onderskeie Griekse denksisteme gebruik het om die Joodse geloof te verduidelik en te verdedig, òf
- iemand wat 'n kombinasie van beide Joodse en Hellenistiese elemente verteenwoordig.

Die werk wat deur die gemeenskap van Filoniese navorsers gedoen is, is van groot waarde, aangesien hulle deur middel van hierdie metode 'n groot bydrae gelewer het om Filo vir ons meer toeganklik te maak en om die verskillende nuanses wat in sy werk teenwoordig is, beter te belig.

Daar moet in gedagte gehou word dat Filo self nie 'n modernistiese skrywer was nie, alhoewel ons van die instrumente van modernisme gebruik maak om hom te lees en verstaan, maar dat hy 'n premodernis is. Hiermee word bedoel dat sy leefwêreld beskryf word as mities van aard en dat die narratiewe perspektief of vertelwyse van groot belang is in hierdie leefwêreld om tot 'n verstaan van die werklikheid te kom.

Die vraag kan nou met reg gevra word: Wat sal gebeur as Filo vanuit die post-modernisme gelees en verstaan word? Sal dit ons by 'n ander verstaan van Filo bring? Sal daar nuwe elemente na vore kom uit die Filoniese geskrifte waarvolgens Filo geïnterpreteer en verstaan word? Help dit ons nie dalk om tot 'n nuwe verstaan van Filo te kom as sy werk, wat hoofsaaklik allegories van aard is, as 'n narratief gelees word vanuit die postmoderne filosofie nie?

Die rede vir hierdie invalshoek is dat Filo se metode, naamlik allegorie, ten diepste eintlik 'n narratiewe metode is. Malan (1992:8) definieer allegorie as volg:

*“Die allegorie is ’n narratiewe tegniek. Self ’n allegoriese gedig sal verhalend wees.”*

Daarom is dit net logies om Filo se werke as narratiewe te lees. Daar word dan gewerk met die narratiewe metode wat binne die kader van die postmoderne filosofiese raamwerk geplaas word.

Vir die doeleindes van hierdie proefskrif sal daar gewerk word vanuit ’n postmoderne standpunt, waar daar spesifiek gelet sal word op die wyse waarop Filo die *logos*-begrip verstaan het binne sy eie histories-kulturele konteks en hoe dit dan vanuit hierdie filosofiese raamwerk verstaan en geïnterpreteer moet word.

## **2. Epistemologiese bespreking van Postmodernisme:**

Oorkoepelend word daar in hierdie proefskrif gewerk met ’n postmoderne uitgangspunt van die werklikheid. Daar word vanuit hierdie denkparadigma uiteraard gefokus op die *proses*, en nie op die *einddoel* nie, aangesien geen mens reeds oor die einddoel kan beskik nie. Dit is nie vir die mens nodig om sekerhede te hê nie, aangesien die afwesigheid daarvan juis aan die mens ruimte gee om betekenis te vorm van sy/haar lewe. Dit bring mee dat waarheid relasioneel van aard is, en altyd te vinde is binne die verhoudings (relasie) van en wisselwerking tussen insig, kennis en ervaringe. In hierdie proses speel interpretasie ’n bepalende rol. Daar bestaan nie iets soos objektiewe feite of standpunte wat absoluut en finaal is nie. Suiwer kennis is ’n illusie. Ons het altyd te doen met geïnterpreteerde data (Du Toit 2000:67).

Hierdie uitgangspunt bring die volgende opmerkings oor hoe die werklikheid verstaan word, tot stand<sup>21</sup>:

---

<sup>21</sup> Kruger (2000:20-21) gee ’n nuttige en bruikbare bespreking van hoe werklikheid verstaan moet word.

- Die werklikheid is 'n komplekse saak. Dit bestaan uit beide geestelike en materiële aspekte, waarvan baie van hierdie aspekte nie empiries waargeneem kan word nie. Vaste reëls om die werklikheid te verduidelik is net funksioneel in die geval van redelike eenvoudige sisteme, maar as dit by ingewikkelde sisteme kom, kan dit nie betroubare insigte teweegbring nie. Die onderlinge verhouding tussen sisteme is nie 'n duidelike gegewe wat volgens vaste reëls funksioneer en bepaal kan word nie. Die teendeel is eerder die geval; dit is uitgedink en saamgestel deur mense met beperkte vermoëns. Daar is dus geen sprake van 'n absolute geldende waarheid wat vanuit 'n bepaalde hoek waargeneem, afgelei of saamgestel kan word nie. Daar bestaan slegs posisies van waaruit daar waargeneem kan word en middele om die waarnemings te maak.
- Die rol van die waarnemer in die verkryging van inligting of kennis geniet voorrang in hierdie benadering. Die waarnemer se vertrekpunt, filosofiese posisie, instrumente wat vir waarneming gebruik word, metodes en belange moet in berekening gebring word.
- Om dit moontlik te maak om by 'n punt van geldigheid uit te kom, is dit vir die waarnemer nodig om sy/haar vertrekpunt sowel as metode te verklaar en te verduidelik, sodat dit duidelik word vanuit watter hoek en perspektief die waarnemer se gevolgtrekkings beoordeel moet word. Die klem val in hierdie geval op die relatiewe en etiese aard van die kennis wat verwerf is. *Die voorgestelde metode sal dan wees om die storie van X te vertel vanuit 'n bepaalde gesigshoek op so 'n wyse dat die waarnemings en argumente deur ander gekontroleer word.* Die doel van hierdie metode is nie om sekerheid te verkry nie, maar om te oortuig, en om dan ander te oortuig van die bepaalde oortuiging waartoe die waarnemer gekom het.

Vervolgens sal daar nou 'n breedvoerige bespreking volg van die postmodernisme, wat ook die sleutelbegrippe waarvan kennis geneem moet word, insluit binne hierdie denkparadigma:

## **2.1 Definisie van postmodernisme**

Wat is postmodernisme? Dit is 'n baie ingewikkelde vraag om te beantwoord. 'n Filosoof soos Loevlie<sup>22</sup> is van mening dat dit onmoontlik is om 'n definisie van postmodernisme te verskaf, suiwer vanwee die aard van postmodernisme. Die term postmodernisme hang ook ten nouste saam met die term modernisme en dit bemoelijk die saak verder om 'n duidelike definisie van postmodernisme te verskaf, aangesien daar nie minder as vier verskillende interpretasies moontlik is van wat met modernisme verstaan word nie<sup>23</sup>. Benewens die voorafgaande, word sake nog verder bemoelijk deur die feit dat daar geen samevattende diskoers in postmoderne denke bestaan nie. Die verskillende eksponente van postmodernisme verskil van mekaar oor sake soos styl, inhoud en belange<sup>24</sup>.

Hoewel dit moeilik is om die terme modernisme en postmodernisme duidelik te omskryf en te definieer, is daar egter vier sake waaroor alle postmoderne filosowe eens is, en dit is juis hierdie vier sake wat dan die postmodernistiese paradigma konstitueer. Volgens Janse van Rensburg (2000:5) kan die vier sake waaroor filosowe eens is, as volg opgesom word:

- postmoderne denkers en filosowe is aggresief in hulle afwys van modernisme;
- postmoderne denkers en filosowe is dit eens dat daar geen struktuur in 'n teks te vind is nie en daarom kan niemand aanspraak maak op 'n vasgestelde interpretasie nie;

---

<sup>22</sup> Loevlie (1992:119) bespreek die saak breedvoerig.

<sup>23</sup> Morawski (1996:2) sê die volgende oor die saak: “. . . *the term “postmodernism” is inseparably linked to the term “modernism”, and there are no fewer than four interpretations of the latter term . . .*”

<sup>24</sup> Sien Flax (1990:188-189) vir bespreking.

- Daar is geen absolute waarhede en vasgestelde waardes nie as gevolg van die beginsel van verskil;
- Almal is van mening dat die teks 'n dinamiese en oop-einde karakter het wat die finale analise van realiteit onmoontlik maak.

Waar het postmodernisme begin? Dit het sy oorsprong in die filosofie van taal. Taal dien as metafoor vir die lewe. Net soos die betekenis van woorde in taal nooit 'n vasgestelde gegewe is nie, is die teks van die lewe in 'n konstante proses van verandering. Dit vra om interpretasie aangesien daar geen vasgestelde waarhede en waardes in die lewe is nie. Die lewe is soos 'n teks wat weer en weer gelees word, met ander woorde die lewe word keer op keer geïnterpreteer en geherinterpreteer. Dit is 'n voortgaande en nooit ophouende hermeneutiese proses (Janse van Rensburg 2000: 6).

## **2.2 Dood van die skrywers/subjek**

Wanneer die modernis na 'n teks kyk, dan probeer hy/sy van nature bepaal wat die skrywer wil sê deur middel van die betrokke teks. Die vraag wat gevra word, is: "Wat is die bedoeling van die skrywer?" Dit is een van die grondbeginsels om tot verstaan van antieke geskryfte te kom. As dit uitgewerk kan word wat die skrywers bedoel, dan kan dit tot 'n beter verstaan van die teks lei. Postmodernisme het hierdie uitgangspunt geheel en al kom verander. Volgens postmodernisme word die betekenis van die teks bepaal soos wat die teks van vorm en inhoud verander deur die kommunikasieproses. Daar kan met reg gesê word dat die skrywer dood is. Morawski (1996:21) verduidelik as volg hoekom die skrywer dood is deur 'n onderskeid te tref tussen ten minste vyf kategorieë van "die subjek":

- die "ek" van die rasionalisme en Descartes (*cogito ergo sum*);
- die priesterlike "ek" van die Romantiese era;
- die religieus-oortuigde "ek" van die negentiende eeu, soos verteenwoordig deur Kiergaard en Dostoyevsky;

- die kollektiewe “ek” soos in Marksisme en
- die vertwyfelende “ek” van die eksistensialisme.

Hierdie perspektiewe van “die subjek” het radikaal verander deur die postmoderne epistemologie. Die postmodernisme is van mening dat die subjek nie meer die ware betekenis van die teks bepaal nie. Betekenis word eerder bepaal deur ’n voortgaande en intersubjektiewe proses. Die subjek-objek metode waarmee daar na die teks gekyk word, word nou ingeruil vir ’n dinamiese intersubjektiviteit. Met reg kan daar nou gevra word wat lê agter hierdie logika en strategie? Die antwoorde is eenvoudig. Wanneer die skrywers of die subjek die bepalende faktor is, word daar na slegs een betekenis van die teks gesoek. Dit beteken dat daar slegs een betekenis van die teks kan wees wat meebring dat daar slegs een waarheid deur die teks verteenwoordig kan word. Hierdie logosentriese manier van kyk na die teks word verwerp deur die postmodernisme, aangesien die postmodernisme van mening is dat daar nie net “een algemeen geldende waarheid” oor die teks kan bestaan nie. Hierdie dinamiese proses impliseer dan ook die einde van die sogenaamde “grand narratives” (Janse van Rensburg 2000:6-7).

### **2.3 “Grand Narratives”**

“Grand Narratives” verteenwoordig die manier hoe dinge tradisioneel verduidelik is. Hulle word “grand” genoem aangesien hulle veronderstel is om konstant te wees en altyd van toepassing is op alle mense oor alle tye heen oor alle sferes van die lewe. Judaïsme kan beskryf word as ’n “grand narrative” waarbinne algemeen geldende waarhede en waardes vir alles en almal vasgevang is. Postmodernisme ontken dat die lewe en die wêreld om ons verduidelik en vasgevang kan word in vasgestelde definisies en “grand narratives” (Janse van Rensburg 2000:7).

## **2.4 Logosentrisme**

Die term logosentrisme verwys na een universele betekenis van 'n woord of 'n teks. Woorde het universele en vasgestelde betekenis en die semantiek word bepaal deur vasgestelde reëls wat altyd dieselfde bly. Dit is hierdie aanname wat deur postmodernisme uitgedaag word. In die postmoderne epistemologie is dit moontlik dat woorde ander betekenis kan hê en dat die teks iets anders kan beteken as wat dit op die oog af lyk. Daar kan 'n beperkte graad van waarheid opgevang wees in die filosofie van taal, vir sover dit die geval is dat die betekenis van woorde relevant kan wees in bepaalde situasies. 'n Beperkte maat van logosentrisme is noodsaaklik vir betekenisvolle kommunikasie; anders is verstaan nie moontlik nie (Janse van Rensburg 2000:8).

## **2.5 Metafisika**

Die woord metafisika verwys gewoonlik na sake wat voorkom buite die fisiese werklikheid. Dinge word wetenskaplik met eksperimente in die fisika bestudeer en nagevors. Daar is egter 'n ander wêreld wat ook tot die metafisika behoort en wat nie deur fisika bewys en nagevors kan word nie. Dit is die wêreld van God en Satan, hemel en hel, tyd en ewigheid, lewe en dood, ensovoorts en hierdie wêreld behoort ook tot die metafisika. Binne die kader van die postmodernistiese epistemologie ontwikkel hierdie term 'n nuwe betekenis. Wanneer postmoderne filosowe hierdie term gebruik, dan bedoel hulle daarmee die teks agter die teks, die storie agter die storie, die eindelose betekenis van woorde bo en behalwe dit wat in konvensionele semantiek voorkom (Janse van Rensburg 2000:8).

## **2.6 Metafoor**

Deur van 'n metafoor gebruik te maak, word daar gepoog om 'n konsep, 'n idee of 'n narratief te verduidelik. So sal die gelykenis wat Filo vertel in *De Opificio*



*Mundi* 16-25 van die argitek wat 'n stad bou, as metafoor beskryf kan word. Vanuit die modernisme word dit dan verstaan dat die metafoor na 'n vasgestelde waarheid of idee verwys. Die postmoderne gebruik van 'n metafoor verskil egter heelwat van die modernistiese interpretasie van 'n metafoor. Dit is nie die doel van die metafoor om konsepte of idees te verduidelik, of om die verstaan van konsepte of idees te vergemaklik nie. In die postmodernisme dien die metafoor eerder as 'n voertuig wat soek na die dieper betekenis van die teks, waaruit verdere openbarings van betekenis verwag word (Gasché 1985:166-167).

## **2.7 Ineenstorting van eenheid**

Wanneer “grand narratives” van vasgestelde strukture en absolute waarhede verwerp en verruil word vir die dekonstruksie van narratiewe, en wanneer die waarheid verstaan word as slegs relevant tot die bepaalde konteks, dan stort die hele gedagte van eenheid in duie. Eenheid verwys hier na slegs een sisteem, een verduideliking, een manier van verstaan en een waarheid vir almal (logosentrisme). Die ineenstorting van eenheid dui daarom op die postmodernisme se verwerping van 'n sisteem wat universeel van toepassing is op waarheid en beginsels (Janse van Rensburg 2000:8-9).

## **2.8 Fragmentering van narratiewe**

Volgens Neal (1996:66) word die volgende met die konsep narratief bedoel:

*“ A narrative can be understood as the ‘frame of intelligibility’ persons use to interpret reality.”*

Deur middel van 'n narratief is dit vir die individu moontlik om sy/haar realiteit verstaanbaar te interpreteer. 'n Narratief is nooit neutraal nie, maar word deur die betrokke individu se kulturomgewing en taal beïnvloed. Dit bring mee dat

die narratief gevolglik ook subjektief is in terme van die effek wat dit sal hê op ander mense.

Saleebey (1994:353) benadruk die kulturele verbondenheid van die begrip narratief soos volg:

*“ . . . narratives are grounded in culture, are widespread, and more attentive to form and style, and are essential to the culture.”*

Narratiewe ontstaan binne kulturele omgewings waar dit die rol vervul van diensbaarheid aan die individu. Deur middel van 'n narratief gee die mens betekenis aan sy/haar lewe en situasie. Die mens gee ook binne die konteks van 'n narratief betekenis aan sy/haar ervaringe, en gee ook via die narratief, uitdrukking aan die ervaringe wat deur hom/haar beleef word. Deur die narratief vind die mens die medium waardeur hy/sy in taal, sy/haar interpretasie van lewensgebeure en ervaringe aan die sosiale omgewing bekend maak.

Die interpretasie van lewensgebeure en die gepaardgaande betekenisgewing van die lewensgebeure vind altyd plaas binne die breër kultuursfeer. Dit het tot gevolg dat die navorser moet kennis dra van die breër kultuursfeer waarbinne die narratiewe vertel word, sodat die narratiewe wat vertel word binne konteks verstaan en geïnterpreteer kan word. Narratiewe kan met reg die essensie van **kultuur** genoem word (Saleebey 1994:352).

Hierdie standpunt bring mee dat die individu se lewenservaring betekenis en uitdrukking kry binne die sosiale omgewing van die kultuurgemeenskap waartoe hy/sy behoort. Binne die kulturomgewing word taal voorsien waarin die narratiewe betekenis kry. Die narratief is dus die produk van die kultuurgemeenskap waarbinne die verteller hom/haar bevind.

Narratiewe word nie net in 'n bepaalde kultuur en konteks gevorm en vertel nie, maar dit word ook in daardie konteks aangehoor en op dié manier gebeur dit dat die kultuur self vorm aan die narratief gee (Dean 1995:292). Binne die kultuurmilieu is daar 'n dinamiese aaneenlopende proses van vervorming en omvorming van narratiewe aan die gang. Dit bring mee dat 'n narratief in een kultuur as waarheid aanvaar en beskou word, maar binne 'n ander kultuur sal dit nie as waarheid geïnterpreteer word nie. Geen kulturele groepering kan dus daarop aanspraak maak dat hulle die alleenreg op die waarheid het en dat dit net in hulle narratiewe vasgevang word nie.

Die sleutelidee van postmodernisme is dat die waarheid, as 'n objektiewe realiteit, nie bestaan nie. Volgens die epistemologie van die postmodernisme bestaan die realiteit uit 'n veelvoud van narratiewe wat gehanteer moet word as oop-einde refleksies van die realiteit. Hulle is oop-einde aangesien die waarde en die interpretasie van die narratiewe alleen staatmaak op die uitkoms. Die uitkoms van 'n narratief bepaal die etiese evaluasie daarvan. Die uitdaging van die postmodernisme lê daarom nie op die vlak van om die waarheid te vertel soos *wat dit is nie*, maar om die waarheid te vertel soos *wat dit kan word* (Janse van Rensburg 2002:9).

Kvale (1992:27) ondersteun ook hierdie oop-einde benadering as metode om 'n nuwe dimensie te verskaf aan sielkundige metodologie. Dit bring nuwe vorme van teorie, interpretasie en verstaan mee. Binne hierdie strategie van verstaan word die "grand narrative" gefragmenteer in 'n veelheid van narratiewe wat ontwikkel uit die teks. Hierdie strategie staan bekend as dekonstruksie.

## **2.9 Dekonstruksie**

Degenaar (1996:13-14) gee 'n baie goeie samevatting en beskrywing van die aard en metodologie van dekonstruksie. Dekonstruksie het aanleiding gegee tot die ineenstorting van eenheid deur die logosentriese manier van dink van die Westerling en om hom/haar sodoende uit te daag en te konfronteer. Volgens

die logosentriese benadering moet 'n teks deur die rede en konsepte geïnterpreteer word. Vanuit die dekonstruksie moet die teks eerder beskou word vanuit die perspektief van taal. Taal is 'n kontinuum met voortgaande betekenis wat aan die spreker 'n allesomvattende woordeskat gee en waar betekenis altyd dieselfde bly. Hierdie stelling word uitgedaag deur die voorveronderstelling van dekonstruksie dat die betekenis van woorde in 'n voortgaande proses van konstante verandering is. Dekonstruksie vereis die opheffing van die aanname dat woorde verwys na 'n objektiewe realiteit buite die teks, insluitend die subjek.

In dekonstruksie is die teks nie 'n entiteit wat beklee is met "waarheid" en "betekenis" nie. Betekenis is altyd arbitrêr. Betekenis hang af van die groeperinge wat dit met ander tekste sluit. Hierdie intertekstuele verhoudings wat met ander tekste gesluit word, ontken die outonome bestaansreg van die teks. Benewens die ontkenning van die struktuur en die outonome bestaansreg van die teks, is die dekonstruksie ook krities oor die konsep van metataal. Die gebruik van metataal sal beteken dat die leser glo in 'n aparte, objektiewe diskoers wat benewens die diskoers van die teks ook aanspraak maak op onveranderlikheid. Dit is juis wanneer die leser in aanraking kom met die literêre dat die betekenis van die teks bepaal word. Teks en leser "ent" mekaar met betekenis in. Dit bring mee dat die leser nie meer net lees om "insigte" te verkry of om 'n "analise" van die teks te maak nie – lees word 'n dubbele aktiwiteit wat iets te sê het oor die teks én die beperkinge van ons begrip (Hambidge 1992:68).

Hambidge (1992:68) wys daarop dat betekenis nie vasgepen kan word nie; daarom kan die teks nie geïsoleer word tot 'n outonome eenheid nie. Die leser benader die teks met etlike ander tekste. Iedere teks neem vorm aan as 'n mosaïek van aanhalings, en iedere teks is die absorbering en transformasie van ander tekste. Betekenis is daarom 'n instrument van verandering.

Dit is egter nie moontlik om van dekonstruksie te praat sonder om na Jacques Derrida te verwys nie. Daarom is dit nodig om te let op Derrida se verduideliking van wat dekonstruksie is. Dekonstruksie behels die volg van 'n linguïstiese benadering wat verskil onderstreep en 'n statiese interpretasie van woorde of betekenis ondermyn. Elke woord verwys na die volgende woord en word gedefinieer deur dit wat volg. So word daar 'n aaneenlopende verandering van betekenis bewerkstellig. Die veelvuldigheid van narratiewe wat aaneenlopend verander, verteenwoordig dan die beginsels van *differánce*. Hierdie beginsels van *differánce* is soos die nimmereindigende eb en vloed van die oseaan; dit verander voortdurend. Met hierdie definisie van dekonstruksie raak die paradigmaskuif wat gemaak word van modernisme na postmodernisme duidelik. In modernisme word die teks bepaal deur logika wat binne die kader van vasgestelde interpretasie (betekenis) van die werklikheid funksioneer. Wanneer die teks egter benader word vanuit 'n linguïstiese oogpunt, soos verteenwoordig deur die postmodernistiese epistemologie, is verandering die woord van keuse. Die konstante verandering in betekenis noodsaak dekonstruksie. Die betekenis van die teks moet gedekonstrueer word om sy metafiese betekenis te vind in 'n bepaalde konteks (Janse van Rensburg 2000:10).

Samevattend kan hierdie deel van die gesprek afgesluit word met Margolis (1985:140) se definisie van dekonstruksie:

*“Deconstruction is the general strategy that exposes, by a thousand tactics, the myth of the fixed, essential, timeless, and naturally accessible structures of the independent reality that the totality of (our) intelligibility networks have ‘found out’.”*

## **2.10 Relativisme**

Die verhouding tussen relatief en absoluut is delikaat van aard. Geen persoon, ideologie of godsdiens besit absolute kennis nie, as absolute kennis beteken

om absoluut alles te ken in 'n absolute ware en volkome manier. Dit sal neerkom op 'n allesomvattende wetenskap, 'n eienskap wat slegs aan God toegedig word. Daarom word die gedagte verwelkom dat absolute kennis nie gevind kan word in enige konstruk of realiteit nie. Dit bring mee dat relativiteit nie as die monster van die postmodernisme verstaan moet word nie (Janse van Rensburg 2000: 11).

Diegene wat met dekonstruksie en demonstrasie werk, moet daarteen waak om so met relativiteit te spekuleer dat daar oorboord gegaan word; dan word die gevaar van postmodernisme baie duidelik. In die postmoderne paradigma gaan dit dan nie oor relativiteit nie, maar oor relativisme, wat neerkom op geen waarheid, norm of sisteem nie (Janse van Rensburg 2000: 11).

Die implikasies hiervan word duidelik. Die gevolgtrekking wat gemaak word, is dat geen waarheid van toepassing gemaak kan word in alle omstandighede op alle mense nie. Daar is dus geen absolute waarhede meer nie. Die teendeel is eerder die geval, konstruktivisme stel eerder voor dat waarheid gevind word in 'n konstruk van die realiteit, soos wat dit geïdentifiseer word in die narratiewe van mense en die dekonstruksie van daardie narratiewe (Janse van Rensburg 2000:11).

### **2.11 Konstruktivisme**

Volgens hierdie uitgangspunt word die wêreld gekonstrueer en nie ontdek nie. Held (1990:180) verduidelik dit as volg:

*“ . . . all knowledge of the world is the result of our own constructing, ordering, inventing, languaging, constituting, creating (and so forth) processes, and not the result of our discovery of how the world really is.”*

Die konstruktivisme behels altyd 'n interpretatiewe proses wat die individu se konstrunkte van betekenis insluit, soos wat dit in verband gebring word met hoe

dit spesifiek in die werklikheid en in bepaalde situasies voorkom. Ervaring speel 'n baie belangrike rol in die skep van kennis wat dan ook die skep van werklikheid konstitueer.

Wat is konstruktivisme? Volgens Von Glasersfeld (1984:24) is konstruktivisme 'n onkonvensionele benadering tot die probleem van kennis en om te ken. Dit maak geen uitsprake oor wat nie mag nie, en wat mag bestaan nie. Dit is bedoel as 'n teorie van ken, en nie as 'n teorie van om te wees nie. Die klem val dus op die beskrywing van die proses wat die daarstelling en ontwikkeling van kennis tot gevolg het.

Met die oog op navorsing word konstruktivisme as volg deur Boyd (1991:775) beskryf:

*“The view that the matter of scientific research is wholly or partly constructed by the background theoretical assumptions of the scientific community and thus not, as realists claim. Largely independent of our thoughts and theoretical commitments. . .”*

Dit bring mee dat selfs die navorser wat veronderstel is om objektief te staan teenoor die onderwerp wat hy/sy bestudeer, gevolgtrekkings vorm en raamwerke ontwikkel wat beïnvloed en bepaal word deur sy eie denkprosesse en teoretiese verbintenisse. Die moontlikheid van objektiwiteit word weereens bevraagteken.

Daar kan dus tot die gevolgtrekkings gekom word dat die *konstruktivisme 'n epistemologie impliseer, wat werklikheidskonstruering as 'n proses sien waartydens unieke kognitiewe aktiwiteite, gerig deur ervaring en bestaande kennisraamwerke, in 'n soiale milieu van interaksie, 'n subjektiewe werklikheid daarstel.*

## 2.12 Hermeneutiek

Hermeneutiek is die studie van verstaanshandelinge en dan besonder die verstaan van talige uitinge sowel as tekste. Die volgende fundamentele aannames is van belang wanneer hermeneutiek bestudeer word (Nethersole 1992:163):

- Betekenis is 'n kenmerk van alle diskoerse en kan beskryf word as die proses van verstaan-as-interpretasie. Dit impliseer dat betekenis nooit vanselfsprekend is nie, maar altyd afgelei word.
- Die verstaan van betekenis is nooit neutraal of objektief nie.
- Die subjek wat begrip soek, is onlosmaaklik verbonde aan die objek. Die subjek word verstaan in terme van sy/haar perspektief op en belang by die diskoers.
- Die verhouding of verband tussen ondersoekende subjek en die objek van ondersoek word gekarakteriseer deur 'n aanvanklike verskil tussen subjek en objek as gevolg van die historiese of sosio-kulturele distansie (of albei) tussen subjek en objek.

Die subjek (interpretant) benader die objek (interpretandum) met 'n bepaalde psigologiese en sosio-historiese gekondisioneerde verwagting en deur 'n rekonstruktiewe verduideliking verhelder hy/sy die subjek van die teks wat nie onmiddellik aan hom/haar bekend was nie. Die interpretant hersien dan sy/haar verwagting in ooreenstemming met die nuwe insig waartoe hy/sy gekom het. Hierdie interpretatiewe proses word die hermeneutiese sirkel genoem en bied altyd voorlopige gevolgtrekkings ten opsigte van die verstaan van die teks. Dit is dus nooit afgehandel nie, aangesien perspektief en belang altyd onderhewig is aan verandering. Dit bring mee dat hermeneutiek 'n proses van voortgesette interpretasie vereis. Daar is altyd interaksie tussen interpretant en interpretandum. Dit behels dat betekenis as beide *sensus litteralis* en *sensus spiritualis*, in die klassieke sin van die woord, nie net bloot gerekonstrueer word



nie, maar ook gekonstrueer word in die proses van verstaan (Nethersole 1992:164).

Opsommend kan dus gesê word dat hermeneutiek die kuns van projeksie en interpretasie is en dat die twee beginsels nie los van mekaar kan staan nie. Om die teks te lees en om die konteks te sien, is nooit sonder projeksie nie. Die mens is heelyd besig om te interpreteer wat hy/sy sien en lees. Dit bring hom/haar by 'n verstaan van die werklikheid uit. Verskillende interpretasies van dit wat voorgehou word, is dus noodsaaklik as lig op die verstaan van die teks gewerp word (Janse van Rensburg 2000:12).

### **2.13 Parodie**

Reeds in Aristoteles se *Poëtika* (4 eeue vC) kom daar 'n bespreking oor parodie voor. Hy is van mening dat die vinding van parodie as kuns toegedig kan word aan *Hegemon van Tasos*, aangesien hy die epiese styl gebruik het om die mens minderwaardiger voor te stel as wat hulle in die werklike lewe is. Die bestaan van parodie kan egter nog verder teruggevoer word na die digter *Hipponax* van Efese wat reeds in die sesde eeu vC parodieë geskryf het. Die belangrikste skrywer uit die Klassieke Tyd wat parodie as tegniek gebruik het, was egter *Aristophanes* (450-385 vC). In sy drama *Die Paddas* het hy die style van *Aischulos* en *Euripides* geparodieer. *Plato* maak in sy *Symposium* op verskeie plekke gebruik van parodie en *Lucianus* (120 vC) het in sy satiriese *Dialogues* van parodie gebruik gemaak (Pretorius 1992:371).

Die parodie hoort tot die genre satire en as satire het dit die dubbeltaak van bespotting en hervorming. Tans word daar onderskei tussen komiese parodie – wat grens aan *burleske* – en dan ook die sogenaamde literêre of kritiese parodie, waarin 'n sekere literêre teks, of die werk van 'n bepaalde kunstenaar, of 'n literêre vorm, 'n literêre tradisie, 'n literêre konvensie op so oordrewe wyse nageboots word dat dit 'n lagwekkende effek het (Pretorius 1992:371).

Die literêre parodie as literêre kritiek bestaan gewoonlik daarin dat die opvallendste kenmerke van die teikenteks op so wyse nageboots word, dat foute oordryf word, gekunstelheid of uitspattige styl of ander gebreke onderstreep word of dat elemente uit die teikenteks geheraktiveer/herskep word tot 'n nuwe rol en status. Deur middel hiervan ontdek die lesers iets lagwekkend, of veragterliks, of iets nuut in die geparodieerde teks. Hierdie nabootsing kan tot die gevolg hê dat die leser die oorspronklike teks so 'n bietjie minder bewonder as wat die geval was voor hy/sy die parodie gelees het, of dat hy/sy nuwe visie op sowel die nuwe teks as die ouer teks kry. Ten diepste het 'n parodie ten doel om ondersoekende en effektiewe kritiek te lewer op 'n teks of 'n digter/skrywer of op 'n literêre genre/ literêre tradisie deur 'n skrywer/digter (Pretorius 1992:370).

Die parodie stel as literêre kunsvorm hoë eise aan die beoefenaar daarvan, aangesien dit nie net parasities van aard is nie, maar ook skeppende kuns is. Daarom moet die parodis 'n afgeronde vakman wees wat dit kan regkry om die subtiele ewewig te bewaar tussen die sterk ooreenkoms met die oorspronklike teks en sy/haar doelbewuste, slim omvorming van die wesenskenmerke van die grondteks. Die verhouding tussen die parodie en die teikenteks kan as ambivalent beskyf word: die stof/tema en struktuur van die oorspronklike teks mag die objek van kritiek wees, maar dit vorm 'n geïnternaliseerde en integrale deel van die parodieteks (Pretorius 1992:370)

Ten einde parodie te verstaan en te interpreteer vra gemeenskaplike kultuurbesit by parodis en leser. Die parodiërende aspek word deur die leser gerealiseer, en dit vereis 'n bepaalde soort leser, 'n kundige, intelligente en literêr-geskoolde leser. Ten einde suksesvol verstaan te word, steun parodie vir sy effek in 'n hoë mate op die leser se kennis van die teikenteks en sy/haar vermoë om die oorspronklike teks/outeur/literêre strominge/genre te herken (Pretorius 1992:371).

### 3. Terminologie

Vir die doeleindes van hierdie proefskrif is dit belangrik om presies te omskryf en te definieer wat met die begrippe **kultuur** en **histories** bedoel word. Dit is die bril waardeur gekyk gaan word na die gekose tekste. Verder vorm dit ook die totale agtergrond waarteen Filo gelees en geïnterpreteer moet word. Hierdie twee begrippe vorm met ander woorde die agtergrond waarteen die *logos*-tekste gelees en verstaan sal word. Om die *logos*-tekste van Filo sinvol te lees en te verstaan, is dit ook nodig om 'n bondige oorsig te gee van die ontwikkeling van die begrip *logos* van die ontstaan van die begrip tot en met die tyd van Filo.

#### 3.1 Kultuur

**Kultuur** het betrekking op alle lewensuitinge van die mens. Kuns, landbou, godsdiens, seksualiteit, filosofie, sport, ontspanning, staatsleer, eetgewoontes, ekonomie, ensovoorts is alles kulturele aktiwiteite. **Kultuur** het betrekking op alles wat die mens doen om vir hom/haar 'n geordende leefruimte te skep. **Kultuur** verwys na die mens se totale lewenstrategie en lewensoriëntasie.

Die woord **kultuur** word afgelei van die Latynse woord *colere* wat beteken om te bewerk of te ploeg<sup>25</sup>. Die oorspronklike betekenis van die woord **kultuur** het 'n lang ontwikkelingsgeskiedenis, tot by die betekenis wat ons vandag daaraan toeken en daaraan heg<sup>26</sup>.

**Kultuur** moet ten diepste verstaan word as 'n proses. Dit is 'n dinamiese proses wat alle menslike optrede, handeling, arbeid en spel insluit. Dit sluit letterlik alle aspekte van menslike handeling in. Dit kom neer op die vestiging van 'n gedragpatroon, sowel as die omvorming of die verwerping daarvan as

---

<sup>25</sup> Grooten, J. & Jo Steenberg, G (1958) en Grosheide, F.W. & Van Itterzon, G.P. (1957) vir bespreek die saak breedvoerig.

<sup>26</sup> Sien Hattingh, J. (1985:2-7) vir volledige bespreking van die verstaansontwikkeling van die woord kultuur.

dit stagneer en nie meer funksioneel is nie. **Kultuur** is ten diepste die verhaal van verandering; die geskiedenis van die omvorming van oorgelewerde lewensvorme<sup>27</sup>.

**Kultuur** wys heen na die totale samelewing en die wyse waarop taal, simbole betekenis, oortuigings en waardes die sosiale praktyke rangskik en organiseer. **Kultuur** is, met ander woorde, meer as bloot net materieel van aard; dit sluit alles (materieel en simbolies) in, ongeag die aard en aspekte van die mens se wêreldbeeld. Verskeie faktore dra by tot die vorming van die mens se wêreldbeeld soos onder andere aardrykskundige, sosiale -, politieke - en godsdienstige omstandighede. Daar kan gesê word dat die wêreldbeeld van die mens, 'n simboliese wêreld van betekenis binne die kulturele groep vorm. Hierdie wêreldbeelde kan verskil van kulturele groep tot kulturele groep. Wanneer 'n kulturele studie onderneem word, moet die navorser dit vermy om uitsprake oor die waarheid of die valsheid van wêreldbeelde te maak, maar eerder poog om sin te probeer maak van die bepaalde groep se verstaan van die wêreld in terme van hul simboliese wêreld<sup>28</sup>.

### **3.2 Histories**

Die woord **histories** word afgelei van die Grieks-Latynse woord *historia* wat die betekenis dra van navraag, geskiedverhaal of geskiedenis. Vir die doeleindes van hierdie proefskrif sal **histories** verstaan word as gebeure van die verlede - gebeure van die verlede wat werklik gebeur het en wat in 'n gesistematiseerde verhaal vertel word. Die wyse wat gebruik sal word om die **historiese** feite te ontsluit, sal hoofsaaklik op die narratiewe metode berus. Deist (1987:30) verduidelik die rol van geskiedenis as die storie van 'n gemeenskap soos volg:

*"History involves the story of the community or part of a community over a period of time, a story that seeks to understand that community within a very broad context of physical environment, economical and socio-political*

---

<sup>27</sup> Sien Grosheide, F.W. & Van Itterzon, G.P. (1957) en Hattingh J. (1985:3-4) vir verdere bespreking.

<sup>28</sup> Sien Kruger (2000:5) se samevatting en opsomming van **kultuur**.

*conditions, all kinds of social determinants, values, customs, usages, beliefs, intrigues, and the like – a story that seeks to explain the changes within such a community in order to gain an understanding of the conditions on which communities in general undergo change and of the forces released by such change, so that we, the citizens of today, may be able to exercise our human freedom and creative responsibility.”*

Dit sal die agtergrond vorm waarteen die *logos*-begrip van Filo verstaan, geïnterpreteer en vertolk word.

### **3.3 Die *logos*-berip**

#### *3.3.1 Verskillende betekenisse van die woord logos*

*logos* – woord, uitdrukking, uitspraak

*legō* – versamel, tel, sê

*logikos* – intellektueel, rasioneel, redelike, spiritueel

*logion* – sê, gesegde

*logios* – welsprekend, beskaafd, ontwikkel

*alogos* – irrasionele, sonder spraak

*laieō* – om te praat, gesels, spreek

In die sekulêre Griekse wêreld het die woord *logos* alreeds 'n belangrike plek ingeneem in spekulatiewe denke van die dag voordat die terminologie van die woord meer duidelik uitgespel is. Dit raak selfs meer belangrik – as gevolg van die vele betekenismoonlikhede - toe die woord amptelik opgeneem word in die woordeskat van die verskillende Griekse wetenskaplike dissiplines van die vyfde eeu vC. Grammatika, logika, retoriek, sielkunde en metafisika, teologie en wiskunde het aan die woord verskillende betekeniswaardes toegeken (Fries 1971:1081).

### 3.3.2 Vroeë gebruik van die woord *logos*

Die woord *logos* (die werkwoord *logō* - om te versamel, om op te tel, om te vertel, om te praat) beteken woord, diskoers, taal en verslag. Die werkwoord van *logos* is *logō* wat hoofsaaklik twee verskillende betekenisgroeperings het. In die eerste groepering beteken die woord *logō* om te versamel of om te tel (uitreken). Afhangend van die konteks, kan die woord *logos* dan beteken om te bereken, te meet of te skat die waarde wat op 'n mens of 'n artikel geplaas word. In die wiskunde het dit die betekenis van ratio of proporsie. In die tweede groepering beteken die woord *logō* om te vertel of om te praat. Afhangend van die tweede betekenis van die woord *logō* het die woord *logos* dan 'n wye verskeidenheid van betekenis, naamlik verduidelik, argument, teorie, wet of reël van gedrag, hipotese, formule van definisie, narratief, vertelling, gesprek, dialoog, orakel, spreuk of om te sê. Die spesifieke betekenis van die woord kan slegs afgelei word vanuit die konteks waarin dit gebruik word. Verbonde aan beide betekenis van die werkwoord, kan *logos* ook beteken die proses waardeur berekening en verduideliking plaasvind. In hierdie konteks verwys *logos* na die proses van menslike denke, menslike rasionaliteit en meer algemeen die rasionaliteit van die rasonele beginsels van die heelal (Tobin 1992:384).

Homerus gebruik die woord slegs twee keer, naamlik in *Il.* 15, 393 en *Od.* 1, 56 in die meervoud. Die betekenis van *logos* word nie hier onderskei van die *mythos* en *epos* wat dieselfde leksikale veld domineer nie. Die post-Homerus beweging maak wel 'n onderskeid in betekenis. Dié groep reserveer die woord *epos* vir epiese literatuur gebasseer op die Homeriese metrum, terwyl die woord *mythos* gebruik word om fiktiewe stories te beskryf, en dan in besonder fiktiewe verhale oor die gode, wat hoewel dit poëties gevorm is, 'n innerlike gehalte van waarheid bevat. In hierdie era het die woord *rhēma* verwys na spraak en woord, terwyl die woord *logos* beperk was tot die betekenis van diskoers of die tema van 'n diskoers was (Fries 1971:1081).

### 3.3.3 Griekse filosofiese gebruik van die woord *logos*

#### 3.3.3.1 Herakleitos

Die blywende en mees beduidende verandering in die betekenis van die woord *logos* het by Herakleitos (500 vC) begin. Volgens hom kan die woord *logos* diskoers (Frag. 1), woord (Frag. 87) en selfs reputasie (Frag. 39) beteken. Terselfdertyd kan die woord ook verhouding of proporsie (Frag. 31), betekenis (Frag. 50), algemene universele wet (Frag. 2) en waarheid (Frag. 1) beteken. Met al hierdie verskillende betekenis wat Herakleitos aan die woord *logos* toegeken het, het hy die hele veld van moontlike betekenis in gedagte gehou met elke individuele gebruik van die woord *logos*:

- die woorde wat die kontraste tussen verskillende objekte met mekaar duidelik maak;
- die verhoudings wat gelyktydig tussen die verskillende objekte bestaan;
- die wette wat hierdie verhoudings bepaal – 'n algemene wet wat die mens ook insluit – en die eise wat voortvloei vanuit hierdie algemene wet, gemeenskaplik vir alle mense en noodsaaklik vir die korrekte gedrag en optrede.

Dit raak hieruit duidelik dat hy nie op soek was na 'n filosofiese sisteem nie, maar dat hy 'n greep wou kry op die Een en Almal (Frag. 50) deur middel van die bestaan van 'n universele wet van eweredighede wat voortgaande verandering onderstreep. Die *logos* is daarom vir hom die instrument van denke wat beide die denkproses en sy gevolgtrekkings behels, sowel as die gevolge vir die denker (Frag. 2) (Fries 1971:1081).

Die *logos* omvat die hele empiriese asem van alles wat 'n mens inneem deur die gebruik van jou oë en ore. Hierdie gevolgtrekking word gemaak op grond van die betekenis van die werkwoord *legō* wat grondliggend is aan die woord *logos* en wat verwys na die aktiwiteite van versamel, versigtig uitkies, katalogiseer in opeenvolging en saam orden in 'n ordelike volgorde. Hieruit is

dit duidelik dat die oorspronklike betekenis van die woord niks te doen het met gesels of praat nie. Alles wat die mens sien, verken hy met sy verstand en plaas dit in verhouding met ander objekte. Volgens hierdie verhouding is die *logos* van individuele objekte vasgevang in die objekte as sulks en het dit 'n gemeenskaplike wet eie aan al die objekte wat tentoongestel word (Frag. 2). Daarom is dit vir hom moontlik om te sê dat Almal een is (Frag. 50). Die wêreld verteenwoordig vir hom 'n wederkerige verhouding tussen die objekte en die geheel, en die mens word in hierdie verhouding ingetrek op grond van die feit dat hy oor die vermoë beskik om te kan redeneer (Fries 1971:1081-1082).

Hy het ook die woord *logos* gebruik in die sin van 'n onderliggende kosmiese beginsel wat verwant is aan die algemene betekenis van meet, reken, of proporsie. Dit gaan hier oor die proporsionele rangskikking van dinge wat die totale orde van alles verskaf en wat op die oog af blyk om uit verhouding te wees in die natuur (Tobin 1992:348).

### 3.3.3.2 Parmenides

Herakleitos se standpunt het uitgeloop op teenstand. Sy teenstander, Parmenides, het die woord *logos* gekombineer met die idee van suiwer denke onverstoord deur die sintuie (Frag. 7, 4). Hy het dus die gebied van die *logos* oorgeplaas na die beskrywende wêreld van voorkoms en na die wêreld van suiwer Wese (Fries 1971:1082).

Drie aspekte van die *logos*-konsep word vir die eerste keer duidelik in terme van Parmenides se gebruik daarvan:

- Die antitetiese argument – hy beskou homself as die persoon wat Herakleitos doelbewus in die openbaar teenstaan ten opsigte van sy denke.
- Dualisme – hy verdeel Herakleitos se geheel in twee gelyke en duidelik geskeide sfere.



- Die afskaling van die konsep *logos* na die subjektiewe sfeer van die aktiwiteite van denke en van denke self (Fries 1971:1082).

### 3.3.3.3 Sofiste

In dieselfde tyd as wat Heraklietos sy leerstellings geformuleer het, het die leerstellings van die Sofiste deur Griekeland versprei. Hierdie was 'n intellektuele beweging wat die Griekse gemeenskap op alle vlakke van die samelewing uitgedaag en geraak het. Fries (1971:1082) som die beweging as volg op:

- Nadenke word gerig op die mens en die verhouding tussen mens en gemeenskappe.
- Kennis van die noodsaaklike, sowel as die moontlike, en onderrig om die mens op te voed om 'n betekenisvolle rol in die politiek te speel.
- Die oortuiging dat bogenoemde moontlik gemaak word deur die *logos* – diskoers, en dat verligting en kritiek van die digters dit vermag (veral Homerus).

In die konfrontasie oor hierdie drie temas, neem die woord *logos* die betekenis aan van die individuele metode van argumentering wat daartoe in staat was om 'n groot variasie probleme te hanteer in 'n totale onbetrokke wyse. Die enigste saak van belang was om jou eie opinie te verdedig. Die rede waarom dit moontlik was, was die oortuiging wat gehuldig is dat elke *logos* reeds 'n teenantwoord-*logos* bevat. Antitetiese argumentering word erken as die grondbeginsel van debat. Dit was die wêreld van die hier-en-nou wat van die grootste belang was. Dit word gereflekteer in die induktiewe metode (Fries 1971:1082).

Dit was nou moontlik om debat oor bepaalde temas te voer deur middel van 'n tweesydige, wedersydse kontrastering aangaande die diskoers rakende goed en sleg, mooi en lelik (Fries 1971:1083).

Deur middel van vaardige manipulasie van argumente het dit nou moontlik geraak om 'n "swakker" saak te manipuleer na 'n "beter" saak. Dit was egter nie net die waarde-vrye betekenis van die woord *logos* wat deur die Sofiste aangeneem is om hulle eie doelstellings te bereik nie. In dieselfde era was daar mense wat groot mag toegeken het aan die *logos* as 'n potensialiteit van alles wat groot en betekenisvol kan wees. Isokrates (3, 7) ken aan die *logos* groot opvoedkundige mag toe waardeur die slegte aangespreek kan word en die goeie geprys kan word. Hy gaan amper so ver as om aan die *logos* beskawende mag toe te ken, aangesien amper alles wat deur die mens geskep is, deur die *logos* geskep is (15, 254). Met hierdie standpunt is daar beide 'n uitdrukking van entoesiasme van wat tipies is aan hierdie tyd, sowel as 'n erkenning van die waarde-konsepte wat amper 'n missionêre dimensie aanneem. Dit is egter belangrik om daarop te let dat die Sofistiese kuns van retoriek nie gebaseer was op empiriese kennis nie (in teenstelling met ander vaardighede), maar slegs op woorde (*dia logōn*) waar die waarheid van die saak deur die spreker uitgelaat word, ter wille van die retoriek. Die aktiwiteite van beredenering (*dialegesthai*), volgens die Sofiste, bring niks meer as tese en antitese aan die lig nie. Dit is in die implementering van bespreking opsigself waarin die waarde lê waarna die spreker streef. Dit was dus moontlik vir 'n Sofis om die gesprek te eindig met 'n opmerking soos: "Nou is dit tyd om ons aandag op iets anders te fokus", sonder om enigsins sy kredietwaardigheid te verloor (Fries 1971:1083).

#### 3.3.3.4 Sokrates

Sokrates kom in opstand teen die Sofistiese verdeling van woord en inhoud op grond van twee basiese redes:

- Aangesien die wêreld opsigself georden is, kan die materiële objekte van die wêreld slegs eenstemmig uitgedruk word.
- Die aktiwiteite van gesprek (*dialegesthai*) in die ware sin van die woord vind net plaas wanneer dit die intensie van die gespreksgenote is om

ooreenstemming te bereik, die *koinos logos*, oftewel die fondament van die menslike gemeenskap (Fries 1971:1083).

Sokrates was van mening dat gesprek 'n gemeenskap-skeppende aktiwiteit is. In sover dit deel vorm van die stryd vir die waarheid, loop alle soeke na kennis noodwendig uit op geldigmaking. Die doel van bespreking was vir Sokrates nie om te praat ter wille van praat nie (*logoi heneka logou*), maar dat dit 'n proses van nadenke is deur middel van dialoog om te ontdek wat die *logos* van alle dinge is (Fries 1971:1083).

### 3.3.3.5 Plato

Plato (429-347 vC) se gebruik van die woord *logos* in sy werke was baie kompleks van aard. In 'n meer filosofiese sin word sy gebruik van die *logos* in verband gebring met diskoers of rasonele verduideliking, eerder as Herakleitos se konsep van 'n orderende beginsel van die materiële wêreld. In teenstelling met mite (*mythos*), was *logos* volgens Plato eerder 'n rasonele ware weergawe van die realiteit<sup>29</sup>. Volgens Plato was daar geen groter oortreding as om 'n hater van die rasonele diskoers (*logoi*) te wees nie. Plato het in die algemeen denke (*dianoia*) en rasonele diskoers (*logos*) geïdentifiseer; *logos* was die innerlike diskoers van die verstand soos wat dit vanuit die verstand vloei oor die lippe. Tog was Plato ook van mening dat rasonele diskoers (*logos*), nie kon lei tot ware kennis van die begryplike wêreld nie. Rasonele diskoers of verduideliking het wel 'n belangrike rol gespeel in wat Plato as die hoër vlakke van bestaan geken het. Dit is nou die vlak van die essensie (*ousia*) of die idee van dinge, en dit kan lei tot kennis (Tobin 1992:348).

Plato ken die volgende funksies aan die *logos* toe, naamlik die *logos* is die model of plan vir God se skepping<sup>30</sup>, die *logos* is die kosmiese siel<sup>31</sup>, die *logos* is God se gedagtes, denke of rede<sup>32</sup> en die *logos* is God se plan<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Plato se *Timaeus* 26e.

<sup>30</sup> Plato se *Timaeus* 30c-31a.

<sup>31</sup> Plato se *Timaeus* 36-37.

<sup>32</sup> Plato se *Timaeus* 38c.

<sup>33</sup> Plato se *Timaeus* 34a.

### 3.3.3.6 Aristoteles

Aristoteles (384-322 vC) het die *logos* op verskillende maniere gebruik. Hy het telke male die term *logos* gebruik in die sin van “definisie”. Hy het dit ook gebruik om te verwys na die uitdrukkings “proporsie” of “ratio”. Net soos Plato het hy ook die term *logos* gebruik om te verwys na rasonale spraak of rasionaliteit. Aristoteles was van mening dat spraak (*logos*) die element was wat die mens onderskei het van die dier. Wat die mens verder onderskei het van die dier was sy/haar vermoë om te redeneer (*logos*). Hy het baie keer die konsep van rede in verband gebring met die etiese konteks. Om eties te kan leef, moet ’n mens volgens rede of die korrekte rede leef (*logos orthos*). In hierdie konteks word die korrekte rede geïdentifiseer as praktiese wysheid (*phronēsis*). Die spesifieke doel van die mens was ’n aktiwiteit van die siel wat in ooreenstemming met die rede is (*kata logon*). Hierdie leefwyse in ooreenstemming met rede het ook behels dat die irrasionele elemente van die siel en die liggaam te bowe gekom moet word (Tobin 1992:348).

### 3.3.3.7 Die Stoïsynse skool

Herakleitos se algemene universele wet en die Sofiste se individuele retoriese vermoë is die uiterste grense waarbinne die *logos* kan funksioneer binne hulle bepaalde denk-paradigma’s. Dit bring mee dat daar ’n fundamentele nuwe oriëntasie van denke ontwikkel moet word waarbinne die *logos* verder kan ontwikkel en nuwe betekenis kry. Die Stoïsyne verskaf so nuwe fundamentele oriëntasie waar hulle van mening is dat etiek die basiese probleem van die mensdom is. Hulle konfronteer die gangbare Griekse oortuiging oor die beginpunt van kennis met die volgende vraag: “Hoe moet ek leef om gelukkig te kan wees?” Op soek na ’n antwoord op hierdie vraag word daar dan ’n komplekse sisteem van denke uitgewerk en dit word aangedui deur die *logos* (Fries 1971:1084).

Die *logos* word nou binne hierdie filosofiese sisteem die mag om te dien as die “mees Algemene”. Hierdie “mees Algemene” word nie meer verkry deur persepsies nie, maar deur middel van oortuiging. Die *logos* is nou die

uitdrukking van die geordende en harmoniese deugsaamheid van die wêreld, en dit word in verband gebring met God. Die *logos* word met God gekombineer; dit word die samestellende of bepalende beginsels van die heelal wat alle materie insluit. God, Natuur en die *logos* is in realiteit 'n eenheid. Aangesien die wêreld nou gesien word as 'n eenheid en dat dit toegelaat word deur die openbaring van die *logos*, is daar 'n groot mate van vergeesteliking wat plaasvind en toegeskryf word aan die *logos*. Die rasionele element wat die hele heelal beheer is die *logos*. Dit word die aktiewe element (*to poioun*) van die realiteit, terwyl materie onder inhoud die passiewe element (*to paschon*) is (Tobin 1992:349). Daar is nie meer ruimte vir die Sokratiese manier van aktiewe soeke na die waarheid, wat gevolg word deur die uitleef daarvan in die gemeenskap nie. Die Stoïsyne werk, nes Herakleitos, met die konsep van 'n wêreldgeheel, maar hulle lei dit nie af uit onafhanklike denke nie, maar wys daarop dat dit sy bestaan te danke het aan die *logos*-God (Fries 1971:1084).

Die Stoïsyne, 'n skool van klassieke Griekse denke wat deur Zeno begin is, het na die dood van Aristoteles ontstaan. Zeno het die *logos* geïdentifiseer met vuur en die Stoïsyne van Krisipus het dit geïdentifiseer met 'n mengsel van water en vuur. Hulle het daarna verwys as 'n asem van gees. Die passiewe element is geïdentifiseer met die aarde en water. Die *logos* wat die heelal voorafgegaan het, was teenwoordig deur die *logos spermatikoi* wat gedien het as die mag wat orde en groei in individue meegewerk het (Tobin 1992:349).

Terwyl die *logos* die natuur voorafgegaan en georden het, was dit ook teenwoordig in verskillende vorms in die natuur. Slegs binne die mens was die *logos* teenwoordig as deel van hulle aard. Slegs die mens is rasioneel van aard. Volgens die Stoïsyne was menslike rasionaliteit / redelikheid (*logos*) nou verwant aan, en gereflekteer in, die rasionaliteit van die heelal as geheel. Menslike rasionaliteit, net soos die rasionaliteit van die heelal, was materieel van aard. Die *logos* in die mens was deel van die heersende beginsels (*to hēgemonikon*) van die siel en vir die meeste Stoïsyne was dit gesetel in die hart. Binne hierdie tradisie het die filosofiese gesprek gewentel om die

ontwikkeling en vereniging van twee begrippe, naamlik die *logos* (rede) en die *physis* (natuur) (Tobin 1992:249).

Die konsep van die *logos* het ook 'n sleutelrol gespeel in die Stoïsynse etiek. Menslike rasionaliteit / redelikheid was in spanning met passie (*ta pathē*). Die doel van die mens was om 'n lewe te leef wat in ooreenstemming is met die *logos* of die natuur, dit is 'n lewe wat rasioneel geleef word en waarbinne alle ander aspekte van die siel gedomineer word deur die regte rede (*orthos logos*). Hierdie soort rasionaliteit het die mens verenig met die rasionaliteit van die heelal as geheel (Tobin 1992:349).

Hierdie skool van denke het hul aandag gevestig op die bestudering en bevordering van etiek deur middel van die interpretasie van die *logos* as 'n "natuurlik wet"<sup>34</sup>. Om by hierdie gevolgtrekking uit te kom, het hulle begin met die voorveronderstelling dat God deel is van alles. God leef nie in die wêreld van vorme, of as 'n aparte wese wat die objek van begeerte is nie. God is die lewegewende en die lewe-onderhoudende basis van die wêreld. Hierdie krag wat alles onderhou en alles verenig in 'n gemeenskap, word deur hulle die *logos* genoem. Die *Diogenes Laertius*, VII, 134 verduidelik dit as volg:

*"They [the Stoics] hold that there are two principles in the universe, the active and the passive. The passive principle, then, is a substance without quality, i.e. matter, whereas the active is the reason [Logos] inherent in this substance, that is God."*

As rede is die *logos* in elke mens teenwoordig as gevolg van 'n gedagte wat sy oorsprong in God het en wat dan geaktualiseer word deur 'n woord wat die betrokke gedagte uitdruk. Die logiese gevolg van hierdie definisie van *logos* kry sy plek in die Stoïsynse idee van natuurlike wette. As God die basis en

---

<sup>34</sup> Sien Shonk (2000:2).

gemeenskaplike element is tussen alle dinge<sup>35</sup>, volg dit dan dat hierdie basis as bloudruk dien vir die gedrag van alle dinge en dat dit lei na 'n etiese sisteem waarbinne mense optree volgens hierdie duidelik omlynde sisteem<sup>36</sup>. Die Stoïsyne het dan ook die *logos* direk in verband met God gebring en die afleiding gemaak dat die *logos* self God is<sup>37</sup>.

Die Stoïsyne beskou vuur as die voertuig van die *logos*. Hulle het sistematies die linguistiese en logiese implikasies van 'n heelal wat deur die kosmos geleidelik word, uitgewerk (Long 1986:146). Dit kan as volg opgesom word:

- Daar is die *spermatikoi logoi*, wat die hele wêreld bevrug en wat deurlopende groei en verskynsels verseker en bewerk.
- Daar is die *orthos logos* oftewel die universele wette wat aan die mens die mag gee van kennis en daardeur kan hulle moreel optree.

In ooreenstemming met die tweeledige konseptualiteit van die woord *logos* (dink en sê), word daar 'n onderskeid getref tussen die innerlike *logos* (dink) wat deur die God–*logos* gegee is en die *logos* wat georden is vir artikulasie (sê). (Fries 1971:1084).

### 3.3.3.8 Middel Platonisme

Middel Platonisme (80 vC – 220 nC) gebruik *logos* as rasonale diskoers of menslike rasionaliteit / redelikheid. Op kosmologiese vlak speel die *logos* nie 'n sentrale rol soos wat dit die geval was in die Stoïsyne tradisies nie. Desnieteenstaande het die *logos* wel 'n belangrike rol gespeel in verhouding tot ander konsepte binne die Middel Platonisme. Die Middel Platonisme het die primêre realiteit van die begryplike wêreld benadruk (Tobin 1992:349).

---

<sup>35</sup> Diogenes Laertius, VII, 136: “In the beginning [God] was by himself, he transformed the whole of substance through air into water, and just as in animal generation the seed has a moist vehicle, so in cosmic moisture, God, who is the seminal reason [Logos] of the universe behind the moisture.”

<sup>36</sup> Sien Shonk (2000:2).

<sup>37</sup> Diogenes Laertius VII, 134: “. . .the active is the reason [Logos] inherent in this substance, that is God . . .”

Daar word ook 'n sterk onderskeid getref tussen twee aspekte van goddelikheid. In die eerste aspek van goddelikheid is die goddelike basies transendent en na binne gerig. In die tweede aspek van goddelikheid is die goddelike 'n aktiewe demiurgiese mag wat verantwoordelik is vir die ordening van alles in die heelal. Die onderskeid wat getref is, was nie net bloot metafories van aard nie, maar was bedoel as 'n metafisiese verduideliking wat beide die transendensie van God bewaar en wat 'n verduideliking gee vir die relatief ordelike aard van die heelal (Tobin 1992:349).

Middel Platonisme het soms die Stoïsynse *logos* in hulle sisteem aangeneem as 'n term wat verwys na die aktiewe mag van God in die wêreld. Meer kere het hulle egter aan hierdie demiurgiese aspek van goddelikheid 'n ander naam as *logos* gegee, bv. idee of verstand. In teenstelling met die Stoïsynse filosofie het beide hierdie goddelikhede die tasbare wêreld getransendeer en was hulle deel van die begryplike wêreld. Tobin (1992:349) haal die volgende voorbeeld aan om hierdie argument te ondersteun:

*“ . . . Eudorus (of Alexandria (fl. 25 B.C.E) may have referred to the demiurgic combination of the Monad, which represent form, and the Dyad, which represent matter, as the thought (logos) of the essentially transcendent God, the First or Supreme One.”*

#### *3.3.4 Die Egiptiese ontwikkeling van die woord logos*

Binne Egipte het daar ook 'n ontwikkeling plaasgevind in terme van die *logos*-leer. Dit het veral voorgespruit vanuit die Isis-mitologie waar die *logos* in verband gebring word met die gedagte dat dit die bron van orde in die heelal is en waardeur alle dinge tot stand gekom en ontstaan het. Die *logos* wat hier ter sprake is, is universeel van aard en is aan al die nasies bekend; hulle gee net verskillende name vir hierdie begrip. Plutargos se vertelling van Isis en Osiris, 377-378 stel dit as volg:



“ . . . just as the sun and the moon and the heavens and the earth and the sea are common to all, but are called by different names by different peoples, so for that one rationality [Logos] which keeps all these things in order and the one Providence which watches over them and the ancillary powers that are set over all, there have arisen among different peoples, in accordance with their customs, different honors and appellations.”

Daar moet ook gelet word op die genealogie van Horus. Horus se moeder is Isis wat ook beskryf kan word as die godin van wysheid, en sy vader is Osiris wat beskryf kan word as die vader van die wêreld. Horus se moeder is wysheid en hy word ook die seun van die vader genoem<sup>38</sup>.

Binne die wêreld van die misterie-godsdienste in Egipte, was daar 'n wye verskeidenheid betekenis wat aan die *logos* toegeken is. Hierdie gemeenskappe het nie hul rol verstaan om kennis van 'n wetenskaplike aard oor te dra nie, maar om die geheimenisse van hulle godsdiens oor te dra aan diegene wat ingelyf word by hul kulte. Die basis van hulle kultiese daad was heilige skrifte (*hieroi logoi*), wat geopenbaar is deur die stigter van die kult, of waar die volgelinge van die kult deur die heiligheid geïnspireer is op die basis van openbaring. Hierdie kulte was onder andere die Dionisiese kult, die Pitagorese kult en die Ofriese misterie godsdienste (Fries 1971:1085).

Deur middel van hierdie nie-Griekse kulte (hoofsaaklik Egipties van aard) is die teologiese denke van die Grieke beïnvloed, soos byvoorbeeld die geval van die Isis-Osiris mitologie. Volgens hierdie mitologie is Osiris, die *logos*, geskep deur Isis, die spirituele beeld van die wêreld<sup>39</sup>. Dieselfde tendens kom ook na vore in die kultus van Hermes. Hermes vertel aan sy seun Tat (Egiptiese naam) in 'n heilige teks wat aan die kultus behoort, hoe hy deur God se genade die *logos* en dus die seun van God (*hyios theou*) geword het. Op hierdie manier het hy orde en vorm in die wêreld bewerk, maar self bly hy net 'n tussenganger van

---

<sup>38</sup> Sien die mitologiese verhaal van Isis en Osiris.

<sup>39</sup> Sien Fries (1971:1085) vir volledige bespreking van hoe die *logos* wat deur Isis geskep is, in verband gebring kan word met die spirituele beeld van die wêreld.

God en materie aan die een kant, en God en die mens aan die ander kant. Die *logos* kan ook blyk om die seun van Hermes te wees wat 'n drieledige klassifikasie tot gevolg het: God (Zeus), Seun (Hermes), *logos*<sup>40</sup>.

### 3.3.5 *Logos in die Septuagint*

Die *logos* word redelik algemeen gebruik in die Septuagint. Dit is gebruik om 'n hele aantal Hebreuse woorde mee te vertaal ( *ʿēmer* [woord], 13 keer; *millāh* [woord], 30 keer). In meer as 90% van die gevalle word die woord *Logos* egter gebruik om die Hebreuse woord (*dābār* [woord]) te vertaal. Beide die woord *logos* en nog 'n Griekse woord, *rhēma* (woord) word gebruik om die woord *dābār* te vertaal. *Rhēma* oorheers in die Pentateug (*logos* 56; *rhēma* 147); in Josua, Rigters en Rut kom hulle ongeveer 'n gelyke hoeveelheid kere voor (*logos* 26; *rhēma* 30); in die ander boeke van die Septuagint loop *logos* loshande voor (*logos* 1065; *rhēma* 352). Hierdie patroon is veral waar as dit kom by die profetiese boeke (*logos* 320; *rhēma* 40) en die wysheidsliteratuur (*logos* 221; *rhēma* 40).

Een van die redes wat aangevoer word vir die verskuiwing in hierdie patroon is die verandering in literêre genre. In sekulêre Grieks het *rhēma* minder die betekenis van orakel of spreuk gehad as *logos*, beide hierdie betekenis is sentraal tot die verstaan van profetiese literatuur en wysheidsliteratuur. Tog word *rhēma* by tye gebruik in die wysheidsliteratuur en in die profetiese literatuur om of spreuk of orakel te beteken<sup>41</sup>. Dit beteken dat daar ook dalk ander redes was vir die verskuiwing van die gebruik van die woord *rhēma* na *logos*. Dit moet in berekening gebring word dat die profetiese literatuur en die wysheidsliteratuur later as die Pentateug in Grieks vertaal is. Die verskuiwing van die gebruik van die woord *rhēma* na die woord *logos* en die daaropvolgende prominensie van die woord *logos* in die wysheidsliteratuur en die profetiese literatuur, kan daarop dui dat daar 'n groeiende invloed was van

---

<sup>40</sup> Fries (1971:1085) verduidelik die drieledige klassifikasie wat hier ter sprake is.

<sup>41</sup> As orakel in die profetiese literatuur, sien o.a. Jes 16:13; 59:21; 66:5; Jer. 1:1; 6:10; 16:10, en as spreuk sien o.a. Spr. 3:1; 7:24; 8:8; Pred 1:1; 7:30.

die Hellenistiese kultuur en filosofie, of van Hellenistiese Judaïsme wat groter klem geplaas het op die woord *logos* (Tobin 1992:349-350).

Die *logos* in die Septuagint, net soos die Hebreeuse woord *dābār*, het 'n wye verskeidenheid van betekenisse gehad, naamlik narratief, spraak, dialoog, orakel of spreuk. Die Griekse woord *logos* het egter nie presies dieselfde reikwydte van betekenis gehad as die Hebreeuse woord *dābār* nie; daarom is die gebruik van die Griekse woord *logos* as 'n vertaling van die Hebreeuse woord *dābār*, onvermydelik beïnvloed in die manier waarop *logos* verstaan word. In die Septuagint het *logos* soms 'n meer dinamiese betekenis aangeneem as wat die woord oorspronklik in Grieks gehad het. Daar is 'n sin van mag en dinamiek in die gebruik van die woord *logos* in die vertaling van die Septuagint wat nie deel was van die semantiek van die oorspronklike Griekse sekulêre gebruik van die woord nie. Die woord *logos* en die meervoud van die woord, *logoi*, was verder ook gebruik om te verwys na die Wet van Moses (Tobin 1992:350).

In 'n verskeidenheid Psalms en in Sirag is die woord *logos* ook in verband gebring met God se daad van skepping en Sy instandhouding van die skepping<sup>42</sup>. In elk van hierdie gevalle verwys die *logos* na God se opdrag<sup>43</sup> en nie direk na die een of ander kosmiese beginsel of orde nie. Die feit dat God se *logos* in verband gebring word met die skepping en kosmiese orde was 'n belangrike invloed op die gebruik van die woord *logos* in Hellenistiese Joodse literatuur en spekulاسie.

### 3.3.6 *Logos in Hellenisties-Joodse literatuur*

#### 6.3.6.1 Aristobulos

Fragmente van die Hellenisties-Joodse skrywer, Aristobulos (150 vC), dui daarop dat die proses waarvolgens die *logos* 'n belangrike konsep in die Hellenisties-Joodse literatuur geword het toe reeds al begin het. Daar word na

<sup>42</sup> Sien Ps 33:6 en Sirag 29:17, 31; 43:10, 26 as bewys hiervan.

<sup>43</sup> Sien Gen. 1:3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26 as bewys hiervan.

Aristobulos verwys in 2 Makk 1:10 as 'n Aleksandrynse Joodse eksegeet wat die LXX geïnterpreteer het op so manier dat dit in verband gebring kan word met Griekse filosofie, in besonder die Stoïsynse filosofie, maar daar is ook Platonistiese elemente en elemente van Pitagoras in sy denke teenwoordig. In een van sy fragmente waar hy kommentaar lewer op Gen. 1:3, 6, 9 maak hy daarop aanspraak dat Moses die hele genesis van die wêreld die woorde (*logoi*) van God genoem het<sup>44</sup>. In nog 'n fragment verbind hy wysheid (*sophia*) met 'n metaforiese interpretasie van die sewende dag van die skepping<sup>45</sup>, en volgens sy interpretasie, is alle dinge bedink in die lig van wysheid, net soos alle dinge bedink is in die lig van die sewende dag soos verwys na in Gen. 2:2. Hy gaan nog 'n stap verder deur die sewende dag te verbind aan die sewevoudige *logos* wat die beginsel van orde in die wêreld is<sup>46</sup>. Hy is van mening dat die *logos* en wysheid, beide dieselfde kosmologies ordenende funksies vervul het (Tobin 1992:350).

### 3.3.6.2 Wysheid van Salomo

Die verband tussen wysheid en *logos* word ook eksplisiet gemaak in die Wysheid van Salomo. Die Wysheid van Salomo is 'n Hellenisties Joodse teks wat dateer uit die eerste eeu voor Christus vanuit Egipte of Sirië. God se woord en God se wysheid<sup>47</sup> word in hierdie teks parallel gebruik om God se skepping van die wêreld en God se skepping van die mens te verduidelik (Tobin 1992:350)

### 3.3.7 Hebreeuse ontwikkeling

Dieselfde tyd as wat die Griekse denkers besig was om die *logos*-begrip te ontwikkel, was die Hebreeuse denkers besig om hul eie weergawe van die *logos*-begrip te ontwikkel. Van die eerste verwysings na die Woord van God, in Hebreeuse vorm, word reeds aangetref in die Testamente van die 12 Patriarge

---

<sup>44</sup> *Praep. Evang. 13.12.3-4.*

<sup>45</sup> *Praep. Evang. 13.12.10-11.*

<sup>46</sup> *Praep. Evang. 13.12.13*

<sup>47</sup> Sien Wysheid van Salomo 9:1-2.

wat 'n baie lang mondelinge oordraggeskiedenis het en in die tydperk 157 - 107 vC op skrif gestel is sowel as in die Wysheid van Ben Sirag (Wysheid 51:10) word daar ook verwys na die *logos* oftewel Woord van God. In *Targum Onkelos*, *Jerusalem Targum* en *Targum Pseudo-Jonathan* word die woord מַמְרָא gereeld deur Hebreuse denkers gebruik en word dit in verband gebring met die Woord van God soos hulle hierdie woord bespreek soos dit bv. voorkom in Gen. 1, Gen 3.8, Gen. 19:24, Eks. 20:1, Eks. 29:42-43, Deut. 4:20, Deut. 4:24 en Deut. 6:20-24. Hulle idee was nie verwant aan die Griekse filosofie nie, maar dit het gegroei uit hulle geloofstradisie van die “Woord van God”.

Die woorde דבר וּמַמְרָא in die Hebreuse Bybel is gelykstaande aan die “Woord van God.” God as 'n bonatuurlike Wese spreek en as gevolg daarvan word die wêreld geskep. Die Woord van God en God se Wil is een en dieselfde. Deur middel van sy Woord, praat Hy met die Jode, en druk Hy sy Wil op so 'n wyse uit dat hulle Hom kan verstaan. Die betekenis van die Woord van God bereik later wasdom in die Jode se denke sodat dit dan na God se Wysheid verwys. God, deurdat Hy sy gedagtes uitspreek, bring die wêreld in beweging en is die oorsaak van elke daad in die natuur wat die mens kan sien. Sy gedagtes reflekteer sy perfekte Wysheid (Shonk 2000:2).

Die term מַמְרָא kom in die Targums voor en word algemeen gebruik<sup>48</sup>. Dit word nie eksklusief van toepassing gemaak op die Goddelike *logos* nie, maar dit staan uit as die kenmerkendste aspek van hierdie literatuur dat God Hom as die מַמְרָא openbaar aan die mens, nie as God nie, maar as die Woord van God. Hierdie term soos van toepassing op God verskyn altesaam 179 kere in Targum Onkelos, 99 keer in Targum Jerusalem en 321 keer in Targum Pseudo-Jonathan. Nadat 'n kritiese analise gedoen is van hierdie tekste, toon dit dat מַמְרָא 82 kere in Targum Onkelos, 71 kere in Targum Jerusalem en 213 kere in Targum Pseudo-Jonathan nie net te onderskei is van God nie, maar dat dit verwys na God wat Homself openbaar (Edersheim 1883:5-6).

---

<sup>48</sup> Sien Levine (1988:74 - 79) vir 'n bespreking van hoe die Targums telkens die woord מַמְרָא gebruik.

## **4. Evaluasie van hoe Filo gelees word**

### **4.1 Filosoof**

Die vraag kan met reg gevra word of Filo as filosoof beoordeel en verstaan moet word. Ten einde iemand as filosoof te klassifiseer, moet hy aan die volgende vereistes voldoen: Dit is iemand wat 'n liefde vir wysheid het, wat sy lewe inrig en reguleer deur die lig van wysheid. Die filosoof is op soek na insig in die hoogste werklikheid. Hy poog om 'n verstaan te ontwikkel van die algemene oorsake en beginsels van alle dinge in die wêreld. 'n Filosoof jaag kennis en insig na, en wil tot 'n beter verstaan kom van hoe sake in die wêreld inmekaar steek<sup>49</sup>.

Wanneer Filo volgens hierdie klassifikasie beoordeel word, kan daar gesê word dat hy kwalifiseer om 'n filosoof genoem te word. Telkens verwys hy na die feit dat dit die hoogste doel van die mens is om te soek na die lig wat hom in sy totaliteit verlig<sup>50</sup>. Hierdie lig waarna hy verwys, is die filosofie, en dat dit slegs deur middel van hierdie lig is, dat die mens tot 'n verstaan van God kan kom. Hy toon ook by uitstek 'n voorliefde vir filosofie en filosofiese denksisteme. Dit kan gesê word op grond van die feit dat hy goed geskool is in die Griekse filosofiese denksisteme van sy dag en dat hy hulle aanwend om eksegeese van sy werk te doen.

### **4.2 Eksegeet**

Alvorens daar 'n oordeel gevel kan word oor Filo se rol as eksegeet, is dit nodig dat daar eers duidelikheid verkry word oor wat met hierdie term bedoel word. Aan die hand van hierdie definisie moet daar dan geoordeel word oor die geslaagdheid van Filo se rol as eksegeet, al dan nie.

---

<sup>49</sup> Sien Coulson (1978:1266) vir 'n bespreking van wat 'n filosoof is.

<sup>50</sup> In *Cher.* 49 gee Filo sy interpretasie hiervan.

'n Eksegeet is iemand wat 'n teks interpreteer. Hy/sy het dit ten doel om 'n teks te verklaar of te verduidelik. Dit behels met ander woorde alles wat begrip vir die teks bevorder, in onderskeiding van al daardie aktiwiteite wat spesifiek ten doel het om insig in die waarde van die teks te verskaf, te wete evaluering<sup>51</sup>. Ten diepste gaan dit daaroor dat daar 'n verheldering van die betekenislaag en/of betekenisgeheel moet plaasvind. Die groot sisteemmomente van die teks word sistematies tydens die eksegeese betrek<sup>52</sup>.

Eksegeese word nodig wanneer daar 'n vraag aan die teks gestel word, of as daar 'n leesversperring is wat deurbreek moet word voordat daar 'n duidelike beeld van die teks gevorm kan word. Die probleem van verstaan kan 'n bepaalde onderdeel van die teks behels, of dit kan die hele teks betrek. Dit bring mee dat die eksegeet 'n interpretasie van die teks moet maak. Hierdie interpretasie wat deur die eksegeet gemaak word, is wesenlik 'n antwoord-op-'n-vraag wat gegee word<sup>53</sup>.

Met hierdie teoretiese agtergrond voor oë kan daar nou gevra word of Filo in wese as 'n eksegeet beskryf kan word, en indien wel, wat was die probleem wat deur die teks veroorsaak is, dat hy dit nodig geag het om 'n interpretasie daarvan te maak.

Vanuit die staanspoor maak Filo dit self duidelik dat hy as eksegeet verstaan moet word. Hy het dit ten doel om die geskifte van Moses te interpreteer en toeganklik te maak vir die gemeenskap van Aleksandrië. Onder gemeenskap word al die verskillende kulturele groepe met hulle onderskeie subgroepe verstaan. Hy het net een doel voor oë en dit is om Moses as die belangrikste

---

<sup>51</sup> Viljoen (1992:110) beskryf evaluering soos volg: "*Evaluering is 'n polisemiese begrip. Dit sluit in: die handeling wat waardes toeken aan literêre werke, die plasing daarvan in rangorde van "die beste" na "die swakste", die resultaat van hierdie toekenning van waarde en selfs ook die produksie van literêre waardes.*"

<sup>52</sup> Van Rensburg (1992:184-185) verduidelik hoe groot sisteemmomente van die teks tydens eksegeese word sistematies betrek word.

<sup>53</sup> Van Rensburg (1992:184-186) verduidelik en bepsreek meer breedvoerig wat hy met *interpretasie* bedoel.

en die eerste filosoof voor te stel, as die een wat alles uitgedink het en by wie al die ander filosowe gaan leen en leer het.

In die proses om die Septuagint verstaanbaar te interpreteer en toeganklik te maak vir sy lesers, span hy alles in sy vermoë in om daarby uit te kom. Hy skroom nie om van Griekse filosowe en denksisteme gebruik te maak om die Septuagint te verlig en te verduidelik nie. In hierdie poging tot Skrifuitleg van Filo kan 'n mens nie anders nie as om tot die gevolgtrekking te kom dat, hoewel Filo 'n Jood was, hy ten volle gehelleniseerd was. Dit bring mee dat hy as Jood met gemak tussen die verskillende Griekse denksisteme rondspring en hulle inspan in sy arbeid/taak om die Septuagint te verduidelik en te interpreteer vir 'n gehoor wat dit nie verstaan het nie.

Dit moet duidelik gestel word dat Filo dit nie ten doel het om die betekenisinhoud van die Septuagint te herskryf nie. Hy wil dit net verduidelik in die taal en idoom van sy gehoor van die dag. In hierdie proses van Skrifuitleg kom hy te staan voor die beperktheid van sy eie taal en verwysingsraamwerk binne die Judaïsme. Om hierdie beperktheid binne sy eie Joodse kultuur en verwysingsraamwerk te oorbrug en om 'n nuwe gedeelde verwysingsraamwerk daar te stel, leen hy onder andere taalkundige uitdrukkings en filosofiese denksisteme by die kulture om hom in Aleksandrië. In sy eksegeese maak hy gebruik van begrippe, uitdrukkings, taal en filosofie wat op die oog af vreemd is aan die Judaïsme. Die gebruik hiervan het egter ten doel om die Judaïsme en dan veral dit wat Moses geskryf het, verstaanbaar oor te dra. Deur so te werk te gaan, verskaf hy aan die leser/gehoor van sy dag die nodige vaardighede om die Judaïsme en spesifiek die werk van Moses binne die konteks van hulle tyd en dag te verstaan en te lees. Deur dit te doen, gee hy antwoorde op die vrae wat aan die teks gestel word en wat leesversperrings vir die verstaan van die teks veroorsaak. In hierdie proses skep hy 'n nuwe verstaanswerklikheid waarbinne die teks gelees en geïnterpreteer word en wat as raamwerk dien vir sy eksegeese.



Filo slaag daarin om as eksegeet te oortuig. Hy slaag ook daarin om die leesversperrings in die teks af te breek en die teks aan sy leser te bied binne die taal, filosofie en idioom wat hulle kan verstaan. Op hierdie manier word die Septuagint toeganklik gemaak vir kulture wat geen begrip het van die Judaïsme nie. As eksegeet skep Filo 'n nuwe gedeelde simbole-wêreld vir sy leser en gehoor. Die taal, filosofie en terme wat hy gebruik, word gegiet in nuwe betekenisinhoud en het dus nie meer dieselfde betekenisinhoud as wat dit oorspronklik gehad het nie.

### **4.3 Apologeet**

Die taak van 'n apologeet is om op te tree as 'n verdediger van dit waarin hy/sy glo. Die apologeet se werk behels gewoonlik die volgende momente:

- Dit dien apologie gewoonlik as bewys, dit verteenwoordig 'n rasionele basis wat geskep word vir geloof wat die ongeloof in sowel die gelowige as die ongelowige konfronteer en aanspreek.
- Apologie het 'n taak van verdediging en het ten doel om die vooroordele van diegene wat teen die geloof gekant is, te beantwoord en om die grense/versperrings van ongeloof te deurbreek en aan te spreek.
- Apologie gee aanstoot. Hiermee word bedoel dat die dwaasheid van die ongelowige se denke en wêreldbeeld uitgewys word en daarom sal dit dan ook in konflik staan met die apologeet se geloofsoortuiging<sup>54</sup>.

Met hierdie definisie voor oë, moet Filo se rol en taak as apologeet beoordeel word. In die eerste plek moet gevra word of hy met sy werke 'n rasionele basis daargestel het waarbinne hy dit wat hy glo, verantwoord en verduidelik. Op hierdie vraag kan daar bevestigend geantwoord word, want in sy poging om dit wat Moses geleer het te verduidelik, bou hy uitgebreide denksisteme op.

---

<sup>54</sup> Sien d'Assonville (1981:12) vir 'n bespreking oor die rol en die taak van apologete.

In die tweede plek moet daar gevra word of hy besig is om die vooroordele van sy opponente te beantwoord, en of hy besig is om die grense wat deur sy opponente vir hom daargestel is, te oorkom. Hierdie vraag kan op die oog af nie met 'n eenvoudige ja of 'n nee beantwoord word nie. Dit is meer ingewikkeld as wat dit met die eerste oogopslag lyk. As daar baie eenvoudig oor die saak gedink word, kan daar gesê word dit wel die geval is. In sekere gevalle verwys hy direk na opponente en spreek hy hulle standpunte aan en weerlê wat hulle te sê het. Dink maar net hoe hy met die *Literaliste* en die inheemse bevolking van die land, naamlik die Egiptenare, omgaan. Ten opsigte van die *Literaliste* sê hy die volgende in *Som.VII.39*:

*“ . . . therefore some petty caviling critics will imagine all this statement about digging of the wells is a superfluous piece of prolixity on the part of the lawgiver: but those who deserve a larger classification, being citizens not of some petty state but of the wide world, being men of more perfect wisdom, will know . . . ”*

En ten opsigte van die Egiptenare maak hy die volgende opmerkings in *Decal. XVI.76 – 80*:

*“ . . . and against Egypt, not only is that common accusation brought, to which the whole country is liable, but another charge also, which is of a more special character, and with great fitness; for besides falling down to statues, and images they have also introduced irrational animals, to the honours due to the gods, such as bulls, and rams, and goats, inventing some prodigious fiction with regard to each of them . . . ”*

en

*“ . . . as it is they go beyond these animals, and select the most fierce, and untamable of all wild animals, honouring lions, and crocodiles and of reptiles the poisonous asp, with temples, and sacred precincts, and sacrifices, and assemblies in their honour . . . ”*

Tog is sake nie so eenvoudig nie. Daar is nie duidelik en doelbewus van sy kant af 'n poging om die vooroordele van die Griekse opponente aan te spreek en deur die grense te breek wat daar vir hom gestel is nie. Hy kontrasteer nie dit wat hy glo met byvoorbeeld die Griekse denksisteme nie. Die teendeel is eerder die geval. Hy maak rojal daarvan gebruik om eksegeese van die Septuagint te doen. Dit wil voorkom asof hy besig is om die goedkeuring van die Grieke te koop deur eerder die Judaïsme te vertaal in terme van die Griekse denksisteme.

Derdens moet daar gevra word of hy in sy apologie aanstoot gee en of hy die dwaasheid van die ongelowige se denke uitwys. Hier word ons ook gekonfronteer met gemengde resultate. Aan die een kant gee sy apologie aanstoot vir die inheemse bevolking, naamlik die Egiptenare. Hy verwys na hulle manier van glo as barbaars en minderwaardig. Aan die ander kant komplimenteer hy weer die Grieke se manier van doen. Hy komplimenteer hulle op 'n so manier deur van hul denksisteme gebruik te maak asof alles oorspronklik die idees van Moses was en dat die ander filosowe soos onder andere Plato, alles by Moses geleer en geleen het.

Oor die apologetiese aard van Filo se werk gesien vanuit die gekose definisie, kan daar moeilik geoordeel word. Aan die een kant voldoen hy aan die vereistes wat aan 'n apologete gestel word, maar aan die ander kant skiet hy tekort. Dit bring mee dat Filo en sy werke nie in die eerste plek as apologeties beskou moet word nie.

## **5. Alternatiewe voorstel om Filo te lees – Filo as deurdrumpel-persoon**

Alle pogings tot dusver om Filo te klassifiseer, is nie heeltemal geslaag nie. Die rede hiervoor is dat in 'n poging om Filo te plaas, hy telkens in verskillende denksisteme geplaas is. Dit het meebring dat daar telkens sekere aspekte van sy denke in die slag gebly het. Dit is ook dan die rede waarom hy nie

oortuig as apologeet, soos hierbo gesien nie. As Filo dan nie binne 'n denksisteem geplaas kan word nie, waar hoort hy dan tuis? Dit is dan ook duidelik een van die tekortkominge van die modernisme wat werk met stelsels van klassifikasie. Ek wil aan die hand doen dat Filo beskryf kan word as 'n deurdrumpel-persoon<sup>55</sup>.

Hiermee word bedoel dat so 'n persoon gewoonlik nie deel vorm van die netwerk van klassifikasie wat kulturele plek en posisie toeken in daardie bepaalde samelewing nie. Turner (1969:81) sê die volgende oor deurdrumpel-persone:

*“The attributes of liminality or of liminal personae (‘threshold people) are necessarily ambiguous, since this condition and these persons elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space”.*

Deurdrumpel-persone kan gewoonlik nie binne een plek of ruimte vasgepen word nie, maar beweeg tussen posisies wat deur die wet, gewoonte of gebruike aan mense toegeken word<sup>56</sup>. Hulle verteenwoordig gewoonlik 'n samevoeging van homogeniteit en vertoon die volgende eienskappe: hulle beweeg op die snytpunte van die sosiale strukture; hulle leef op die rand waar verskillende kulture ontmoet en hulle hou nie daarvan om in leiersposisies te wees en die hoogste rangordes te vul nie, hoewel dit vanweë hulle posisie op die rand in krisistye hulle nie gespaar word nie (Turner 1969:81)

Hierdie mense streef met groot passie daarna om los te wees van die clichés wat geassosieer word met status en rollespel<sup>57</sup>. Hulle het dit ten doel om in 'n lewensvatbare verhouding te tree met diegene om hulle, hetsy deur middel van

---

<sup>55</sup> Die antropoloog Victor Turner het met die teorie van liminaliteit en gemeenskap gewerk, en het filosowe, profete en figure wat nie lekker in die een of ander kategorie geplaas kon word nie liminele persone genoem. Ek verkies die Afrikaanse woord deurdrumpel-persoon omdat dit hierdie groep se posisie baie raak beskryf.

<sup>56</sup> Sien Turner (1969:81) vir bespreking.

<sup>57</sup> Sien Turner (1969:190-192) vir bespreking.

feite of deur gesprek. Hierdie groepering is die draers van onbenutte evolusionêre potensiaal in die mens wat nog nie geëksternaliseer, of vasgevang is in strukture nie. Deurdrumpel-persone is instrumenteel daarin om norme wat deur die gestruktureerde en geïnstitutionaliseerde ordes geskep is, op te hef of te oorskry<sup>58</sup>. Hierdie mense is by uitstek diegene wat filosofiese sisteme genereer en vir die gemeenskap reeds bestaande modelle herklassifiseer en herdefinieer in terme van die nuwe realiteit en die mense se verhouding met natuur, samelewing en kultuur<sup>59</sup>.

Daar sal gepoog word om Filo as 'n deurdrumpel-persoon te lees, te verstaan en te evalueer binne sy kultuur-historiese situasie teen die agtergrond van die postmodernisme in die hoofstukke wat volg.

---

<sup>58</sup> Turner (1969:188) bespreek in hierdie gedeelte hoe Ghandi opgetree het as 'n deurdrumpel-persoon en hoe hy die gestruktureerde en geïnstitutionaliseerde ordes opgehef en getransendeer het as deurdrumpel-persoon.

<sup>59</sup>Opsomming van Victor Turner se boek *The Ritual Process*, met spesifieke verwysings na hoofstukke 3 en 5, wat handel oor die rol en posisie van deurdrumpel-persone in die samelewing.

## Hoofstuk 3

### Interpretasiegeskiedenis van die *logos*-begrip van Filo

#### Inleidende opmerkings

In hierdie hoofstuk sal gelet word op die gemeenskap van uitleggers wat gepoog het om tot 'n verstaan en interpretasie van Filo se geskifte te kom. Teoretiese besprekings van Filo se *logos*-leer is in sommige gevalle nie baie breedvoerig nie. Die *logos*-leer word eerder gebruik om die denke van Filo te klassifiseer en te dien as bewys vir die klassifikasie van Filo se werk. Dit bring mee dat die hoofmomente van die *logos*-leer geïdentifiseer en bespreek word en dan binne 'n gekose raamwerk ingepas word.

Daar sal kortliks 'n opsomming van die verskillende geleerdes se interpretasie van die *logos*-leer gegee word, asook 'n kritiese bespreking van elke eksponent se teorie. Die opsomming van elke geleerde se interpretasie van die *logos*-leer dien as 'n spieël om 'n begrip te vorm van die konstruksie wat elke geleerde gemaak het ten einde 'n narratief te skep wat Filo se *logos*-leer uitlig. Dit is die rede waarom elke geleerde se aanpak van die situasie aangebied word soos wat hy dit gedoen het. Die volgende geleerdes se interpretasie van die *logos*-leer sal bespreek word:

1. Joodse interpretasie – Wolfson
2. Hellenisties-Joodse interpretasie – Sandmel
3. Mitologiese, tematiese interpretasie – Lee Mack
4. Rekonstruksie teorie – Tobin
5. Eksegetiese interpretasie – Williamson
6. Filosofies-mistiese interpretasie – Winston
7. Middel Platoniese interpretasie – Runia
8. Universalistiese interpretasie – Surburg

## 1. Joodse Interpretasie - Wolfson

Harry August Wolfson maak van die hipo-deduktiewe metode gebruik om Filo se latente denkprosesse te ontdek. Deur middel van hierdie metode slaag hy daarin om Filo aan te bied as filosoof van formaat, wat sy eie filosofiese sisteem uitgewerk het in antwoord op die konstante debatte met die ondersteuners van Plato, Aristoteles en die Stoïsyne. Hierdie filosofiese stelsel is in sy diepste wese Joods van aard, en word gebaseer op die Skrif as openbaring. Dit neem 'n hele aantal Skriftuurlike voorveronderstellings as vertrekpunt.

Wolfson verteenwoordig die oudste geleerde waarna gekyk word in hierdie studie van die *logos*-leer. Geleerdes vanuit sy era wat ook die Joodse aspekte van Filo se denke belig het, was onder andere Völker en Heinemann. Teenoor hierdie drie geleerdes het Goodenough gestaan, wat van opinie was dat Filo eerder ten volle gehelleniseer was en dat sy werke gelees moet word as 'n sinkretisme tussen die Joodse geloof en die Hellenistiese kultuur. Dit is dan ook in antwoord op hierdie standpunt van Goodenough dat Wolfson sy werk skryf.

### 1.1 Inleidende opmerkings

Filo maak 'n onderskeid tussen die twee terme: *idees* en *magte*. Wanneer Filo van die term *idees* gebruik maak, verwys hy eksklusief na die patrone wat deur God geskep is toe Hy besluit het om die tasbare wêreld te maak en daarom bring hy nooit die term *idee* en *ongeskepe* met mekaar in verband nie. Die term *magte* word deur Filo gebruik om te verwys na beide:

- ewige magte wat 'n eienskap van God is, en
- 'n beskrywing van magte wat deur God geskep is toe Hy besluit het om die tasbare wêreld te skep (Wolfson 1948:226).

Dit gebeur egter dat Filo soms *idees* en *magte* as 'n geheel hanteer en nie meer as patrone of die oorsaak van individuele konsepte in die tasbare wêreld nie, maar as die patroon of die oorsaak van die wêreld as 'n geheel. Wanneer *idees* en *magte* so deur Filo hanteer word, gee hy aan *idees* en *magte* twee nuwe name, naamlik die begryplike wêreld en die *logos*. Om *idees* as 'n eenheid te hanteer, kom reeds voor by Plato, maar die uitdrukking begryplike wêreld wat Filo toeken aan die totaliteit van idees, is nie bekend nie en is nie voor hom gebruik nie. Die term is waarskynlik deur Filo self uitgedink. Die begryplike wêreld word deur Filo beskryf as 'n gemenebes van onverganklike en onstoflike idees<sup>60</sup>, of as 'n wêreld wat bestaan uit idees<sup>61</sup>, of as onsigbare idees<sup>62</sup>. Net soos die individuele idees die patrone is van die individuele konsepte in die wêreld, so is ook die begryplike wêreld die oertipe van die tasbare wêreld<sup>63</sup>. Die term begryplike wêreld word deur Filo op die volgende maniere gebruik;

- dit word gebruik as gelykstaande aan onstoflik of onsigbaar, en
- dit word gebruik asof dit 'n objek van denke/gedagtes in een of ander verstand is (Wolfson 1948:22-229).

Wat Filo met “verstand” bedoel, kan bepaal word deur Filo se Aristoteliaanse beskrywing van die skepping van die begryplike wêreld. Toe God besluit het om die begryplike wêreld te skep, het Hy eers die idees uitgedink en vanuit hierdie idees het hy die begryplike wêreld geskep<sup>64</sup>. Die begryplike wêreld sowel as die idees waaruit dit bestaan, is deur God uitgedink wat impliseer dat dit 'n objek van God se denke was, sowel as die resultaat van sy denke. Wanneer daar 'n objek van denke is, sowel as 'n resultaat van die denke, moet daar ook 'n verstand wees wat die denke beoefen. In hierdie geval is al drie hierdie prosesse vasgevang in God. Die begryplike wêreld was voor sy skepping die objek van denke sowel as die daad van denke van God se verstand. Daar is drie belangrike terme wat ons met hierdie proses kan verwag,

---

<sup>60</sup> *Gig.* 13. 61.

<sup>61</sup> *Op.* 4, 17 en *Som.* I. 32, 186.

<sup>62</sup> *Conf.* 34, 172.

<sup>63</sup> *Conf.* 34, 172.

<sup>64</sup> *Op.* 4, 19.



naamlik νοῦ=π, νοησιπ en νοητο/π. Die derde term word direk deur Filo gebruik in die uitdrukking κο/σμοπ νοητο/π; die tweede term word geïmpliseer deur die werkwoord εθνενοη&σε, maar die eerste term νοῦ=π word glad nie deur hom gebruik nie. In plaas daarvan gebruik hy die term *logos*. Wolfson (1948:230) verduidelik dit as volg:

*“ . . . which occurs in his statement that ‘the world consisting of the ideas could have no other place (το&πον) than the Logos of God which ordered them.’ ”*

Die term *logos* word hier gebruik om die verstand aan te dui. Die *logos* is Filo se plaasvervanger vir die Aristoteliaanse νοῦ=π (Wolfson 1948: 229-230).

Dit is die verstand van God wat hernoem is tot die *logos*, waarbinne idees en die begryplike wêreld bestaande uit idees ontstaan het, en wat slegs 'n objek van denke is. Die *logos*, as die verstand van God en die plek van idees van ewigheid af, het begin asof identies aan die essensie van God. Die *logos* wat begin as die breinkrag van God, oftewel die verstand van God, betree 'n tweede fase van ontwikkeling naamlik as 'n ontstoflike verstand wat deur God geskep is wat bestaansreg het buite God se essensie en wat opsigself die begryplike wêreld sowel as die netwerk van idees waaruit dit bestaan, bevat. Dit volg dan logies dat die *logos* identies moet wees aan die begryplike wêreld of aan die idees waaruit die begryplike wêreld bestaan. Dit bring mee dat die *logos* die verstand van die begryplike wêreld is en die idees wat die begryplike wêreld konstitueer, is die objekte van die denke van die *logos*. Die *logos* verteenwoordig dan die totaliteit van idees en daarom word die *logos* dan ook die Idee van idees<sup>65</sup> genoem (Wolfson 1948:232-233).

Die geskepe onstoflike *logos* buite God, wat sy loopbaan begin het as die ongeskepe *logos* in God, gaan voort om te beskik oor die essensiële eienskappe van die bron waaruit dit ontstaan het. Dit is nie net 'n verstand wat oor die vermoë beskik om te dink nie - dit is ook 'n verstand wat altyd besig is

---

<sup>65</sup> Sien *Op.* 25.

met die proses van denke. Dit is omdat Filo van mening is dat die *logos* beide die totaliteit van idees, sowel as die totaliteit van magte verteenwoordig wanneer hy na die *logos* verwys as geskape. Daar word na die *logos* verwys as die oudste en mees algemene van die geskape konsepte, en nie as ongeskape soos wanneer hy na God verwys nie. Die *logos* is die eersgebore Seun van God, die Beeld van God (Wolfson 1948:234).

## **1.2 Teorie van idees**

Plato se teorie van idees vorm die onderliggende filosofiese beginpunt van Filo se interpretasie van die *logos*. In die tyd waarin Filo geleef het, was daar drie denkrigtings oor idees, naamlik:

- dat idees bestaan as onstoflike wesens van ewigheid af;
- dat idees slegs bestaan as die gedagtes van God
- en dat idees glad nie bestaan nie, behalwe deur hulle inherente teenwoordigheid in geskape dinge (Wolfson 1948:289).

Volgens Wolfson (1948:290) kombineer Filo hierdie drie denkrigtings oor idees deur hulle te plaas binne die konteks van drie fases of drie maniere van bestaan en wel dan as volg:

- idees het van ewigheid af bestaan as die denke van God;
- idees is reeds voor die skepping van die wêreld deur God as onstoflike wesens geskep
- en idees word deur God in die wêreld ingeplant met die skepping van die wêreld en word daardeur inherent deel van die wêreld.

Bogenoemde manier van dink oor hoe idees bestaan, kan nie as drie opeenvolgende fases beskryf word nie. Dit is slegs drie maniere waarop idees bestaan wat ooreenstem met die verskillende tipes idees wat deur Wolfson<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Sien Wolfson (1948:290) vir 'n bespreking van sy onderskeid van die verskillende tipe idees.

onderskei word. Dit bring mee dat, nadat die skepping van die wêreld plaasgevind het, een soort idee steeds die gedagtes/denke van God is. 'n Volgende klas van idees sal dan steeds onstoflike wesens wees en 'n derde klas sal idees se inherente teenwoordigheid in die wêreld wees. Vervolgens sal die drie verskillende fases van idees bespreek word (Wolfson 1948:290).

### 1.2.1 Eerste fase

Idees is tydens die eerste fase net gedagtes van God. Dit is nie net patrone van dinge wat ontstaan het met die skepping nie, maar is ook patrone van alle moontlike konsepte in alle moontlike wêreldes van God. Toe God in sy Wysheid besluit het om die wêreld te skep, het Hy eers geboorte geskenk aan sy gedagtes. Nadat Hy dit gedoen het, het Hy sy gedagtes as werklike onstoflike wesens geskep wat as patrone moes dien vir die wêreld wat Hy wou skep (Wolfson 1985:290).

Plato is van mening dat idees nie net patrone is nie, maar ook oorsake wat met magte bekleed is; daarom bring Filo idees in verband met magte soos dit uitdrukking vind in die Skrif met die verwysing na die *Heer van die magte*, of soos dit in Afrikaans bekend staan, *die Heer van die leerskare*. Dit bring mee dat hy *idees* by tye *magte* noem. Volgens Plato verteenwoordig idees in totaliteit die *onstoflike dier* wat ooreenstem met ons wêreld wat hy dan die *sigbare dier* noem. Filo vervorm hierdie konsep en noem die totaliteit van idees die *begryplike wêreld* (Wolfson 1948:291).

Die algemene filosofiese beskouing van die dag was dat gedagtes die objekte van die denkende verstand is. Dit bring mee dat Filo van mening is dat idees, terwyl hulle nog God se denke is, identies is aan God se wese. Hierdie denke van God noem Filo die *logos* van God, of somtyds die Wysheid van God. Toe God hierdie idees bedink en geskep het as die begryplike wêreld, het Hy ook 'n verstand geskep waarbinne die begryplike wêreld asook idees gehou kon word. Die verstand wat God geskep het, moes dien as houer van die begryplike

wêreld. Dit word deur Filo die *logos*, of soms wysheid genoem. Binne die *logos* of wysheid, net soos in die geval van die idees wat dit bevat, is daar drie fases van bestaan naamlik:

- die *logos* of wysheid wat ewig en identies is aan God se wese;
- die *logos* of wysheid wat geskep is as die begryplike wese wat duidelik onderskeibaar is van God se essensie
- en die inherente *logos* of wysheid (Wolfson 1948:291).

Filo gebruik die volgende vyf terme wat hy in verband bring met met idees:

- idees
- die begryplike wêreld
- magte
- *logos*
- wysheid.

Hierdie terme kan in twee groepe verdeel word: eerstens kan die terme *idees* en *die begryplike wêreld* saam gegroep word. Hy gebruik hierdie groep om te verwys na die tweede fase van die bestaan van idees, naamlik die terme *magte*, *logos*, en *wysheid*. Hierdie tweede groep word deur Filo gebruik om te verwys na 'n kombinasie van die eerste en die tweede fases van bestaan, of om net te verwys na die tweede fase. In die geval van *magte* en *wysheid*, verwys laasgenoemde twee begrippe somtyds net na die eerste fase. Die terme *logos*, *magte*, en *wysheid* word ook gebruik om na die derde fase van bestaan van idees te verwys. Die term *begryplike wêreld* word deur Filo gebruik om die totaliteit van idees en die totaliteit van magte aan te dui. Dit is idees in hulle beperkte sin as patrone. Die term *logos*, word deur Filo gebruik om die totaliteit van idees en die totaliteit van magte aan te toon. Dit is idees in beide die sin van patrone en oorsake. Laastens, volgens die Joodse tradisie wat deur Filo aangeneem is, word die magte van God verdeel in twee hoofstrome, naamlik voordelig en nadelig. Die *logos* is daarom as totaliteit van magte sowel as

idees, teenwoordig as totaliteit van beide hierdie twee strome magte (Wolfson 1948:291-292).

### 1.2.2 Tweede fase

Volgens Filo is die verhouding tussen God en die geskape *logos* een van oorsaak en gevolg. Die verhouding tussen die *logos* en die begryplike wêreld word vergelyk met die verhouding tussen die verstand en die verstand as oorsaak van kennis. Die verhouding tussen die *begryplike wêreld* en *idees* is soos die van 'n geheel tot sy onderlinge gedeeltes. Die interverhoudings van hierdie terme word soms deur Filo beskryf soos interverhouding wat wissel van die meer universele tot die minder universele. God word deur Filo beskryf as die oorspronklike van alles wat ongeskape is en die *logos* as die oorspronklike van alle geskape items. Idees word eenvoudig net beskryf as oorspronklik (Wolfson 1948:292).

Filo beskryf die *logos* in sy hoedanigheid as die verstand van die begryplike wêreld, as die plek van die begryplike wêreld. Hiermee bedoel hy dat die twee identies is en dat hulle slegs onderskei kan word deur denke, soos die verstand onderskei kan word van sy objek van kennis (Wolfson 1948:291).

In dieselfde sin kan God in sy verhouding tot idees in die eerste fase van bestaan (wanneer hulle slegs net denke van God is), beskryf word as die inherente plek van inherente idees. God se verhouding tot idees, sowel as tot die begryplike wêreld en die *logos* (in hulle tweede fase van bestaan, wanneer hulle klaar geskep is en as aparte entiteite van God in die begryplike vorm bestaan) kan nie beskryf word asof hulle in God 'n plek het nie. God kan net beskryf word as die Een wat voor alles bestaan het in die sin dat Hy die oorsaak van alles was (Wolfson 1948:291).

### 1.2.3 Derde fase

Die inherente *logos* is die derde fase van bestaan. Anders as in die geval van die Stoïsynse *logos* waar boustof vermeng is met stof, is dit nie die geval by Filo nie. Die inherente *logos* is iets wat nie substansieel van aard is nie. Dit word voorafgegaan deur die begryplike *logos* en dit is teenwoordig in die wêreld na aanleiding van die vergelyking van die vooraf bestaande verstand of siel, wat Plato van mening is, reeds al in die wêreld is. Filo maak hier gebruik van die Stoïsynse *logos*. Hy noem die *logos* egter nie, soos in die geval van die Stoïsyne, die verstand van die wêreld of die siel van die wêreld nie. Hierdie twee uitdrukkings is gereserveer vir God wat buite die wêreld staan en van Wie hy figuurlik kan praat, wanneer hy beskryf hoe God die Heerser oor die wêreld is (Wolfson 1948:356).

In Filo se behandeling van die onstoflike *logos*, probeer Filo om twee vrae te beantwoord. In die eerste plek probeer hy vasstel of die wêreld regeer word deur 'n klomp onveranderbare natuurwette. In opposisie tot die volgelinge van Epikoeros en in oorstemming met Plato en Aristoteles, is hy van mening dat dit wel die geval is dat die wêreld deur natuurwette regeer word. Hy vind begroning vir sy standpunt in die Skrif. Filo is van mening dat die Skrif nie net hierdie standpunt onderstreep nie, maar ook dat dit onveranderlik is. Hierdie natuurwette is deur God van bo af in die wêreld ingeplant en word deur Sy inherente *logos* gadministreer deur middel van die mag wat dit van God ontvang het (Wolfson 1948:365).

In Filo se klassifikasie, om te wys hoe die inherente *logos* die wêreld regeer, maak hy drie ontdekkings oor die natuurwette, naamlik:

- die wet van die teenoorgestelde;
- die wet van harmonie van teenoorgesteldes
- en die wet van die ewigdurendheid van die spesies.

In die tweede plek probeer hy vasstel of hierdie natuurwette, wanneer hulle eers deur God in die wêreld ingeplant is, deur God verander kan word. Hy kom tot die gevolgtrekking dat dit wel kan gebeur en staaf sy argument op getuienis in die Skrif (Wolfson 1948:356-357).

### **1.3 Bespreking**

Wolfson werk vanuit die denkparadigma dat Filo beskryf moet word as 'n vername filosoof. Hy wil aandui dat Filo 'n eiesoortige filosofiese denksisteem ontwikkel het. Hierdie nuwe filosofiese sisteem wat hy ontwikkel het, is ten diepste Joods van aard en word gebasseer op die Heilige Skrifte as openbaring van God. Judaïsme is die oorsprong van Filo se denke. Hy maak van Hellenistiese sisteme gebruik om Judaïsme beter te omskryf en verstaanbaar te maak vir sy lesers.

Wolfson slaag goed daarin om vanuit hierdie paradigma 'n *logos*-leer van Filo te ontwikkel en om dit as sisteem uit te werk. In sy poging om hierdie sisteem uit te werk, gee hy erkenning aan die Platoniese invloed op Filo se denke. Hy dui ook aan waar Filo van Plato afwyk en wat Filo dan in die plek van Plato se denkparadigma geplaas het. Verder dui hy aan dat Filo vir Plato en Aristoteles navolg in die gedagte dat die wêreld deur natuurwette regeer word. Tog ondersteun hy ook sy standpunt vanuit die Skrif wat ook hierdie standpunt huldig. Daar kan dus opsommend gesê word dat Filo, volgens Wolfson, weereens suksesvol sy standpunt huldig dat Moses die oorspronklike filosoof is en dat God alles eers aan hom geopenbaar het. Plato en Aristoteles het hulle standpunte vanaf die Skrif afgelei soos wat aan Moses geopenbaar is, aldus Wolfson.

Wolfson slaag ook daarin om aan te dui dat Filo die konsep van Plato se idees omvorm het - wat in totaliteit die onstoflike dier verteenwoordig - na die idee van die begryplike wêreld. Die begryplike wêreld verteenwoordig dan die totaliteit van idees, sowel as die totaliteit van gedagtes wat weer deur Filo ook die *logos*

genoem word. Volgens die Joodse tradisie wat deur Filo aangeneem is, word die magte van God verdeel in twee hoofstrome, naamlik voordelig en nadelig. Die *logos*, as totaliteit van magte sowel as idees, verteenwoordig die totaliteit van beide hierdie twee strome. Hy wyk egter af van Plato deur nie die Demiurg 'n sentrale rol in die skepping te gee nie. Die rol van die Demiurg word hier vervang deur die *logos* wat die instrument van skepping in die hand van God word.

Die gedagte dat die *logos* die eersgebore Seun van God is, verwys na die algemene praktyke van die dag in die misterie-godsdienste van Egipte. Die konsep dat die *logos* die eersgeborene van God is, kom algemeen voor in die Isis-mitologie, waar Horus die eersgebore seun van Osiris genoem word. Horus word in verband gebring met orde in die heelal en die bron waardeur alles ontstaan het; 'n soortgelyke rol wat aan die *logos* toegeken word. Die feit dat Filo die *logos* ook lig noem, kom oorspronklik ook vanuit die Egiptiese mitologie wat in 'n latere ontwikkeling spesifiek deur Plutargos gebruik word. Die *logos* word in verband gebring met wysheid, want binne die Isis-mitologie word die *logos* in verband gebring met die lig-/sofiabeeld van die mitologie. Op hierdie wyse gee Wolfson in sy samestelling van die *logos*-leer van Filo ook uitdrukking en erkenning aan die Egiptiese invloede wat op Filo ingewerk het.

Dit is dus duidelik vanuit Wolfson se standpunt dat Filo se vertrekpunt die Judaïsme bly en dat hy al die ander denksisteme van die dag inspan om sy vertrekpunt beter te belig en te verduidelik. Al die verskillende denkparadigmas wat aan Filo bekend was, hetsy Hellenisties of Egipties van aard, word ingespan om hierdie vertrekpunt van Filo beter te belig.

Wolfson slaag dus goed daarin om 'n Joodse konstruk van die werklikheid te skep en oortuig met sy argument dat dit 'n geldige konstruk van die werklikheid is. Daar moet egter in gedagte gehou word dat hierdie slegs een konstruk van die werklikheid is en dat dit nie verstaan moet word as 'n "grand narrative" wat 'n allesgeldende antwoord of teorie op die tafel wil plaas nie. Dit dien vir ons as



belangrike sleutel om 'n beter begrip van Filo te ontwikkel, want dit belig 'n bepaalde deel van die werklikheid waarin Filo hom in Aleksandrië bevind het.

## **2. Hellenisties-Joodse interpretasie - Sandmel**

Samuel Sandmel is 'n groot aanhanger van Goodenough. Hy volg ook vir Goodenough na in sy standpunt dat Filo gelees en verstaan moet word as 'n persoon wat Hellenistiese Judaïsme verteenwoordig. Hy maan egter ook tot versigtigheid in hierdie verband en sê dat, hoewel Filo die Hellenistiese Judaïsme verteenwoordig, hy ook in baie aspekte uniek is binne Hellenistiese Judaïsme en dat dit ook verreken moet word wanneer Filo bespreek word. Sandmel (1979:147) sê die volgende oor die saak:

*“He is almost as remote from the Hellenistic Judaism of the Greco-Jewish writers whom we know from the fragments in Eusebius as he is from the Judaism of Midrash and Talmud.”*

Met hierdie standpunt temper hy Goodenough se uitgangspunt. Volgens Sandmel is Wolfson verkeerd in sy interpretasie en tipering van Filo.

### **2.1 'n Tweeledige logos-leer**

Daar is 'n tweeledigheid in Filo se denke en filosofie teenwoordig. Aan die een kant is daar sy Hellenisering van die Judaïsme waar hy poog om die Septuagint te verduidelik aan die hand van Griekse kategorieë, en aan die ander kant waar hy Griekse idees verjudaïseer (Sandmel 1979:122).

Wat ons ookal kan ken of kan sê oor God, of dit nou deur die Skrif vir ons vertel word of deur ons rede, behoort tot die begryplike wêreld. Dit is nie net die magte wat tot die begryplike wêreld behoort nie, maar ook die Goddelike *logos* - die Goddelike rede. Die veelsydigheid van God wat ons deur ons rede ken, kan opgesom word in die Goddelike *logos* (Sandmel 1979:94).

Filo definieer nooit die *logos* nie. Wat hy met die term bedoel, kan afgelei word deur te kyk na sowel die tekste waarin hy dit gebruik en die konteks. Daar kan begin word deur twee gebalanseerde stellings oor die *logos* te maak. Eerstens, aangesien God die Onbekende is, is die *logos* die kenbare aspek van God, omdat God as die Onkenbare afbuig in die begryplike wêreld in die vorm van die *logos*. Tweedens kan daar gesê word dat aangesien God die Onbekende en Onkenbare is, 'n mens net kan vorder tot by kennis van die *logos* en niks verder nie. Die *logos* is dan die kruispunt in die begryplike wêreld. God as die Onkenbare en Onbekende buig af na die mens en die mens reik uit na God in die begryplike wêreld. Die *logos* kan verduidelik word as die wesenskap wat ons aangaande God kan ken en oor hoe Hy werk. In lyn met hierdie standpunt sal Filo nooit sê in sy uitleg van die Skrif, dat God of die Here iets gesê of gedoen het nie. Hierdie funksies ken hy toe aan die *logos* (Sandmel 1979:94).

Filo maak van die *logos* gebruik om die paradoksale probleem tussen die transendensie en die immanensie op te los. Aan die een kant is God volledig Homself en Selfbevatlik. Hy is die Plek en bevat Homself in sy eie ruimte. Die feit dat 'n mens nie die essensie van God kan ken of verstaan nie, beteken dat Filo kan sê dat God die primêre Goedheid is, in sover dit vir ons met ons beperkte vermoë moontlik is om so 'n uitspraak te verstaan (Sandmel 1979:94).

Dit bring mee dat die uniekheid van God absoluut is en dat Hy afgesluit is van die wêreld. Volgens Filo is alle vorme van materie boos en is hy onwillig om God in direkte kontak met materie te bring. Aan die ander kant is die *logos* die wyse waardeur gesê kan word dat God kontak het met die wêreld. God se kontak met die wêreld geskied deur middel van die *logos* (Sandmel 1979:94-95).

God daal nooit af van die begryplike wêreld na die tasbare wêreld nie. Die mens moet opstyg na die begryplike wêreld om kontak te maak met die *logos*. Sandmel (1979:95) verduidelik hierdie standpunt soos volg:

*“As we have said, when Abraham was still in astrology, using the sense of sight as his eyes kept ranging the heavens, he was still in the sensible world. That changed when he went from Ur to Charran; there Abraham abandoned the reliance on his senses, turning instead to reason. In having done this, he discovered the capacity to reason (Logos) in himself, and concluded by analogy that there must be a Divine Logos in the universe. It was in this way that Abraham came to the recognition of the existence of God and thereby departed from astrology which, relying on sight, was a wrong method that led to wrong results. The Divine Logos is God’s Reason.”*

Om hierdie onderskeie verhoudings te verstaan, sal ’n idiomatiese uitdrukking help om te verduidelik. Ons kan dus sê dat die *logos* ’n loot van God is, maar so ’n uitdrukking word nêrens deur Filo gebruik nie. Die sinsnede dat die *logos* die Seun van God is, met wysheid as sy moeder, kom wel voor wanneer Filo die Hoëpriester met die *logos* probeer identifiseer. Filo noem die *logos* God se eersgebore Seun<sup>67</sup> of sy oudste Seun<sup>68</sup> (Sandmel 1979:95).

Volgens Sandmel (1979:95) is dit wat Filo vir ons oor die *logos* vertel, kunsmatig deurspek met teenstrydighede. Die *logos* is aan die een kant die totaliteit van alle idees wat in die begryplike wêreld woonagtig is, maar aan die ander kant is die *logos* die hoogste idee waaruit al die ander oerbeelde van idees voortspruit. Allegories gesproke is Moses die goddelike *logos* in sover Moses die skrywer van die Skrif is wat aan die mens die riglyn bied hoe om te leef en wat totaal rasioneel van aard is. Die Skrif is die goddelike priesterlike rasionele *logos* (Sandmel 1979:95-96).

Ten opsigte van Moses as die beliggaming van rede is daar ’n verdere gekompliseerde aspek wat in berekening gebring moet word, naamlik die onderskeid tussen rede en spraak, wat algemeen voorkom by die Stoïsyne. Wanneer denke ten volle rede is, kan dit *logos* genoem word. Ons bevind ons

---

<sup>67</sup> *Agr. 31*

<sup>68</sup> *Conf. 146-147.*

egter in 'n onbenydenswaardige posisie, omdat daar nie presies gedefinieer kan word wat ons dink nie. Spraak verwring ons gedagtes. Geuiterde gedagtes is moontlik om suiwer *logos* te wees, maar spraak belemmer die suiwerheid van die gedagte. Wanneer Filo van die Skrif praat as die goddelike *logos*, dan bedoel hy dat die Skrif, as dit reg verstaan word, die suiwerheid van gedagte/rede is wat ook met Moses in verband gebring word. Skrif as die geuiterde spraak, word verteenwoordig in die allegorie van Aäron. Die persoon wat die proses van allegorie bemeester het, kan beweeg van die spraak van Aäron (dit is die letterlike sin van die Skrif), na die denke van Moses (wat die *logos* is) (Sandmel 1979:96).

Die allegoriese identifisering van die Hoëpriester met die *logos* dui aan dat diegene wat die Joodse kultiese rituele nakom iets verteenwoordig wat hoër is as die begryplike. Deur die kultiese gebruike na te kom, maak dit vir die Jood moontlik om een te word met die Goddelike *logos* (Sandmel 1979:96).

Aangesien die *logos* die totaliteit van die oerbeeld van idees verteenwoordig, kan die *logos* as rede sinonieme hê; byvoorbeeld, wysheid, deug en suiwer filosofie<sup>69</sup>. Sara is een van die Bybelkarakters wat volgens Filo se allegorie deug, wysheid en suiwer filosofie verpersoonlik. Abraham is die een wat uitvoering gee aan hierdie Wette van God. Deurdat Abraham die uitvoering van die Wet verteenwoordig, beteken dit dat hy die Goddelike *logos* tot uitvoer gebring het, aangesien die Goddelike *logos* die Wet is<sup>70</sup>. Dus het Abraham dit reg gekry om deugsaam, wys en suiwer filosofies te wees (Sandmel 1979:96-97).

Aangesien die *logos* die totaliteit van die oerbeeld van idees verteenwoordig, volg dit net logies dat daar baie *logoi* binne die *logos* is. Die *logos* en die somtotaal van idees is een en dieselfde ding. Filo plaas hierdie somtotaal van idees in vier verskillende kategorië. Die eerste kategorie handel oor alles wat voordelig is, byvoorbeeld goedheid, genade en kreatiwiteit. 'n Tweede

---

<sup>69</sup> *Cong.* 64-68, en 79.

<sup>70</sup> *Mig.* 130.

kategorie is een van gesag en sluit sake in soos heerskappy, wetgewende mag, uitvoerende mag en selfs mag om te straf. Die derde kategorie is die van *logos tomeus*, “snydende rede”. Die vierde kategorie is dié van *logos spermatikos*, “saaddraende rede” wat die mens aanmoedig tot nuwe en vars insig (Sandmel 1979:97).

Twee vrae ontstaan oor die *logos*. Een is ietwat moeilik om te formuleer, maar kan soos volg gestel word: Sien Filo die *logos* as ’n realiteit, ’n aparte entiteit wat op sy eie bestaan, of is die *logos* nie maar bloot net ’n abstrakte konstruk wat Filo se filosofie pas nie, maar wat sonder enige werklike bestaan is? Die tweede vraag mag miskien meer lig werp op die eerste vraag, naamlik wat is die agtergrond van Filo se *logos*-teorie (Sandmel 1979:97-98)?

Uiteraard kan daar geargumenteer word dat die *logos* sommige van sy wortels in die Griekse kultuur het, aangesien die term reeds bekend was voor Plato. Hierdie term is egter veral prominent in die denksisteme van die Stoïsyne. Hier verwys dit na die rede wat in die heelal is en beskikbaar vir alle denkende mense. Dit word egter nooit gebruik in verband met die term *heilig* nie. Daar is ook Joodse wortels vir die *logos* gesetel in die idee van wysheid. Wanneer Griekse en Joodse denke ontmoet, word die Hebreeuse *חכמה* (*hokmah*) in verband gebring met die Griekse *σοφία* en laasgenoemde word weer in verband gebring met beide die Tora en die *logos*. Voor Filo se tyd het daar al ’n Joods-Hellenistiese vereniging plaasgevind tussen die Tora-*logos*. So ’n vereniging vind ons reeds in die Wysheid van Salomo<sup>71</sup>. Dit is daarom nie onsinnig om beide die Griekse en Joodse herkoms toe te skryf aan Filo se *logos*-teorie, soos wat ons reeds vind in die Wysheid van Salomo nie. Die verskillende verduidelikings van hoe die *logos* werksaam is in die begryplike wêreld, is essensieel deel van Filo se Griekse kultuur (Sandmel 1979:98-99).

---

<sup>71</sup> Die Wysheid van Salomo kan gedateer word uit die tweede tot die eerste eeu vC.

## 2.2 Bespreking

Sandmel werk nie met 'n duidelik omlynde vertrekpunt nie, maar berus die hele *logos*-leer wat hy aangaande Filo huldig, op veralgemeende stellings. Hy stel ook nie die leser in staat om hierdie aannames te toets aan die tekste van Filo nie. Omdat Sandmel nêrens poog om indiepte-besprekings van sleuteltekste aangaande die *logos*-leer van Filo aan te bied nie, word die indruk geskep dat hy baie oorsigtelik te werk gaan, sonder dat hy die nodige bewyse aanvoer vanuit die werke van Filo vir sy teorie. Sleuteltekste soos byvoorbeeld *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* 205-206, *De Somniis* 1.227-230, *De Confusione Linguarum* 145-146 en *De Fuga et Inventione* 106-112 word nooit eens deur Sandmel bespreek nie.

Vanuit Sandmel se konstruk van die *logos*-leer probeer hy beide die Joodse sowel as die Hellenistiese aspekte in Filo se denke belig. Die indruk word egter gelaat dat hy eie aan sy keuse van hoe Filo gelees en verstaan moet word, baie sterker leun op die Hellenistiese aspekte in Filo se denksisteem. Dit is egter jammer dat hy nie die verskillende Hellenistiese elemente in Filo se denke van nader identifiseer, bespreek en tipeer nie. Dit is nou of die *logos*-leer van Filo as Platonisties, Stoïsyns, ensovoorts beskryf kan word.

Sy werkwyse is van so 'n aard dat die data wat hy voorlê self tot die leser spreek en dat die leser self 'n afleiding moet maak van wat die verskillende Hellenistiese elemente is wat teenwoordig is in Filo se denke. Hoewel Sandmel nie 'n duidelike klassifikasie in hierdie verband maak nie, is hy steeds vasgevang in die paradigma van denke wat Filo op die een of ander manier wil klassifiseer en tipeer. Daar word steeds van die leser verwag om hierdie tradisionele klassifikasie<sup>72</sup> te maak. Die leser word gelaat met twee baie beperkende keuses wat hy/sy moet maak, gegrond op data wat nie die basiese tekste oor die *logos*-begrip hanteer en bespreek nie. Daar word nie

---

<sup>72</sup> Tradisionele klassifikasie kan beskryf word dat daar van die leser verwag word om 'n keuse te maak en om te besluit of hy/sy Filo wil tipeer en klassifiseer as Joods-Hellenisties of Hellenisties-Joods in sy denke. In Sandmel se geval sal dit wees dat Filo verstaan moet word as 'n Hellenisties-Joodse skrywer.

genoegsaam aandag geskenk aan die veelheid van kulturele invloede wat op Filo ingewerk het nie.

Sandmel se werk is van waarde aangesien die konstruk wat hy vorm, duidelik maak dat die *logos* die totaliteit van die oerbeeld van idees verteenwoordig en dat dit daarom die volgende sinonieme het: wysheid, deug en suiwer filosofie. Deur aandag aan hierdie aspek van die *logos*-konsep te gee, dra hy daartoe by om aan te toon dat Filo nie net logosentries met die *logos*-begrip gewerk het nie, maar dat hy ook nuwe betekenisinhoud aan die *logos*-konsep gee. Hierdie opmerking geld ook vir Sandmel se teorie dat Filo se verstaan van die *logos* en idees een en dieselfde is en dat dit in vier verskillende kategorieë geplaas kan word.

### **3. Mitologies-tematiese interpretasie – Mack**

Burton Lee Mack is lid van die Filo-Instituut. Hierdie beweging is in 1971 in Chicago gestig met die doel om navorsing oor die Filoniese korpus te stimuleer. In 1972 het hulle die eerste volume van die *Studia Philonica* uitgegee. Mack is van die oortuiging dat Filo aan die einde van 'n lang tydperk van ontwikkeling van eksegesis in die Aleksandrynse sinagoge staan. Verskillende eksegetiese metodes en temas word in Filo saamgevoeg. Filo se bydrae tot die eksegesis in Aleksandrië kan nie bepaal word, alvorens daar bepaal is wat die aard van al die tradisies was wat op hom ingewerk het, en hoe hy dit herskryf het nie<sup>73</sup>. Mack is van mening dat die Hellenistiese (Egiptiese) godsdienstige temas van groter belang is as die Hellenistiese filosofie in Filo se denke.

#### **3.1 Die verhouding tussen die hemelse wysheid en wêreldse wysheid**

Mack (1973:113) huldig die standpunt dat Filo onderskei tussen hemelse wysheid en wêreldse wysheid. Hierdie onderskeid voer hy verder, deurdat hy

---

<sup>73</sup> Sien Mack (1974-75:71-115) vir 'n bespreking van die tradisies wat op Filo ingewerk het.

hemelse wysheid ook goddelike wysheid noem, en wêreldse wysheid word weer menslike wysheid genoem. Hierdie onderskeid wat hy maak, spruit voort uit sy filosofiese wêreldbeeld. Filo onderskei tussen die begryplike wêreld, waartoe goddelike wysheid behoort en die tasbare wêreld waartoe die menslike wysheid behoort (Mack 1973:11-113).

In Filo se verwysingsraamwerk speel wêreldse wysheid 'n geringe rol, terwyl die hemelse wysheid 'n groot rol vervul. Volgens Filo kan hemelse wysheid in die volgende mitologiese skema ingedeel word: eerstens word wysheid as plek beskryf. Dit is byvoorbeeld 'n weg of land. Tweedens word wysheid in gender-terme beskryf. Dit is òf moeder, òf gesellin. Derdens word wysheid as fontein beskryf (Mack 1973:115-118).

### *3.1.1 Die wysheid as weg van die siel*

In 'n groot mate verstaan Filo wysheid as die weg van die siel. Hy noem wysheid egter by tye ook 'n land. Die hemel word dan verstaan as die vaderland van wysheid. Die volgende faktore moet in ag geneem word wanneer hy wysheid 'n land noem. Eerstens moet gelet word op die Platonistiese skeppingsmitologie van Plutargos<sup>74</sup>. Tweedens moet daar ag geslaan word op die voorstelling van Isis-sofia as land, stad en tempel. En laastens moet daar ook gelet word op die Ou Testamentiese vergeesteliking van wysheid as die beloofde land (Mack 1973:118).

Die koninklike weg<sup>75</sup>, asook die weg van Israel wat hulle met Eksodus gevolg het<sup>76</sup>, word deur Filo as die weg van wysheid verstaan (Mack 1973:133-134).

---

<sup>74</sup> *De Isede* 53 en 56.

<sup>75</sup> *Deus.* 142-183.

<sup>76</sup> *Deus.* 152.



### *3.1.2 Die logos as gids op die weg van wysheid*

Filo beskryf wysheid as 'n weg. Die rol van die *logos* op hierdie weg is die van gids. Dit is die *logos* wat ons lei op die weg van wysheid. Die mens het die *logos* as gids op die weg van die wysheid. Dit is 'n Platonistiese gedagte. In Filo se voorstelling van die *logos* as die gids op die weg van wysheid, begin sy filosofiese skema van wat wysheid is. Die *logos* is die tussenganger tussen God en die wêreld en word ook by tye die siel van die weg genoem (Mack 1973:135-137).

### *3.1.3 Die weg en sy grense*

Daar is 'n grens tussen die begryplike wêreld (God se bestaanswerklikheid) en die tasbare (woonplek van die mens) wêreld. Die *logos* word beskryf as beeld en proklamasie. Dit vorm die grens tussen die transendente ruimtelike sfeer en die begryplike wêreld, en kan daarom beskryf word as die grens van die rede, oftewel die begryplike wêreld. Op die eerste vlak vorm die *logos* die grens tussen die tasbare wêreld en die begryplike wêreld. Op die tweede vlak vorm die *logos* die grens tussen die begeleier en die begeleide (Mack 1973:138-141).

### *3.1.4 Die logos as die geskape God*

Die *logos* word die geskape God genoem. Vanuit hierdie benaming volg dit ook dat die *logos* die eersgebore God genoem word. Hierdie beeld het sy wortels in die Egiptiese mitologie van Isis, Horus, Osiris en Thot, waar Horus bekend staan as die seun van God (Mack 1973:112-144).

### *3.1.5 Die verhouding tussen die logos en die wêreld*

Wysheid is die moeder en die Hoëpriesteres, terwyl die Hoëpriester die oudste *logos* is. Die *logos* word direk in verband gebring met die wêreld deurdat die

*logos* die eersteling van God genoem word. As eersteling is die *logos* die instrument van die skepping en deur middel van die *logos* besoek wysheid die geskape wêreld (Mack 1973:144-147).

### **3.1.6 Die *logos* as struktuurelement van die wêreld**

Deur die *logos* as seun van God te beskryf, maak Filo van die Stoïsynse filosofie gebruik. Die *logos* as  $\rho\theta\omicron\&\omega$  word as struktuur-element van die wêreld beskryf. Hoofsaaklik staan dit bekend as die grond vir die wysheidsteologie (Mack 1973:148-149).

In Filo se filosofiese sisteem, neem die *logos* dieselfde funksie aan wat wysheid in die Joodse denksisteem beklee. Die *logos* funksioneer as wysheid in die tasbare wêreld. Dit is die gestalte van die mitiese vaderland in die tasbare wêreld (Mack 1973:153-154).

## **3.2 Die *logos* as die Hemelse wysheid**

### **3.2.1 Die *logos* as seun en eerste God**

Filo beskryf die *logos* as die seun van God<sup>77</sup>. Hy is ook van mening dat die *logos* die eerste geskapene van God is<sup>78</sup>. Dit bring mee dat hy dan ook soms na die *logos* verwys as die oudste seun van God. Hierdie benaming van die *logos* as die seun van God, het sy oorsprong in die Horus-mitologie van Egipte. Horus is die seun en die eersgeborene van die Vader. In Filo se geval word die *logos* nou beskryf as die eersgebore seun van God in die begryplike wêreld (Mack 1973:167-169).

---

<sup>77</sup> Conf. 146f.

<sup>78</sup> Conf. 62f.

### 3.2.2 Die logos as lig en die eersgebore God

Filo beskryf die *logos* soms as lig<sup>79</sup>. Deur van hierdie beeld gebruik te maak, leen Filo die Isis-mitologie wat later deeglik deur Plutargos uitgewerk word. Vanuit hierdie dampkring volg dit dan dat die *logos* in verband gebring word met wysheid, want binne die mitologiese verwysingswêreld van Isis, word die *logos* in verband gebring met die lig-sofia beeld van die mitologie (Mack 1973:169).

### 3.3 Die logos as fontein

Filo verwys na die *logos* as fontein waaruit die wysheid voortspruit<sup>80</sup>. Hierdie beeld spruit voort uit die Egiptiese mitologie van Isis, waar Osiris beskryf word as die God van die Nyl en Horus word daaruit gevoed. Filo gebruik dieselfde beeldspraak om die verhouding tussen die *logos* en wysheid te beskryf. Die *logos* is soos die Nyl en Wysheid word daaruit gevoed (Mack 1973:174-175).

### 3.4 Bespreking

Filo se bydrae tot Aleksandrynse eksegeese kan nie bepaal word, alvorens daar nie bepaal is watter tradisies hom beïnvloed het en in watter mate dit hom beïnvloed het nie, en hoe hy dit verwerk het nie. Wanneer Filo gelees word moet daar eers vasgestel word in watter mate Filo afgewyk het van die konsepte, terminologie en konseptuele sisteme van die filosofiese skole van die dag.

Die Hellenistiese en die Egiptiese mitologiese religieuse temas is van groot belang in die vorming van Filo se denke. Verder kan daar nie net sonder meer afgelei word dat die manuskrip van die Wet waarmee Filo gewerk het, reeds in die Aleksandrynse sinagoges vasgestel was nie. Dit is met ander woorde moontlik dat daar verskillende manuskripte in die omloop was, wat meegebring het dat daar verskillende maniere van interpretasie in Aleksandrië voorgekom

---

<sup>79</sup> *Som. I. 75.*

<sup>80</sup> *Leg. All. I. 64.*

het. Mack (1973:170-174) is van mening dat die werk van Filo tradisionele materiaal bevat en dat dit die ontwikkeling in die Aleksandrynse eksegetiese verteenwoordig.

Hierdie manier van doen maak voorsiening daarvoor dat Filo se gehoor en agtergrond in berekening gebring word. Dit help ook om die ontwikkeling van die eksegetiese in Aleksandrië te verstaan. Dit is egter problematies om net op hierdie wyse te werk te gaan, want daar word dan nie genoegsaam aandag geskenk aan die invloede van die Hellenisme en die Judaïsme op Filo se werk nie. Verder word Filo se werk verskraal tot die religieuse mitologiese sisteme van die dag en word sy filosofiese bydrae nie na waarde geskat nie.

Wanneer dit kom by Filo se *logos*-leer, word daar nie deur Mack na behore aandag geskenk aan die invloede van Plato en die Stoïsyne op Filo se denke nie. Dit bring mee dat hierdie hele sisteem wat hy uitgewerk het, verskraal word tot 'n bespreking van watter Egiptiese en Hellenistiese religieuse mitologiese invloede op hom ingewerk het. Hy span die wa voor die perde in om staat te maak op Plutargos wat eers 50-120 nC op die toneel verskyn het.

Hierdie konstruk van die werklikheid wat Mack maak, is egter ook van waarde vir die leser, aangesien dit die religieuse situasie waarbinne Filo hom bevind het, beter belig. Dit help die leser om tot 'n beter verstaan van hierdie aspek van die werklikheid waarbinne Filo hom bevind het, te kom. Hierdie aspek moet egter nie verstaan word as 'n "grand narrative" nie; dit is eerder 'n dekonstruksie van die eksegetiese situasie in Aleksandrië en daarom is dit van waarde om Mack te lees.

#### **4. Rekonstruksie-teorie – Tobin**

Tobin is ook lid van die Filo-Instituut en sy vertrekpunt is dieselfde as die van Mack. Hy poog egter nie om 'n suiwer rekonstruksie te maak van die eksegetiese tradisies in Aleksandrië nie. Hy het dit ten doel om die ontwikkeling

van die eksegetiese tradisies in Aleksandrië te rekonstrueer deur 'n ondersoek te loots na al die verskillende filosofiese eksegetiese werk ten opsigte van die skepping van die mens.

#### **4.1 Filo en Middel Platonisme**

Filo se werke is hoofsaaklik interpretasies van die LXX en hy wou die Mosaïse Wet interpreteer in die lig van Middel Platonisme. Die konsep van die *logos* het 'n belangrike rol vervul in hierdie interpretasie. Filo se gebruik van die *logos* moet gesien word teen die agtergrond van wysheidspekulasie binne die Hellenisties-Joodse tradisie. Binne hierdie gemeenskap word wysheid (*sophia*) en *logos* met mekaar in verband gebring<sup>81</sup> en word daar aan hulle dieselfde eienskappe toegeken (Tobin 1992:350).

Tobin (1992:350) wys daarop dat die *logos*, volgens Filo, die tussenganger tussen God en die heelal is. Hoewel Filo van die Stoïsynse *logos* gebruik maak ten opsigte van die beginsel wat rasionaliteit in die heelal verteenwoordig<sup>82</sup>, pas die *logos* wat hy gebruik ten diepste in die Middel Platonistiese patroon in. Hier figureer die *logos* as 'n tussenganger. Die *logos* van Filo vervul 'n aantal verskillende funksies. Die volgende drie funksies kan onderskei word:

- kosmologiese funksie
- antropologiese funksie
- leidende funksie

##### **4.1.1 Kosmologiese funksie van die *logos***

Die *logos* was die beeld van God, die een wat in die intellek ontstaan het, die een wat die naaste aan God is en enigste een wat waarlik kan bestaan<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> *Leg. All.* 1.651 en *Som.* 2.242-45

<sup>82</sup> *Quis. Her.* 188.

<sup>83</sup> *Fug.* 101.

Hierdie *logos* het dan as model / beeld gedien waarvolgens die res van die heelal georden is<sup>84</sup>. Die *logos* as 'n beeld was tweeledig van aard: ten eerste was dit 'n refleksie van die enigste ware God en ten tweede was dit 'n model wat as basis gedien het waarop ordening van die res van die heelal plaasgevind het. Die *logos* was die oertipe idee waarbinne alle ander idees vasgevang is<sup>85</sup> (Tobin 1992:350).

Die *logos* was egter nie net die beeld of paradigma waarvolgens die heelal georden was nie; dit was ook die instrument waardeur die heelal georden is<sup>86</sup>. Die *logos* is beide die mag waardeur die heelal georden is en die mag wat steeds voortgaan om die heelal te orden. Filo noem hierdie twee aspekte van die *logos* die Skeppende mag en die Regerende mag. Hy verbind die eerste mag aan die naam *Elohim* (God) en die tweede mag aan die naam Heer (*kyrios*), die Griekse woord wat gebruik is om die naam Jahwe te vertaal in die LXX<sup>87</sup>. Ander terme wat Filo ook gebruik het om na die *logos* te verwys, is Eersgebore Seun van die Ongeskepe Vader<sup>88</sup>, Hoof van die engele<sup>89</sup>, Hoëpriester van die kosmos<sup>90</sup>, en Mens van God<sup>91</sup>. Kenmerkend van al hierdie titels is die tussengangerrol wat die *logos* vervul tussen die transendente God en die res van die heelal (Tobin 1992:350-351).

#### 4.1.2 Antropologiese funksie van die *logos*

Die *logos* was die paradigma waarvolgens die mens gemaak is, nie die mens as geheel nie, maar die mens se verstand. Wanneer Filo Gen. 1:27 interpreteer, maak hy die punt dat die mens nie as die beeld van God geskepe is nie, maar *in ooreenstemming met* die beeld van God. Hy interpreteer dit om te beteken dat die mens geskep is volgens die *paradigma*, wat die beeld van

---

<sup>84</sup> *Som.* 2.45.

<sup>85</sup> *Op.* 23-25.

<sup>86</sup> *Cher.* 127; *Spec. Leg.* 1:81.

<sup>87</sup> *Mos.* 2.99-199.

<sup>88</sup> *Conf.* 146, *Som.* 1.215.

<sup>89</sup> *Quis. Her.* 205.

<sup>90</sup> *Fug.* 108.

<sup>91</sup> *Conf.* 41, 63, 146

God was<sup>92</sup>. Filo was van mening dat hierdie paradigma die *logos* was en dat die mens 'n derderangse (God-*logos*-menslike verstand) uitdrukking van die Skepper was<sup>93</sup>. Daar bestaan ook 'n ooreenkoms tussen die mikro-kosmos (mens) en die makro-kosmos (heelal). Die menslike verstand / rede was tot die res van die mens (irrasionele dele van die liggaam en die siel) soos wat die *logos* tot die heelal was. Die menslike verstand / rede het nie net sy paradigma in die *logos* nie, maar was ook 'n fragment van die Goddelike *logos* (Tobin 1992:351)

#### *4.1.3 Leidende funksie van die logos*

Die *logos* was veronderstel om die menslike siel te lei tot by die werklikheid van die Goddelike. Die doel van die menslike siel was om tot kennis en visie van God te kom, om soos God te word, of om met God te assimileer. Die moontlikheid van die menslike siel om tot kennis en visie van God te kom, was gesetel in die siel se fundamentele verhouding met die Goddelike *logos*. Die vertrekpunt vir die menslike siel was om sy eie nietigheid te erken in sy verhouding met die Goddelike en om te besef dat die Goddelike die Outeur is van alles wat moontlik is vir die menslike siel<sup>94</sup>. Sodra die menslike siel dit besef het, en hom na God wend, kan hy hom losmaak van die tasbare wêreld en hom op 'n mistiese wyse bo die tasbare wêreld verhef. Dan is hy vry om na te dink oor die Goddelike *logos*<sup>95</sup> en in 'n baie beperkte mate oor God self. In hierdie proses is die Goddelike *logos* die metode en die gids vir hierdie mistiese proses (Tobin 1992:351).

#### **4.2 Die logos en Filo se Bybelse interpretasies**

Aangesien die gebruik van die *logos* in Filo se interpretasies van Bybelse tekste baie kompleks van aard is, is dit baie moeilik om altyd te verstaan wat hy

---

<sup>92</sup> *Op.* 24-25.

<sup>93</sup> *Quis Her.* 231

<sup>94</sup> *Som.* 160 en *Leg. All.* 1.82.

<sup>95</sup> *Som.* 1.71; 2.249.

presies met hierdie interpretasies bedoel het. Die vraag wat gevra moet word, is of die *logos* bloot 'n metafoor is vir God se magte, of 'n hipostase van sekere aspekte van God, of 'n realiteit apart van en los van God. Is die *logos* persoonlik of onpersoonlik van aard? Die antwoord op hierdie vrae is nie duidelik nie. Een van die redes hiervoor is dat Filo homself bevind binne 'n groter tradisie van interpretasie en sommige van sy interpretasies is afgelei uit daardie tradisie en was nie totaal geïntegreer in sy eie denke nie (Tobin 1992:351).

'n Basiese verstaan van wat Filo bedoel het, kan verkry word deur op te let na die soort taal wat hy gebruik en hoekom hy dit gebruik het. Net soos ander Middel Platoniste van sy era, was Filo oortuig daarvan dat God in sy Wese nie geïmpliseer kan word in die tasbare wêreld nie. Terseldertyd moes die relatiewe orde van die tasbare wêreld afgelei wees, ten minste op 'n indirekte wyse, vanaf God. Volgens Filo het die *logos* opgetree as 'n tussenganger waardeur die heelal oorspronklik georden is en waardeur die heelal steeds georden word. Aan die een kant was die *logos* nie net bloot 'n metafoor nie; dit was bedoel om as 'n verduideliking te dien waarin die transendensie van God en die orde van die heelal verklaar word. Aan die ander kant was dit nie 'n beskrywing van 'n wese benewens God nie. Dit was 'n ware aspek van die goddelike realiteit waardeur God in verhouding tree, al is dit indirek van aard, met die heelal.

Dit bring mee dat die *logos* nie suiwer getipeer kan word as persoonlik of onpersoonlik nie. Dit was eerder die bron van die rede van die heelal en was opsigself rede in so 'n wyse dat dit die heelal transendeer en daarom verhewe raak bo die tipering van persoonlik en onpersoonlik. Hier tree Filo nes al die ander Middel Platoniste op wat voet by stuk hou dat God transendent van aard is en dat God 'n indirekte verhouding met die heelal het deur middel van 'n tussenganger (Tobin 1992:351).



### **4.3 Bespreking**

Tobin slaag goed daarin om die Middel Platonistiese elemente in Filo se denke ten opsigte van die *logos* te identifiseer en te tipeer. Hy maak 'n konstruk van die *logos*-leer waarin hy hierdie elemente uitlig en bespreek. Dit help die leser definitief daarin om tot 'n beter verstaan van Filo sy *logos*-leer te kom.

Sy uitgangspunt is om te probeer bepaal wat die filosofiese tradisies is wat op Filo ingewerk het ten einde sy eksegetiese werk beter te verstaan. Hy slaag goed daarin om die tradisie as Middel Platonisme te bepaal en dan ook om aan te dui dat Filo telkens maar net 'n standpunt huldig wat eie is aan die tradisie.

Tog sukkel hy soms om te verduidelik waarom Filo 'n bepaalde standpunt gehuldig het, veral as dit by Filo se eksegeese van Bybelse tekste kom en dan spesifiek sy gebruik van die *logos* in hierdie verband. Tobin probeer 'n poging aanwend om dit te verduidelik deur te sê dat wanneer ons nie verstaan wat Filo probeer sê met die *logos* nie, dat dit gesien moet word teen die lig van die feit dat Filo gewortel is in 'n veel groter tradisie en dat dit moontlik is dat hy dan dele van hierdie tradisies nie ten volle geïnternaliseer het in sy denke nie. Hoewel dit sekerlik in bepaalde gevalle 'n geldige standpunt is, is daar nie afdoende bewyse vir hierdie standpunt nie en is dit problematies. Dalk sou dit beter wees as hy hom oop stel om ander interpretasie-moontlikhede te ondersoek, of om te let op hoe die *logos* gefunksioneer het binne die totale kulturele opset van Aleksandrië, en dit nie net te verbind aan die Middel Platonisme nie.

### **5. Eksegetiese interpretasie – Williamson**

Volgens hierdie denkrigting moet Filo verstaan word as 'n eksegeet wat kommentare op die Skrif skryf in die tegiese sin van die woord. Hierdie denkrigting is van mening dat Filo nie verstaan moet word as filosoof nie, maar dat hy intendeel krities gestaan het tot alle vorme van filosofiese skole. Om te

soek na die filosofiese aspekte in sy denke is wel belangrik, maar mag nooit die hoofdoel van Filoniese navorsing wees nie.

Die sentraliteit van Filo se Joodse denke word wel erken, maar volgens hierdie denkskool is die fokuspunt van Filo se Joodse denke vasgevang in sy lojaliteit aan die Wet van Moses wat Filo beskou as die fontein van alle wysheid. Hierdie denkrigting wys ook daarop dat, slegs wanneer daar genoegsaam erkenning gegee is aan beide die Griekse en die Joodse aspekte in Filo se denke, dat mens verby die punt van polarisasie kan beweeg en werklik die oorspronklikheid van sy denke kan waardeer. Hulle is van mening dat Filo 'n nuwe taal vir religieuse denke ontwikkel het wat van groot belang geword het vir religieuse denke. Williamson bevind hom tesame met groot geeste soos Nikiprowetzky en Harl, in hierdie denkrigting.

### **5.1 Die logos as tussenganger**

Die *logos* is die gedagtes van God, uitgedruk op 'n wyse wat toeganklik vir die mens is en wat deur die mens geken kan word<sup>96</sup>. God gee uitdrukking aan sy innerlike denke deur sy *logos* en daarom word dit moontlik vir die mens om 'n deel van God te ken. Williamson (1989:106) maak die volgende opmerking in hierdie verband:

*“The ascent to the ultimate ‘Visio Dei’ is possible for humans, because God has expressed its inward thought in his Logos, which is the sum of the transcendent world of Ideas.”*

Sy *logos* word die somtotaal van die transendente wêreld van Idees (Williamson 1989:105-106).

---

<sup>96</sup> *Op. 69.*

## **5.2 Die logos as lig**

Die *logos* is die gesproke of uitgedrukte denke van God. Net soos God Lig is, en die oerbeeld die bron van alle ander lig is, net so is die *logos* ook lig<sup>97</sup>. Filo noem ook die *logos* die tweede God na wie die beeld van die mens gemaak is<sup>98</sup>. Filo onderskei tussen die skeppende mag en die koninklike mag. Die skeppende mag noem hy God, en die koninklike mag noem hy Heer. Die *logos* is die hoogste en die belangrikste mag van God. Die *logos* is nòg God, nòg 'n god. Dit is die primêre, tweede laag van die emansipasie van die goddelike lig – die gedagte/denke van God en word dan ook die tweede God genoem<sup>99</sup>. Die *logos*, volgens Filo, moet verstaan word as God se *logos*, die onstofflike woord of gedagte van God. Dit is nie 'n onafhanklike of aparte skepsel met 'n eie ontologiese status ondergeskik aan God nie (Williamson 1989:106-107).

## **5.3 Die logos as beeld van God**

Filo noem die *logos* die beeld van God. Wanneer Filo oor die skepping praat, vertel hy hoe God die hele heelal gestempel het met Sy beeld, en ideale vorm. Hy noem dit die *logos* en die Idee. Die *logos* is die beeld van God<sup>100</sup>. Die *logos* is die rede/denke van God, uitgedruk op so 'n wyse dat die mens dit kan verstaan en begryp. Die *logos* vorm die brug tussen God en die mensdom, omdat dit die Goddelike rede is wat afgedruk is op die natuurlike orde in sover dit moontlik is om dit te ontvang<sup>101</sup> (Williamson 1989:108).

Die *logos* kan beskryf word as die hoogste selfuitdrukking van God. Filo beskryf die *logos* as hoog bo al die goddelike magte en dat dit nie soos die sinuïglike objekte visueel uitgebeeld kan word nie. Die *logos* as beeld van God is die belangrikste van alle wesens en daar is geen skeibare afstand tussen die *logos* en God nie. Die beeld wat Filo gebruik om hierdie verhouding uit te druk,

---

<sup>97</sup> *Mig.* 40.

<sup>98</sup> *Quaest. in Gn.II.62.*

<sup>99</sup> *Som.I.229-30.*

<sup>100</sup> *Som.II.45.*

<sup>101</sup> *Conf.* 97.

is dat die *logos* die koetsier is van die magte, terwyl God self binne-in die koets is vanwaar Hy aan die koetsier opdragte gee<sup>102</sup>. Tussen die twee magte van God, naamlik sy soewereiniteit en goedheid, staan daar 'n derde mag wat hulle verenig, naamlik die *logos*<sup>103</sup> (Williamson 1989:109).

#### **5.4 Die ewigheid van die logos**

Die *logos* is die oudste en die mees omvattende van alle geskape dinge. Hoewel die *logos* nòg gemaak, nòg geskep is, is dit so dat dit nooit sal ophou om te wees nie. Die *logos* is logies afhanklik van God en kan nie beskryf of verstaan word asof dit vanself bestaan nie. Die presiese verhouding tussen God en die *logos* is moeilik om te definieer. Die *logos* is God se *logos* en nie God self nie. Die *logos* put nie die wese van God uit nie (Williamson 1989).

Aangesien die *logos* die uitdrukking van God se rede/gedagte is, is daar volgens Filo noue bande tussen die *logos* en die wêreld van Idees. Dit is 'n Platonistiese leerstelling en is net aangepas om binne Filo se verwysingsraamwerk te pas. Filo is die eerste mens wat van die uitdrukking die “begryplike wêreld” gebruik maak om die Mosaïse wêreld van idees te beskryf. Filo is van mening dat die begryplike wêreld gesetel is in die *logos*, meer nog, dit is identies en aaneenlopend van aard<sup>104</sup> (Williamson 1989:110-111).

Filo verpersoonlik die *logos* as die rede of verstand waarbinne idees bestaan. Dit bring mee dat die *logos* 'n sekere mate van onafhanklikheid van God se Wese verkry. Filo verpersoonlik die verhouding tussen die *logos* en die daad van die skepping. Die *logos* tree op as God se persoonlike agent<sup>105</sup> wat die skeppingswerk doen, of die *logos* word die instrument<sup>106</sup> in God se hande waardeur God sy skeppingswerk doen. Dit moet egter benadruk word dat die *logos* God se *logos* is.

---

<sup>102</sup> *Fug. 101.*

<sup>103</sup> *Cher. 27-28.*

<sup>104</sup> *Som. I. 186 en Conf. 172.*

<sup>105</sup> *Spec. Leg. 1.81.*

<sup>106</sup> *Som. II.45.*

## **5.5 Die logos as die mag van God in die wêreld**

By tye is die *logos* 'n kosmiese mag wat in die wêreld teenwoordig is. Dit word die saambindende faktor en die oorsaak van alles wat samehangend is. Hierdie manier van dink by Filo toon noue bande met die Stoïsynse standpunt van die dag in Aleksandrië. Die *logos* word die onbreekbare band wat die hele kosmos saambind in 'n samehangende, verenigende geheel. Die *logos* word ook die heerser of die stuurman van alles genoem<sup>107</sup> (Williamson 1989:112).

God het die *logos* gebruik as sy instrument, sodat sy skepping sonder smet of fout kan wees toe Hy die wêreld gevorm het. Die skepping van die wêreld het plaasgevind deurdat God van die *logos* as instrument gebruik gemaak het<sup>108</sup>. Die *logos* was God se instrument in die skepping, in dié sin dat dit God se patroon<sup>109</sup> was waarvolgens Hy die wêreld gevorm het. Filo verduidelik die beeld deur van die volgende vergelyking gebruik te maak: die belangrikste instrument waaroor 'n beeldhouer kan beskik, is nie die beitel in sy hand nie, maar die idee van dit wat hy op die punt staan om uit te beitel. Dieselfde geld ook vir die verhouding tussen God en die *logos* (Williamson 1989:113).

Filo beskryf die *logos* as, nòg ongeskape deur God, nòg geskape deur die mens<sup>110</sup>. Die *logos* word verder ook beskryf as ewig<sup>111</sup> en die eersgebore beeld van God (Williamson 1989:113).

## **5.6 Die logos en die mens**

Alle mense het tot 'n sekere mate deel aan die lewe van die *logos*. Die mens is geskape na die beeld en die gelykenis van die *logos* toe die Goddelike Asem in die mens geblaas het. Elke mens is op hierdie manier verbonde aan die Goddelike Rede. Almal is in 'n sekere sin God se kinders, aangesien die *logos*

---

<sup>107</sup> *Cher.* 36.

<sup>108</sup> *Op.* 16-20.

<sup>109</sup> *Mig.* 6 en *Op.* 16-20.

<sup>110</sup> *Quis.* *Her.* 206.

<sup>111</sup> *Conf.* 41 en *Decal.* 134.

God se seun genoem word. Die mens is na die beeld van God geskape. Die *logos* is God se beeld; daarom word die mens in die ware sin van die woord kinders van God deur hulle gemeenskap met die *logos*. Die *logos* bring die mens tot bekering en verlossing deur hom/haar bewus te maak van sonde en dan te motiveer om daarvan ontslae te raak, sodat die *logos* die nodige genesende werk kan doen<sup>112</sup> (Williamson 1989:113-114).

Die *logos* is die hemelse brood wat God gebruik om die mens te voed<sup>113</sup>. Die geheimsinnige brood van die hemel waarna daar in Eksodus verwys word, is volgens Filo die Goddelike *logos* waarvan alle leerstellings en wysheid vloei in 'n aaneenlopende stroom. Die *logos* word die hemelse voedsel genoem. Dit is die ewige wysheid wat oor ons verstand uitgegiet word. Die invloed van hierdie voeding deur die *logos* is eties, sowel as misties en intellektueel van aard. Die mens wat verbonde is aan hierdie *logos* deur middel van hul rede sal ten minste die *logos* sien en uitstaar op God (Williamson 1989:114-115).

### **5.7 Die *logos* en Moses**

Volgens Filo bestaan daar 'n spesiale band tussen die *logos* en Moses. Moses is 'n tipe *logos*. Net soos die *logos*, word Moses ook beskryf as 'n Hoëpriester<sup>114</sup>.

Die vraag ontstaan nou of Filo van mening is dat Moses heilig is en of hy die inkarnasie van die *logos* is. Filo is wel van mening dat Moses heilig geïnspireer<sup>115</sup> is en dat daar 'n noue verband tussen Moses en die Goddelike *logos* is. Moses word gesien as 'n manifestasie van die *logos*. Filo noem Moses die *logos*<sup>116</sup> (Williamson 1989:115-116).

---

<sup>112</sup> *Quod Deus. 134-135, Quis Her. 63-64 en Op. 139.*

<sup>113</sup> *Leg. All. III. 173.*

<sup>114</sup> *Quis Her. 182.*

<sup>115</sup> *Quaest. in Ex. II.29.*

<sup>116</sup> *Mig. 23.*

Volgens Filo was Moses 'n mens wat deur God se Gees of die *logos* geïnspireer is. Een van die aspekte by Moses wat sterk ooreenstem met hoe Filo ook oor die *logos* geoordeel het, was hoe albei van God verskil het. Die *logos*, net soos Moses, word ook met 'n veelheid van terme beskryf (Williamson 1989:116).

## **5.8 Bespreking**

Williamson maak van eksegetiese metodes gebruik om Filo te lees en te verstaan. In sy poging om die *logos*-leer aan die hand hiervan te verduidelik, slaag hy nie daarin om uitgebreid en duidelik die filosofiese sisteme te verduidelik, te onderstreep en te identifiseer nie. Dit bring mee dat Filo se agtergrond en die gehoor waarmee hy werk, nie ten volle in berekening gebring word nie.

Williamson se bydrae lê op die vlak dat hy met die teks omgaan en dit aan die leser duideliker maak. Hy slaag goed daarin om die verbande waarbinne die *logos* gebruik word, te identifiseer. Dit bring mee dat hy vir die leser genoegsame konstruksie maak om die veelnamigheid van die *logos* aan te toon en te beskryf. Hy slaag ook daarin om aan te toon dat Filo nie net logosentries te werk gegaan het en aan die *logos* al die tradisionele betekenis toegeken het nie. Vanuit hierdie werkwyse van Williamson word dit juis beklemtoon dat die *logos*-begrip wat Filo ontwikkel het, 'n veelheid van betekenismoontlikhede gehad het en dat daar ook nuwe betekenis vir die *logos* ontwikkel is.

In hierdie konteks slaag hy daarin om aan te toon dat Filo 'n nuwe religieuse taal geskep het wat dan ook sy bydra tot die gesprek is.

Wat die kultuur-historiese en die filosofiese agtergrond betref, kom hy nie genoegsaam daarby uit nie en het die leser van sy werk nie 'n duidelike idee van die konteks waarbinne Filo verstaan moet word nie, ook nie van die filosofiese sisteme wat op hom ingewerk het nie.

## **6. Filosofies-mistiese denkskool - Winston**

David Winston is 'n Amerikaner van geboorte. In 1981 het hy met 'n nuwe en kreatiewe interpretasie van Filo vorendag gekom. Hy neem in ooreenstemming met Dillon (Moses was 'n Middel Platonis, daarom kan dieselfde etiket aan Filo toegeken word) sy interpretasie een stap verder. Hy stel Filo aan ons voor as 'n oortuigde en stoere Platonis, maar met duidelike mistiese trekke. Filo moet nie verstaan word as 'n oorspronklike filosoof soos wat Plato was nie, maar eerder as 'n hoogs bedrewe student met die totaliteit van die Griekse filosofiese tradisies tot sy beskikking. Hoewel Filo 'n groot aanhanger van die mistiese vorm van Platonisme was, was hy egter van mening dat hierdie liefde wat hy koester vir die mistiese Platonisme geassimileer kan word met sy denke oor sy Joodse erfenis. Filo verskaf 'n sintese tussen Hellenisme en Judaïsme in die vorm van filosofiese opstelle waarin hy belangrike temas in die Bybel aanspreek.

Filo wou aantoon dat die mistiese Platonisme wat hy voorgestaan het, nie iets was wat hy self uitgedink het nie, maar dat dit afgelei kon word van elke vers in die Mosaïse geskrifte. Winston slaag daarin om die hoofstroom van Filo se denke te identifiseer. Sy filosofiese oortuiging is volgens Winston hoofsaaklik Middel Platonisties van aard. Die fokus van Winston se weergawe van Filo se filosofiese idees is hoofsaaklik op twee aspekte van Filo se denke, naamlik leer van die skepping en sy mistisisme.

### **6.1 Filo se intensie**

Die bedoeling van Filo se werk, volgens Winston (1985:13), was om 'n Grieks-Joodse versoening te bewerk. Hy wou dit bereik deur gebruik te maak van allegoriese interpretasie van die Skrifte, deels deur middel van 'n reël-vir-reël eksegetiese en deels deur tematiese uitbreidings van die Wet te formuleer. Filo probeer met behulp van bogenoemde metode om 'n sintese tussen die Judaïsme en die Hellenisme te bewerk. Winston (1985:13) verduidelik sy standpunt as volg:



*“My own view is that they undoubtedly express the thinking of an Alexandrian Jew whose formal education was clearly primarily Hellenistic, and who appears to have been a convinced Platonist with mystical tendencies, who had somewhat belatedly found a renewed interest in his Jewish heritage and had decided to effect a grand synthesis between his ancestral faith and the philosophical-mystical tradition which constituted his first intellectual love.”*

Filo is ten diepste ’n filosoof en intellektueel wat drink uit die fontein van die Platonisme. Winston (1985:13) maak die volgende stelling in hierdie verband:

*“Contrary to the view that Philo is first and foremost a commentator on Scripture who elect to use Platonic thought as the main vehicle of his exegesis because he considered it to be the philosophy most pliable and adaptable to his biblical worldview, I find the deepest roots of his soul taking their nourishment at the fountain of philosophy, and his Platonist cast of mind and matter of the deepest intellectual conviction.”*

## **6.2 Filo se gehoor**

Hoewel min bekend is oor die gehore wat Filo met sy werke aangespreek het, is Winston (1985:14) van mening dat sy gehore soos volg geïdentifiseer kan word:

- Filo se allegoriese interpretasies is hoofsaaklik gerig op ’n gesofistikeerde groep Joodse intellektuele wat die Platonistiese konsepte verstaan wat hy gebruik het sonder in-diepte verduidelikings daarvan.
- Hy probeer om deur die allegoriese interpretasies die aandag trek van die heidense intellektuele deur wat hy te sê het, sodat hulle bewonderaars van die Joodse kultuur kan word.
- Filo het duidelik apologetiese werke geskryf wat direk op die heidense wêreld en op die afvallige Jode gemik was.

### 6.3 Filo en die logos-leer

Filo se keuse van die term *logos* word nie gedikteer deur sy gebruik van Plato se *Timaeus* nie. Die teendeel is eerder die geval. Dit wil voorkom asof dit doelbewus aangepas is om die Platonistiese konsep van 'n wêreldsiel te vervang. Die rede hiervoor is dat Filo, onder die invloed van die Stoa en die Middel Platonisme, Plato se konsep van die Demiurg en wêreldsiel in een konsep saamgevoeg het, naamlik die *logos*. Hiermee dui hy aan dat dit die wêreld-inwonende aktiwiteit van die heilige is. Filo neem die Stoïsynse *logos* aan, en soos Plutargos en Attikus maak hy 'n duidelike onderskeid tussen God en die *logos*. Winston (1985:15) verduidelik hierdie standpunt soos volg:

*“But the special suitability of the Logos for Philo’s exposition of God’s creative aspect lies in the fact that it could readily be assimilated to the ‘word of God’ in Scripture, which had been rendered in the Septuagint by the term Logos.”*

Winston (1985:15) is van mening dat in die Joods-Hellenistiese literatuur<sup>117</sup> die terme *logos* en דבר as sinonieme gebruik word. In die Septuagint word die term דבר vervang deur die term *logos*<sup>118</sup>. Die term *logos* word dan 'n term wat by uitstek geskik is vir 'n stelsel van filosofiese eksegese wat die Bybelse skeppingsverhaal wou lees en verduidelik (Winston 1985:15).

Filo maak graag gebruik van die veelvoudige betekenis van die veelnamige *logos*. Daar word onder andere na die *logos* verwys as die beeld van God<sup>119</sup>, die eersgebore seun van die ongeskape Vader<sup>120</sup>, die hoof van die engele<sup>121</sup>, die Hoë Priester van die kosmos<sup>122</sup>, die man of skaduwee van God of selfs die tweede God<sup>123</sup>, die idee van idees<sup>124</sup>, die paradigmatische oerbeeld van die

---

<sup>117</sup> Die literatuur wat hier ter sprake is, is die Septuagint se vertaling van Spreuke 8:22, Job 28 en die Wysheid van Salomo 9:9 (Winston 1985:15).

<sup>118</sup> Sien Shonk (2000:2) vir 'n volledige bespreking van hierdie saak.

<sup>119</sup> *Conf.* 146.

<sup>120</sup> *Conf.* 146, *Cher.* 7, *Quis Her.* 62 en *Op.* 27.

<sup>121</sup> *Conf.* 146.

<sup>122</sup> *Quis Her.* 205-206, *Mig.* 102, *Som.* II.215, *Cher.* 17 en *Gig.* 52.

<sup>123</sup> *Spec. Leg.* I.8.

makro-kosmos en die menslike verstand van die mikro-kosmos<sup>125</sup> (Winston 1985:16).

In sy nabootsing van die Stoïsynse gebruik van die *logos*, maak Filo 'n onderskeid tussen die twee aspekte van die menslike *logos*: die een aspek wat 'n fontein verteenwoordig en die ander aspek wat dui op die uitvloeï van die fontein. Winston (1985:17) verduidelik hierdie opmerking as volg:

*“ . . . Logos in the understanding resembles a spring and is called reason, while utterance by mouth and tongue is like its outflow and is called speech (Mig. 71).”*

Filo tref 'n vergelyking tussen die tweevoudige *logos* in die mens en die tweevoudige *logos* in die heelal. Winston (1985:17) verduidelik dit soos volg:

*“ . . . which he sees symbolized in the doubling of the reason-seat (Exod. 36:16, LXX = MT 39:9). In the universe it represents the ‘archetypal ideas from which the intellegible world was framed, and the visiable objects which are the copies and likenesses of those ideas. With man in one form it resides within, in the other passages out from him in utterance’ (Mos.2.127; cf. QE 2.57). Moreover, ‘the Logos in nature is true and revelatory, and similarly the reason in man, which is its copy, must unerringly honor truth and not through envy obscure anything whose disclosure would benefit those better instructed. At the same time, as in each of us reason has two forms, the outward of utterance and the inward of thought, he gave each one of the two virtues as its special property: to utterance clear showing, to the thinking mind the truth.’ Furthermore, ‘since reason, however admirable are its lofty pronouncements, it is of no value unless followed by action, he fastened the reason-seat to the ephod or shoulder-piece so that it should not come loose, inasmuch as the shoulder symbolizes deed and activities’ (Mos. 1.128-130).”*

---

<sup>124</sup> *Op.* 16-25.

<sup>125</sup> *Op.* 16-25.

Die manier waarop Filo hierdie vergelyking formuleer, is van groot belang, aangesien dit die beslissende verskille tussen die Goddelike en die menslike denke belig. Die oorspronklike patroon van die begryplike wêreld en sy afdruk word binne die verwysingsraamwerk van God geplaas. Hierdie twee sake verteenwoordig nie twee duidelik afsonderlike fases soos dit wel die geval is by die vorming van die tasbare wêreld nie. Winston (1985:17) beskryf dit as volg:

*“On the divine level, the archetypical world and its imaged copy, do not represent two distinct phases of the noetic activity but are instantaneous manifestations of it, whereas on the human level the inward thought of the sovereign mind and its linguistic expressions, which is its sensible copy of shadow, involve two successive phases.”*

Die rede hiervoor spruit uit die feit dat Filo van mening is dat denke en spraak nooit los staan van dae nie. In die tweede fase van die menslike denke is dae dit wat op denke/spraak volg (Winston 1985:17).

Alhoewel hierdie fases albei voorkom in die mens, verteenwoordig elkeen van dié fases ’n aparte inisiatief. In God gebeur dit alles gelyktydig en is die twee fases identies en nie onderskeibaar nie. Filo is van mening dat God se denke gelyktydig met sy dae plaasvind, aangesien sy woord ook sy daad is<sup>126</sup> (Winston 1985:17-18).

Kortliks kom dit daarop neer dat die vergelyking tussen die tweevoudige Goddelike *logos* en die tweevoudige menslike *logos*, net geldig is in soverre dit betrekking het op ’n oorspronklike sowel as ’n kopie van die oorspronklike. Die vergelyking is egter nie geldig wanneer ons die tydelike aspek van die tweevoudige menslike *logos* bedink nie. Dit is interessant om te let op die gevolge van hierdie vergelyking wat Filo maak. Die *logos* verteenwoordig die oerbeeld van spraak van God wat afgedruk en beliggaam is in die tasbare wêreld (Winston 1985:18).

---

<sup>126</sup> *Sac. 65-68; Mos. 1.183.*

In Filo se poging om die funksionering van die *logos* te verduidelik, wil dit voorkom asof hy dit aangepas het by sy eie behoeftes en asof hy baie sterk leun op 'n Neo-Pitagorese uitbreiding van hierdie konsep soos dit voorkom in Plato se *Filebus*. Volgens Winston (1985:18) moet dit as volg verstaan word:

*“In that dialogue (13-31) is an attempt to solve the One-Many problem, Plato suggests that unity and multiplicity are due to a conjunction of two constituents, the apeiron or the Unlimited, a principal of intermediate potentiality or indefinite quantification, and peras or Limit, which stands for precise numbers and preparations. On the cosmic level, all things may seem to be the result of the Cosmic Intelligence imposing Limit on the Unlimited, or in Aristotelian terms, Form of Matter. Using this Platonic model as a guide, Neopythagoreans like Eudorus of Alexandria and Pseudo-Archytus could thus have discerned below a supranoteic One, a duality of causal principals: the Monad, or the principal of form, and the Indefinite Dyad, or principal of Matter. In terms of the latter philosophy of Plotinus, this can be seen as analogous of the two moments in the emergence of Nous, where we find undefined or unlimited Intelligible Matter proceeding from the One and then turning back to its source of definition.”*

Filo gebruik die konsep van *logos*-magte om die dubbelverhouding tussen God en die wêreld, sowel as God en die mens te verduidelik, soos dit gemanifesteer het in God se twee eienskappe van genade en geregtigheid. Hierdie klassifikasie is Stoïsinas sowel as Platonies van aard. Winston (1985:19) verduidelik hierdie standpunt soos volg:

*“It appears that the Stoics had spoken of that part of the Supreme God or Primordial Fire which is all-pervading, namely, the cosmic pneuma, as being many-named in accordance with its various powers (dynamis), and had correlated the etymologies of the name of the Olympian Gods with these dynamic functions. Moreover, Plato had already conceived of the Forms not*

*only as patterns, but also as causes, in which he described them as possessing power, a usage copied by Philo.*”

Tog bring Filo die *logos*-magte in verband met God, wat weer Judaïsties van aard is wanneer Winston (1985:19) die volgende sê:

*“But the special aptness which the term ‘Powers’ possessed for Philo may be found in the fact that it could readily be connected with the Scriptural designation of God as YHWH Tzeva’ot, rendered in the LXX as the ‘Lord of Powers’.*

Filo het aan die een kant gevind dat die Stoïsyne na die verskillende magte van die *logos* verwys en dat hulle uitgebreide allegoriese verklarings hiervoor gegee het, wat hulle in verband gebring het met goddelike eienskappe van genade en geregtigheid. Aan die ander kant ontdek hy in die Joodse tradisie gereelde koppeling van God se eienskappe met dié van genade en geregtigheid (Winston 1985:20).

Filo gebruik die term Sofia/Wysheid by tye as sinoniem vir die term *logos*<sup>127</sup>. Wanneer hy dit doen, verwys hy dan na die twee terme in die Platonistiese sin van die woord as die *‘moeder van alles’*.

Die *logos* verwys ook na die oudste seun van God<sup>128</sup>, terwyl die tasbare wêreld verwys na die jongste seun. Filo maak ook by tye gebruik van die Platonistiese beeld dat God gemeenskap gehad het met Wysheid en dat daar uit die gemeenskap die tasbare wêreld voortgebring is. Hy vind dit egter problematies om die verskillende Platonistiese beelde met mekaar te versoen, want as die *logos* as God se beeld, God se seun is, beteken dit dat die tasbare wêreld as beeld van die *logos*, God se kleinseun moet wees.

---

<sup>127</sup> Winston (1985:20): “ . . . that he would employ the figure of Sophia for that phase of the Logos . . . ”

<sup>128</sup> Conf. 145-146.

Hierdie skema is problematies en Filo probeer om dit te versoen deur van Neo-Pitagorese formulering gebruik te maak wat 'n onderskeid tref tussen 'n aspek van die *nous logos* wat beskryf kan word as 'n onverdeelbare element<sup>129</sup>.

Filo identifiseer die skeppende mag met God<sup>130</sup>. Die *logos* word beskryf as die instrument wat God gebruik het om die wêreld te skep<sup>131</sup>. In ooreenstemming met wat Plato gesê het, argumenteer Filo dan dat God vooraf reeds geoordeel het dat 'n uitmuntende afdruk nooit geskep sal kan word as daar nie 'n uitmuntende patroon bestaan nie, en dat geen geskape objek moontlik sal wees as dit nie gemaak word volgens 'n oerbeeld en 'n begryplike idee nie. As Filo getrou wou bly aan die Platonisme, moes hy begroning vir hierdie teorie vind in die Genesis-narratief van die skeppingsverhaal. Hy lei die skepping van die begryplike wêreld af uit die LXX se weergawe van Gen. 2:4-5 (Winston 1985:23-24).

#### **6.4 Bespreking**

Winston was van mening dat Filo 'n Aleksandryne Jood was, met 'n Hellenistiese opvoeding en skoling. Hy reken ook dat Filo 'n oortuigde Platonis genoem kan word, wat mistiese trekke vertoon. Filo het eers later belang begin stel in sy Joodse erfenis. Hy het toe gepoog om 'n sintese tussen die Joodse erfenis en die filosofies-mistiese tradisies waarin hy geskool is, te bewerk. Winston huldig ook die opinie dat Filo ten diepste gedrink het uit die fontein van die filosofie en dan spesifiek die Platonisme, wat meebring dat hy in die eerste plek nie 'n skrywer van kommentare op die Skrif was wat die Platonisme as hulpmiddel gebruik nie.

Winston wys daarop dat Filo Plato se konsep van wêreldsiel vervang met die *logos*, aangesien hy onder invloed van die Stoa en Middel-Platonisme die

---

<sup>129</sup> Winston (1985:20): “It is therefor not at all that strange that he would employ the figure of Sophia for that phase of the Logos which is characterized by indefinite potentiality.”

<sup>130</sup> Winston (1985:21): “. . .or theos, the LXX rendering of Elohim, since it made (*ekteke*) and ordered the All. . .”

<sup>131</sup> *Op.* 16-25.

konsepte van Demiurg en wêreldsiel met een konsep vervang, naamlik die *logos*. Volgens Winston leun Filo ook swaar op die Stoïsynse gebruik van die *logos*, in die sin dat hy 'n onderskeid tref tussen twee aspekte van die *logos*, naamlik *logos* as verstaan, wat die rede verteenwoordig en *logos* as uiting van die mond en tong, wat spraak verteenwoordig. Hierdie tweedeling voer Winston nog verder deur 'n onderskeid te tref tussen die tweevoudige *logos* in die mens en die tweevoudige *logos* in die heelal. Alles in die tasbare wêreld is die oorsaak van die gedagtes van God wat in die begryplike wêreld gedink is. So bestaan rede ook by die mens uit twee dele, naamlik dit wat gedink word en dit wat gesê word.

Winston wys ook op Filo se gebruik van die veelnamige *logos*, maar bring dit nie in verband met die heersende filosofieë van die dag nie. Hierdie opmerking hang in die lug en 'n mens wonder watter verbande hy probeer lê aangesien dit onduidelik is.

In sy poging om die Joodse aspekte in Filo se denke te belig, stel hy Filo se *logos* gelyk aan die Joodse woord דבר en huldig hy die mening dat die twee woorde in die Septuagint en die Joods-Hellenistiese literatuur (die Wysheid van Salomo 9:9, Spreuke 8:22 en Job 28) as sinonieme gebruik word. Hierdie sogenaamde Joods-Hellenistiese gebruik van die woord leen hom dan daartoe om 'n stelsel van filosofiese eksegeese te ontwikkel waarvolgens die Bybelse skeppingsverhaal gelees en verduidelik kan word, aldus Winston.

Wanneer daar in geheel gekyk word na die *logos*-konsep van Filo wat Winston probeer konstrueer, slaag dit nie om geheel en al te oortuig nie. Winston begin deur die standpunt te stel dat Filo werk om 'n Grieks-Joodse versoening te bewerk en dat die basis van Filo se filosofie Platonisme is. As 'n mens egter na Winston se weergawe van Filo se *logos*-konsep kyk, blyk dit eerder dat Filo 'n Stoïsynse *logos*-konsep probeer konstrueer. Hierdie konsep verteenwoordig 'n veel later tydperk binne die ontwikkeling van die *logos*-filosofie en is tekenend van 'n wegbreek van die tradisionele standpunt na iets nuuts. Dit



verteenwoordig 'n radikale breek met Platonisme en lei 'n nuwe wyse van denke in deurdat dit nie meer gaan oor die verkryging en artikulasie van kennis nie, maar oor *hoe* om 'n etiese lewe te lei.

Hy probeer op 'n baie veralgemeende en lukraakte wyse die Joodse aspek van Filo se denke in die sisteem in te sleep deur die *logos* van die Joodse Hellenistiese denker en die *logos* van die Septuagint direk gelyk te stel aan die Joodse woord דבר.

Hy hou egter nie rekening met die ontwikkelingsgeskiedenis wat hierdie betrokke Joodse woord ook ondergaan het nie en die verskillende betekeniswaardes wat aan die woord toegedig kan word nie. Die *logos* in die Septuagint het 'n wye reeks betekenis gehad<sup>132</sup>. Tobin (1992:350) wys ook daarop dat *logos* en דבר nie presies dieselfde reikwydte van betekenis gehad het nie. Dit het meegebring dat die woord *logos* 'n meer dinamiese betekenis aangeneem het as wat dit in die oorspronklike Griekse sekulêre woordeskat gehad het.

Die konstruk wat Winston van Filo se *logos*-leer probeer maak, oortuig ten dele. Dit het wel waarde in die sin dat dit 'n mens attent maak op die verskillende Stoïsynse elemente in Filo se denke en dat dit mens waarsku om Filo nie te maklik en te eenvoudig te tipeer nie. Dit bring die feit van die veelkantigheid van sisteme wat in Filo se *logos*-leer aanwesig is net verder onder die vergrootglas en maan die interpreteerder van Filo se werk om uiters versigtig te werk te gaan wanneer daar 'n konstruk van Filo se *logos*-sisteem gemaak word, sodat dit nie geskryf word as 'n "grand narrative" wat Filo wil tipeer nie.

---

<sup>132</sup> Vir volledige bespreking van al die moontlike betekenis van die *logos* sien Hoofstuk 2 bl 39 en verder aan.

## 7. Middel Platoniese Interpretasie - Runia

David Runia is sekerlik een van die voorste navorsers van Filo vandag. Hy werk met die uitgangspunt, net soos Tobin, dat Filo gelees moet word as 'n Middel Platonis. Die groot waarde van Runia se bydrae tot die studie van Filo in die algemeen is dat hy 'n standaard metodologie ontwikkel het van hoe Filo se geskryfte gelees moet word.

Filo se leer oor die *logos* wanneer hy kommentaar lewer op die Mosaïse weergawe van die skepping, wyk die meeste van Plato se *Timaeus* af. Plato gebruik die woord *logos* in verband met  $\lambda\omicron/\gamma\omicron\sigma\tau$  (και& δια/νοια|) θεου= (wat dui op goddelike denke of berekening). By Plato is daar geen teken dat die *logos* 'n bepaalde teologiese konsep is nie, terwyl dit by Filo wel die geval is.

Die *logos* van Filo het 'n baie duidelike teologiese implikasie. Dit is een van die belangrikste en mees oortuigende kenmerke van sy denksisteem. Dit is ook die sisteem wat die moeilikste is om te verstaan, as gevolg van die wye spektrum van eienskappe wat aan die begrip toegeken word (Runia 1986b: 446-447).

### 7.1 Die *logos* as die plek van die begryplike wêreld

Die begryplike wêreld is die plan of model waarvolgens die tasbare wêreld gevorm is en dit is gesetel in die Goddelike *logos*<sup>133</sup>. Die begryplike wêreld staan in vennootskap met die *logos* van God, aangesien dit betrokke is by die skeppingsdaad<sup>134</sup>. Hierdie Goddelike *logos* toon sterk ooreenkomste met die Platonistiese model<sup>135</sup>. Dit is meer korrek om die model as die begryplike aspek van die *logos* te beskryf, aangesien daar ook geglo word dat die *logos* die magte van God bevat wat aktief betrokke is in die skeppingsprosesse (Runia 1986b:447).

---

<sup>133</sup> *Op.* 20, 26.

<sup>134</sup> *Op.* 24-25.

<sup>135</sup> Runia (1986b:447) verduidelik dit soos volg: “. . . as the thoughts of God structured in a unity to form the plan of the cosmos and the same time representing the totality of ideas . . .”

## **7.2 Die logos as die instrument van die skepping**

In die skepping van die wêreld is God soos 'n argitek wat nie net die stad ontwerp nie, maar ook sy plan uitvoer deur dit te bou uit steen en hout<sup>136</sup>. Die *logos* word deur God gebruik as instrument waardeur hy die wêreld skep. As Skepper kom God nie direk in kontak met materie nie, maar gebruik hy die *logos tomos*, wat Hy soos 'n swaard gebruik sodat die skeppingstaak met bekwaamheid en presisie uitgevoer word (Runia 1986b:447-448).

Die *logos* vervul ook die rol as maatstaf van God se goedheid. In hierdie rol word die begryplike aspek van die *logos* en die instrumentele aspek van die *logos* gekombineer (Runia 1986b:448).

Dit is duidelik dat Plato se weergawe van die skepping 'n verandering ondergaan het as die weergawe van Filo onder oë geneem word. Plato se Demiurg hanteer self die materiaal wat hy gebruik om te skep, terwyl dit nie die geval is by Filo nie. Die taak word oorgelaat aan die *logos*. Die rede hiervoor kan gevind word in die feit dat Plato se *Timaeus* 'n lang interpretasiegeskiedenis agter die rug het. Filo se identifisering van die *logos* as die instrumentele oorsaak is egter minder algemeen (Runia 1986b:448).

## **7.3 Die logos as die plaasvervanger vir die kosmiese siel**

Filo vermy doelbewus om te praat van die kosmiese siel. Die *logos* neem die plek van die kosmiese siel in en kry die funksie van die innerlike teenwoordigheid van die heilige in die wêreld. Die *logos* strek van die een kant van die wêreld tot by die ander kant. Die *logos* hou die wêreld bymekaar en voorkom dat dit uitmekaar spat. Die *ἀναλογία*, *ἁρμονία* en *δεσμός* van die *Timaeus* word geteologiseer en oorgeplaas op die *logos*. Die *logos* moet verstaan word as die instrument van God se oneindige kreatiewe

---

<sup>136</sup> *Op. 17-18.*

skeppingsaktiwiteit en die wyse waarop die wêreld in stand gehou word (Runia 1986b:448).

Die rede vir hierdie veranderinge kan gesoek word by die filosofiese invloede van die dag. Die Stoa het van Plato se kosmiese siel die *logos* gemaak en die begrip verder gemoderniseer en oorgedra na die Middel Platonisme. Vir Filo is dit belangrik dat die gedagte van die goddelike *logos* die Skrifte meer oortuigend verlig, as wat dit die geval met die kosmiese siel sou wees (Runia 1986b:449).

Daar kan dus tot die gevolgtrekking gekom word dat die *logos* by Filo verteenwoordigend is van 'n gestoïseerde tradisie. Volgens Filo is die *logos* nie inherent of onafhanklik nie, maar ontvang dit opdragte van God af. Die *logos* is God se stuurman (Runia 1986b:449).

#### **7.4 Die *logos* en die mikrokosmos**

Die wyse waarop Filo die *logos* gebruik, kan beskryf word as daardie aspek of deel van God wat in verhouding staan tot die tasbare wêreld. Wanneer God beskryf word asof Hy werksaam is deur 'n skeppingsdaad, doen Hy dit deur middel van die *logos*. Die *logos* tree op as 'n faktotum wat opgeroep word wanneer God in kontak kom met die tasbare wêreld. Die “vuil werk” word deur die *logos* gedoen. Die *logos* kry nooit die status van Demiurg of Skepper nie (Runia 1986b:449).

God is die Skepper en gee nooit hierdie eienskap prys nie, maar Hy gebruik wel die *logos* as instrument om Sy skeppingswerk te doen in die begryplike wêreld. Runia (1986b:450) sê die volgende oor hierdie saak:

*“ . . . but he does so at the level of his Logos as place of the noetic world or in the guise of his creative power and through the agency of the Logos as instrument of creation . . . ”*

Op grond van hierdie leerstelling kan daar gesê word dat God immanent of inwonend is in die heelal wat Hy geskep het, sonder om sy transendensie in gedrang te bring (Runia 1986b:450).

Die grootste probleem met hierdie definisie kom na vore wanneer die drie funksies van die *logos* wat ooreenstem met die definisies van die *Timaeus* van mekaar onderskei moet word. Dit wil voorkom asof die eerste funksie op 'n hoër vlak lê as die derde funksie, terwyl dit wil lyk asof die tweede funksie die brug tussen die eerste en die derde funksie vorm (Runia 1986b:450).

Wanneer die *logos* beskou word as die beliggaming van God se denke, gefokus op die begryplike wêreld, of as die beliggaming van God se kreatiewe optrede, is die verskil tussen God en sy *logos* minimaal. Dit is eerder 'n saak van aspek as van vlak. Wanneer die inherente teenwoordigheid van die *logos* benadruk word, voorsien Filo 'n direkte kontak met die kosmos wat dit bymekaar hou. Die *logos* word dan God se aartsengel en word iets wat bestaan buite God as sulks. Wanneer die *logos* optree as God se instrument, beweeg dit tussen die twee vlakke wat aangedui is (Runia 1986b:450).

## **7.5 Bespreking**

Runia lewer 'n waardevolle bydrae tot die Filoniese gesprek met die konstruk wat hy skep van Filo se *logos*-begrip. In die Filoniese gesprek word Filo telkens getipeer as Joods, Hellenisties, en/of Joods-Hellenisties. Daar word veral klem geplaas op die Platonistiese aspekte en die Stoïsynse aspekte in sy denke as daar oor Hellenisme gepraat word. Telkens gebeur dit egter dat die geleerdes voor die probleem te staan kom dat dit wat Filo sê en dit wat Platonisme behels nie een en dieselfde saak is nie. Dit geld ook vir diegene wat hom as Stoïsyn interpreteer. Runia help ons om Filo beter te verstaan deur hom te interpreteer as 'n Middel Platonis.

Die posisie wat hy inneem, help die leser van Filo om die gaping tussen die suiwer Platonistiese standpunt aan die een kant, en die suiwer Stoïsynse standpunt aan die ander kant beter te begryp en in konteks te sien. Dit help die leser om die konteks beter te verstaan van wat die gaping tussen die twee duidelik omlynde denkskole en Filo se denke is, naamlik Middel Platonisme.

Die groot waarde van Runia se werk lê daarin opgesluit dat hy met oortuiging aantoon dat Filo die Demiurg van Plato teologiseer en oorplaas op die *logos*. Deurdát Runia dit aantoon, gee hy ook erkenning aan die feit dat dit wat in Filo se sisteem ontstaan het, nie gelykstaande of dieselfde is as wat in die Hellenisme gevind kan word nie. Hy gee inderdaad eerder nuwe inhoud en betekenis aan van die Hellenistiese filosofiese beginsels van sy tyd. Dit beteken in kort dat Runia deur hierdie interpretasie wegbeweeg van 'n logosentriese benadering en erkenning gee aan die feit dat Filo besig was met die skep van 'n nuwe konstruk om sy werklikheid te verstaan. Hierdie hele proses bring Runia in verband met die Middel Platonisme wat na sy mening die Stoïsynse *logos* wat na Plato se kosmiese siel verwys, verder moderniseer.

Dit is egter jammer dat Runia nie genoegsaam aandag skenk aan die veelnamigheid van die *logos*, sowel as die mistiese elemente van die *logos* nie. Dit bring mee dat hy nie veel rekening hou met die Egiptiese invloede op die denke van Filo nie. Dit is veral belangrik as 'n mens in ag neem dat hierdie elemente teenwoordig is in Filo se gebruik van die *logos* wanneer hy dit ook die lig, of die seun van God, of die eersgeborene van God noem. Al hierdie elemente wys ook heen na die Isis-Osiris mitologie. Dit is belangrik om hierdie punt in ag te neem wanneer Runia gelees word, aangesien hy in sy metode van hoe om Filo te lees, te verstaan en te interpreteer dit benadruk dat die interpreteerder die eerste hoorder van Filo se werke moet probeer bepaal, en dan dit wat Filo sê, in die lig van hierdie aspek verstaan. Op 'n manier blyk dit dus dat Runia nie veel aandag skenk aan die Egiptiese element in die gehoor op wie Filo sy werke rig nie en blyk dit dat hy van mening is dat Filo se werke

hoofsaaklik gerig is op die Jode in Aleksandrië en die Grieke in die stad. Dit is asof die Egiptenare nie binne die gesprek erken word nie.

## Hoofstuk 4

### Die *logos*-leer van Filo.

#### 1. Agtergrond

Alvorens daar 'n meer gedetailleerde bespreking volg van die gekose *logos*-tekste, is dit nodig om eers aan die volgende aandag te skenk:

- motivering vir die keuse van die bepaalde tekste;
- beskrywing van die werkswyse wat gevolg word met die vertaling van die tekste.

#### 1.1 *Motivering*

Die woord *logos* kom 1450 keer in die werke van Filo voor en hierdie getal is oor 37 verskillende tekste versprei. Vir die doeleindes van hierdie studie sal daar egter net gefokus word op vyf van die tekste in Filo se geskrifte. Met reg kan daar nou gevra word oor die geldigheid van die keuse van hierdie bepaalde vyf tekste. Die keuse van hierdie vyf tekste kan gemotiveer en verdedig word na aanleiding van die volgende bespreking.

As daar gelet word op die literatuuoroorsig wat in hoofstuk drie aangebied is van hoe geleerdes Filo gelees en interpreteer het, word dit duidelik dat daar bepaalde aspekte na vore kom wanneer die *logos*-leer van Filo bespreek word. Hierdie aspekte behels die volgende:

- die rol van die *logos* in die skepping;
- die veelnamigheid van die *logos*;
- die verband en verwantskap tussen die *logos* en God;
- die verhouding tussen die *logos*, die mens, die skepping en God.



Wanneer hierdie aspekte in ag geneem word, moet daar nou gesoek word na tekste wat hierdie sake aanspreek. Die gekose tekste verteenwoordig hierdie aspekte en belig dit baie goed. Vervolgens sal daar kortliks verduidelik waarom elkeen van die gekose tekste van belang is en waar hulle in die prentjie inpas:

- *Quis Rerum Divinarum Heres Sit (205-206)* – Die *logos* word in hierdie gedeelte beskryf as God se hoofboodskapper (aartsengel) en ook die oudste aan wie al die eer gegee word. God het aan die *logos* die funksie gegee om op die grens tussen God en sy skepping te staan. Die *logos* pleit by God ter wille van die skepping, en tree weer aan die ander kant op as God se ambassadeur by sy skepsels.
- *De Somniis 1.227-230 (XXXIX)* – In hierdie gedeelte wys Filo daarop dat God die Eerste Oorsaak is en dat hy as Eerste Oorsaak behoort tot die begryplike wêreld. Niks in die tasbare wêreld kon geskep word na die beeld van die Eerste Oorsaak nie. Dit is slegs moontlik om na die beeld van die tweede oorsaak geskape te wees, naamlik die *logos*. Wanneer Filo na die *logos* verwys, is dit altyd in die posisie van om eerste te wees, of om die oudste te wees.
- *De Confusione Linguarum 145-146 (XXVII)* - Filo ken die volgende name aan die *logos* toe, naamlik die begin, die naam van God, die mens na God se beeld, Sy Woord en hy wat sien, naamlik Israel. Hierdie gedeelte is van filosofiese belang, omdat Filo hier verduidelik wat hy presies bedoel wanneer hy sê dat die *logos* die seun van God genoem word. Filo lê hier belangrike verbande ten opsigte van die *logos*. Hy maak van 'n veelheid van eienskappe gebruik om te verduidelik wat die werk van die Skeppende *logos* is.
- *De Fuga et Inventione 106-112 (XX)* - . Die *logos* is die *logos* van God - sy rede. Filo verduidelik die rol en werk van die immanente *logos* in die

wêreld na aanleiding van hierdie gedeelte. Die *logos* speel 'n verenigende rol in die heelal, soos wat die siel vir die liggaam is en die gesuiwerde verstand vir die lewe van 'n wyse man. Sonder die *logos* se teenwoordigheid sal die heelal disintegreer in sy onderskeie dele. Slegs deur die teenwoordigheid van die *logos* vind dit nie plaas nie.

- *De Opificio Mundi 16-25 (IV-VI)* – Hierdie gedeelte word tradisioneel gebruik om Filo se hele skeppingsleer en die rol van die *logos* daarin te beskryf en te verduidelik. Dit word as standaardverwysingstekste gebruik deur al die geleerdes om na hierdie aspek van die *logos*-leer in Filo se denke heen te verwys.

Hoewel bogenoemde tekste as basis dien vir my bespreking van Filo se *logos*-leer, wil ek ook daarop wys dat hierdie tekste en die argumente wat aangevoer word om hierdie tekste te verduidelik en die *logos*-leer wat uit hierdie tekste gekristaliseer word, telkens ondersteun word deur te verwys na ander tekste waar Filo dieselfde argumente huldig ter ondersteuning van dit wat uit die tekste afgelei word.

## **1.2 Ontleding en bespreking van die gekose tekste**

Vanuit die staanspoor moet daar in berekening gebring word dat, wanneer daar gewerk word met 'n uitgebreide filosofiese tema soos die *logos*-begrip, dit nodig is dat al die tekste wat betrekking het op die onderwerp, in ag geneem moet word. Baie van Filo se menings en standpunte is konteksgebonde; daarom loop die leser die risiko om verkeerd te verstaan wat hy eintlik wil sê as al die betrokke tekste nie gelees word nie. Die konteks moet in ag geneem word en dit is die eerste metodologiese oorweging waaraan aandag geskenk moet word (Runia 1986a:193).

Dit is ook belangrik dat, wanneer na elke gekose teks individueel gekyk word, daar spesiaal aandag geskenk moet word aan die konteks. In Filo se geval sal

dit in alle waarskynlikheid elke keer die eksegetiese konteks van die gekose teks wees. Dit is daarom nodig om eerstens te probeer vasstel met watter Bybelse teks hy werk wat as grondslag dien vir sy gekose teks. Wanneer die grondteks geïdentifiseer is, is dit moontlik om sy gedagtegang vas te stel. Dit mag nodig wees om die gekose teks in verband te bring met die sentrale tema van die werk waarbinne die teks voorkom. Die gekose teks moet ook in verband gebring word met ander werke van Filo wat oor dieselfde onderwerp handel (Runia 1986a:193).

'n Volgende saak waaraan aandag geskenk moet word, is om te probeer bepaal watter eksegetiese probleem Filo probeer aanspreek. Daar moet met ander woorde gesoek word na dit wat aanleiding gegee het tot die feit dat hy dit nodig geag het om die onderwerp te behandel (Runia 1986a:193).

Die laaste stap neem ons weg van Filo se onmiddellike konteks. Aangesien Filo dit op homself neem om die Mosaïse denke uit te brei in verhouding tot die aanvaarde Griekse wetenskaplike, filosofiese en teologiese idees, sal dit in ooreenstemming hiermee die taak van die interpreteerder wees om hierdie proses in omgekeerde orde te rekonstrueer. Runia (1986a: 193-194) verduidelik hierdie werkswyse soos volg:

*“Firstly, he or she will need to identify the ideas that Philo uses, so that the meaning which Philo intends with them can be accurately established. The difficulties involved here are considerable. Ideally the interpreter should have had access to the same background knowledge that Philo had to his disposal . . . Our interpreter’s second task is to relate the ideas so far established to the exegetical locus which prompted Philo to summon them. In this way the circle closed and we are back at the exegetical problem identified in our third step.”*

Eerstens moet die interpreteerder die gedagtes wat Filo gebruik, identifiseer en sodoende vasstel wat die betekenis daarvan is. In die geval waar gewerk word met filosofiese temas, moet die interpreteerder kennis dra van die verskillende

Griekse filosofiese denkrigtings, soos onder andere die Platonisme, Stoïsisme en die Middel Platonisme wat algemeen in Filo se dag tot dag bestaan gefigureer het. Die interpreteerder moet dán die idees wat Filo gebruik het in verband bring met die idees wat aanleiding gegee het dat hy daarvoor skryf (Runia 1986a:193-194).

Opsommend kan bogenoemde metodologie vir die lees van Filo se tekste as volg saamgevat word:

- die konteks waarin die gekose teks geplaas moet word;
- die vasstelling van die primêre, sowel as sekondêre Bybel tekste, sowel as die lê van verbande tussen die hoofemas wat in die gekose werk sowel as in ander werke van Filo voorkom;
- die bepaling van die eksegetiese probleem wat aanleiding gegee het tot die feit dat Filo die bepaalde teks geskryf het;
- verbande moet gelê word tussen die gedagtes wat Filo gebruik en die idees wat aanleiding gegee het om daarvoor te skryf.

### **1.3 Tekste en vertalings**

Daar bestaan 'n verskeidenheid van vertalings van Filo se tekste en daar was twee stelle grondtekste aan my beskikbaar waarvan ek kon gebruik maak met die lees van Filo. Ek het as grondteks die tekste gebruik wat voorkom in "*The Loeb Classical Library*" van FH Colson en GH Whitaker. Dit is ook dan die Griekse grondtekste wat in hierdie studie geplaas is. As tweede bron vir die grondtekste het ek ook gebruik gemaak van "*Les Œuvres De Philon D'Alexandrie*" deur verskeie skrywers. Ek het ook Yonge se "*The works of Philo: Complete and Unabridged*" as bron gebruik.

Ten einde die vertaling te maak van die grondteks, het ek *die* drie werke se vertalings met mekaar vergelyk, sowel as my eie beskeie vertaling gemaak van die Griekse teks en dit weergegee in hierdie studie.

Die metode van vertaling wat gevolg is, is die van vergelykende studie. Reeds bestaande vertalings van die tekste is met mekaar vergelyk en dan in verband gebring met die oorspronklike teks, waarna keuses gemaak is oor watter van die vertalings die beste uitdrukking gee aan die oorspronklike teks. Daar moet onthou word dat enige vertaling van 'n teks 'n interpretasie is en dus nooit die oorspronklike teks kan vasvang en onder woorde bring soos wat die skrywer daarmee bedoel het nie.

## **2. Quis Rerum Divinarum Heres Sit (205-206)**

### **2.1 Agtergrond**

*Quis Rerum Divinarum Heres Sit* kan vertaal word as Wie is die erfgenaam van Goddelike Dinge? Hierdie werk van Filo kan geplaas word binne die korpus van sy allegoriese geskrifte. In hierdie werk hou Filo hom uitsluitlik besig met die vraag oor wie God se erfgenaam is van al die dinge wat Hy belowe het. Hierdie vraag word bedink na aanleiding van Gen. 15:1-2 en Eks. 4:10.

In Gen. 15:1-2 sê God aan Abram dat hy nie bang moet wees nie, want Hy sal hom beskerm en sy beloning sal groot wees. Abram antwoord hierop deur die Here daarop te wys dat hy kinderloos is en dat die slavin se kind alles sal erf as hy sterf. As gevolg hiervan wonder hy dan wat die Here vir hom kan gee. In Gen. 17:17 wys hy God daarop dat hy nie 'n kind het nie en dat hy lag oor die gedagtes dat God aan 'n man van by die 100 jaar 'n kind sal gee. Hieruit volg weer 'n keer die vraag wie die erfgenaam gaan wees van alles wat God aan hom belowe het.

Hierdie gebeure in Abram se lewe bring Filo deur middel van allegoriese uitleg in verband met Moses se opmerking in Eks. 4:10 waar hy bely dat hy 'n man is van min woorde wat dit moeilik vind om te praat en gaan dan voort om die

gedagtes uit te brei dat, wanneer God sulke groot dinge aan 'n mens belowe, 'n mens nie anders kan as om stil te word oor sy grootheid nie.

Hierdie twee teksverse hou ook 'n ander probleem vir Filo in, naamlik dat God hier direk met die mens in gesprek tree en dat dit nie inpas by sy transendensieleer nie. Filo hanteer met ander woorde op allegoriese vlak die hele problematiek van hoe God Hom openbaar aan die mens in hierdie gedeelte sowel as hoe God met die mens in gesprek tree. In die hantering van hierdie problematiek word sake soos vryheid van spraak en aan wie God watter geskenke gee, bespreek.

Borgen (1987:34) merk op dat die metode wat Filo gebruik in hierdie kommentaar die vraag- en antwoord metode is. Dit is ook soortgelyk aan die metode wat in die *midrash* gebruik word, waar probleme gereeld bespreek word in die vorm van 'n vraag wat gestel word, waarop 'n antwoord gegee word.

## 2.2 Teks

τῷ δὲ  
ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἔδωκεν  
ἐξαίρετον ὃ τὰ ὅλα γεννήσας πατήρ, ἵνα μεθόριος  
στὰς τὸ γενόμενον διακρίνη τοῦ πεποιηκότος. ὃ  
δ' αὐτὸς ἰκέτης μὲν ἐστὶ τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος  
αἰεὶ πρὸς τὸ ἀφθαρτον, πρεσβευτῆς δὲ τοῦ ἡγεμόνος  
206 πρὸς τὸ ὑπήκοον. ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ καὶ  
[502] σεμνυνόμενος αὐτὴν | ἐκδιηγείται φάσκων· “ καὶ γὰρ  
εἰστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν,” οὔτε  
ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὦν οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς,  
ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὀμηρεύων,  
παρὰ μὲν τῷ φυτεύσαντι πρὸς πίστιν τοῦ μὴ  
σύμπαν ἀφηνιάσαι ποτὲ καὶ ἀποστήναι τὸ γεγονὸς  
ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου ἐλόμενον, παρὰ δὲ τῷ φύντι  
πρὸς εὐελπιστίαν τοῦ μήποτε τὸν ἴλεω θεὸν περι-  
ιδεῖν τὸ ἴδιον ἔργον. ἐγὼ γὰρ ἐπικηρυκεύομαι τὰ  
εἰρηναῖα γενέσει παρὰ τοῦ καθαιρεῖν πολέμους  
ἐγνωκότος εἰρηνοφύλακος αἰεὶ θεοῦ.

## 2.3 Vertaling

(205) Aan Sy *logos*, Sy hoofboodskapper<sup>137</sup>, oudste en eerste in rang<sup>138</sup>, het die Vader wat alles geskape het, 'n voortreflike geskenk gegee, naamlik die voorreg om op die grens te staan en om die skepsel van die Skepper te onderskei. Dieselfde *logos* pleit beide voortdurend by die Onsterflike as smekeling vir die geteisterde sterflike mens en tree ook op as die gestuurde ambassadeur van die Heerser na sy onderdane.

(206) Die *logos* is verheug oor die geskenk en jubel daaroor. Hy spog daaroor deur te sê: “Ek het tussen<sup>139</sup> die Here en julle gestaan, dit beteken dat ek nòg ongeskape is soos God, nòg geskape soos julle, maar halfpad<sup>140</sup> tussen dié twee uiterstes is, 'n waarborg na beide kante toe; vir die ouer<sup>141</sup>, is ek 'n waarborg dat die hele mensdom nooit ten volle in opstand sal kom teen sy heerskappy, en eerder wanorde as orde sal kies nie; vir die kind, is ek 'n waarborg wat sy hoop herbevestig dat die genadige God nooit Sy handewerk sal vergeet nie. Ek is die aankondiger van vrede aan die skepping, vanaf die God, wat besluit het om oorloë te beëindig, wat vir ewig die Beskermer van vrede is.”

## 2.4 Konteks van gekose teks

In XLII (201-206) beskryf Filo telkens die rol van 'n tussenganger wat die plek van 'n natuurlike grens inneem. Eers hanteer hy die rol wat die *logos* speel as

---

<sup>137</sup> α)ρξαγγε/λω| kan letterlik vertaal word as *aartsengel*, ter wille van die idiomatiese korrektheid van die vertaling is dit vertaal as hoofboodskapper.

<sup>138</sup> πρεσβυτα&τω| beteken letterlik *oudste*, in hierdie geval en konteks dui dit egter meer op 'n plek wat in 'n rangorde ingeneem word, daarom die vertaling *eerste in rang*.

<sup>139</sup> Die voorstelsel α0να\_ saam met die bywoord με/σον dui verspreiding aan, met ander woorde dit kan vertaal word as *in die middel van, of tussen*. Vir die doeleindes van hierdie teks is dit vertaal met tussen, wat die beeld skep dat die *logos* tussen die twee entiteite staan.

<sup>140</sup> με/σοφ word hier in kombinasie met die genitief α1κρων gebruik en het die betekenis van *om in die middel te wees*. Vir die doeleindes van hierdie teks het ek dit idiomaties vertaal as *halfpad*.

<sup>141</sup> Filo werk in hierdie gedeelte met die beeld wat die verhouding tussen ouer en kind beskryf. God is soos die ouer wat sorg en versorg, terwyl die skepping weer soos die kind is wat staatmaak op die sorg van die ouer. Die rol wat die *logos* hier vervul is dié van tussenganger tussen twee partye. As tussenganger waarborg die *logos* dat daar vrede sal wees.

die tussenganger tussen die lewe en die dood (201). Daarna verskuif hy die klem na hoe die *logos* optree as grens wanneer die mens so siek word dat dit lyk asof hy gaan sterf om hom daarvan weg te wys (202). Tweedens het hy dit oor die wolk wat as grens intree tussen die Egiptenare en die Israeliete (203-204). In 205-206 gee Filo die allegoriese betekenis aan die rol van die tussenganger wat hom op die grens tussen God en die mens bevind aan die *logos* wat dan hierdie posisie inneem.

XLI (195-200) handel oor die gelykheid van getalle en die gedagte van gelykheid in die algemeen asook die samestelling van die wêreld. XLII handel oor teenoorgesteldes. Vir elke vasgestelde toestand is daar 'n teenoorgestelde, byvoorbeeld lig – swaar, nag – dag, ensovoorts. Uiteindelik bring hy die teenoorgesteldes uit by Herakleitos van die Grieke wat teenoor Moses gestel word en probeer hy aantoon dat dit Moses was wat die hele filosofie van teenoorgesteldes ter tafel gelê het en nie die Griekse filosoof nie.

## ***2.5 Die primêre en sekondêre tekste waarop Filo kommentaar lewer met meegaande hoofemas***

### ***2.5.1 Die primêre teks***

Die primêre teks waarop Filo hier kommentaar lewer, is Gen. 15:2-18, wat handel oor die verbond wat God met Abram gesluit het en waar Hy beloof het om aan Abram 'n groot nageslag te gee. Die spesifieke vers wat hier aan die orde kom en waarop Filo kommentaar lewer, is vers 10. Dit is die vers waar Abram die offers vir die Here bring en alles middeldeur sny en in twee verdeel. Soos reeds aangedui, het die voorafgaande gedeelte (XLI – 195-200) gehandel oor die gelyke verdeling van die wêreld, wat natuurlik 'n allegoriese interpretasie van die gelyke verdeling is wat Abram moes maak van die offerdiere. Dit volg dus logies dat daar tussen hierdie twee gelykes 'n grens moet wees wat hulle afkamp en dit word in die gekose gedeelte bespreek.



### 2.5.2 Die sekondêre tekste

Filo maak van twee sekondêre tekste gebruik om begroning te gee aan die feit dat hy van mening is dat daar 'n grens tussen twee gelykes moet wees en dat die *logos* hierdie rol vervul. Hy verwys na Deut. 5:5 en Num. 16:48. In Deut. 5:5 word die beeld gebruik van Moses wat tussen die mens en God gaan staan het toe God aan die volk Sy gebooi gegee het. In Num. 16:48 weer word daar na Aäron verwys wat eers offers van wierrook aan God gebring het. Daarna het hy tussen die mense gaan staan en het die pes verdwyn. In beide hierdie gevalle word daar gesinspeel op 'n bemiddelingsrol wat Moses of Aäron tussen die volk en God vervul het. Hierdie twee sekondêre tekste dien as ondersteuning vir Filo se allegoriese uitleg van Gen. 15:10.

### 2.6 Die aanleidende eksegetiese probleem

Die teks waarop Filo eksegese lewer, skep vir hom 'n eksegetiese probleem, want in hierdie teks praat God direk met Abram. Dié probleem ontstaan as gevolg van Filo se Middel Platonistiese transendensieleer aangaande God<sup>142</sup>. Wanneer Filo na God in hierdie verband verwys, gebruik hy die term  $\tau\omicron\upsilon\ \omicron\iota\nu$ , wat beteken dit wat IS. Op ander plekke, soos by *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* 166, gebruik hy die term  $\tau\omicron\upsilon\ =\ \omicron\iota\nu\ \tau\omicron\omega\ \omicron\iota\nu$ , wat beteken om waarlik te wees/bestaan.

Die Bybelse woorde  $\theta\epsilon\omicron\ \omega$  en  $\kappa\upsilon\ \&\rho\iota\omicron\omega$  versinnebeeld die betekenis van  $\tau\omicron\upsilon\ \omicron\iota\nu$ . God self is die onkenbare, maar deur die twee Bybelse woorde leer ons God se dade ken, in die verlede sowel as die hede. God se dade word sigbaar in die tasbare wêreld waarin die mens leef, maar God word nooit deel van hierdie tasbare wêreld nie. God bevind Hom in die begryplike wêreld (die wêreld van idees en konsepte) waar geen mens kan kom nie en daarom kan geen mens God werklik ken nie<sup>143</sup>. Hierdie tweedeling wat Filo maak, bring

<sup>142</sup> Williamson (1989:120-121) verduidelik die problematiek.

<sup>143</sup> Williamson (1989:121) bespreek die saak meer breedvoerig.

mee dat God nie werklik geken kan word nie en dat die mens ook nie werklik in 'n persoonlike verhouding met God kan staan nie. Daarom is die teks vanuit Filo se raamwerk problematies, want volgens die Bybelse teks praat God hier direk met 'n mens. Filo het dus nodig om te verduidelik wat hier gebeur het.

## **2.7 Verbande tussen wat Filo geskryf het en wat daartoe aanleiding gee**

### *2.7.1 Bybelse verbande en verbande met ander Filoniese tekste*

Die *logos* word in hierdie gedeelte beskryf as God se hoofboodskapper (aartsengel) en ook die oudste aan wie al die eer gegee word. God het aan die *logos* 'n spesiale funksie gegee, naamlik om op die grens tussen God en Sy skepping te staan. Harl (1966:99-100) verduidelik dit soos volg:

*“ Au milieu de la dissertation sur le partage de l'univers, Philon a glissé la notion du Logos-médiateur. Il s'agit pourtant alors d'une tout autre notion que celle d'un lien réunissant des moitiés contraires, à l'intérieur du monde matériel. Le Logos-médiateur établit une relation entre le monde et Dieu, parce que le monde est dans une perpétuelle misère, loin de Dieu Incréé. L'idée est celle d'un intermédiaire, comme dans le moyen-platonisme, exprimée avec des termes bibliques qui évoquent la supplication adressée au Dieu miséricordieux. La fonction médiatrice est ici affirmée comme le don privilégié accordé au Logos-archange, au Logos le plus vénérable; ailleurs, cette fonction est reconnue à d'autres intermédiaires: le sage, le Grand-Prêtre, les anges, toute parole que Dieu envoie et qui se tient à mi-chemin pour combler la distance entre le créateur et sa créature.”*

Die *logos* pleit by God ter wille van die skepping en tree weer aan die ander kant op as God se ambassadeur by Sy skepsels. Op die oog af lyk dit asof die *logos* die rol van die Hoëpriester hier vervul. In *Mig. 102, Som. II.215, Cher. 17* en *Gig. 52* beskryf Filo in diepte die tussengangerrol van die Hoëpriester. Hier staan die Hoëpriester in die rol van tussenganger, hy staan tussen God en die

mens. Filo bring die *logos* in verband met die Hoëpriester en deur middel hiervan doen hy allegoriese eksegesi. 'n Teks wat van belang is in hierdie verband is *Spec. 18* waar daar gewerk word met die beeld van die *logos* as beeld van God wat as instrument gedien het tot die skepping van die totale heelal. Die kleed van die Hoëpriester simboliseer die heelal en net soos die Hoëpriester hierdie kleed dra, dra die *logos* die heelal as kleed.

Tussen dié twee uiterstes, die skepping aan die een kant en God aan die ander kant, word die *logos* dan geplaas. Die *logos* is nie ongeskape soos God nie, maar ook nie geskape soos die mens nie. Die *logos* kan halfpad tussen die twee geplaas word en dien daarom as uitstekende waarborg dat die een nie op die ander een die rug sal draai nie. Deur middel van die *logos* as tussenganger, transendeer God self sy skepping; is Hy nie doodstil en onbetrokke by die lot van sy skepping nie<sup>144</sup>.

### 2.7.2 Filosofiese verbande

In hierdie gedeelte word die *logos* beskryf as 'n middelaar of tussenganger. In sy rol as tussenganger bevind die *logos* hom op die grens tussen God en die geskape werklikheid<sup>145</sup>. Die taal wat gebruik word om dit te beskryf, het 'n sterk Middel Platonistiese ondertoon, terwyl die beeld van Middelaar weer sterk Judaïsties is, want dit herinner sterk aan die rol wat die Hoëpriester vervul binne die Judaïsme. Harl (1966:99) sê die volgende oor hierdie saak:

*“L'idée est celle d'un intermédiaire, comme dans le moyen-platonisme, exprimée avec des termes bibliques qui évoquent la supplication adressée au Dieu miséricordieux.”*

Sandmel (1979:96) identifiseer ook hierdie aspek in Filo se denke<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> Sien Williamson (1989:121) vir volledige bespreking.

<sup>145</sup> Sien Hoofstuk 3, p. 83 vir Mack se standpunte oor die *logos* as die gids op die weg van wysheid (3.1.2) en die weg en sy grense (3.1.3) vir sy interpretasie van die *logos* as tussenganger.

<sup>146</sup> Sien p 75-81 van Hoofstuk 3 vir volledige bespreking van hierdie aspek.

Die feit dat die *logos* nie ongeskape soos God is nie, maar ook nie geskape soos die mens is nie, is 'n filosofiese tema wat voorkom in die Middel Platonisme en ook deur Tobin (1992:351) geïdentifiseer is<sup>147</sup>. Filo tree in hierdie gedeelte nes al die ander Middel Platoniste op wat voet by stuk hou dat God transendent van aard is en dat hy daarom 'n indirekte verhouding met die heelal het deur middel van 'n tussenganger.

## **2.8 Moontlike postmodernistiese interpretasie**

Dit is duidelik vanuit bogenoemde bespreking dat die betekenis van Filo se werk nie alleen bepaal is deur sy eie verstaan van die konteks en situasie nie, maar dat dit ook bepaal is deur die gemeenskap van uitleggers wat hierdie teks op 'n bepaalde manier aangebied het, sowel as hierdie betrokke navorser wat weer deur beide Filo en die gemeenskap van uitleggers beïnvloed is. Betekenis word daarom nou 'n dinamiese intersubjektiewe proses.

Filo beweeg duidelik weg van 'n logosentriese benadering deur aan die *logos* 'n nuwe funksie toe te ken – die *logos* staan nou op die grens tussen God en die mens. Uit die studie oor die ontwikkeling van die *logos* is dit duidelik dat hierdie 'n nuwe aspek is wat aan die *logos* toegeken word<sup>148</sup>. Dit bring mee dat Filo die “grand narratives” van sy dag ondermyn en uitdaag deur weg te beweeg van die tradisionele betekenis wat aan die *logos* toegeken word en nuwe betekenis en funksie aan die *logos* te gee. Dit bring mee dat die tradisionele eenheid van die filosofiese denke en die Joodse interpretasies van die dag ineenstort (ineenstorting van eenheid) en dat die “grand narratives” van die dag gefragmenteer word.

In hierdie teks kan daar 'n metafisiese aspek onderskei word, deurdat Filo graag tot verstaan wil kom oor hoe die verhouding tussen God en die mens ingeklee moet word vanweë die feit dat daar binne die filosofiese sisteme van

---

<sup>147</sup> Sien pp 87-90 van Hoofstuk 3 vir volledige bespreking van hierdie aspek.

<sup>148</sup> Sien Hoofstuk 2, punt 3.3 vir die volledige bespreking oor die ontwikkelingsgeskiedenis van die *logos*.

die dag geglo is dat God transendent van aard is, terwyl die Skrif wat Filo interpreteer dit op die oog af duidelik stel dat God met Abram in gesprek tree. Filo poog om hierdie problematiek te hanteer en op te los – dit is met ander woorde die storie agter die storie, die teks agter die teks wat hier blootgelê word.

Binne hierdie gedeelte kan daar ook 'n element van metafoor onderskei word. Die metaforiese beeld wat Filo hier gebruik is die beeld van 'n ouer en kind om die rol en funksie van die *logos* te beskryf. Die doel van hierdie metaforiese beeld is om die leser te help om tot 'n verstaan van die dieper betekenis van die *logos* te kom.

Filo skep dus 'n nuwe konstruk waarvolgens die verhouding tussen God en mens verstaan en verduidelik kan word deur aan die *logos* die rol van tussenganger toe te ken. Uit die interpretasie van die geleerdes blyk dit dan ook duidelik dat hierdie rol vanuit die hoek van die hermeneutiek nie neutraal is nie, aangesien elke geleerde vanuit sy/haar eie vertrekpunt en invalshoek dit verskillend interpreteer en beklemtoon.

### **3. De Somniis 1.227-230 (XXXIX)**

#### *3.1 Agtergrond*

*De Somniis* kan volgens Colsen (1948:v) vertaal word as *Drome, dit is van God gestuur*. Hierdie werk van Filo vorm deel van die droomliteratuur van die Hellenistiese tyd. In hierdie werk bespreek Filo drome en visioene wat God aan die mens stuur. Om meer presies te wees, gaan dit vir Filo in hierdie betrokke gedeelte oor drome en visioene wat God deur die mens se gedagtes aan hom/haar stuur.

Filo maak 'n onderskeid tussen twee soorte visioene. Die eerste soort visioen kan beskryf word as van God gestuur en dit toon duidelike ooreenkomste met

die mens se natuur. Hierdie soort visioen bespreek hy volledig in die allegoriese werk *De Mutatione Nominum*. Die tweede soort visioen wat Filo beskryf, is wanneer dit voorkom asof die gedagtes van die mens in pas beweeg met die gedagtes van die heelal en dan blyk asof dit aangejaag word en die toekoms kan antisipeer. Hierdie soort visioene word bespreek in Filo se allegoriese werk *De Somniis*.

In deel een van *De Somniis*, waaruit die gedeelte wat bespreek word kom, ontwikkel Filo beginsels vir die mens se kommunikasie met God, meer op die punt af – die mens se vertrouwe in God. Borgen (1987:40) verduidelik dit as volg:

*“The Pentateuchal principals serve as a ‘prophesy’ which tells about human and social matters, and criticizes the luxury and gluttony of those who during the day are busy in law courts, council chambers and theaters. None such is a disciple of the Holy Word (Somn I:120-124). In the same way, the sophists of Egypt – augurers, ventriloquists, soothsayers, etc. are evils in the political word (Somn I:220 ff.). The universal role of the Jewish nation is also expressed in the Biblical dreams (175-176; 215); so also the weaving together of various elements of education (205). Philo moreover touches on what lies in the future, ahead of his own time, when he writes about the pupils of Jacob: ‘For so shalt thou be able also to return to their father’s house, and quit of that long endless distress which besets thee in a foreign land’ (255-256).”*

In die gekose gedeelte handel dit oor die visioen waar God in ’n droom aan Jakob verskyn en aan hom verduidelik dat Hy gesien het hoe Laban hom bedrieg en dan aan hom die opdrag gee om terug te trek na sy geboorteland toe.

### 3.2 Teks

ἀλλὰ γὰρ οὐ χρὴ κατεπτηχέναι τὸν ἐλπίδι θείας συμμαχίας ἐφορμοῦντα, ᾧ καὶ λέγεται· “ ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ.”

228 πάγκαλόν γε αὔχημα ψυχῇ, τὸ ἀξιοῦν θεὸν ἐπιφαίνεσθαι καὶ ἐνομιλεῖν αὐτῇ. μὴ παρέλθῃς δὲ τὸ εἰρημένον, ἀλλὰ ἀκριβῶς ἐξέτασον, εἰ τῷ ὄντι δύο εἰσὶ θεοί· λέγεται γὰρ ὅτι “ ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι,” οὐκ ἐν τόπῳ ἐμῷ, ἀλλ’ “ ἐν τόπῳ

229 θεοῦ,” ὡς ἂν ἐτέρου. τί οὖν χρὴ λέγειν; ὁ μὲν ἀληθεία θεὸς εἷς ἐστίν, οἱ δ’ ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους. διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ἐν τῷ παρόντι τὸν μὲν ἀληθεία διὰ τοῦ ἄρθρου μεμύνηκεν εἰπών· “ ἐγὼ εἰμι ὁ θεός,” τὸν δ’ ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου φάσκων· “ ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ,” οὐ τοῦ

230 θεοῦ, ἀλλ’ αὐτὸ μόνον “ θεοῦ.” καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ λόγον, οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων, ἀλλ’ ἐν τέλος προτεθειμένος, πραγματολογῆσαι. καὶ γὰρ ἐν ἑτέροις σκεψάμενος, εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω ὅτι κύριον μὲν οὐδέν, ὃ δ’ ἂν εἴπη τις, καταχρώμενος ἔρεῖ· λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ

231 μόνον εἶναι τὸ ὄν.

### 3.3 Vertaling

(227) Maar daar kan<sup>149</sup> geen bewende vrees wees vir die mens wat sy hoop vestig op ’n goddelike bondgenootskap<sup>150</sup> nie, want vir hom is die volgende woorde gesê: “Ek is die God wat aan jou verskyn het, in die plek van God.”

(228) Dit is sekerlik gepas vir die siel om te spog dat God hom sou verwerdig om aan hom te verskyn en met hom in gesprek te tree. Moet ook nie miskyk

<sup>149</sup> ξρη\_ is ’n onpersoonlike werkwoord.

<sup>150</sup> συμμαχία is ’n saamgestelde woord wat bestaan uit συ&ν en μα&ξη. συ&ν het die betekenis van *saam met*, terwyl μα&ξη ten diepste die betekenis het van *om te stry*, of *te baklei*. Binne hierdie konteks word die betekenis vervorm tot by *mede-stry*, of *om saam te stry*, en daarom dan die vertaling *bondgenoot*.

watter taal hier gebruik word nie, maar ondersoek dit deeglik of daar twee gode is; want daar is gesê: "Ek is die God wat aan jou verskyn het."; nie "in my plek" nie, maar "in die plek van God", so asof daar die verwysing is na 'n ander God.

(229) Wat behoort<sup>151</sup> ons dan te sê? Hy wat waarlik God is, is Een, maar hulle wat verkeerdelik so genoem word, is meer as een. In ooreenstemming met hierdie voorbeeld het die Goddelike woord (*logos*) aangedui dat daar net een ware God is deur middel van die lidwoord wat sê: "Ek is die God (οἱ θεοὶ)", terwyl dit die lidwoord uitlaat wanneer daar na Hom verwys word wat verkeerdelik so genoem word, deur te sê: "Wie verskyn het aan u in die plek" nie "van die God", maar eenvoudig "van God".

(230) Hier gee hy die titel "God" aan sy eerste<sup>152</sup> Woord (*logos*), nie as gevolg van enige bygelowigheid<sup>153</sup> oor die gebruik van name nie, maar met een doel voor oë: om die woorde<sup>154</sup> te gebruik om feite uit te druk<sup>155</sup>. In 'n ander gedeelte het hy dus - nadat hy vasgestel het of Hy wat IS enige naam het en hy tot die volle insig gekom het dat Hy geen vasgestelde naam het nie en dat watter naam ook al deur enige iemand gebruik word vir Hom, sal neerkom op die misbruik van taal - tot die insig gekom dat dit nie die aard is van Hom wat IS om van gepraat te word nie, maar dat Hy slegs IS.

### 3.4 Konteks van die gekose teks

---

<sup>151</sup> ξρη\_ is 'n onpersoonlik werkwoord en word in hierdie konteks vertaal met *behoort*.

<sup>152</sup> πρεσβυ&τατον beteken *oudste* of *ou man*. Dit is daarom ook die betekenisinhoud van om eerste te wees, en volgens hierdie konteks, is dit as *eerste* vertaal.

<sup>153</sup> Colson en Whitaker (1934:604) gee die volgende verduideliking vir hierdie vertaling: " *The explanation I should prefer to give to this passages is that Philo feels that his distinction between θεο&ω and ο( θεο&ω might subject him to the change of giving the name θεο&ω to inferior beings, which would constitute δεισιδαιμονι&α in the ordinary sense.* "

<sup>154</sup> Colson en Whitaker (1934:604): " *What then is the meaning of πραγματολογη=σαι? Judging from the sequel it is not so much "to use words to express facts" as "to accommodate language to practical needs.* "

<sup>155</sup> Colson en Whitaker (1934:418): " *Philo would seem to use δεισιδαιμονι&α, as the Latin superstitio sometimes.* "



In XXXVIII (219-223) word die plek wat Josef met sy veelkleurige jas inneem, beskryf. Hy word as nóg vis, nóg vlees beskryf. Hy is nie besprinkel met goddelike reinheid nie en kon daarom nie raak aan dit wat rein en deugszaam is nie. Daar word gesê dat hy belangstel in die administrasie van menslike belange/sake. Die veelkleurige jas word allegories in verband gebring met die veelkleurige wêreld van die politiek waarmee Josef besig was. Hierdie veelkleurigheid dui veral op die feit dat politiek die minste hoeveelheid waarheid bevat; verder dat dit 'n groot verskeidenheid van aanneemlike en moontlike valshede bevat, wat deur die Sofiste van Egipte, die towenaars, die oëverblinders en buikspreekers verdraai en gedraai word om hulle te pas. As gevolg hiervan gebruik Moses die beeld om te sê dat hierdie kleed met bloed bevlek was, aangesien 'n mens wie se hele lewe met politiek deurtrek is, iemand is wat gedurig in geweld betrokke is. Iemand wat homself in 'n politieke magposisie bevind, word heen en weer getrek deur verskillende groeperings en partye wat wil deel hê aan daardie persoon se mag.

Die direkte konteks van 227-230 is, XXXIX (224-226). Hier gaan dit om die vraag: Waarom moet die mens dan trots wees daarop om deel te wees van politieke mag as dit soos 'n veelkleurige jas is? Dit mislei 'n mens net met sy veelkleurigheid en uiterlike skoonheid en niemand is bewus van die innerlike boosheid nie. Die mens moet nie hierdie veelkleurige jas aantrek nie, maar eerder homself klee met die een wat geweef is van deugszaamheid, sodat die mens bevry kan word van die aanmerkings wat dui op 'n tekort aan vaardighede, kennis en opvoeding waarvan Laban die verpersoonliking is. Die jas van deugszaamheid bring mee dat die mens geklee is met ware filosofie wat die toets van die tyd deurstaan het en suiwer en waar is.

In XL (231-233) word die bedoeling bespreek van die uitdrukking "Ek is wat Ek is". Dit was God se antwoord aan die persoon wat na sy Naam gevra het. Daar word ook gewys dat daar sekere sake is wat nie vir die mens bedoel is om van God te weet nie. Sake wat by die begryplike wêreld (wêreld van idees) tuishoort en nie van die tasbare wêreld is nie. God kan net aan die siele wat

deel is van die begryplike wêreld persoonlik verskyn, maar aan die siele wat deel is van die tasbare wêreld en wat nog in die liggaam vasgevang is, kan Hy nie in persoon verskyn en direk met hulle kommunikeer nie. Al wat Hy hier kan doen, is om aan hulle te verskyn deur engele, of om idees in hulle te plant, sodat hulle die gevoel het dat dit van God kom.

### ***3.5 Die primêre en sekondêre tekste waarop Filo kommentaar lewer met meegaande hooftemas***

#### ***3.5.1 Primêre teks***

Die primêre teks waarop Filo hier kommentaar lewer, is Gen. 31:11-13 waar God aan Jakob in 'n droom verskyn en aan hom bekend gemaak het dat Hy gesien het hoe Laban hom bedrieg het en Jakob dan beveel om terug te trek na sy geboorteland toe. Die eksegetiese probleem wat hier aanleiding gee tot die skryf van hierdie teks, is dat God in 'n droom aan Jakob verskyn het. Gen. 31:13 in die Septuagint is direk hier ter sake. Die woord Bet-el, wat Filo in verband bring met "in die plek van God", verskaf aan Filo 'n eksegetiese probleem, want dit wil nou voorkom asof daar meer as een God is wat in die Bybel ter sprake is.

### ***3.6 Die aanleidende eksegetiese probleem***

In die gekose gedeelte lewer Filo kommentaar op 'n droom van Jakob waarin die fatsoenlikheid om die term *God* van toepassing te maak op die *logos*, ter sprake kom. Filo onderskei tussen bygeloof en ware geloof en toon aan hoe hy dit van toepassing maak op die verhouding tussen God en die *logos*. Filo lewer kommentaar op die droom wat Jakob het, waarin God aan hom verskyn en aan hom die opdrag gee om terug te gaan na sy geboorteland toe en dan spesifiek hoe die Septuagint vertaling van die Hebreeuse woord Bet-el (plek van God) verstaan moet word. Dit is moontlik dat Filo nie beseft het dat hy hier met 'n letterlike vertaling van 'n Hebreeuse woord te make het nie. Dit bring mee dat

daar nou by hom die vraag ontstaan of dit moontlik is dat daar twee gode is, aangesien die vertaling dan sê: “Ek is die God wat aan jou verskyn het in die plek van God (Bet-el).”

Ten diepste lewer Filo in hierdie gedeelte kommentaar oor hoe die eenheid van God verstaan moet word, sowel as hoe die verhouding tussen God en die *logos* behoort te wees.

### **3.7 Verbande tussen wat Filo geskryf het en wat daartoe aanleiding gegee het**

#### *3.7.1 Bybelse verbande en verbande met ander Filoniese tekste*

In 227-230 lewer Filo kommentaar op Gen. 31:12-14. In 227 gaan dit oor iemand wat sy hoop vestig op 'n bondgenootskap met God. Deur middel van 'n allegoriese uitbreiding probeer hy aandui wat die boosheid doen aan iemand wat ingelyf is in die geheimenisse van die filosofie. Die mens wat egter staatmaak en hoop op die vriendskap van God, hoef nie daarvoor te vrees nie<sup>156</sup>. Die woorde van Gen. 31:13 verseker hom van God se teenwoordigheid.

(228) Die feit dat God Hom aan die mens openbaar en met hom praat, is genoegsaam om jousef geluk te wens. Filo sien dat in die Septuagint-vertaling van Gen. 31:13 die Hebreeuse woord Bet-el, Plek van God, genoem word<sup>157</sup>. By hom ontstaan daar nou, as gevolg van die vertaling, die vraag of daar 'n moontlikheid is dat daar twee gode kan wees, aangesien God sê: “Ek is die God wat aan jou verskyn het in die plek van God (Bet-el).” God sê nie, “in my plek” nie, maar “in die plek van God.” Dit skep die indruk dat daar 'n ander God is in wie se plek Hy verskyn het.

---

<sup>156</sup> Williamson (1989:122-123) vir volledige bespreking.

<sup>157</sup> Williamson (1989:123) vir volledige bespreking.

(229) Filo se antwoord op hierdie probleem is om te sê dat Hy wat waarlik God is, Een is. Oor die eenheid van God moet daar geen twyfel wees nie. Hy noem God, die Een<sup>158</sup>, en sê op dieselfde trant dat God alleen en net Homself is, synde Een<sup>159</sup>. Dit is net die gode van die heidene wat meer as een is en mense wat hulle aanhang, hou hulle besig met afgodery<sup>160</sup>. Juis omdat daar sulke valse leerstellings die rondte gedoen het, beklemtoon die Skrif dat God werklik God is deur van 'n bepaalde lidwoord gebruik te maak voor die woord God (οἱ θεοί/ἱ). In die Septuagint is daar egter geen lidwoord in die frase “die plek van God” nie. Dit is vir Filo nodig om hierdie eksegetiese probleem aan te spreek en te verduidelik.

(230) Filo los die eksegetiese probleem op deur van die *logos* gebruik te maak. In hierdie gedeelte word die *logos* van toepassing gemaak op die titel θεοί/ἱ, let wel, sonder die lidwoord. Wanneer daar sprake is van οἱ θεοί/ἱ, word daar dan na die Een God verwys. Filo sê hy doen dit nie omdat hy bygelowig is nie, maar juis omdat hy woorde en taal reg wil gebruik<sup>161</sup>. Hy maak voorsiening vir die taal om aan te pas by die feite. Filo wil dit ook duidelik stel dat, wanneer hy die *logos* in verband bring met θεοί/ἱ, hy homself nie skuldig maak aan afgodery in die sin van bygeloof nie.

Die verband wat Filo hier lê tussen *logos* en θεοί/ἱ is deel van sy algemene praktyk<sup>162</sup>. Hy is van mening dat God die Eerste Oorsaak is en dat hy as Eerste Oorsaak behoort tot die begryplike wêreld. Niks in die tasbare wêreld kon gemaak wees na die beeld van die Eerste Oorsaak nie. Dit is slegs moontlik om na die beeld van die tweede oorsaak gemaak te wees, naamlik die *logos*. Wanneer Filo na die *logos* verwys, is dit altyd in die posisie van om eerste te

---

<sup>158</sup> *Her. 216.*

<sup>159</sup> *Leg. All. II.1.*

<sup>160</sup> *Spec. Leg. I. 330-331.*

<sup>161</sup> Sien Williamson (1989:124) vir 'n interpretasie oor hoe Filo taal en woorde wil gebruik.

<sup>162</sup> In *Leg. All. III .206* verwys hy na God as die Eerste Oorsaak, wat impliseer dat daar ook 'n tweede oorsaak moes wees, en in *Quaest. in Gn.* bring hy die tweede oorsaak in verband met die *logos*.

wees, of om die oudste te wees. Dit dui op die feit dat die hoogste voorkeur en verheuenheid slegs aan God toevertrou kan word<sup>163</sup>.

God is ten diepste naamloos. Filo bevestig net hierdie standpunt deur te sê dat enige naam wat gebruik word om aan God identiteit te gee, neerkom op die misbruik van taal<sup>164</sup>. Hoewel hy by tye verwys na die verskillende variasies van God se naam, maak hy dit baie duidelik dat die naamlose God in die Skrif net 'n naam genoem word, ter wille van die swakheid van die mens<sup>165</sup>. Daar kan aan God geen einaam toegeken word nie, omdat Hy nie net een geskape entiteit is nie. God is suiwer in sy Wese τὸ ὄν. Dit is in die aard van sy Wese om net te wees. Die *logos*, aan die ander kant, het vele name<sup>166</sup>. Die verskil tussen *logos* en θεο/ω̄ lê opgesluit in die feit dat θεο/ω̄ naamloos is, terwyl die *logos* baie name het. Die *logos* is die *logos* van God. Dit is nooit die geval dat die *logos* op dieselfde vlak staan as God nie.

### 3.7.2 Filosofiese verbande

De Somniis beskryf Filo se bydrae tot die droomliteratuur van die Hellenistiese Eeu. Filo lewer eksegeese van verskillende soorte drome wat in die Pentateug voorkom. Volgens Filo word daar onderskei tussen vyf verskillende kategorieë van drome, naamlik 'n raaiselagtige droom (*oneiros*), 'n duidelike droom (*borama*), 'n profetiese droom (*orakel*), 'n verbeeldingsdroom (*bypnos-eidolon*) en 'n verskyningsdroom (*phantasma*). Die eerste drie soorte drome is van Goddelike oorsprong, terwyl die vierde een ook 'n Goddelike oorsprong kan hê, en die laaste een 'n antropologiese oorsprong het. Die eerste drie drome is altyd waar, die vierde droom kan waar wees, afhangend van die oorsprong en die laaste soort droom is altyd vals. Die eerste drie soorte drome is profeties van aard, terwyl dit nie die geval is vir die laaste twee soorte drome nie (Berchman 1987:414).

---

<sup>163</sup> *Plant. 18 en Conf. 146.*

<sup>164</sup> *Mut. I.*

<sup>165</sup> *Decal. 94.*

<sup>166</sup> *Conf. 146.*

Filo se droom-woordeskat word ook deur hom gebruik om die karakter van die dromer te beskryf, byvoorbeeld die drome van Moses, Abraham en Isak is gewoonlik heel duidelik van aard. Die drome van Jakob en Hanna is meer raaiselagtig van aard, maar tog duidelik profeties. Josef se drome is raaiselagtig, maar nie-profeties nie en tog soms ook vals (Berchman 1987:415).

Filo poog hier om 'n skakel te vind tussen die voorsienigheid van God en die historiese en institusionele wêreld van die Judaïsme. Hy maak van Stoïsynse en Platoniese profetiese *topoi* gebruik om die doel te bereik. Die Goddelike oorsprong van drome en profesie, skep die ruimte vir Filo om te argumenteer ten gunste van die *logos*-aard van Joodse drome (Berchman 1987:422-423).

Daar is ook 'n element van die Egiptiese mitologie in sy denke hier teenwoordig. Die gedagte dat God die Eerste Oorsaak van alles is, het wortels in die Isis mitologie, waar Osiris beskryf word as die Nyl en Horus wat uit hom voortvloei. Dit is basies dieselfde konsep wat aanwesig is in Filo se gedagtegang waar hy van mening is dat God die Eerste Oorsaak is en dat die *logos* die tweede oorsaak is, wat sy wortels in die Eerste Oorsaak het.

In hierdie gedeelte poog Filo om te verduidelik wat die verskil tussen die *logos* en God is. Die grondliggende verskil tussen die twee is dat God naamloos is, en dat die *logos* baie name het. Deur middel van hierdie argument slaag Filo daarin om die transendente karakter van God te behou en is dit steeds nie moonlik vir die mens om 'n greep op God te kry nie, selfs nie eers God se naam stel die mens instaat om 'n greep op hom te kry nie. Dit is wel moontlik om 'n greep op die *logos* te kry aangesien die *logos* baie name het<sup>167</sup>. Filo slaag met ander woorde weer 'n keer daarin om die Middel Platonistiese dimensie van God se transendensie te verdedig. Aan die kant van die Judaïsme slaag hy ook daarin om die monoteïstiese karakter van God te verdedig deur dit duidelik en onomwonde te stel dat daar net Een God is.

---

<sup>167</sup> *Conf.* 145-146 bespreek ten volle hierdie aspek van die *logos*. Sien ook in Hoofstuk 3, punte 5 en 6.3 hoe Williamson en Winston hierdie aspek van die *logos* bespreek.

### **3.8 Moontlike postmodernistiese interpretasie**

Die storie agter die storie, oftewel die metafisiese wêreld wat Filo hier aanspreek, gaan oor die geldigheid van drome en dan spesifiek Jakob se droom in hierdie geval.

Dit gaan ook oor die feit dat daar van die Jode was, die sg. Afvallige Jode, wat wegbeweeg het van die Judaïsme en ten volle die Griekse kultusse van die dag aangehang het. Vir die Afvallige Jode was die letterlike betekenis van die Ou Testament onaanvaarbaar en geen hoeveelheid allegoriese eksegese kon 'n oortuigende vertolking van die Ou Testament aan hulle bied nie. Filo verwys na hulle as die groep wat daarvan hou om die voorskrifte van hulle voorvaders af te wys en om die wette en die voorskrifte van die geskifte te verwerp. In *Conf. 2* beskryf Filo hulle soos volg:

*“Those who are discontented at the constitution under which their fathers have lived, being always eager to accuse the laws, being impious men, use these and similar instances as foundation for their impiety, saying: ‘Are ye even now speaking boastfully concerning your precepts, as if they contained the truth itself? For, behold, the books which you called the sacred scriptures do also contain fables, at which you are accustomed to laugh, when you hear others relating them.’ ”*

Hy wys daarop dat mense wat hulle hiermee besig hou, besig is met afgodery<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> *Spec. Leg. I.330-331.*

Teen hierdie agtergrond, bied Filo vir God aan as 'n monoteïstiese God wat net Een is. Hy skep 'n nuwe konstruk van die werklikheid deur die problematiek in die teks te hanteer deur van die *logos* gebruik te maak. Wanneer daar geen lidwoord voor die woord God is nie, verwys dit nie na 'n veelheid van gode in die Septuagint nie, maar wel na die *logos*. Met hierdie nuwe konstruk wat hy van die werklikheid skep, kry die *logos* nuwe betekenisinhoud en word die woord nie logosentries gebruik nie.

Hermeneuties wil hy sy lesers lei om tot 'n beter historiese verstaan van God en die *logos* te kom. Hy tree in diskoers met diegene wat die teks anders as hy interpreteer en probeer hulle bring tot by 'n nuwe punt van verstaan oor hierdie saak.

#### **4. De Confusione Linguarum 145-146 (XXVII)**

##### **4.1 Agtergrond**

*De Confusione Linguarum* kan vertaal word as *Aangaande die verwarring van taal*. Filo hanteer in hierdie allegoriese werk Gen. 11:1-9, wat handel oor die Toring van Babel en die verwarring van taal wat daar plaasgevind het. Hy maak dit duidelik dat hy filosofies wil nadink oor wat daar plaasgevind het<sup>169</sup>.

Filo wil in hierdie werk aantoon dat, wat by die Toring van Babel plaasgevind het, nie afgemaak kan word as 'n fabel nie<sup>170</sup>. Hy wil sy lesers/gehoor oorreed dat hoewel die verhaal van die taalverwarring by Babel mag lyk na 'n fabel, dit nie die geval is nie. Dit is volgens hom 'n filosofiese weergawe wat Moses gee van hoe dit gekom het dat daar verskillende tale gepraat word.

---

<sup>169</sup> In *Conf. 1* stel Filo dit as volg: “*We might next proceed to consider, and that in no slight or cursory manner, the philosophical account which Moses gives us of the confusion of languages . . .*”

<sup>170</sup> *Conf. 2* “. . . *the books you called the sacred scriptures do also contain fables, at which you are accustomed to laugh, when you hear others relating to them . . .*”



Hierdie werk van Filo dien as verdediging van die Wet van Moses en die Joodse gebruike teen diegene wat op die genslyn beweeg van die Joodse geloof en die heidense nasies en wat 'n bespotting maak van Judaïsme.

#### 4.2 Tekst

145 οἱ δὲ ἐπιστήμη κεχρημένοι τοῦ ἑνὸς  
 υἱοὶ θεοῦ προσαγορεύονται δεόντως, καθὰ καὶ  
 Μωυσῆς ὁμολογεῖ φάσκων· “ υἱοὶ ἐστε κυρίου τοῦ  
 θεοῦ ” καὶ “ θεὸν τὸν γεννήσαντά σε ” καὶ “ οὐκ  
 αὐτὸς οὗτός σου πατήρ; ” ἔπεται μέντοι τοῖς οὕτω  
 τὴν ψυχὴν διατεθεῖσι μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι  
 νομίζειν, ὅπερ τῷ τέλει τῆς ἡδονῆς πρὸς ἐμπειρο-  
 πολέμων ἀνδρῶν ἀντιτειχίζεται πρὸς ἀνατροπὴν  
 146 καὶ καθαίρεσιν ἐκείνου. | καὶ μὴδέπω μέντοι τυγ-  
 [427] χάνη τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύε-  
 σθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτό-  
 γονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς  
 ἂν ἀρχάγγελον, πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ  
 ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ’ εἰκόνα  
 ἀνθρώπος καὶ ὁ ὄρων, Ἰσραήλ, προσαγορεύεται.

#### 4.3 Vertaling

(145) Maar hulle wat leef in die ware kennis van die Een, word tereg die “Seuns van die een God” genoem, soos Moses hulle ook beskryf<sup>171</sup>, as hy sê: “Julle is die seuns van die Here God,” en “God wat jou voortbring<sup>172</sup> het,” en “Is Hyself nie jou Vader nie?” Nietemin<sup>173</sup> is dit 'n natuurlike gevolg dat hulle wat inbors van siel het, morele skoonheid as die enigste goed sal beskou<sup>174</sup>, wat sal dien as 'n perfekte versterking wat deur ervare vegters opgebou is, teenoor die oortuiging dat plesier die doel van alles is, met die oog daarop om plesier te oorwin en te vernietig.

<sup>171</sup> οἁμολογεῖ is 'n vorm van ο(μολογε/ω wat beteken; *bely, erken, verklaar*, of eenvoudige net *sê*. Binne hierdie konteks en verband word dit egter vertaal met *beskryf*, aangesien Filo dan verder gaan en aanhalings maak om sy punt te bewys.

<sup>172</sup> γεννη&σαντα& kan die beste vertaal word met die Engelse uitdrukking “to father a child”, wat vir die doeleindes van hierdie gedeelte vertaal is as *voortbring*.

<sup>173</sup> με&ντοι, kan onder andere vertaal word met *ewenwel, nogtans, hoe dit sy, dog, en agter*, maar vir die doeleindes van hierdie konteks is dit vertaal met *nietemin*.

<sup>174</sup> α)γαθο\_v is 'n uitdrukking wat 'n bepaalde lewensgesteldheid verwoord. Hier vertaal ek dit met *braaf en eerbaar*, 'n beskrywing wat gepas is vir iemand van inbors.

(146) Maar selfs al is daar nie nou iemand wat dit werd is om die seun van God genoem te word nie, laat hy desnieteenstaande met erns daarna strewe om 'n plek toegeken te word onder God se Eersgeborene, die *logos*, wat die oudste van die engele is, die heerser, soos wat dit was, wat baie name het. Want die baie name wat hy genoem word, sluit in die Begin, die Naam van God en sy Woord, die mens wat aan die beeld van God voldoen, en hy wat sien, naamlik Israel.

#### **4.4 Konteks van die gekose teks**

In paragraaf 142 van XXVIII word dié probleem aan die orde gestel wanneer Filo na die seuns van die mens verwys wat die torings en die stede gebou het en wat deur God besoek en ondersoek is. Die beskrywing in die Bybel is problematies en grens aan Godslastering (binne Filo se konteks), want waarom sal die seuns van die mens stede en torings bou? In 143 stel Filo dit dat hierdie problematiek opgelos kan word as daar gesoek word na die verskuilde betekenis van die teks.

In 144 word daar gevra na die verskuilde betekenis van die teks. Daar word gemeld dat daar persone is wat van mening is dat alle geskape dinge toegeskryf kan word aan verskillende vaders, verteenwoordigend van 'n groot hoeveelheid gode. Hierdie standpunt veroorsaak groot verwarring en is bewys van groot onkunde oor die aard van dinge. Hierdie mense is soos boogskutters wat nie suksesvol op een teiken kan mik en dit raakskiet nie. Hulle soek na tienduisend redes om die skepping van die heelal te verklaar en verontagsaam die feit dat daar net een Skepper van alle dinge is.

In 147 maak hy die punt dat ons almal een man se kinders is, want as ons nie nou reeds die kinders van God genoem kan word nie, kan ons steeds die kinders van sy Ewige Beeld, sy mees Goddelike Woord, genoem word. In baie

gedeeltes word die kinders van Israel die hoorders van Hom wat sien genoem, aangesien die gehoor die tweede belangrikste sintuig naas sig is.

#### ***4.5 Die primêre en sekondêre tekste waarop Filo kommentaar lewer, met meegaande hooftemas***

##### *4.5.1 Primêre teks*

Die primêre teks wat hier bespreek word, is Gen. 11:1-9. In hierdie gedeelte gaan dit oor die verwarring wat ingetree het by die Toring van Babel. Die spesifieke vers waaroor dit in hierdie gedeelte handel, is vers 5, waar gesê word dat God afgedaal het om te kyk na die toring en die stad wat deur die seuns van mense gebou is.

Die eksegetiese probleem wat aanleiding gegee het tot die skryf van hierdie kommentaar, is dat daar mense is wat nie wil leef volgens die Wet van God nie. Hulle wil volgens hul eie stel reëls leef. Hulle kom in opstand teen wat God leer en wil hulle eie ding doen. Ware filosofie/wysheid is nie meer om die Wet te oordink nie, maar eerder om self die wet te maak. Die houding word gekenmerk deur 'n soeke na plesier en nie 'n deugsame lewe nie.

##### *4.5.2 Sekondêre teks*

Die sekondêre tekste wat in hierdie gedeelte verwoord word, dien as versterking van Filo se argument dat die mens seuns van God genoem kan word. Eerstens verwys hy na Deut. 14:1 waar die volk Israel beskryf word as kinders van die Here God. Tweedens verwys hy na Deut 32:18 waar met die beeld gewerk word van God wat die mens in die wêreld ingebring het en dus die rol van Vader vervul. Derdens wys hy op Deut 32:6 waar gesê word dat die Vader ons Skepper is, wat ons gemaak en in die lewe ingebring het.

Deur die mens die seuns van God te noem, veroorsaak egter vanself 'n eksegetiese probleem, aangesien geen mens dit nog kon regkry om die seun van God te wees nie. Dit is die posisie wat tradisioneel deur Filo aan die *logos* toegeken is. Dit bring mee dat hy nou moet verduidelik presies wat hy bedoel met “seuns van die mens”, “seuns van God” en wat die rol is wat die *logos* hierin speel.

#### **4.6 Die aanleidende eksegetiese probleem**

In hierdie gedeelte lewer Filo kommentaar op wat dit beteken om seuns van God genoem te word, in teenstelling met die voorbarigheid dat die seuns van die mens wat 'n toring wou bou en die opdrag van God nie gehoorsaam het nie<sup>175</sup>. Die mens se enigste doel is om te streef na hoë morele waardes, in teenstelling met die seuns van die mens wie se enigste strewe was om na genot en plesier te soek. Hierdie is 'n teregwysing gemik op die Epikureërs wat hierdie tipe lewensingesteldheid gehandhaaf het.

(146) Om 'n seun van God te word, moet die mens sy lewe reël in ooreenstemming met die *logos*. Die *logos*, aan wie die mens hom moet onderwerp om 'n seun van God te word, word ook genoem die heerser oor die engele. Anders as God wat naamloos is, word aan die *logos* baie verskillende name toegeken. Binne dieselfde konteks moet ook ag gegee word aan die feit dat Moses baie name<sup>176</sup> genoem word. Dit wil voorkom of daar 'n verband tussen Moses en die *logos* is. Dit is selfs moontlik dat Moses beskryf kan word as 'n inkarnasie van die *logos*.

Die eksegetiese probleem wat hanteer word, is hoe moet al hierdie onderlinge verhoudings verstaan en geïnterpreteer word.

---

<sup>175</sup> Sien Williamson (1989:125) vir 'n bespreking.

<sup>176</sup> *Mut. 125*.

## **4.7 Verbande tussen wat Filo geskryf het en wat daartoe aanleiding gee**

### **4.7.1 Bybelse verbande en verbande met ander Filoniese tekste**

Filo ken die volgende name aan die *logos* toe, naamlik die Begin, die Naam van God, die mens na God se beeld, sy Woord en hy wat sien, naamlik Israel. Vervolgens sal elkeen van hierdie name wat aan die *logos* toegeken word, kortliks bespreek word (Williamson 1989:126-128).

Die *logos* as begin<sup>177</sup>. Die *logos* is nie ewig, soos wat God is in die absolute sin van die woord nie. Dit gaan egter die geskape wêreld vooraf. In die begin<sup>178</sup> was dit daar as God se instrument in die skeppingsproses. Die *logos* word soms deur Filo beskryf as die oertipe idee. Wanneer Filo oor die skepping van die mens praat, wys hy daarop dat die siel van die mens 'n skepping van die Heilige Gees is wat gestempel is met die seël van God, 'n beeld wat die ewige Woord is<sup>179</sup>.

Die *logos* is die oertipe<sup>180</sup> woord van die Eerste Oorsaak en kan daarom die begin genoem word<sup>181</sup>. Volgens Filo het die skepping van die wêreld deur God as eerste beginsel  $\alpha\rho\xi\eta$ <sup>182</sup> plaasgevind, terwyl God self die Begin en die

---

<sup>177</sup> Sien Drummond (1969:164-165) vir 'n breedvoerige bespreking oor hierdie gebruik van die *logos*.

<sup>178</sup> In Hoofstuk 3, punt 1.1 verduidelik Wolfson dit as volg: "Die *logos*, as die verstand van God en die plek van idees van ewigheid af, het begin asof identies aan die essensie van God. Die *logos* wat begin as die breinkrag van God, of te wel die verstand van God, betree 'n tweede fase van ontwikkeling naamlik as 'n ontstoflike verstand wat deur God geskep is; wat bestaansreg het buite God se essensie, en wat in sigself die begryplike wêreld sowel as die netwerk van idees waaruit dit bestaan, bevat. Dit volg dan logies dat die *logos* identies moet wees aan die begryplike wêreld of aan die idees waaruit die begryplike wêreld bestaan".

<sup>179</sup> *Plant.* 18.

<sup>180</sup> Volgens Tobin (1992:350) is die *logos* die oertipe idee waarbinne alle ander idees vasgevang is.

<sup>181</sup> *Plant.* 20.

<sup>182</sup> *Spec.Leg.* I.300.

Doel van alle dinge genoem word<sup>183</sup>. Die *logos* is die instrument<sup>184</sup> wat God gebruik het om te skep, en word die eerste beginsel genoem. As gevolg van die invloed wat dit oor die skepping uitoefen, word dit die Begin ( $\alpha\theta\rho\xi\eta\&$ ) genoem<sup>185</sup>. Filo is van mening dat die woord Begin ( $\alpha\theta\rho\xi\eta\&$ ), meer as bloot net kronologiese volgorde versinnebeeld<sup>186</sup>, maar dat dit ook op kwalitatiewe heerskappy dui wat 'n kenmerk is wat toegeken word aan die *logos*.

Die *logos* as Naam van God: God is naamloos. Die *logos* aan die ander kant, het baie name waarvan een God is. Die naaste waartoe die mens kan kom om kennis oor God te verkry, is deur sy *logos*, sy Naam. Die *logos* is met ander woorde in 'n bepaalde sin van die woord die Naam van God. Die *logos* speel die rol van tussenganger in die skepping tussen God en die mens en dit is deur die *logos* wat die mens God kan ken<sup>187</sup>.

Die mens na God se beeld: Die *logos* word beskryf as God se ideale vorm en beeld wat Hy op die wêreld afgestempel het<sup>188</sup>. Filo onderskei tussen twee verskillende soorte mense. Die een soort is dié wat gemaak is volgens die Goddelike beeld en die ander is dié wat gemaak is na die beeld van die aarde. Die beeld van God is die patroon waarvan afdrucke gemaak word, en die mens wat volgens hierdie afdruck gemaak is, word die mens wat beantwoord aan wat God se beeld genoem word. Dit impliseer dat die Ideale Mens gemaak is na die beeld van God, waarteenoor die gewone mens weer gemaak is volgens die afdruck van die Ideale mens<sup>189</sup>.

---

<sup>183</sup> *Plant.* 77.

<sup>184</sup> Sien Hoofstuk 3 punt 3.1.5 vir Mack se interpretasie, punt 4.1.1 vir Tobin se interpretasie, punte 5.4 en 5.5 vir Williamson se interpretasie, punt 6.3 vir Winston se interpretasie, en punte 7.2, 7.3 en 7.4 vir Runia se interpretasie.

<sup>185</sup> *Cher.* 7 & *Quis. Her.* 62.

<sup>186</sup> *Op.* 27.

<sup>187</sup> Williamson (1989:127) sê die volgende oor hierdie saak: “*The Logos plays a mediatorial role in creation and in epistemology, in the realm of man’s knowledge of God.*”

<sup>188</sup> *Som. II.45 en Op.* 25.

<sup>189</sup> *Leg. All. II.4.*

In die gekose teks word die *logos* die mens wat na die beeld van God gemaak is, genoem. Dit maak sin as daar in berekening gebring word dat die *logos*, volgens Filo, die begryplike wêreld (wêreld van idees) is. Daar is 'n parallelisme tussen die wêreld wat slegs deur die rede geken kan word en die begryplike wêreld<sup>190</sup> as die totaliteit van hierdie begryplike wêreld die *logos* genoem word<sup>191</sup>.

God het eers die begryplike wêreld geskep en Filo verwys daarna deur die woord *logos* te gebruik eerder as die woord  $\nu\omicron\upsilon\sim\omega$ . Die rede hiervoor lê opgesluit in die feit dat hy die term  $\nu\omicron\upsilon\sim\omega$  gebruik om te verwys na die menslike rede, terwyl hy die term *logos* gebruik om te verwys na die rede van God.

Sy woord: Die *logos* is die gesproke gedagtes van God. Filo maak van hierdie eksegetiese skuif gebruik om die probleem van sy transendensieleer aangaande God te oorbrug. Hierdie skuif kom daarop neer dat God gesien en geken kan word. Filo is van mening dat die begin en die einde van alle geluk is om God te sien<sup>192</sup>. Om God te kan sien is net moontlik omdat Hy sy innerlike gedagtes tot uitdrukking bring deur sy *logos*. Daarom ontvang die *logos* voorrang, omdat dit die manier word waardeur Skepper en Vader verskyn in die tasbare wêreld<sup>193</sup>.

Hy wat sien, naamlik Israel: Israel beteken volgens Filo om God te sien. Israel is die simbool van die verstand of siel wat 'n visie van God het. Die visie wat hier ter sprake is, verteenwoordig die hoogste vorm van om te kan sien en 'n moontlike sig op die "Hy wat IS". Die manier van sien word gewoonlik toegesê aan Moses en diegene wat hulle toelê op filosofiese meditasie. Maar vir die teks tans onder bespreking, is dit om God te sien deur middel van die *logos*. Dit word toegesê aan diegene wat gefrustreerd is omdat hulle nie seuns van God

---

<sup>190</sup> *Gig.* 61.

<sup>191</sup> *Conf.* 172.

<sup>192</sup> *Quaest. in Ex.* II.51.

<sup>193</sup> *Decal.* 105.

kan word nie, maar wat ten minste seunskap van die *logos* verwerf het en op hierdie indirekte manier 'n blik op God kry<sup>194</sup>. Die wyse van sien wat hier ter sprake is, is die sien waardeur begrip ontwikkel word vir wat seunskap van die *logos* meebring<sup>195</sup>.

#### 4.7.2 Filosofiese verbande

Hierdie gedeelte is van filosofiese belang, omdat Filo hier verduidelik wat hy presies bedoel wanneer hy sê dat die *logos* die seun van God genoem word. Filo lê hier belangrike verbande ten opsigte van die *logos*. Hy maak van 'n veelheid van eienskappe gebruik om te verduidelik wat die werk van die skeppende *logos* is. Hierdie werkswyse is eie aan die werkswyse van die Stoïsyne. Filo se teorie toon ook skerp ooreenkomste met die Joodse Mishna: Sota, 6 en 7<sup>196</sup>.

Die *logos* is die eerste manifestasie van God, God se eersgeborene. Hierdie beeld sluit aan by die beeld wat in die Johannes-evangelie gebruik word, waar die Seun van die Mens beskryf word in dieselfde terme as wat Filo hier doen.

Dit is belangrik om daarop te let dat daar 'n Rabbynse tradisie was wat geleer het dat die premordiale massa deur God verlig is ten tye van die skepping. In die *Aggada* word dit as *ha-or na-ganuz* beskryf. Filo het ook 'n Bybelse bron wat hierdie proses beskryf.

In Spreuke 8:22 in die Setuagint word daar gepraat van  $\epsilon\lambda\kappa\tau\iota\sigma\epsilon$ , van  $\kappa\tau\iota\&\zeta\omega$ , wat *om te skep* beteken. Filo maak van  $\epsilon\theta\kappa\tau\eta\&\sigma\alpha\tau\omicron$  gebruik wat beteken dit wat geskep is en hy bring dit in verband met  $\eta\eta\lambda$ <sup>197</sup> wat ten diepste

---

<sup>194</sup> Die gedagte dat die spesifieke doel van die mens was dat sy siel in ooreenstemming met die Goddelike Rede moet wees, was 'n Aristoteliaanse konsep. Hierdie leefwyse in ooreenstemming met die rede het ook behels dat die irrasionele elemente in die siel en liggaam te bowe gekom moet word.

<sup>195</sup> *Abr.* 57-58.

<sup>196</sup> *Decal.* 83, 93-94, hierdie gedeelte toon ook sterk ooreenkomste met die *Mishna*.

<sup>197</sup> Kahn (1963:177) vir 'n bespreking van hoe die terme onderskeidelik met mekaar in verband gebring kan word.



beteken *wat gevorm is* of *wat voortgebring is*, en daarom kan dit om argumentsonthelwe ook beteken *dit wat geskep is*. Hiermee bevestig Filo dat die *logos* geskep is as seun van God. Daar is ook vanuit die Egiptiese mitologie 'n beeld van die *logos* as seun van God wat hierby aansluit. In die mitologie word Horus beskryf as die eersgebore seun van die Vader, Osiris<sup>198</sup>.

Die *logos* word ook die oudste van die engele genoem. As die oudste word hy dan as tussenganger tussen God en Sy skepping gebruik. Hierdie rol wat Filo aan die *logos* toeken, is dieselfde as die rol wat Plato aan die Demiurg toegeken het<sup>199</sup>.

Daar is ook in buite-Bybelse bronne getuienis dat dit aan die orde van die dag was om so 'n verband te lê<sup>200</sup>. Filo plaas die *logos* heel bo in die rangorde ten opsigte van God se skepsels<sup>201</sup>. Die manier waarop hy die ordening doen, het Platoniese<sup>202</sup> ondertone en hy benadruk die feit dat hierdie rangorde nie daar is ter wille van God nie, maar ter wille van die mens.

Die *logos* word ook as die  $\alpha\theta\rho\xi\eta\&$  beskryf. Dié beskrywing toon sterk ooreenkomste met die Johannes-evangelie waar die uitdrukking  $\epsilon\theta\nu\ \alpha\theta\rho\xi\eta|\sim$  gebruik word, wat in verband gebring word met die Ou Testamentiese Hebreeuse woord, בראשית. Die beginsel dat daar 'n oertipe was waarvolgens die wêreld geskep is, was nie nuut vir Filo nie. Dit word reeds in die Targums<sup>203</sup> beskryf. In *Targum Onkelos* word daar ook so 'n verwysing gemaak en word die Hebreeuse woord בראשית in verband gebring met die woord בקדמין. In die *Targum Jerusalem* word die woord בראשית in verband gebring met die woord בחכמה, wat weer terugwys na Spreuke 8:22. Die *Midrash* bring die woord

---

<sup>198</sup> Sien Mack (1973:167-169) vir 'n volledige bespreking van die Egiptiese mitologie, waar Horus in verband gebring word met die beeld van eersgebore seun van die Vader.

<sup>199</sup> Plato se *Banquet* 203 A en *Einomis* 985 A-B.

<sup>200</sup> Die Boek van Henog 174.

<sup>201</sup> *Som.* 142 vir 'n volledige uitbreiding.

<sup>202</sup> Plato se *Epinomus* 985 A-B.

<sup>203</sup> *Targum Onkelos* en *Targum Jerusalem*.

בראשית weer in verband met die תורה aan die hand van Spreuke 8:22. Cook (1991: 641-64) verduidelik dit as volg:

*“In Jewish writings wisdom also filled prominent positions in respect of the creation. The cosmological meaning of wisdom is already found in the OT in Proverbs 8 and Job 28. Wisdom is described as the primal creation of God, who was present at the creation of the world. . . . H. Donner has shown the correspondence between hokmah and the Egyptian doctrine of Maat, the hypostatized harmonious ordering of nature and society. Wisdom as a hypostasis next to God therefore has parallels in the Ancient Near East. It is, however, its occurrence in later Judaism that is important for this study.”*

Skematies kan dit soos volg voorgestel word<sup>204</sup>:

λo/γoσ	=	αθρξη&	Filo en Plato
λo/γoσ =		בראשית	Johannes-evangelie
בראשית =		αθρξη&	Genesis en Spreuke 8:22
בראשית =		תורה	Midrash
λo/γoσ	=	תורה	Gevolgtrekking

Die *logos* word ook die Naam van God of die beeld van God genoem. Hoewel daar vele name aan die *logos* toegedig word, bly die *logos* in essensie die seun van God. Aangesien hy die seun van God is, beteken dit dat hy na die beeld van God gemaak is. Dit bring mee dat daar gesê kan word dat die *logos* ewig, onbederflik en onsigbaar is. In wese het die *logos* dan dieselfde identiteit as God. Die *logos* is dan gemaak na die patroon van die oorspronklike en word dan weer gebruik om as patroon te dien vir alles wat in die tasbare wêreld teenwoordig is.

#### 4.8 Moontlike postmoderne interpretasies

<sup>204</sup> Sien Kahn (1963:180) vir volledige motivering van hierdie struktuur.

Wanneer daar gekyk word na die storie agter die storie en die gedeelte in konteks geplaas word, dan raak dit duidelik dat dit vir Filo hier gaan oor twee belangrike sake, naamlik waarom dit nodig is dat seuns van die mens 'n toring wil bou. Hierdie seuns word dan in 144 allegories verklaar in die sin dat daar gemeld word dat daar persone is wat van mening is dat alle geskape dinge toegeskryf kan word aan verskillende vaders wat verteenwoordigend is van verskillende gode, spesifiek die Afvallige Jode. In 147 maak Filo die punt dat ons almal een man se kinders is, want al kan ons nog nie kinders van God genoem word nie, kan ons nou al reeds kinders van sy Goddelike *logos* genoem word.

Die tweede aspek wat Filo aanspreek, is dat hy die seuns van God afspeel teenoor die seuns van die mens wat graag die toring wou bou en hy bring die seuns van die mens in verband met diegene wie se enigste strewe is om genot en plesier te soek, naamlik die Epikureërs.

In hierdie gedeelte breek hy weg van 'n logosentriese benadering tot die *logos* en word daar nuwe betekenisinhoud aan die *logos* gegee. Die *logos* word nou direk in verband met God se Naam gebring; die *logos* word die begin genoem; die *logos* word beskryf as God se ideale vorm en beeld waarop hy die wêreld afgestempel het en die mens is na hierdie beeld gevorm; die *logos* word God se woord, oftewel gesproke gedagtes genoem, sowel as Hy wat sien, Israel.

Dit bring mee dat daar fragmentering van narratiewe ontstaan en dat daar by Filo 'n vermenging van die verskillende denksisteme van sy dag plaasvind. Hierdie fragmentering van die narratiewe lei tot die ineenstorting van eenheid en die verskillende geleerdes van die dag se standpunte word gerelativeer in die nuwe konstruksie wat Filo skep waarin hy nuwe betekenis gee aan die *logos*. So word die Epikureërs se hele lewensuitkyk gerelativeer en in kontras geplaas met die *logos* wat verteenwoordigend is van hoe 'n lewe behoort te lyk. Die Epikureërs word nou metafisies geplaas binne die konstruksie van die wêreld van

Satan en dit word dan gestel teenoor die konstruk van die wêreld waarbinne mense leef wat kinders van die *logos* genoem kan word.

In hierdie gedeelte word dit ook duidelik wat die rol van hermeneutiek is in Filo se denke. Hy tree in diskoers met die Epikureërs en die Afvallige Jode om hulle te probeer oortuig om anders na die saak te kyk. Sy diskoers is egter nie net tot hierdie twee groeperings beperk nie, maar is ook gemik op 'n breër gehoor wat hy wil waarsku dat dit wat die Afvallige Jode en die Epikureërs glo, nie korrek is nie. Daarom is sy verstaan van die hele situasie nie neutraal nie, maar geklee met sy eie subjektiwiteit. Dit bring mee dat die betekenis van wat hy hier sê, ook dan 'n intersubjektiewe proses van diskoers en dialoog word, nie net tussen Filo en die lesers van toe nie, maar ook tussen Filo en die lesers en gemeenskap van interpreteerdes van vandag.

## **5. De Fuga et Inventione 106-112 (XX)**

### **5.1 Agtergrond**

Die werk *De Fuga et Inventione* van Filo kan vertaal word as *Om te Vlug en om Gevind te word*. In hierdie allegoriese werk van Filo spreek hy die algemene onderwerp van vlugteling aan. Moses verwys dikwels na mense wat gevlug het en Filo kom dan tot die gevolgtrekking dat daar hoofsaaklik drie hoofredes is waarom mense vlug, naamlik haat, vrees en skaamte<sup>205</sup>. Vir die res van die werk ontleed hy dan die verskillende gevalle waar mense gevlug het en plaas hy hulle dan aan die hand van die reeds genoemde redes.

Die werk in sy geheel is kommentaar wat Filo lewer op verskillende tekste in Genesis wat te doen het met vlugteling. Daar word veral gefokus op Hagar en haar status as vlugteling as voorbeeld vir die leser, in hierdie werk van Filo. Borgen (1987:38) verduidelik dit as volg:

---

<sup>205</sup> Sien *Fug. 3* waar hy dit as volg stel: “*I think therefor that there are three causes for flight – hatred, fear and shame . . .*”

*“The idea refers to various attitudes to secular life and the materialistic creed, and then to the service of God and the monotheistic creed”*

## **5.2 Teks**

106 XX. Τέταρτον καὶ λοιπὸν ἦν τῶν προταθέντων  
ἢ προθεσμία τῆς τῶν πεφευγόντων καθόδου, τοῦ  
ἀρχιερέως ὁ θάνατος, πολλήν ἐν τῷ ῥητῷ μοι  
παρέχουσα δυσκολίαν. ἄνισος γὰρ ἡ τιμωρία κατὰ  
τῶν τὰ αὐτὰ δρασάντων νομοθετεῖται, εἴ γε οἱ  
[562] μὲν | πλείω χρόνον ἀποδράσονται, οἱ δὲ ἐλάττω·  
μακροβιώτατοι γὰρ (οἱ μὲν), οἱ δὲ ὀλιγοχροניώ-  
107 τατοι τῶν ἀρχιερέων εἰσὶ· καὶ οἱ μὲν νέοι, οἱ δὲ  
πρεσβῦται καθίστανται· καὶ τῶν ἐαλωκότων ἐπ’  
ἀκουσίῳ φόνῳ οἱ μὲν ἐν ἀρχῇ τῆς ἱερωσύνης

ἐφυγαδεύθησαν, οἱ δ' ἤδη μέλλοντος τελευτᾶν τοῦ  
 ἱερωμένου, ὡς τοὺς μὲν αἰῶνα μακρόν τινα τῆς  
 πατρίδος ἐστερηῆσθαι, τοὺς δ' αὐτὸ μόνον ἡμέραν,  
 εἰ τύχοι, μεθ' ἣν τὸν αὐχένα ἐπαίροντες καὶ φρυατ-  
 τόμενοι καὶ γελῶντες τοὺς ἄγχιστα γένους τῶν  
 108 ἀνηρημένων ἀφίξονται. τὸ ἄπορον οὖν  
 καὶ δυσαπολόγητον ἀποδρασόμεθα τῆς δι' ὑποιοιῶν  
 φυσικῆς ἀποδόσεως ἐφίεμενοι. λέγομεν γὰρ τὸν  
 ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι  
 πάντων οὐχ ἔκουσίων μόνον ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων  
 109 ἀδικημάτων ἀμέτοχον. οὔτε γὰρ ἐπὶ πατρί, τῷ  
 νῶ, οὔτε ἐπὶ μητρί, τῇ αἰσθήσει, φησὶν αὐτὸν  
 Μωυσῆς δύνασθαι μιαίνεσθαι, διότι, οἶμαι, γονέων  
 ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν, πατὴρ μὲν  
 θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητὴρ  
 110 δὲ σοφίας, δι' ἣς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν· καὶ διότι  
 τὴν κεφαλὴν κέχρισται ἐλαίῳ, λέγω δὲ τὸ ἡγεμο-  
 νικὸν φωτὶ αὐγοειδεῖ περιλάμπεται, ὡς ἀξιόχρεως  
 “ ἐνδύσασθαι τὰ ἱμάτια ” νομισθῆναι—ἐνδύεται δ'  
 ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν  
 κόσμον (γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ  
 τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται), ἢ δ' ἐπὶ μέρους ψυχῆ  
 τὸ σῶμα, ἢ δὲ τοῦ σοφοῦ διάνοια τὰς ἀρετάς—·  
 111 καὶ ὅτι τὴν κεφαλὴν “ οὐδέποτε ἀπομιτρώσει,” τὸ

*βασιλείον οὐκ ἀποθήσεται διάδημα, τὸ σύμβολον  
 τῆς οὐκ αὐτοκράτορος μέν, ὑπάρχου δὲ καὶ θαν-  
 μαστῆς ἡγεμονίας, “ οὐδ’ αὖ τὰ ἱμάτια διαρρήξει ”·  
 112 ὃ τε γὰρ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὦν τῶν ἀπάντων,  
 ὡς εἴρηται, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει  
 κωλύων αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι· ἢ τ’ ἐπὶ  
 μέρους ψυχῆ, καθόσον δυνάμειος μεμοίραται, τῶν  
 τοῦ σώματος οὐδὲν ἀποσχίζεσθαι καὶ ἀποτέμνεσθαι  
 μερῶν παρὰ φύσιν ἐᾶ, τὸ δ’ ἐπ’ αὐτῇ πάντα ὀλό-  
 κληρα ὄντα ἀρμονίαν καὶ ἔνωσιν ἀδιάλυτον ἄγει  
 τὴν πρὸς ἄλληλα· ὃ τε κεκαθαυμένος τοῦ σοφοῦ  
 νοῦς ἀρρήκτους καὶ ἀπήμονας διαφυλάττει τὰς  
 ἀρετάς, τὴν φυσικὴν αὐτῶν συγγένειάν τε καὶ  
 κοινωνίαν ἀρμοσάμενος εὐνοίᾳ παγιωτέρα.*

### 5.3 Vertaling

(106) Die vierde en die laaste van die onderwerpe wat ons voorstel om te bespreek, was die saak oor die tyd wat toegeken word vir die terugkeer van vlugtelinge, naamlik ten tye van die dood van die Hoëpriester. Groot probleme word hierdeur veroorsaak wanneer dit letterlik verstaan word, want die straf wat deur die Wet hiervoor neergelê word, is totaal ongelyk. Alhoewel identiese oortredings gemaak is, word party mense vir 'n langer tyd as ander verban.

(107) Sommige van die Hoëpriesters leef tot 'n rype ouderdom, terwyl ander weer jonk sterf; sommiges word aangestel in hulle jeug en ander eers wanneer hulle al oud is. Verder, sommige mense wat skuldig bevind was aan onopsetlike moord, was aan die begin van die Hoëpriester se termyn verban, terwyl dit gebeur het dat ander aan die einde van die Hoëpriester se termyn, na aan sy dood, verban is. Dit bring mee dat sommige van 'n lewe in hulle vaderland vir 'n baie lang tyd ontnem word. Vir ander weer beteken dit miskien net 'n dag, waarna hulle terugkeer, koppe omhoog, jubelend en

laggend in die teenwoordigheid van die naaste familie van die persoon wat hulle doodgemaak het.

(108) Ons sal ontsnap aan hierdie moontlikheid, van hierdie onhanteerbare gedeelte wat amper nie verduidelik kan word nie, as ons die wetenskaplike metode van interpretasie aanneem wat soek na die betekenis onder die oppervlak van die letterlike woorde. As ons sê die Hoëpriester was nie 'n mens nie, maar die Goddelike Woord wat geen deel het aan doelbewuste en onwillekeurige foute nie, dan sal dit moontlik redelik verduidelik kan word.

(109) Want Moses sê dat hy nie verontreinig kon word deur<sup>206</sup> Vader, die Rede, of op grond van die Moeder, wat die sintuiglike is nie, aangesien ek my voorstel, hy eerlike en volkome rein ouers ontvang het. Sy Vader is God wat Vader van almal is en Wysheid is sy Moeder deur wie alle dinge ontstaan het.

(110) Want, meer nog, sy hoof is gesalf met olie. Daarmee bedoel ek dat sy verstandelike vermoëns verlig is deur 'n verblindende lig, sodat hy waardig geag word om die kleed aan te trek.

Nou die klere wat die verhewe Woord wat IS as toisel aantrek, is die wêreld, want Hy tooi Homself met die aarde, lug, water, vuur en alles wat hieruit voortspruit maar die liggaam is die kleed van die siel wat beskou word as die hoofdeel van fisiese lewe<sup>207</sup> en die deugde wat die verstand van die wyse man is.

(111) En dit word gesê dat hy nooit die hooftoisel van sy kop sal afhaal nie en dat hy nooit die koninklike kroon (die simbool van gesag wat nie absoluut is nie,

---

<sup>206</sup> Whitaker (1934:68): “Or “with,” “through,” as Philo understands the preposition. The meaning of the original is that as contact with a corps entails defilement, the priests are only to touch the bodies of their nearest of kin, but the High Priest not even these. Philo’s allegory understands it to mean that with the ordinary man both father mind and mother sense may cause defilement, but the Logos is of other parentage.”

<sup>207</sup> Whitaker (1934:68-69): “Or “the soul in the partial sense,” i.e. excluding the ruling principal”. Daar is met ander woorde ook 'n tweede vertalingsmoontlikheid naamlik om dit as volg te vertaal: die siel in gedeeltelike mate en om dan hoofdeel van die fisiese lewe uit te laat.



maar die van 'n onderkoning, desnieteenstaande 'n voorwerp van bewondering) sal neerlê nie, en ook nie - moet bygevoeg word - sal hy sy klare uittrek nie.

(112) Want die Woord van Hy wat IS is die band met alles wat bestaan, soos reeds gesê is. Dit hou alles bymekaar, bind hulle as geheel saam en keer dat hulle loskom en geskei word. En tot op 'n punt laat die siel, in soverre dit magte ontvang het, nie toe dat enige deel van die liggaam afgesny word of geskei word teen hulle natuur nie. Maar in sover dit sy verantwoordelikheid is, hou dit al die dele volledig bymekaar en orkestreer hulle in 'n verhouding met mekaar in ononderbroke harmonie en eenheid. En net so bewaar die deeglike, gesuiwerde verstand van die wyse man die deugde in 'n onbeskadigde en ononderbroke toestand. Dit versterk verder die toegeneentheid en gemeenskap wat in elke geval op grond van sy aard aan hom behoort.

#### **5.4 Konteks van gekose teks**

Die oorhoofse tema van hierdie geskrif van Filo handel oor vlugteling en die status van vlugteling. In die gekose gedeelte, XX (106-112) gaan dit dan spesifiek oor die status van diegene wat onopsetlike moord gepleeg het en in die besonder hoekom hulle moet wag tot die dood van die Hoëpriester voordat hulle uit die asielstede na hulle eie woonplek mag terugkeer. Hierdie punt raak die laaste gedeelte van vier punte wat Filo bespreek van diegene wat onopsetlike moord gepleeg het, aan. Die eerste punt wat hy aanraak in XVII (87-93) is die vraag waarom die asielstede wat uitgesit is, net gekies is uit die stam van Levi. Die tweede punt wat bespreek word in XVIII (94-99) is waarom daar net ses van hierdie stede gekies is. Die derde punt wat hy in XIX (100-105) bespreek, is die rede waarom drie van die stede anderkant die Jordaan was en drie van hulle in Kanaän.

In die daaropvolgende gedeelte XXI (113-118) brei hy uit oor die gebruik dat die Hoëpriester nooit aan 'n lyk mag vat nie, want dit sal hom verontreinig. Die

Hoëpriester moet rein en heilig bly soos wat 'n bruid vir haar bruidegom moet wees.

## **5.5 Die primêre en sekondêre tekste met meegaande hooftemas waarop Filo kommentaar lewer**

### *5.5.1 Primêre teks*

Die primêre teks waarop Filo hier kommentaar lewer, is Gen 16:9, 11-12. In hierdie gedeelte gaan dit daaroor dat Sara se slavin Hagar, van haar af wegloop wanneer sy uitvind dat sy swanger is van Abram. Toe sy dit uitvind, het sy Sara geminag. Op haar beurt het Sara by Abram oor die saak gaan kla. Hy reageer deur te sê dat Hagar Sara se slavin is en dat sy met haar moet handel soos sy goeddink. Sara het die slavin Hagar toe sleg behandel, waarop Hagar weggeloop het. Dit is die agtergrond waarteen Filo hier allegoriese eksegetiese doen.

### *5.5.2 Sekondêre teks*

Die sekondêre teks waarop die uitgebreide eksegetiese tema berus, is Num. 35: 9-28 waar die saak van asielstede bespreek word. Daarin word voorgeskryf dat as 'n mens onopsetlik moord gepleeg het, hy/sy slegs kan terugkeer na sy/haar eie stad die dag wanneer die Hoëpriester te sterwe kom.

Verdere sekondêre tekste wat hy ter ondersteuning van sy argument gebruik, is Lev. 21:1 waar Moses die opdrag aan Aäronitiese priesters gee dat geeneen van hulle naby 'n lyk mag kom nie, selfs al is dit 'n familielid wat gesterf het, want dit sal die Priester verontreinig. In hierdie gedeelte gaan dit daaroor dat die priester te alle tye rein moet bly, want hulle moet aan God alleen gewy wees. Hulle is ook die persone wat gedurig aan God offers moet bring en daarom moet hulle gewyd bly en mag daarom nie aan 'n lyk raak nie.

Filo maak ook van Lev 21:10 gebruik om die beeld te skets dat die Hoëpriester se kop met olie gesalf is en hy georden is om heilige klere te dra wat hy nie mag uittrek om te rou nie. Dit gaan daaroor dat die Hoëpriester onder geen omstandighede iets mag doen wat kan meebring dat hy die heiligdom kan verontreinig nie. Daarom mag hy nie aan 'n lyk raak nie en mag hy ook nie die heiligdom verlaat met die oog op 'n sterfgeval nie. Hy is met olie gesalf as wydingsteken van die Here en mag daarom niks doen om homself te ontwy nie.

### **5.6 Die aanleidende eksegetiese probleem**

Die eksegetiese probleem wat aanleiding gegee het tot die skryf van hierdie gedeelte is hoe die oënskynlike onregverdigheid van die straf wat uitgedeel word aan iemand wat 'n onopsetlike moord gepleeg het, verstaan moet word. Ten diepste word hier gevra na die geregtigheid van God en of God onderskeid maak deur so onregverdig op te tree.

### **5.7 Verbande tussen wat Filo geskryf het en wat daartoe aanleiding gee**

#### *5.7.1 Bybelse verbande en verbande met ander Filoniese tekste*

In 106 word daar verwys na die dood van die Hoëpriester. Dit wys terug na die gedeelte in Num. 35:9-34 wat beveel het dat vlugteling in die asielstede moet bly tot en met die dood van die Hoëpriester wat die ampstermyn ten tye van die oortreding beklee het. Filo besef dat as hierdie voorskrif oor die tyd wat 'n vlugteling in bannelingskap moet spandeer letterlik opgeneem word, dit 'n bitter onregverdige voorskrif is. Dit kom daarop neer dat ongelyke strawwe uitgedeel word vir gelyke oortredings. Die letterlike interpretasie van hierdie gedeelte veroorsaak vir Filo probleme. Dit kom kortliks daarop neer dat een persoon slegs vir 'n dag in bannelingskap mag verkeer, terwyl 'n ander een dalk sy hele volwasse lewe in so 'n asielstad sal deurbring (107). Dit maak 'n bespotting van geregtigheid, wat meebring dat diegene wat min tyd uitgedien het, vol arrogansie kan terugkeer.

Filo bepleit 'n wetenskaplike metode van interpretasie (108) om hierdie moeilike situasie te bereedder. Die wetenskaplike metode waarna hy verwys, is die van allegorie, waar daar gesoek word na die dieper betekenis van die letterlike woorde. Deur van hierdie metode gebruik te maak, was dit vir die Skrifuitlegger moontlik om die probleme in die teks te omseil. Deur middel van die allegoriese metode, maak Filo die gevolgtrekking dat die Hoëpriester nie 'n mens is nie, maar die Goddelike Woord (*logos*). Dit laat hom die gevolgtrekking maak dat die *logos* nie deel het aan onregverdigheid nie - nie opsetlik of onopsetlik nie. Daarom kan daar afgelei word dat die Bybelse teks na die sondelose goddelike wese<sup>208</sup> (*logos*) verwys.

In 109 word die genealogie van die *logos* uiteengesit. Die eerste kon nie verontreinig word soos die mens (Hoëpriester) nie. Volgens Lev. 21:10 kon die Hoëpriester verontreinig word wanneer hy aan die lyk van sy vader of moeder raak. Dit was nie die geval met die *logos* nie, aangesien die *logos* se Vader die Rede was, naamlik God self, en sy Moeder die Wysheid<sup>209</sup>. Die *logos* het dus nie menslike ouers nie. Daarom kan die *logos* beskryf word as die vlekkelose kind van vlekkelose ouers. Vir die doeleindes van hierdie allegoriese uitleg tref Filo 'n onderskeid tussen die *logos* en wysheid en word wysheid 'n agent in God se skepping. Tog is daar geen werklike onderskeid tussen die twee begrippe nie<sup>210</sup>. Hoekom tref Filo dan in hierdie geval so 'n onderskeid? Dit wil voorkom asof hy die term *logos* gebruik wanneer hy aan die *logos* as teenwoordig in die wêreld dink. Ander kere weer, wanneer hy aan die ongeskape *logos* van die begryplike wêreld dink, noem hy dit Wysheid. Wanneer hy met ander woorde sê dat die *logos* wysheid as moeder het, bedoel hy daarmee nie dat die *logos* gebore is soos al die geskapenes nie, maar dat die sigbare *logos* sy voete stewig gevestig het in die bron van die *logos* in die begryplike wêreld.

---

<sup>208</sup> *Fug. 101* spel die heiligheid van die *logos* duidelik uit.

<sup>209</sup> Wysheid as Moeder van die *logos*, word hier in verband gebring met Spr. 8:27-37 en die Wysheid van Salomo 9:9.

<sup>210</sup> *Spec. Leg. 1.81 en Sac. 8.*

In 110 sit Filo sy allegoriese interpretasie voort van die Hoëpriester as die Goddelike *logos* deur te sê dat die *logos* met 'n verblindende lig verlig is. God verlig die *logos* so dat die hele *logos* deur God gelei word om te regeer. Filo verduidelik voorts dat net soos die mens klere aantrek, die *logos* ook 'n kleed dra, naamlik die hele wêreld en sy inhoud. Die Hoëpriester simboliseer die sigbare *logos* in die tasbare wêreld. Dit is Filo se manier om aan te toon dat die Goddelike *logos* in die heelal aan die werk is. Die feit dat die *logos* in die heelal aan die werk is, gee orde en harmonie aan die heelal en hou só die heelal in stand en op koers.

Filo maak nou van 'n vergelyking gebruik om die verhouding tussen die *logos* en die wêreld te verduidelik. Die vergelyking van die siel wat met die liggaam geklee word, is van toepassing. Die verhouding tussen *logos* en wêreld word vergelyk met die verhouding tussen liggaam en siel. Eersgenoemde vorm 'n tipe kleed vir laasgenoemde. Die beeld van die wyse man wat deur deugde geklee word, word weer gebruik as vergelyking om die verhouding tussen die *logos* en God te beskryf. Die *logos* word die wyse waarop die Goddelike Rede (God) toegang kry tot die lewe in die wêreld, want as gevolg van die transendensieleer van Filo aangaande God, word hy verhoed om direk toe te tree tot die tasbare wêreld. Kontak tussen God en die wêreld word gemaak deur middel van 'n tussenganger, die *logos*.

In Lev. 21 word daar 'n beskrywing gegee van die Hoëpriester. Deel van die beskrywing van die Hoëpriester is dat hy nie die hare op sy kop los mag dra nie. Filo haal hier aan uit die Septuagint, maar maak 'n interpolasie ten opsigte van die kroon. Hy maak die volgende stelling, naamlik dat hy nooit sy hooftoisel van sy kop mag afhaal nie. In dieselfde asem merk hy ook op dat die Hoëpriester nooit die kroon mag neerlê nie, want dit is simbool van sy onderkoningskap en iets wat bewonder moet word. Hy ken soortgelyke magte toe aan die *logos*.

In 112 verduidelik Filo wat hy bedoel met die uitdrukking, “die band wat bestaan”. Hierdie band, dit is nou die *logos* van Hom wat IS, bind al die diverse elemente wat die verskeidenheid van die heelal uitmaak, saam tot ’n samehangende en harmonieuse geheel. Hier herhaal Filo net ’n gedagte wat hy reeds elders uitgespreek het, naamlik dat God se Woord die onbreekbare band<sup>211</sup> is wat die heelal gemaak het. Elders word die *logos* beskryf as die gom en die ketting wat die heelal bymekaar hou<sup>212</sup>. Die Wysheid van Salomo 7:17 sinspeel ook op hierdie beeld. Filo se opmerking oor hierdie saak sinspeel daarop dat hy in hierdie gekose gedeelte aan die innerlike *logos* dink en nie aan die *logos* in sy pre-geskape fase nie.

God is die band van alles wat bestaan, die Een wat alles bymekaarhou<sup>213</sup>. Die mag van God self, skuil agter die immanente *logos* wat die heelal in ’n verenigde geheel saambind. In die volle sin van die woord is dit God wat die heelal so onderhou en daarvoor heers<sup>214</sup> en dat dit vir ewig sal duur<sup>215</sup>.

God kan ook beskryf word as die Stuurman van die kosmos<sup>216</sup>. Hierdie beskrywing kan op beide God en die *logos* van toepassing gemaak word<sup>217</sup>. Daar moet daarteen gewaak word om Filo se *logos* as ’n god te sien. Ook moet daarteen gewaak word om God van sy *logos* te skei. Die *logos* is die *logos* van God - sy Rede.

Filo verduidelik die rol en werk van die immanente *logos* in die wêreld deur gebruik te maak van ’n vergelyking. Die beeld wat hy gebruik, is dié van die siel wat in sover dit in sy mag is, al die dele van die liggaam bymekaarhou. Die siel sien toe dat die liggaam as ’n geheel funksioneer. Net so is die immanente *logos*. Dit hou die wêreld bymekaar soos die siel die liggaam bymekaarhou, of

---

<sup>211</sup> *Quad. Plant. 9.*

<sup>212</sup> *Quis. Her. 188, Deus. 35 en Mos. II.133.*

<sup>213</sup> *Quis Her. 23.*

<sup>214</sup> *Spec. Leg. IV.200.*

<sup>215</sup> *Conf. 170.*

<sup>216</sup> *Decal. 53.*

<sup>217</sup> In *Aet. 83* en *Spec. Leg. IV.200* is dit van toepassing op God, terwyl dit in *Quod Deus. 129* en *Sac. 51* weer van toepassing is op die *logos*.

soos die gesuiwerde verstand van die wyse, deugde ongeskonde hou en hulle tot 'n eenheid bind. Die *logos* speel 'n verenigende rol in die heelal soos wat die siel vir die liggaam is en die gesuiwerde verstand vir die lewe van 'n wyse man. Sonder die *logos* se teenwoordigheid sal die heelal disintegreer in sy onderskeie dele. Slegs deur die teenwoordigheid van die *logos* vind dit nie plaas nie.

### 5.7.2 Filosofiese verbande

Filo maak gebruik van die term *band*, en dit is dieselfde uitdrukking wat Plato in sy *Timaeus* gebruik het om te beskryf hoe die wêreldsiel die heelal saambind. Die terminologie van Plato help vir Filo om sy kosmologie te verduidelik en verskaf aan hom die term δεσμο&ω (band) om die rol van die *logos* te beskryf. Dit is belangrik om daarop te let dat Filo vir God self die Band noem wat al die verskillende dele van die heelal verenig.

Die allegoriese metode van uitleg reserveer Filo net vir 'n uitgesoekte gehoor; diegene wat ingelyf is in hierdie manier van dink. Dit is vir Filo belangrik om vas te hou aan die feit dat die Bybel geïnspireer is en dat daar om hierdie rede nie verby die problematiek van die vlugtelinge wat sonder voorbedagte rade moord pleeg gekyk kan word nie, maar dat dit verklaar en verduidelik moet word. Die *Talmud* en die *Midrash* benadruk ook hierdie feit en doen ook eksegeese oor hierdie problematiese teks en Filo se eksegeese oor hierdie teks is in ooreenstemming met wat in bogenoemde tradisies geleer is. Starobinski-Safran (1970:280) maak die volgende opmerking in hierdie verband:

*“En effet, selon la conception talmudique, le just doit, par sa prière et son action parfaites, éloigner tout acte de violence (cf. TB Makkot 11 a-b). Ces vues correspondent à celles qui sont exprimées dans Deut. 21 sur les règles à suivre si l'on trouve un cadavre gisant en plein champ et que l'auteur du meurtre soit inconnu: les Anciens en sont responsables. Leur responsabilité est encore aggravée par les exigences du Talmud (cf. TB Sota 48 b). Cette idée de*

*responsabilité nous permet de comprendre la relation qui s'établit entre l'exil du meurtrier involontaire et la mort du grand prêtre."*

Winston (1985:20) wys daarop dat Filo soms die term *wysheid* as sinoniem vir *logos* gebruik en dat, wanneer hy dit doen, hy na die twee terme in die Platonistiese sin van die woord as die "moeder van alles" verwys. Filo verwys ook na die *logos* as die oudste seun van God soos gesien in *Conf. Ling.* 145-146. Hier word God die Vader van die *logos* genoem en Wysheid die *logos* se moeder. Hierdie is 'n Platonistiese beeld wat gebruik word om die genealogie van die *logos* te beskryf.

Sandmel (1979:96) wys daarop dat die verband wat Filo tussen die *logos* en die Hoëpriester lê, ook van belang is in 'n kultiese verband. Deur die Joodse kultiese gebruike van die dag pligsgetrou na te kom en uit te voer, het dit vir die Jood moontlik geword om een te word met die Goddelike *logos*.

Die eksegetiese probleem wat Filo hier probeer aanspreek, is hoe God se geregtigheid verstaan moet word. Die konsep van geregtigheid is beide Stoïsiens as Platonisties van aard aan die een kant, en aan die ander kant is dit weer Judaïsties van aard, aldus Winston (1985:19-20).

## **5.8 Moontlike postmoderne interpretasies**

Die teks agter die teks wat Filo hier probeer aanspreek is, hoe God se geregtigheid gesien teen die situasie van asielstede en hoe die oënskynlike onregverdigheid daarvan verstaan moet word. Hy probeer die probleem oplos deur 'n konstruk te maak van die *logos*. Hierdie *logos* wat hy konstrueer, word metafores verduidelik en ingeklee deurdat hy van die volgende vergelykings gebruik maak:

- Om die verhouding tussen die *logos* en die wêreld te verduidelik, gebruik hy die beeld van die siel wat met die liggaam geklee is.



- Om die verhouding tussen God en die *logos* te verduidelik, gebruik hy die beeld van die wyse man wat met deugde geklee word.

Deur middel van hierdie metaforiese beelde verduidelik Filo aan sy lesers hoe die *logos* funksioneer en wat die verhouding tussen die *logos* en die mens aan die een kant, en die *logos* en God aan die ander kant is. Deur middel van die *logos* verkry God toegang tot die wêreld en handhaaf Filo die transendensieer aangaande God. Hier beweeg hy weg van 'n logosentriese verstaan van die *logos* en kry die *logos* die rol van tussenganger.

Deur die konstruk van die genealogie van die *logos* te gee, naamlik dat God die Vader van die *logos* is en Wysheid die moeder is, word dit onderstreep dat die *logos* nie menslike ouers het nie en daarom vlekkeloos is. Die feit dat die *logos* kan funksioneer as die band wat alles in die wêreld bymekaar hou, dui verder daarop dat, omdat die *logos* 'n sondelose Goddelike Wese is, die *logos* nie deel het aan die onregverdigheid in die wêreld nie. Dit bring mee dat daar 'n fragmentering van narratiewe plaasvind, aangesien die beskrywing van die *logos* as band nuwe-betekenisinhoud is wat aan die *logos* gegee is. Die idee van 'n band wat die heelal saambind, is deur Plato toegeken aan die wêreldsiel. Filo fragmenteer hierdie narratief en maak 'n nuwe konstruk van hierdie narratief deur dit in verband met die *logos* te bring. Dit bring mee dat daar wegbeweeg word van die "grand narrative" ten opsigte van Plato se leer oor die skepping en dat dit deur middel van ineenstorting van eenheid gerelativeer word tot net nog 'n moontlikheid om die werklikheid te verstaan.

Die hermeneutiek wat Filo hier bedryf, is baie kompleks van aard. Die diskoers wat hy aanknoop, is bedoel as gesprek met diegene wat ingelyf is in die kuns van allegorie. Hy werk met ander woorde met 'n gesofistikeerde gehoor, wat die nuanse-verskille deeglike kan snap, en by magte is om filosofies saam met hom te dink oor die onregverdigheid van God. Omdat dit die geval is, vra dit van die hedendaagse leser ook 'n bepaalde hoeveelheid kennis van die kultuur-

historiese situasie in Aleksandrië, sowel as 'n bedrewenheid in die verskillende filosofiese sisteme wat ten tye van hierdie teks in Aleksandrië aanwesig was.

## **6. De Opificio Mundi 16-25 (IV-VI)**

### **6.1 Agtergrond**

Hierdie geskrif van Filo hanteer die skeppingsverhaal reg aan die begin van Genesis 1. Na 'n inleidende gedeelte (1-12) vertel Filo die skeppingsverhaal, wat gevolg word deur die skema van ses dae, en dan word die verhaal vertel van die sewende skeppingsdag. Die gevolgtrekking van die werk verduidelik dan eksplisiet die lesse wat geleer kan word uit die skeppingsverhaal (Borgen 1987:20).

Ten spyte van die Joodse karakter van die werk ten opsigte van vorm en inhoud het die werk ten doel in doelstelling filosofies van aard te wees. Borgen (1987:21) maak die volgende punt hieroor:

*“These philosophical interests are in particular evident in paragraphs 170-171, where Philo concludes his version of the creation story with criticisms of the Sceptic view that God’s existence is doubtful, the Aristotelian view that the world is without beginning, the Epicurean denial of Providence.”*

Hierdie geskrif is hoofsaaklik Platonisties van aard en dit is duidelik dat Filo swaar geleun het op die *Timaeus* van Plato om dit te skryf. Daar is egter volgens Sandmel (1979:53) twee Joodse temas wat duidelik na vore kom in hierdie geskrif, naamlik dat God die wêreld uit niks geskep het nie (*creatio ex nihilo*) en dat, hoewel die wêreld nie noodwendig ewig is nie, God wel Sy voorsienigheid oor die wêreld laat geld.

Filo begin die skryf van hierdie werk deur die skepping in verband te bring met die Wette van die Skrif. Die spesifieke Wette waarna hier verwys word, is die

eerste keer opgeteken in Eksodus 20. Die skepping van die wêreld soos deur God gesimboliseer, is volgens Filo die wêreld wat in harmonie is met die Wet, en die Wet wat in harmonie is met die wêreld (Sandmel 1979:53).

Borgen (1987:21) is van mening dat Filo beide die Jode en die Heidene ingedagte gehad het toe hy hierdie werk geskryf het. Deur hierdie werk op skrif te stel het hy die Joodse skeppingsverhaal in die arena geplaas van die groot filosofies debat van sy tyd wat gehandel; het oor die filosofie van godsdiens.

## 6.2 Teks

προλαβὼν γὰρ ὁ θεός, ἄτε θεός, ὅτι  
μίμημα καλὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ  
παραδείγματος, οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον,  
ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικο-  
νίσθη, βουληθεὶς τὸν ὄρατὸν κόσμον τουτονὶ δη-  
μιουργῆσαι, προεξέτυπον τὸν νοητὸν, ἵνα, χρώ-  
μενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι,  
τὸν σωματικὸν ἀπεργάσῃται, πρεσβυτέρου νεώ-  
τερον ἀπεικόνισμα, τούτων περιέξοντα αἰσθητὰ  
17 γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά. τὸν δ'  
ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστῶτα κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ  
λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν· ἥ δὲ συνέστηκεν  
εἰσόμεθα, παρακολουθήσαντες εἰκόνι τινὶ τῶν παρ'  
ἡμῶν. ἐπειδὴ πόλις κτίζῃται, κατὰ πολλὴν φιλο-  
τιμίαν βασιλέως ἢ τινος ἡγεμόνος, αὐτοκρατοῦς

ἐξουσίας μεταποιουμένου καὶ ἅμα τὸ φρόνημα  
 λαμπροῦ, τὴν εὐτυχίαν συνεπικοσμοῦντος, παρελ-  
 θῶν ἔστιν ὅτε τις τῶν ἀπὸ παιδείας ἀνὴρ ἀρχι-  
 τεκτονικὸς καὶ τὴν εὐκрасίαν καὶ εὐκαιρίαν τοῦ  
 τόπου θεασάμενος, διαγράφει πρῶτον ἐν ἑαυτῷ  
 τὰ τῆς μελλούσης ἀποτελεῖσθαι πόλεως μέρη σχε-  
 δὸν ἅπαντα, ἱερά, γυμνάσια, πρυτανεῖα, ἀγοράς,  
 λιμένας, νεωσοίκους, στενωπούς, τειχῶν κατα-  
 σκευάς, ἰδρύσεις οἰκιῶν καὶ δημοσίων ἄλλων οἰκο-  
 18 δομημάτων· εἶθ', ὡσπερ ἐν κηρῷ τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ  
 τοὺς ἐκάστων δεξάμενος τύπους, ἀγαλματοφορεῖ  
 νοητὴν πόλιν, ἧς ἀνακινήσας τὰ εἶδωλα μνήμη  
 τῇ συμφύτῳ καὶ τοὺς χαρακτήρας ἔτι μᾶλλον  
 ἐνσφραγισάμενος, οἷα δημιουργὸς ἀγαθός, ἀπο-  
 βλέπων εἰς τὸ παράδειγμα, τὴν ἐκ λίθων καὶ  
 ξύλων ἄρχεται κατασκευάζειν, ἐκάστη τῶν ἀ-  
 σωμάτων ἰδεῶν τὰς σωματικὰς ἐξομοιῶν οὐσίας.  
 19 τὰ παραπλήσια δὴ καὶ περὶ θεοῦ  
 δοξαστέον, ὡς ἄρα τὴν μεγαλόπολιν κτίζειν  
 διανοηθεὶς ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς,  
 ἐξ ὧν, κόσμον νοητὸν συστησάμενος, ἀπετέλει  
 καὶ τὸν αἰσθητόν, παραδείγματι χρώμενος ἐκείνῳ.  
 20 V. καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδια-  
 τυπωθεῖσα πόλις χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ'  
 ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν  
 τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἢ ἔχει  
 τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα·  
 ἐπεὶ τίς ἂν εἶη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος,  
 16

- ὅς γένοιτ' ἂν ἱκανός, οὐ λέγω πάσας ἀλλὰ μίαν,  
 ἄκρατον ἠντινοῦν δέξασθαι τε καὶ χωρῆσαι;
- 21 δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ, πηγὴν  
 [5] ἔχουσα | τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν. εἰ γάρ τις  
 ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν ἧς ἔνεκα τόδε τὸ πᾶν ἐδη-  
 μιουργεῖτο διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν  
 σκοποῦ φάμενος, ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἶπέ τις,  
 ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν· οὐ χάριν  
 τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσία,  
 μηδὲν ἐξ αὐτῆς ἐχούση καλόν, δυναμένη δὲ πάντα  
 22 γίνεσθαι. ἦν μὲν γὰρ ἐξ αὐτῆς ἄτακτος, ἄποιος,  
 ἄψυχος, <ἀνόμοιος>, ἑτεροιοῦτος, ἀναρμοστίας,  
 ἀσυμφωνίας μεστή· τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν  
 ἐδέχετο τὴν εἰς τὰναντία καὶ τὰ βέλτιστα, τάξιν,  
 ποιότητα, ἐμψυχίαν, ὁμοιότητα, ταυτότητα, τὸ  
 εὐάρμοστον, τὸ σύμφωνον, πᾶν ὅσον τῆς κρείτ-  
 τονος ἰδέας.
- 23 VI. Οὐδενὶ δὲ παρακλήτω—τίς γὰρ ἦν ἕτερος;  
 —μόνῳ δὲ αὐτῷ χρησάμενος, ὁ θεὸς ἔγνω δεῖν  
 εὐεργετεῖν, ἀταμιεύτοις καὶ πλουσίαις χάρισι, τὴν  
 ἄνευ δωρεᾶς θείας φύσιν οὐδενὸς ἀγαθοῦ δυναμένην  
 ἐπιλαχεῖν ἐξ ἑαυτῆς. ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ μέγεθος  
 εὐεργετεῖ τῶν ἑαυτοῦ χαρίτων—ἀπερίγραφοι γὰρ  
 αὐταί γε καὶ ἀτελεύτητοι—, πρὸς δὲ τὰς τῶν  
 εὐεργετουμένων δυνάμεις· οὐ γὰρ ὡς πέφυκεν ὁ  
 θεὸς εὖ ποιεῖν, οὕτως καὶ τὸ γινόμενον εὖ πάσχειν,  
 ἐπεὶ τοῦ μὲν αἰ δυνάμεις ὑπερβάλλουσι, τὸ δ',  
 ἀσθενέστερον ὄν ἢ ὥστε δέξασθαι τὸ μέγεθος

αὐτῶν, ἀπέειπεν ἄν, εἰ μὴ διεμετρήσατο σταθ-  
 μησάμενος εὐαρμόστως ἐκάστῳ τὸ ἐπιβάλλον.  
 24 εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρή-  
 σασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἄν ἕτερον εἴποι τὸν  
 νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμο-  
 ποιούντος· οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τί ἐστίν  
 ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς ἤδη τὴν [νοητὴν]  
 25 πόλιν κτίζειν διανοουμένου. τὸ δὲ δόγμα τοῦτο  
 Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἐμόν· τὴν γοῦν ἀνθρώπου  
 γένεσιν ἀναγράφων ἐν τοῖς ἔπειτα διαρρήδην  
 ὁμολογεῖ, ὡς ἄρα κατ' εἰκόνα θεοῦ διετυπώθη  
 (Gen. i. 27). εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκῶν εἰκόνας, δῆλον  
 ὅτι καὶ τὸ ὅλον· εἰ δ' ὁ σύμπας αἰσθητὸς οὐτοσί  
 κόσμος, ὃ μείζον τῆς ἀνθρωπίνης ἐστίν, μίμημα  
 θείας εἰκόνας, δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς,  
 ὃν φάμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἄν εἴη [τὸ  
 παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν] ὁ θεοῦ  
 λόγος.

### 6.3 Vertaling

(IV) (16) Want God, juis omdat Hy God is<sup>218</sup>, het vooraf geweet<sup>219</sup> dat 'n uitmuntende replika nooit losstaande van 'n mooi model sal kan bestaan nie<sup>220</sup> en dat geen waarneembare voorwerp foutloos sal wees nie as dit nie gevorm is

<sup>218</sup> Runia (2001:137) sê: “Much can be read into the brief words ο(θεο&π α3τε θεο&π. Firstly, they pick up God the creator as subject of the first sentence of the creation account. Secondly they suggest that God is acting qualitate qua, i.e. in his capacity as God. In Philonic theology theos is the divine name referring to God’s creative activity . . . Thirdly, they may also suggest that God, being the supreme creator, knows exactly what he is doing, and for this reason makes the model first”.

<sup>219</sup> Runia (2001:137) sê: “The participial προλαβω&ν, and the verb προεχετυ&που (first marked out) a few lines later, both start with the prefix pro- indicating precedence. Here is a case where what seems to be temporal precedence actually indicates ontological precedence . . . The same is indicated by the contrast “older” and “younger” a few lines later.”

<sup>220</sup> Die verhouding tussen die twee wêrelde, naamlik die begryplike wêreld en die tasbare wêreld word hier beskryf in terme van die verhouding wat daar bestaan tussen 'n replika en 'n model. Op hierdie wyse stel Filo sy filosofiese inspirasie aan die orde, naamlik die Platoniese model van twee wêrelde in samewerking met die mitologiese weergawe van die oorsprong van die kosmos in Plato se *Timaeus* (Runia 2001:137).

ooreenkomstig die oorspronklike wat in die Rede<sup>221</sup> ontstaan het nie. Toe Hy besluit het om die tasbare wêreld te skep, het Hy eers die begryplike wêreld gevorm<sup>222</sup>, sodat Hy nou by magte was om 'n patroon te gebruik wat ten volle Goddelik en onstofflik was om die materiële of tasbare wêreld te maak; 'n latere skepping en presiese weergawe van die vroeëre, ouer een. In homself bevat die jonger skepping net soveel verskillende voorwerpe waarneembaar vir die sintuie as wat die ander wêreld het wat net vir die Rede waarneembaar is.

(17) Om te probeer beskryf, of selfs net te probeer voorstel dat die begryplike wêreld (die wêreld van Idees) in 'n bepaalde plek is<sup>223</sup>, is nie toelaatbaar nie. Hoe<sup>224</sup> dit saamgestel is, sal ons verstaan as ons noukeurig aandag skenk aan 'n beeld vanuit ons wêreld<sup>225</sup>. Wanneer 'n stad gestig word, met die doel om die oorweldigende ambisie van 'n koning of regeerder wat op totalitêre mag aanspraak maak<sup>226</sup>, te bevredig, en hierdie man is terselfdertyd 'n mens met uitstekende idees en ywerig om sy welvaart uit te brei, dan gebeur dit by tye dat daar 'n man op die toneel verskyn wat as gevolg van sy opleiding 'n bekwame argitek<sup>227</sup> is. Wanneer hy die gunstige klimaatstoestande en die geskiktheid van die ligging<sup>228</sup> sien, skets hy eers in sy verstand min of meer al die dele van die stad wat gebou moet word – die tempels, die gimnasiums, die openbare

---

<sup>221</sup> Runia (2001:139): “*Interesting here is the preposition προ\_ω (“on” or “in relation to”), taken from Plato (eg. Tim. 28a6) and part of the so-called “prepositional metaphysics” developed by the Platonists in order to indicate the various causal explanations by Plato*”

<sup>222</sup> Dit is opmerklik dat Filo hier en in die geval van nr. 17-20 gebruik maak van die beeld van 'n seël en die afdruk daarvan om die verhouding tussen die model en die geskape produk te beskryf.

<sup>223</sup> Plek (το&πιον) kan op twee maniere gebruik word. Dit kan as die fisiese verstaan word, of dit kan figuurlik verstaan word. As dit fisies verstaan word, is dit nie toepasbaar op idees nie, maar as dit figuurlik verstaan word, dan is dit toepasbaar op idees. Filo gebruik die woord hier figuurlik as die God se verstand/rede. Dit is 'n Platonistiese gebruik van die woord (Runia 2001:140).

<sup>224</sup> Filo spring nou van die *waar* na die *hoe*. Hy kan dit doen omdat hy besluit het om *plek* figuurlik te verstaan. Daarom kan daar nou die bespreking volg van hoe dit alles werk (Runia 2001:140).

<sup>225</sup> Runia (2001:140): “*Philo’s extended image is much more elaborate than is usually the case in philosophical writings. Formally it can be compared with Plato’s image of the cave and also the elaborate image of the great King and his servants in Ps.-Aristotle Mund 6, 398a10-b8. Not only the tertium comparationis is important (in the case the mind of the architect and the Logos of God), but other aspects are also worked out in detail.*”

<sup>226</sup> Beide hierdie titels pas by uitstek Aleksander die Grote soos 'n handskoen, veral die tweede titel (ηγεμων&v) word algemeen gebruik om na 'n militêre leier te verwys (Runia 2001:140).

<sup>227</sup> Die sintaksis hier is van so aard dat dit doelbewus die koning en die argitek van mekaar wil skei. Geen kousale verband word tussen die twee aangedui nie. Die beeld van die argitek kan verstaan word as 'n tipe opgradering van die Demiurg-beeld wat Plato gebruik in die *Timaeus* (Runia 2001:141).

<sup>228</sup> Hier verwys Filo definitief na die stad Aleksandrië, want in die verhale van die stigting van Aleksandrië, gebruik Diodorus Siculus 17.52.2, dieselfde woorde (Runia 2001:141).

kantore, die markpleine, die hawens, die skeepsdokke, die strate, die uitleg van die stadsmure en die oprigting van ander geboue, beide openbaar en privaat.

(18) Dan, nadat hy die vorm van elk van die geboue in sy verstand ontvang het, gegraveer soos op wastablette<sup>229</sup>, dan dra hy in sy verstand, alhoewel nog net waarneembaar vir die rede, die beeld<sup>230</sup> van 'n stad. Maar deur middel van die mag van die aangebore geheue, roep hy al die geestelike beelde op en graveer hulle afdrukke steeds meer in sy siel. Laastens, soos dit 'n goeie vakman betaam, met sy oë steeds gefokus op die beeld in sy verstand, begin hy om die stad te skep<sup>231</sup> uit steen en hout, sodat die tasbare voorwerpe ooreenkom met elkeen van die begryplike idees.

(19) Nou moet ons oor God op dieselfde manier dink, want toe Hy besluit het om die een groot stad, die groot kosmiese stad<sup>232</sup> te maak, het Hy heel eerste in sy verstand geboorte geskenk aan die beelde van die komponente daarvan. Op grond dáárvan het Hy 'n wêreld wat net vir die verstand waarneembaar is, gevorm en dan deur díť as patroon te gebruik, die tasbare wêreld voltooi.

(V) (20) Daarom het die stad wat vooraf in die verstand van die argitek gevorm is, geen eksterne plek nie. Dit was alleenlik in die siel van die vakman<sup>233</sup> ingegraveer soos op 'n seël. Net so kan die heelal, wat uit idees bestaan, geen ander ligging hê as in die Goddelike *logos*, wat dit gemaak het nie. Watter ander plek as die Goddelike *logos* sal daar vir sy magte wees vir wie dit moontlik is om dit te ontvang en te stoor? Ek sê nie alles nie, maar enkeles van hulle wat in die suiwer vorm is.

---

<sup>229</sup> Hier word die beeld van die seël en die afbeelding daarvan nie gebruik om die verhouding tussen model en replika te beskryf nie, maar word dit epistemologies gebruik (Runia 2001:141).

<sup>230</sup> Die werkwoord ἀογαλματαφορεῖω is een van die merkwaardige sg. *Verba Philonica*. Die beeld wat hy gebruik, is die van standbeelde wat in die tempel gestaan het, en wat in optogte rondgedra is. Filo gebruik dit om na 'n mens of die liggaam te verwys wat gedagtes ronddra (Runia 2001:141).

<sup>231</sup> Runia (2001:141): “*Here the stage of construction comes in view and the architect becomes the δημιουργοῦ. It remains, however, the same person, carrying out the work . . .*”

<sup>232</sup> Filo maak hier van die woord μεγαλοπολιτην gebruik wat beskryf kan word as 'n *verbum Philonicum*. Buite die Filoniese literatuur word die woord gebruik om te verwys na groot stede. Binne die Filoniese literatuur egter, word dit gebruik om na die kosmos te verwys (Runia 2001:142).

<sup>233</sup> Filo maak hier van die woord τεξι&του gebruik wat kan verwys na beide die bouer en die argitek.



(21) Nou, dit geld op dieselfde manier vir die mag wat oor die vermoë beskik om die wêreld te skep wat as sy bron die goedheid het wat in die waarheid gevestig is. Daarom, as iemand wil soek na die oorsaak, op grond waarvan die geheel geskep is, wil dit vir my voorkom dat hy nie sou verkeerd wees as hy tot die gevolgtrekking kom soos een van die grysaards gesê het nie dat die Vader en die Skepper van alles goed was. Daarom het Hy nie 'n enkele deel van sy uitnemende aard die werklikheid misgun nie, want die materie<sup>234</sup> het niks goeds op sigself gehad nie, maar het oor die vermoë beskik om alles te word.

(22) Want op sy eie was die werklikheid sonder orde, sonder kwaliteit, sonder siel, met geen duidelike karakter nie, vol wanorde, vol verwarring en sonder harmonie. Maar dit het 'n verandering ondergaan in die teenoorgestelde rigting na wat voortreflik is: na orde, kwaliteit, animasie, beeltenis, rangskikking, harmonie en na alles wat kenmerkend is van 'n meer uitmuntende model.

(VI) (23) En God, met geen raadgever om Hom te help nie – want wie anders was daar? – wat opgetree het alleen vanuit sy eie inisiatief, het besluit dat dit gepas is om ryke en oorvloedige gunste<sup>235</sup> uit te stort oor die natuur wat sonder die goddelike geskenk, nie in staat was om deel te hê aan enige goeie dinge nie. Maar God gee nie Sy gunste volgens die maat van die grootheid van Sy eie genade nie - want dit is onbeperk en ewig – maar volgens die vermoë van die ontvangers<sup>236</sup>. Die vermoë van die skepping om voordele te ontvang, het geen gelyke vir die natuurlike mag van God om dit uit te deel nie. Die magte van God is oneindig groot, maar die skepping, te swak om die oorvloed daarvan te hanteer as God nie die toepaslike maat van sy gunste gemeet het en dan aan elkeen die toepaslike deel uitgedeel het nie, sal onder die gewig daarvan in duie stort.

---

<sup>234</sup> Die term οὐσία is nie verteenwoordigend van die Platonistiese “wese” of die Aristoteliaanse “substansie” nie, maar het dieselfde funksie as materie (οὐσία kan beteken *eiendom* of selfs *goeters*). Filo gee oor die algemeen die betekenis *materie* aan die term.

<sup>235</sup> ξαρίσσι word hier vertaal met *oorvloedige gunste*, dit kan ook vertaal word as *gunste*, m.a.w. die genadegawes van God se kant af.

<sup>236</sup> Runia (2001:147): “The Greek verbs ποιει~ν and πα&σξειν to which has been added the adverb ευ] (well), recall the distinction between the activating cause and passive object first introduced in § 8”.

(24) En as enige iemand sou wens om 'n formulering te gebruik wat tot op die been gevlek is<sup>237</sup>, sal hy niks anders hoef te sê dat die wêreld wat alleenlik deur die verstand geken kan word, niks anders as die Woord van God is nie toe Hy reeds besig was met die daad van skepping. 'n Stad wat net waarneembaar is deur die verstand, is niks anders nie as die rede van die argitek toe hy besig was met die proses om die stad-in-wording te beplan.

(25) Dit is Moses wat dit neergelê het, nie ek nie. Gevolglik, wanneer hy die skepping van die mens, in die woorde wat volg weergee, benadruk hy uitdruklik dat hy geskape is na die beeld van God. En as die deel 'n beeld van 'n beeld is, is dit duidelik dat dit waar is vir die geheel, naamlik die skepping in sy geheel. Die hele wêreld wat waarneembaar is deur die sintuie, (en groter is as enige menslike beeld) is dan 'n replika van die Goddelike Beeld. Dit is dan duidelik dat die oertipe seël wat ons bevestig die begryplike wêreld is, 'n patroon moet wees van die oertipe Idee van idees, die Woord of *logos* van God.

#### **6.4 Konteks van die gekose teks**

In die voorafgaande gedeelte III (13-15) bespreek Filo die feit dat die wêreld in ses dae gemaak is. Dan word daar ook verwys na die feit dat dit nie gedoen is omdat God soveel tyd nodig gehad het nie, maar omdat dit wat geskape is, gerangskik of georden moes word.

Daarna brei hy uit op die allegoriese betekenis van die nommer ses en wys hy daarop dat nommer ses as gevolg van sy wiskundige kwalifikasies, die perfekte nommer is. Hy wys ten slotte daarop dat God ses dae gebruik het om die tasbare wêreld te skep, maar dat Hy die begryplike wêreld reeds ten volle op die eerste dag geskep het. Sy bespreking van die skepping op die eerste dag volg dan in IV-VI (16-25).

---

<sup>237</sup> Letterlik kan dit vertaal word as “*met meer naakte woorde*”, wat die betekenis het van die *naakte waarheid*.

In VII (26-29) bespreek hy wat Moses bedoel het met die woorde “In die begin het God die hemel en die aarde gemaak”. Hy is van oordeel dat daar nie tydgebonde oor die begin gedink moet word nie, maar om te verstaan dat dit in die begin gelykstaande is aan die gedagte dat God eerste van alles die hemel gemaak het.

## **6.5 Die primêre en sekondêre tekste waarop Filo kommentaar lewer met meegaande hoofemas**

### **6.5.1 Primêre teks**

Die primêre teks waarop Filo hier kommentaar lewer, is Gen. 1 en 2. Filo spreek spesifiek die probleem van die twee verskillende skeppingsverhale aan. Hy kom tot die gevolgtrekking dat die skeppingsverhaal in Gen. 1 die skepping van die begryplike wêreld verteenwoordig en die skeppingsverhaal in Gen. 2 die skepping van die tasbare wêreld.

## **6.6 Die aanleidende eksegetiese probleem**

Die aanleidende eksegetiese probleem was die feit dat 'n mens in die eerste twee hoofstukke van die boek Genesis twee verskillende skeppingsverhale aantref en hoe dit verstaan moet word, veral omdat die twee verhale van mekaar verskil. Dit noop Filo om 'n hele sisteem uit te werk waarvolgens hierdie probleem verduidelik en verklaar moet word.

Filo toon duidelik aan dat Moses nie die eerste dag van die skepping met die term *eerste* genoem het nie. Hy verwys na die stelling in Gen. 1:5 waar daar bloot net gesê word dit was aand en dit was more: een dag. Filo was oor die algemeen gefassineer deur getalle, veral dan deur die getal een en die konsep van die Een, tekenend van eenheid. Daarom besluit hy dat hy 'n verduideliking sal moet gee van alles wat ondervang word deur een, die eerste dag, alhoewel hy besef dat dit 'n onmoontlike taak is om te verrig.

Die hoogste van alles wat deur die getal een verteenwoordig word, is die begryplike wêreld (κοσμοσ νο&ητοσ), die voorafgaande element van die skepping, wat dien as patroon van die replika vir die tasbare wêreld. Filo wys daarop dat God eers die begryplike wêreld gevorm het en dat dit dan as patroon gedien het vir die vorming van die tasbare wêreld.

Hierdie model is ten diepste Platonisties van aard. Plato verwys in sy *Timaeus* na dieselfde tipe tweedeling. Filo vervang net die Demiurg met die God van die Ou Testament in sy weergawe van die skepping.

Filo poog ook met die skryf van hierdie werk om die filosofies eksegetiese probleem wat daar ontstaan het oor die skepping en dan spesifiek God se rol daarin, te verduidelik en te harmoniseer met dit wat in die Judaïsme en in die Griekse denksisteme van die dag geleer is.

## **6.7 Verbande tussen wat Filo geskryf het en wat daartoe aanleiding gee**

### *6.7.1 Bybelse verbande en verbande met ander Filoniese tekste*

(17-18) Om selfs net te dink of te praat asof die begryplike wêreld iewers in die ruimte bestaan, was volgens Filo nie reg nie. Dit is egter so dat die wêreld van ruimte en tyd waarin ons onself bevind, aan ons 'n analogie verskaf wat dit vir ons moontlik maak om oor die begryplike wêreld te kan praat. Filo maak dan van die beeld gebruik van 'n koning wat 'n stad wil bou om sy eie eer en aansien uit te bou en wat dan van 'n argitek gebruik maak om dit vir hom te doen. Nadat die argitek die terrein besoek het, vorm hy dan in sy gedagtes prentjies van hoe die stad moet lyk wanneer alles afgehandel is. Hierdie plan wat hy in sy gedagte vorm, is soos 'n patroon wat op was vasgelê word en waarvan hy gebruik gaan maak om die planne vir die stad op te trek. Die argitek kan dan die beeld van die stad in sy gedagtes rondra, want dit is 'n skepping van sy verstand.

Wanneer die argitek dan 'n duidelike prentjie in sy verstand gevorm het van hoe die stad moet lyk, maak hy van sy geheue gebruik en roep hy elke gebou en straat op. Hoe meer kere hy dit doen, hoe duideliker word die prentjie in sy gedagtes. Die uiteindelige bou van die stad behels dan die oefening waar die argitek die prentjie wat hy in sy geheue rondgedra het, omskep in strukture van hout en steen.

(19) Die analogie tussen die skepping van die wêreld en die bou van 'n stad, bring mee dat Filo verwys na die totale heelal as 'n stad. Hierdie metafoor word deur hom gebruik om die eenheid van die tasbare wêreld te beklemtoon. Filo is van mening dat daar niks in die tasbare wêreld is wat gelykstaande is aan die heelal wat deur God geskep is nie. Toe God besluit het om die tasbare wêreld te maak, het Hy net soos die argitek in Filo se gelykenis, te werk gegaan. Hy het eers in Sy verstand geboorte geskenk aan die beelde van die komponente wat moet deel uitmaak van die tasbare wêreld. Die wêreld wat Hy daar in Sy verstand geskep het, is iets wat net deur Hom geken en gesien kon word en is buite die fisiese wêreld geskep. Dit is die wêreld wat in die begryplike wêreld geskep is. Hierdie begryplike wêreld het Hy daarna as patroon gebruik om die tasbare wêreld te skep.

(20) Die plan van die argitek om die stad te bou, het nie in 'n werklikheid buite die argitek se verstand bestaan nie. Dit was in sy verstand ingeprent soos 'n vorm wat op was ingeprent word om 'n seël te vorm. Filo vergelyk die beeld van 'n seël met die hele skeppingsproses wat plaasgevind het. Die feit dat daar geen ander plek was waar dit kon plaasvind nie, bring Filo uit by die gevolgtrekking dat die hele skeppingsproses van die begryplike wêreld moes plaasgevind het in die Goddelike Rede van God, of te wel die *logos*. Hier vervul die *logos* 'n kreatiewe rol.

Die *logos* is dan die plek van Idees, 'n onvermydelike metafoor van die wêreld waartoe die *logos* nie regtig behoort nie, maar wat gebruik word om die nie-

ruimtelike area te beskryf waarbinne God se magte alleen in hulle suiwer staat bewaar kan word. Daar word aan die *logos* die rol toegeken om die heelal te orden en te rangskik.

(21) By herhaling wys Filo daarop dat die rede vir die skepping van die wêreld gevind kan word in God se goedheid. Filo beklemtoon dat die wyse manne van die geskiedenis ook hierdie mening gehuldig het. Die belangrikste wyse man van die geskiedenis wat volgens Filo hierdie standpunt gehuldig het, was Moses<sup>238</sup>. Die skepping van die tasbare wêreld was volgens Filo 'n uitdrukking van God se liefde en goedheid.

(22) Materie is wanordelik en beskik nie oor kwalitatiewe verskille of ooreenkomste nie. Dit het geen siel nie. Dit is wat die filosowe vormlose stof noem en kan ook beskryf word as 'n vormlose massa. Dit is in 'n staat van disharmonie<sup>239</sup>. Dit was egter moontlik om die substratum van die heelal te omvorm en daar kon daaraan die kwaliteite gegee word wat ontbreek het. Dit het gebeur met die skepping en is gemaak na die aard van die meer uitnemende model. Op hierdie punt moet daar gelet word op wat Filo oor die *logos* te sê het. In sommige gevalle word die *logos* die patroonsnyer genoem<sup>240</sup>. Daar kan dus afgelei word dat Filo die standpunt gehuldig het dat die uiteindelijke skepping van die diere, plante en voëls, sowel as die skeiding van die elemente, hemel, aarde, duisternis, diepte, gees, water en lig die werk van die Goddelike *logos* was.

(23) Filo wys daarop dat God, anders as die mens, alleen is<sup>241</sup>. Dit bring mee dat God niemand gehad het om Hom te help nie. Dit was uitsluitlik God se besluit om Sy ryklike, oorvloedige gawes uit te stort oor vormlose materie, aangesien die vormlose materie op sigself nie by magte was om enige iets goeds te bereik nie. Die goeie dinge in die heelal kom van God af. Omdat God

---

<sup>238</sup> *Quod. Deus. 108.*

<sup>239</sup> *Spec. Leg. I.328, Quis. Her. 140, Mut. 135 en Som II.45.*

<sup>240</sup> *Quis. Her. 140.*

<sup>241</sup> *Leg. All. II.1-2.*

so oorweldigend groot is, is die skepping nie by magte om die totaliteit van al Sy goeie gewes te absorbeer en te hanteer nie. Daarom het God dit uitgegiet oor die skepping in die maat wat die skepping kan hanteer.

(24) Die begryplike wêreld is die *logos* van God. Filo verwys na die *logos* as die totaliteit van Idees<sup>242</sup> en as die plek van Idees<sup>243</sup>. Filo wys daarop dat God sy eie *logos* totaal en al met geestelike magte gevul het. Daar moet egter altyd onthou word dat God groter is as sy eie gedagtes, dat Hy groter is as sy eie *logos*, maar dat sy *logos* deel is van Hom.

God is die Skepper van alles. Filo noem Hom dan ook die Skepper en Vader<sup>244</sup>. Dit maak nie saak watter metode God gebruik om te skep nie, Hy bly in die laaste instansie die enigste Bron van skeppende kousaliteit wat op sy eie inisiatief die skepping tot stand gebring en volvoer het. Filo keer dan terug na sy vergelyking om hierdie punt te verduidelik. Soos die stad net geken kan word in die rede van die argitek wat besig is om die stad te beplan, net so is die *logos* dan die Rede van God wat betrokke is in die proses van beplanning van die wêreld wat moet ontstaan.

(25) Filo gee al die eer vir hierdie verduideliking van hoe die skepping volgens Genesis plaasgevind het, aan Moses. Selfs sy verduideliking van die *logos* as die Rede van God, word aan Moses toegeskryf.

### 6.7.2 Filosofiese verbande

*De Opificio Mundi* kan beskryf word as 'n *tour de force*, waarmee Filo poog om die nie-Joodse leser met 'n Platonistiese kosmologie te beïndruk en te probeer oorreed dat die Judaïsme dit in die eerste plek reg verstaan het. Die beeld van die Skepper as die Argitek kom ook voor in Rabbyne geskrifte<sup>245</sup>. Filo maak

---

<sup>242</sup> *Sac.* 83.

<sup>243</sup> *Som* I.66.

<sup>244</sup> *Cher.* 46.

<sup>245</sup> *Gen Rabba* 1.1, Urbach Sages (1975) 2. 777 n 74.

hier gebruik van die beeld van 'n argitek wat 'n model maak van die stad wat hy wil bou, die beeld word ook gevind in laat Rabbynse *Midrash* materiaal waar die koning die model maak van die fondasies, ingange en uitgange van sy toekomstige paleis. Volgens Filo het die argitek eers die planne bedink en as dit met die anonieme *Midrash* vergelyk word, het die koning eers die planne bedink<sup>246</sup>. Volgens Filo speel die *logos* in die skeppingsdaad van God 'n belangrike rol. Dieselfde gelykenis van die argitek in dieselfde anonieme *midrash* verwys ook na Ps. 33:6 “Deur die woord van God is die hemele gemaak.” Filo se gelykenis van die argitek toon ooreenkomste met die Rabbynse eksegeses van die skeppingsverhaal. Sy filosofiese belangstelling veroorsaak egter dat hy fokus op die intellektuele aktiwiteit van die argitek: die model van die stad is nie materieel van aard nie, maar gesetel in die verstand van die argitek.

Op hierdie manier vermeng Filo Platonisme en Joodse tradisies. Filo identifiseer hierdie Platonistiese idees met die Tora soos dit geopenbaar word deur Moses en die Platonisme word dan aangepas deur die bevestiging dat God alleen aan die werk is in die skepping<sup>247</sup>.

Filo maak hier by uitstek gebruik van Plato se *Timaeus* om sy eie skeppingsleer te verduidelik. Hy wyk egter af van Plato se manier van doen deur die hele *logos* te ontwikkel en die rol wat die Demiurg by Plato gespeel het, te vervang met die *logos*. Dit is egter belangrik om daarop te wys dat die *logos* nie onafhanklik van God optree soos met die geval van Plato se Demiurg nie, maar dat die *logos* altyd optree as instrument in die hand van God. Die *logos* staan nooit los of apart van God nie, maar is God se *logos*.

Hoewel Filo diep onder die invloed van die Griekse filosowe Plato, Aristoteles, en die Stoïsyne verkeer, skryf hy sy hele interpretasie van die skeppingsleer en sy verduideliking van die *logos* toe aan Moses. Dit wil by tye voorkom asof Filo

---

<sup>246</sup> Beide weergawes word aangehaal deur Urbach Sages (1975) 2, 777 n 74; 200-1 onderskeidelik.

<sup>247</sup> Borgen (1984:265) bespreek die saak breedvoerig.



alles wat hy gelees het van die Griekse filosowe en waarby hy aanklank gevind het, aan die Joodse geskrifte wil toedig.

### **6.8 Moontlike postmoderne interpretasies**

Die storie agter die storie hier is dat Filo die problematiek rondom die twee verskillende skeppingsverhale wou hanteer en bespreek. Filo doen dit deur van 'n metafoor gebruik te maak, wat algemeen bekend was aan die lesers van die dag, naamlik die Platonistiese beeld van die argitek wat 'n stad bou. Filo werk egter so 'n bietjie tong-in-die-kies met hierdie beeld (parodie) deur aan te toon dat dit nie die demiurg (Platonistiese interpretasie) is wat die skepper van die tasbare wêreld is nie, maar wel die God van die Ou Testament wat die Skepper van die tasbare wêreld is deur die *logos* as sy instrument te gebruik. Deur dit te doen beweeg hy weg van die logosentriese verstaan van die rol van die *logos* en word daar nou 'n heel nuwe konstruk gemaak van die rol van die *logos* in die skepping en hoe die *logos* verstaan moet word. Die *logos* word nou die instrument waardeur geskep word.

Hierdie inkleding van die *logos* bring mee dat, hoewel Filo nog van Plato se beeld gebruik maak, daar 'n fragmentering van die narratief ontstaan en dat daar 'n nuwe konstruk van die narratief geskep word en dit lei tot die ineenstoring van eenheid, aangesien Plato se interpretasie van die skepping nie meer gesien kan word as die "grand narrative" nie. Dit lei daartoe dat Plato se interpretasie van die skepping gerelativeer word.

Omdat Filo hier met parodie werk om die narratief van Plato te relativeer en te fragmenteer, bring dit mee dat hierdie vorm van hermeneutiek vra om 'n ingeligte gehoor wat die fyn nuanses van die diskoers goed kan volg en verstaan. Dit is ook duidelik uit hierdie gedeelte dat Filo se hermeneutiese verstaan van die skepping en van Platonisme nie neutraal was nie, maar dat dit geklee was met sy voorkeur om Moses voor te stel as dié filosoof aan wie God alles in die eerste plek geopenbaar het. Verder het hy dit ten doel om die

monoteïstiese God van die Jode as die oorspronklike en enigste God voor te stel, wat ook verantwoordelik vir die skepping was. Dit het Hy gedoen deur van die *logos* as instrument gebruik te maak.

## Hoofstuk 5

### Slot

#### Inleidende opmerkings

In hierdie hoofstuk sal daar gepoog word om Filo se *logos*-leer in terme van die postmodernisme te evalueer. Daar sal ook gepoog word om die vraag te beantwoord of ons Filo vanuit die postmoderne paradigma kan lees, en of elemente van Filo se denke as postmodernisties getipeer kan word. Ten einde by antwoorde vir hierdie sake te kom, sal Filo se *logos*-leer aan die hand van die kriteria wat in hoofstuk twee by die epistemologiese bespreking van postmodernisme gestel is, getoets word. Nadat dit afgehandel is, moet daar ook aandag gegee word aan die volgende sake wat reeds in die probleemstelling gestel is:

Vanuit die modernistiese standpunt word Filo getipeer as eksegeet, of as apologeet, of as filosoof. Met hierdie tipering as vertrekpunt word Filo dan gelees en verstaan. In hierdie tesis word daar nie met 'n modernistiese vertrekpunt gewerk nie, maar met 'n postmodernistiese vertrekpunt wat meebring dat daar gesoek word na 'n meer holistiese tipering van Filo om sodoende aan te sluit by die postmodernisme. Daarom word Filo voorgestel en verstaan as 'n deurdrumpel-persoon.

Filo is 'n premodernis en hy probeer sy werklikheid verstaan en verklaar vanuit 'n mitologiese perspektief. Hy maak hoofsaaklik van narratiewe tegnieke gebruik om tot 'n verstaan van die werklikheid te kom. Die feit dat die narratief so sterk deur hom gebruik word in die vorm van allegorie (wat ten diepste 'n narratiewe metode is)<sup>248</sup>, sluit ten nouste aan by die postmodernisme wat opnuut weer aandag skenk aan die narratief as metode van werklikheidskepping.

---

<sup>248</sup> Sien Hoofstuk 2 vir 'n diepte bespreking in hierdie verband.

Sy allegoriese gebruik van die *logos*-begrip moet teen die agtergrond van die postmodernisme gestel word om te probeer bepaal tot watter insigte en/of nuwe verstaan daar gekom kan word as dit by sy *logos*-begrip kom. Dit bring mee dat die volgende vrae aangaande Filo en sy gebruik van die *logos*-begrip in hierdie hoofstuk beantwoord moet word:

- Vanuit die modernistiese standpunt word Filo getipeer as eksegeet, of apologet, of filosoof, wat as basis dien om hom dan te lees. Vanuit die postmodernisme, wat in wese 'n holistiese benadering is, word Filo gelees en verstaan as deurdrumpel-persoon. Is dit haalbaar om Filo so te tipeer in die lig van die *logos*-begrip en die feit dat hy 'n premodernis is?
- Filo is 'n premodernis waarbinne die mitologiese perspektief om die werklikheid te verklaar 'n baie sterk rol gespeel het. Self maak hy van allegoriese tegnieke gebruik om sy argumente ten opsigte van die *logos*-begrip te stel. Kan hierdie narratiewe metode waarvan hy gebruik maak, aansluit by die postmodernisme wat ten diepste afhanklik is van die vorming van narratiewe om die werklikheid te skep en om bepaalde kultuur-historiese situasies te verstaan en te begryp?
- Watter nuwe aspekte van die *logos*-begrip kom na vore wanneer Filo vanuit 'n postmodernistiese oogpunt gelees en verstaan word?

## **1. Evaluering van Filo se *logos*-leer in terme van die postmodernisme**

### ***1.1 Dood van die skrywers/subjek***

Volgens die postmodernisme word die betekenis van die teks bepaal soos die teks van vorm en inhoud deur die kommunikasieproses verander. Dit bring mee dat die subjek/skrywer nie meer die ware betekenis van die teks kan bepaal nie; intersubjektiviteit is die wagwoord.

Wanneer die *logos*-begrip van Filo aan hierdie aspek van postmodernisme getoets word, moet daar tot die gevolgtrekking gekom word dat Filo reeds ook die betekenisinhoud van die *logos*-begrip verander en vervorm het. Die normale prosesse wat binne kommunikasie plaasvind het, het ook ingewerk op Filo se verstaan van die *logos*-begrip en hy het die begrip omvorm na iets nuuts en het 'n nuwe betekenisinhoud aan die begrip gegee. Die manier hoe Filo die *logos*-begrip hanteer en inkleef is, 'n goeie voorbeeld van hoe die intersubjektiewe proses verloop het en hoe nuwe betekenis ontstaan het.

Binne Filo se denke - sy kulturele en historiese wêreld - het die intersubjektiewe proses plaasgevind en hy het nuwe betekenis aan die *logos*-begrip toegeken juis as gevolg van die invloede wat op intellektuele, kulturele en filosofiese vlak op hom ingewerk het. Deur middel van hierdie intersubjektiewe proses het die *logos*-begrip nuwe betekenismoontlikhede gekry en het sy *logos*-begrip nie meer dieselfde betekenisinhoud as hoe Herakleitos, Parmenides, die Sofiste, Sokrates, Plato, Aristoteles, die Stoïsyne en die neo-Platoniste dit verstaan het nie.

Hierdie proses is nie net afgehandel by Filo nie. Geleerdes wat oor die *logos*-begrip van Filo nadink, gee nuwe betekenis aan hierdie begrip en dit bring mee dat die intersubjektiewe proses steeds vandag nog afspeel. Selfs hierdie studie wat onderneem is, vorm deel van die intersubjektiewe proses wat daaglik afspeel om tot 'n verstaan van die *logos*-begrip by Filo te kom.

## **1. 2 Grand Narratives/ Logosentrisme/ Ineenstorting van eenheid**

Tradisioneel is daar gewerk vanuit die perspektief dat daar een algemene geldende waarheid en waardes bestaan wat gebruik kan word om alles te verduidelik en te verklaar, met ander woorde 'n "grand narrative". Volgens die postmodernisme kan die wêreld en die lewe nie vasgevang en verklaar word in vasgestelde definisies nie. Wanneer daar tradisioneel met tekste omgegaan is, is daar gewerk vanuit die standpunt dat 'n woord of teks een universele

betekenis het. Dit word 'n logosentrisme genoem word. Woorde het universele en vasgestelde betekenis en semantiek word altyd bepaal deur vasgestelde reëls wat altyd dieselfde bly. Dit is egter nie meer die geval in die postmodernisme nie. Vanuit hierdie vertrekpunt is dit moontlik dat woorde ander betekenis kan hê en dat 'n teks iets anders kan beteken as wat dit op die oog af lyk. Wanneer “grand narratives” en logosentrisme nie meer die geldende manier van doen is nie, stort die eenheid<sup>249</sup> van die teks in duie.

As daar gelet word op die manier hoe Filo die *logos*-begrip hanteer, en hoe hy eklekties te werk gaan en dit met Platonisme, of met Stoïsynse idees, of ander kere met die Judaïsme inklee, blyk dit dat hy nie gepoog het om die *logos*-begrip in 'n “grand narrative” vas te vang, of om dit as logosentries aan te bied nie. Wanneer daar gelet word op die betekenis wat aan die woord *logos* toegeken word<sup>250</sup>, word dit duidelik dat Filo radikaal wegbreek van die tradisionele gebruik van die woord *logos*, en dat hy dit nuut inklee, en nuwe betekenis gee. Neem maar net die veelnamigheid van die *logos* as voorbeeld, of die feit dat die *logos* nou die middelaar tussen mens en God en tussen God en skepping word. Die rol wat die *logos* in die kosmos en die skepping speel, is ook ter sake wanneer daar gelet word op die feit dat Filo tipies postmodern optree deur nie logosentristies met die *logos* te werk nie.

Omdat Filo met die logosentrisme breek, gebeur dit nou dat daar ook nie meer sprake is van die tradisionele eenheid<sup>251</sup> as dit by die *logos* kom nie. Met sy *logos*-begrip bring hy 'n totale ineenstorting van die tradisionele eenheid mee en is die begrip wat hy vorm, verteenwoordigend van al hierdie betekenis-inkledings. Wat met hierdie stelling bedoel word, is dat Filo byvoorbeeld begin deur gebruik te maak van 'n Platonistiese model (dink maar net aan die gedeelte in *De Opificio Mundi* 16-25) en dat hy dit dan vervorm na iets anders.

---

<sup>249</sup> Eenheid verwys hier slegs na een sisteem, een verduideliking, een manier van verstaan en een waarheid vir almal.

<sup>250</sup> Sien Hoofstuk 2, punt 3.3, vir 'n volledige bespreking van die betekenis van die woord *logos*, sowel as 'n bespreking van hoe die woord gebruik is en hoe die betekenisinhoud van die woord met verloop van tyd meer geword en verdiep het.

<sup>251</sup> In Filo se denke kan die *logos* nie getipeer word as suiwer Platonisties, of suiwer Stoïsyns nie. Dit is eerder 'n vermenging van al hierdie verskillende elemente.

Die aanvanklike narratief word ingeklee met nuwe betekenis en so kry die *logos*-begrip dan nuwe betekenisinhoud. Op hierdie manier ondermyn hy die tradisionele eenheid en stort dit in duie.

### **1.3 Metafisika**

Binne die postmoderne denke word met metafisika bedoel die soeke na die teks agter die teks, die storie agter die storie, die eindelose betekenis van woorde. Filo se hele vertrekpunt is om te soek na die dieper betekenis van die teks. Hy maak van allegoriese motodes gebruik om hierdie dieper betekenis te ontgin en te verwoord. Die tekste wat in Hoofstuk 4 bespreek is, word geskryf omdat hy op soek is na die dieper betekenis van wat oorspronklik in die Septuagint gestaan het. Hy soek na die teks agter die teks, die storie agter die storie en probeer dit ontgin en verstaanbaar vir sy lesers aanbied.

In sy poging om hierdie doelwit te bereik, ontwikkel hy byvoorbeeld die *logos*-begrip in so mate dat die hele begrip nuwe betekenis kry, bo en behalwe die betekenis wat reeds aan die begrip toegedig kan word. Deur hierdie werkwyse te volg, ontwikkel Filo nou 'n heel nuwe sisteem van hoe sy lesers God moet verstaan en wat God se verhouding met die skepping, die wêreld en die mens is. Binne hierdie nuwe sisteem wat Filo ontwikkel, speel die *logos*-begrip 'n belangrike en vormende rol en styg die *logos*-begrip uit bo sy konvensionele betekenis en gebruik.

### **1.4 Metafoor**

Binne die postmodernisme word metafore gebruik om te soek na die dieper betekenis van konsepte, idees en tekste. Die voorbeeld van die argitek wat 'n stad bou in Filo se *De Opificio Mundi* 16-25 is 'n goeie voorbeeld van 'n metafoor. Filo gebruik hierdie gelykenis as metafoor om tot 'n dieper verstaan te kom van hoe die hele skeppingsproses plaasgevind het en watter rol God daarin gespeel het. Hy verduidelik aan sy lesers waar God betrokke was in die

skepping en waar die *logos* inpas. Op hierdie manier probeer hy dan uitdrukking gee aan die dieper betekenis van die twee skeppingsverhale wat in Genesis 1 en 2 gevind word. Hy poog om die storie agter die storie aan sy lesers te bring deur van 'n metafoor gebruik te maak.

### **1.5 Fragmentering van narratiewe**

Binne die postmodernisme word die uitdrukking *narratiewe* gebruik om te verwys na die pogings van die individu om sy/haar realiteit verstaanbaar te interpreteer. So 'n poging is nooit neutraal nie, maar word geklee deur die betrokke individu se kulturele omgewing en taal. Narratiewe ontstaan binne kulturele omgewings waar die mens betekenis gee aan sy/haar ervarings, beide ervarings wat hy/sy beleef aan die een kant, maar ook uitleef aan die ander kant. Dit word die medium waardeur die mens sy/haar interpretasie van lewensgebeure en ervarings aan die sosiale omgewing bekend maak. Hierdie proses vind altyd plaas binne die breër kulturele sfeer van die menslike bestaan. Betekenis van belewenisse word verkry binne die kultuurgemeenskap waartoe die betrokke mens behoort. Dit bring mee dat narratiewe binne 'n bepaalde kultuur gevorm en vertel word en dat dit binne daardie kultuur betekenis kry en dat daar nie meer sprake is van een algemene geldende waarheid wat oor alle tye en kulture heen strek nie.

Die *logos*-leer van Filo het binne 'n bepaalde kulturele omgewing ontstaan. Filo moes binne hierdie kulturele omgewing betekenis gee aan sy realiteit. Hy doen dit deur nuwe betekenisinhoud te gee aan reeds bestaande narratiewe, Hy omvorm reeds bestaande narratiewe na iets anders soos byvoorbeeld die *logos*-begrip. Dit is nie meer suiwer Platonisties, of Stoïsiens of Egipties of Joods van aard nie. Dit is eerder 'n vermenging van al hierdie komponente en nog meer. Hierdie nuwe narratief wat Filo tot stand bring, toon ooreenkomste met al die reeds bestaande narratiewe, aangesien daar elemente is wat in die reeds bestaande narratiewe teenwoordig was wat ook in sy nuwe narratief teenwoordig is. As gevolg van die nuwe betekenismoontlikhede en



betekenisinhoud wat hy toeken aan die nuwe narratief wat hy vorm, is dit egter nie meer dieselfde as die reeds bestaande narratiewe nie.

Die kulturele sfeer waarbinne Filo hom bevind, speel ook 'n groot rol in die vorming van die nuwe narratief. Dit kan duidelik gesien word in die vorming van die *logos*-begrip oor hoe die onderskeie Griekse, Egiptiese en Joodse aspekte saamgevoeg word en hoe daar iets nuuts gebore word. Let veral op die bespreking van die verskillende geleerdes se interpretasie van die *logos*-begrip in Hoofstuk 3. Juis as gevolg van die verskillende maniere van hoe geleerdes Filo gelees en geïnterpreteer het, is dit duidelik dat al hierdie verskillende kulturele elemente in sy denke teenwoordig is en in sy *logos*-begrip na vore kom.

Daar het 'n samesmelting van al hierdie verskillende kulturele invloede in sy denke plaasgevind. Die gevolg is dat die *logos*-begrip wat hy huldig, omvorm is tot iets nuuts. Filo het die bestaande narratiewe aangaande die *logos*-begrip geneem en gefragmenteer, die fragmente het hy saamgevoeg en nuwe betekenisinhoud gegee en omvorm na 'n nuwe *logos*-begrip wat weer 'n nuwe narratief binne sy kulturele konteks geword het.

## **1.6 Dekonstruksie**

Die vraag is nou of Filo – alhoewel dekonstruksie nog nie in sy era as metode bestaan en uitgewerk is nie – tog gebruik gemaak het van hierdie tegniek in die vorming van die *logos*-begrip. Soos reeds aangedui kan Filo se werk nie as logosentries beskryf word nie, aangesien hy nie vasgehou het aan die tradisionele betekenisinhoud wat aan die *logos*-begrip toegeken is nie; intendeel, hy gee nuwe betekenisinhoud aan die begrip. Hy is ook verantwoordelik vir die ineenstorting van eenheid, aangesien hy nie die “grand narratives” van sy dag as allesgeldend aanvaar en napraat nie – die teendeel is eerder die geval. Hy omvorm die “grand narratives” van sy dag en laat toe dat die kulturele atmosfeer en opset in Aleksandrië op hom inwerk. Hy omvorm dit

eerder en skep sy eie nuwe narratief waarbinne die *logos*-begrip nuwe betekenis kry. Hy maak ook van die metafisika en metafoor gebruik om dieper betekenis vir die *logos*-begrip te soek en daardeur ook na die storie agter die storie te soek.

Al hierdie tegnieke wat hy gebruik, dra by tot die dekonstruksie van die bestaande *logos*-begrip wat in Aleksandrië deur die “grand narratives” gehuldig was. Daarom kan daar afgelei word dat Filo wel van dekonstruksie gebruik maak om die *logos*-begrip te vorm en daarom ’n nuwe narratief daar te stel wat die storie agter die storie in Aleksandrië vorm en vertel wat sensitief is vir die kulturele omgewing waarbinne hy hom bevind.

### **1.7 Konstruktivisme**

Volgens hierdie teorie kan werklikheidskepping beskryf word as ’n proses met die uitsluitlike doel om kennis daar te stel en verder te ontwikkel. Werklikheidskonstruering is ’n proses waartydens kognitiewe aktiwiteite wat gegrond is op bestaande kennisraamwerke wat binne ’n sosiale milieu van interaksie plaasvind. Die persoon wat besig is met die skep van werklikheid is subjektief betrokke by die hele proses van werklikheidskepping en die raamwerke wat deur die persoon ontwikkel word, word bepaal deur sy/haar eie denkprosesse en teoretiese verbintenisse.

Filo is besig met ’n proses van werklikheidskepping wanneer hy die *logos*-begrip formuleer. Al die teoretiese verbintenisse, hetsy die Griekse filosofie, of die Joodse denksisteme, of die Egiptiese invloede werk in op hierdie proses van werklikheidskepping waarmee hy besig is. Dit bring mee dat daar ’n sintese ontwikkel wanneer dit by die *logos*-begrip kom en waar al hierdie aspekte in ’n mindere of meerdere mate teenwoordig is en waar hy dan aan hierdie onderskeie filosofiese elemente en denkswyses nuwe betekenis gee. Deur dit te doen maak Filo ’n nuwe konstruk van die werklikheid (in ons geval die *logos*-begrip) om uitdrukking te gee aan die werklikheid waarbinne hy hom bevind.

Dit is dan ook een van die groot redes waarom dit so moeilik is om Filo se werke duidelik te tipeer as òf Grieks, òf Joods, òf Egipties. Al hierdie elemente is in sy denke teenwoordig soos duidelik uiteengesit en aangedui in hoofstuk 4.

### **1.8 Hermeneutiek**

Hermeneutiek is die kuns van projeksie en interpretasie. Hierdie twee aspekte van hermeneutiek is onlosmaaklik deel van mekaar. Wanneer die teks in konteks geles word, is dit nooit los van projeksie nie. Die teks word altyd deur die leser geïnterpreteer. Op hierdie manier word daar begrip vir die werklikheid ontwikkel.

Wanneer Filo die *logos*-begrip ontwikkel, is hy besig om sy verstaan van al die filosofiese invloede wat op hom ingewerk het, op die teks te projekteer wat hy lees; met ander woorde hy projekteer al die filosofiese elemente op die teks van die Septuagint wat hy lees en verklaar. Die Septuagint wat hy lees, word dan weer geïnterpreteer in die lig van dit wat hy verstaan vanuit sy agtergrond en filosofiese onderbou. Die filosofiese onderbou waaroor hy beskik, word dan die bril waardeur hy die teks lees en interpreteer. Wanneer hierdie twee elemente van interpretasie en projeksie bymekaar gevoeg word, lei dit tot die ontwikkeling van 'n nuwe verstaan van die teks, soos wat dit dan byvoorbeeld gestalte kry in sy *logos*-begrip. Binne die vorming van die *logos*-begrip word sy interpretasie van die Septuagint gekleur deur die projeksies wat hy maak aangaande die werklikheid. Daarom kry die *logos*-begrip dan allerhande fassette van Griekse, sowel as Joodse en Egiptiese denke en word dit dan 'n smeltkroes waaruit iets nuuts kristaliseer: 'n vars, nuwe interpretasie van die teks.

### **1.9 Parodie**

Parodie teer op die reeds bekende, selfs beroemde oerteks en produseer 'n nuwe of sekondêre teks wat dikwels die gevolg het dat die eerste teks besmet word met die tweede teks. Dit dekonstrueer die bestaande uitgediende modes

of skryfstrategieë. Dit maak ons bewus van die feit dat kuns altyd verteenwoordigend van aard is en telkens na ander bestaande tekste heenwys.

Wanneer daar nou na die *logos*-begrip van Filo gekyk word, vind ons dat daar ook parodie in sy werk teenwoordig is. Die grootste stuk parodie wat na vore kom, is die beeld van die argitek wat 'n stad bou (*De Opificio Mundi* 16-25). Hierdie verhaal kom reeds voor by Plato se *Timaeus*. Die verhaal van Plato se *Timaeus* was reeds bekend aan die lesers van Filo, aangesien hy veronderstel het dat hy met ingeligtes in die Griekse filosofie gewerk het en dat hy vir hulle wou aantoon dat die God van die Septuagint eintlik die Skepper van alles was, en nie soos wat Plato verduidelik het dat dit die Demiurg was nie. Dit bring mee dat Filo van 'n reeds bestaande teks van Plato gebruik maak om tong-in-die-dies aan te toon dat Plato dit nie mooi reg verstaan het toe hy beskryf het hoe die wêreld geskep is nie, maar dat Mósés dit korrek gehad het toe hy in Genesis beskryf het hoe die wêreld geskep is.

## **2. Is dit haalbaar om Filo as deurdrumpel-persoon te tipeer vanuit die postmodernisme aan die hand van sy *logos*-begrip?**

'n Deurdrumpel-persoon is iemand wat nie binne een bepaalde plek of ruimte vasgepen kan word nie. So 'n persoon beweeg tussen posisies wat deur die wet, gewoonte of gebruike aan mense toegeken word. Hulle is instrumenteel daarin om norme wat deur geïnstusionaliseerde en gestruktureerde ordes geskep is, op te hef en te oorskry. Deurdrumpel-persone is mense wat filosofiese sisteme genereer en reeds bestaande sisteme vir die gemeenskap herklassifiseer en herdefinieer. Ten diepste verteenwoordig hulle 'n samevoeging van homogeniteit en beweeg hulle op die snypte van sosiale strukture waar verskillende kulture mekaar ontmoet.

Filo maak van verskillende postmoderne tegnieke (soos reeds aangedui in punt 1) gebruik om 'n nuwe simbole-universum te skep. Hy ken nuwe betekenis toe aan die *logos*-begrip deur van postmoderne tegnieke gebruik te maak. Hy ken

egter nie net nuwe betekenis toe aan die *logos*-begrip nie, maar omvorm die begrip tot iets nuut. Deur dit te doen skep hy 'n nuwe simbole universum waarin sowel Jood as Griek en Egiptenaar kan deel. Met die eerste oogopslag lees hulle iets bekend raak ten opsigte van die *logos*-begrip, maar as daar dieper gekyk word na hoe die begrip ingeklee is, dan kom hulle agter dat Filo besig is om die reeds bekende te neem en dit uit te brei na iets nuut en anders. Op hierdie manier ontwikkel Filo dan deur middel van die *logos*-begrip 'n nuwe taal en simbole universum waaraan almal wat in Aleksandrië teenwoordig is, deel het.

Wanneer daar krities na Filo gekyk word, kan hy as 'n deurdrumpel-persoon beskryf word. Hy bevind hom op die snypunt en rand van drie kulture. Hy wend geen poging aan om dit weg te steek, of weg te redeneer nie en daarom spring hy met soveel gemak rond tussen die verskillende denkparadigmas, filosofieë en gewoontes van die dag. Dit bring mee dat hy 'n nuwe simbole-wêreld ontwikkel wat dit vir hom moontlik maak om effektief met die onderskeie kulture te kommunikeer.

Deur middel van die eksegeese wat hy van die Septuagint doen, word hierdie nuwe simbole-wêreld geskep. Hy maak van taal en uitdrukkings gebruik wat aan al die kulture om hom bekend is, maar klee dit in met 'n nuwe betekenis. Deur dit te doen, slaag hy daarin om met die intrapslag almal se aandag te trek en om hulle dan van hierdie aanvanklik gedeelde woordeskat te bring tot by 'n nuwe verstaan van dit wat hy graag wil sê. Hier neem die rol as filosoof dan oor. Wanneer hy eksegeese doen, word alles wat hy wil verduidelik in terme van filosofiese sisteme gedoen. Hierdie filosofiese sisteme het hul wortels in al die verskillende kulture om hom, maar kry 'n nuwe betekenisinhoud. Wanneer dit gebeur, skep Filo 'n eie filosofiese raamwerk. Dit kwalifiseer hom dan ook as filosoof.

Deur middel van eksegeese en filosofie vervul Filo sy rol as 'n deurdrumpel-persoon. Deur van hierdie twee tegnieke gebruik te maak, slaag hy daarin om

die onbenutte evolusionêre potensiaal wat nog nie in die mens of in die sisteem geëksternaliseer is nie, vas te vang en in 'n struktuur te omskep. In hierdie proses oorskry hy ook die grense wat gestruktureerde en geïstitutionaliseerde verhoudings reël, deurdat hy brûe bou tussen onderskeie kulture en deur so 'n nuwe simbole-wêreld/verwysingsraamwerk te skep waarin almal kan deel. Op hierdie manier word die grense van die Judaïsme oorbrug en word dit toeganklik gemaak vir die ander kulture van die land binne 'n verwysingsraamwerk wat hulle kan verstaan. Hy oorbrug vir die Jode die grense van die Griekse filosofie en maak dit vir hulle op 'n wyse toeganklik wat hulle binne hul eie verwysingsraamwerk verstaan.

In die hele proses gebeur dit dan nou dat daar 'n gedeelde verwysingsraamwerk/simbole-wêreld ontstaan, gegiet binne 'n netjiese filosofiese sisteem. Aangesien Filo beskryf kan word as 'n deurdrumpel-persoon is dit problematies om hom ook te beskryf as apologet. Soos reeds uit die analise gesien, voldoen hy ten opsigte van sekere aspekte aan die klassifikasie, maar ten opsigte van ander skiet hy tekort. Apologie is nie primêr die rol en die funksie van 'n deurdrumpel-persoon nie, hoewel dit met die eerste oogopslag so mag voorkom. Afhangende vanuit watter hoek die gemeenskap van uitleggers geredeneer het, het dit altyd voorgekom asof Filo apologie aanteken vir òf die Judaïsme, òf die Griekse denksisteme.

Wanneer daar so oor die saak gedink is, het dit die gemeenskap telkens in die verleentheid gebring want, hoewel hulle Filo in terme hiervan geklassifiseer het, was daar gewoonlik aspekte wat nie in hierdie klassifikasie ingepas het nie. Vanuit die standpunt dat Filo as 'n deurdrumpel-persoon verstaan moet word, kan daar gesê word dat dit nie nodig is dat hy 'n apologet moet wees nie. Indien dit soms wil voorkom asof hy die een manier van doen verdedig en dit teenoor die ander manier van doen stel, om net weer in die volgende gedeelte te verras deur dit te laat lyk asof hy kante geruil het, word dit nooit 'n verleentheid vir hierdie uitlegger nie. Dit onderstreep net weer die feit dat hy as deurdrumpel-persoon verstaan en beoordeel moet word.

Wanneer dit wil voorkom asof hy nie kan besluit waar hy staan nie, moet dit gesien word teen die agtergrond dat hy juis in die deur staan - soms met sy voet in die een kultuur, soms met sy voet in die ander. Daar moet altyd onthou word dat hy dit ten doel het - vanweë die posisie en die plek waar hy hom bevind - om as skakel tussen die verskillende kulture op te tree en om hulle te help om effektief met mekaar in gesprek te tree en om mekaar te verstaan en te hoor as hulle met mekaar praat. In hierdie proses probeer hy om in lewensvatbare verhoudings te tree met die verskillende kulture op wie se drumpel hy hom bevind. Daarom kan Filo nie geklassifiseer word as apologet nie, want dan sal dit beteken dat hy kant kies en dan bevind hy hom nie meer in die drumpel van die deur nie.

Gesien in die lig van wat nou reeds genoem is, wil ek aan die hand doen dat dit wel haalbaar is om Filo as deurdrumpel-persoon vanuit die postmoderne filosofie te tipeer op grond van dit wat hy met die *logos*-begrip gedoen het. Deur hom as deurdrumpel-persoon te tipeer, word daar ook daarin geslaag om na Filo te kyk op 'n holistiese manier, wat al die verskillende aspekte van sy denke insluit soos wat reeds aangetoon is in die analyses van die tekste in hoofstuk 4.

### **3. Kan die pre-moderne allegoriese metode wat Filo gebruik om 'n uitleg van die tekste te doen, aansluit by die postmodernisme om bepaalde kultuur-historiese situasies in Aleksandrië beter/nuut te verstaan en te begryp?**

Soos reeds aangetoon, is allegorie ten diepste 'n narratiewe metode. Die narratief op sy beurt is weer 'n tegniek wat gebruik word in die postmodernisme. Dit bring mee dat ons kan aflei dat die metode wat Filo gebruik het vir skrifuitleg, hoewel hy 'n premodernis is, ook getipeer kan word as 'n postmoderne tegniek. Dit was egter nooit Filo se intensie om self 'n postmodernis te wees nie en daarom kan hy nie sommer net as postmodernis

getipeer word nie. Hy het om en by 2000 jaar voor die postmoderne beweging geleef en geskryf en dus moet daar aan hierdie feit erkenning gegee word wanneer daar oor Filo gepraat word. Die feit doen egter nie afbreuk aan die saak dat hy 'n metode gebruik het wat ook sterk binne die postmodernisme figureer nie.

Met reg kan daar nou gevra word of daar iets nuuts verstaan en begryp kan word ten opsigte van die kultuur-historiese situasie in Aleksandrië as daar na die opset in Aleksandrië vanuit die oogpunt van die postmodernisme gekyk word.

Postmodernisme en die tipering van Filo as 'n deurdrumpel-persoon maak dit moontlik om die kultuur-historiese situasie in Aleksandrië holisties te bekyk. Dit bring mee dat daar ook minder gefragmenteer gekyk word na hoe die *logos*-begrip in Aleksandrië ontwikkel en gefunksioneer het en dat daar na groter homogeniteit beweeg word. Daar word eerder gelet op die verskillende nuanses in die geheel as om gedeeltes van die geheel uit te lig en die een aspek van die geheel af te speel teenoor die ander aspek van die geheel. Postmodernisme maak dit moontlik vir die leser om na die groter prentjie te kyk sonder om die prentjie te fragmenteer en te probeer beskryf in terme van die een of ander filosofiese denksisteam van die dag. Dit skep die ruimte om al die verskillende filosofiese denksisteme van die dag met mekaar te inkorporeer en dan by 'n nuwe simbole universum uit te kom.

As hierdie aanname die vertrekpunt is, beteken dit dat Aleksandrië in geheel kultuur-histories verstaan word en dat al die verskillende kulturele en historiese elemente wat op daardie stadium op Filo in die stad ingewerk het, as gelykwaardig verreken en beskryf moet word, aangesien al hierdie elemente bygedra het tot die vorming van 'n nuwe narratief. Al hierdie elemente, hoe groot of hoe klein ook al, het 'n bydrae gelewer tot die ontwikkeling van sy denke, veral dan as dit by die *logos*-begrip kom. Daarom moet al hierdie



elemente probeer verreken word wanneer die *logos*-begrip van Filo beskryf word.

Vanuit hierdie oogpunt gesien kan daar dus gesê word dat dit moontlik is om Filo wat 'n premodernis is, te lees vanuit die postmoderne perspektief en as motivering hiervoor kan aangevoer word dat die metode wat hy gebruik het, ook 'n metode is wat deel van die verwysingsraamwerk van die postmodernisme vorm. Dit beteken egter nie dat Filo getipeer kan word as postmodernis nie.

#### **4. Watter nuwe aspekte van die *logos*-begrip kom na vore wanneer Filo vanuit 'n postmodernistiese oogpunt gelees en verstaan word?**

Een van die belangrikste aspekte wat na vore kom as die *logos*-begrip van Filo vanuit die postmodernistiese oogpunt gelees word, is dat dit nie so maklik of eenvoudig is om die *logos*-begrip van Filo vas te vang in een netjies uitgewerkte filosofiese sisteem of narratief nie. Dit was ook nie die bedoeling van Filo om dit te doen nie. Sy gebruik van die *logos*-begrip moet eerder verstaan word as 'n poging om verskillende kulture te help om mekaar te vind en te verstaan.

Hy gebruik die *logos*-begrip as sentrale element in sy poging om 'n nuwe simbole universum daar te stel ten einde die verskillende gemeenskappe en kulture in Aleksandrië te help om met mekaar te kommunikeer en om mekaar te verstaan. Hierdie poging bring mee dat hy aan die *logos*-begrip nuwe betekenismoontlikhede en funksies gee.

Dit is egter baie moeilik om te probeer bepaal of die *logos*-begrip primêr Grieks, of Joods, of wat ookal is, aangesien daar 'n veelheid van kulturele belewenisse op Filo ingewerk het. In Aleksandrië het daar 'n groot verskeidenheid van filosofiese sisteme bestaan waaruit hy kon put en wat hy kon inspan om verskillende narratiewe aangaande die *logos*-begrip te vorm. Die *logos*-begrip het 'n veelheid betekenisse - wat selfs soms teenstrydig is - as die *logos*-begrip vanuit 'n postmoderne standpunt gelees word. Nadat Filo klaar is met die

*logos*-begrip, het dit nie meer dieselfde tradisionele betekenis as wat dit gehad het voordat hy daarmee gewerk het nie. Hy slaag uitstekend daarin om die logosentriese betekenis van die *logos*-begrip op te hef en aan die begrip nuwe betekenis toe te ken.

### **Samevattende opmerkings**

Filo kan nie getipeer word as 'n postmodernis nie. Hy het geleef in die tyd voor postmodernisme en leef in die tydvak van die premodernisme. Hy kan wel beskryf word as 'n deurdrumpel-persoon wat goed daarin slaag om die verskillende kulture waarmee hy elke dag in kontak is te help om mekaar beter te verstaan en beter met mekaar te kommunikeer deur vir hulle 'n nuwe simbole-universum te skep wat hulle help om oor 'n gedeelde woordeskat en filosofie te beskik. Hy doen dit deur van allegorie gebruik te maak, wat ten diepste 'n narratiewe metode is.

Die narratief is 'n belangrike komponent in die postmodernisme en soos reeds aangedui, slaag Filo goed daarin om die sogenaamde "grand narratives" van sy dag te ondermyn en te fragmenteer deur van postmoderne tegnieke soos onder andere parodie, metafoor en konstruktivisme gebruik te maak. Al hierdie werkwyses is instrumenteel in die postmodernisme wat inherent ten doel het om alles te dekonstrueer en dan nuwe narratiewe te vertel om sodoende die werklikheid op 'n ander manier te verstaan.

Filo maak van die kultuur-historiese situasie in Aleksandrië gebruik om 'n nuwe narratief daar te stel wat meer holisties van aard is en waarby alle inwoners van Aleksandrië aanklank kan vind. Deur middel van die tegnieke wat ook in die postmodernisme voorkom, is dit vir die leser van Filo moontlik om al die verskillende nuanses wat op Filo se denke ingespeel het, te verreken en om die oënskynlik filosofiese teenstrydighede binne sy denke rakende die *logos*-begrip te verstaan teen die kultuur-historiese agtergrond waarbinne hy hom in Aleksandrië bevind het.

## Bibliografie

### 1. Lys van Afkortings van Filo se werke

Die volgende is 'n lys van Afkortings van Filo se werke. Dit is die “amptelike” lys soos wat dit in die *Loeb Classical Library* gebruik word. In die eerste kolom is die afkorting, in die tweede kolom die Latynse titel wat deur die afkorting verteenwoordig word en in die derde kolom die Engelse titel van die werk.

<b>Afkorting</b>	<b>Latynse Titel</b>	<b>Engelse Titel</b>
<i>Abr.</i>	<i>De Abrahamo</i>	On Abraham
<i>Aet.</i>	<i>De Aeternitate Mundi</i>	On the Eternity of the World
<i>Agr.</i>	<i>De Agricultura</i>	On Husbandry
<i>Cher.</i>	<i>De Cherubim</i>	On the Cherubim
<i>Conf.</i>	<i>De Confusione Linguarum</i>	On the Confusion of Tongues
<i>Congr.</i>	<i>De Congressu Eruditionis gratia</i>	On the Preliminary Studies
<i>Decal.</i>	<i>De Decalogo</i>	On the Decalogue
<i>Det.</i>	<i>Quod Deterius Potiori insidari solet</i>	The Worse attacks the Better
<i>Ebr.</i>	<i>De Ebrietate</i>	On Drunkenness
<i>Flacc.</i>	<i>In Flaccum</i>	Flaccus
<i>Fug.</i>	<i>De Fuga et Inventione</i>	On Flight and Finding
<i>Gig.</i>	<i>De Gigantibus</i>	On the Giants
<i>Hyp.</i>	<i>Hypothetica/Apologia pro Iudaeis</i>	Apology for the Jews
<i>Jos.</i>	<i>De Josepho</i>	On Joseph
<i>Leg.</i>	<i>De Legatione ad Gaium</i>	On the Embassy to Gaius
<i>Leg. All.</i>	<i>Legum Allegoriarum</i>	Allegorical Interpretation
<i>Mig.</i>	<i>De Migratione Abrahami</i>	On the Migration of Abraham
<i>Mos.</i>	<i>De Vita Mosis</i>	Moses
<i>Mut.</i>	<i>De Mutatione Nominum</i>	On the Change of Names

<i>Op.</i>	<i>De Opificio Mundi</i>	On the Creation
<i>Plant.</i>	<i>De Plantatione</i>	On Noah's Work as a Planter
<i>Post.</i>	<i>De Posteritate Caini</i>	On the Posterity and Exile of Cain
<i>Praem.</i>	<i>De Praemiis et Poenis</i>	On Rewards and Punishments
<i>Prov.</i>	<i>De Providentia</i>	On Providence
<i>Quaest. in Gn</i>	<i>Quaestiones et Solutiones in Genesim</i>	Questions and Answers on Genesis
<i>Quaest. in Ex</i>	<i>Quaestiones et Solutiones in Exodum</i>	Questions and Answers on Exodus
<i>Quis Her.</i>	<i>Quis rerum divinarum Heres sit</i>	Who is the Heir
<i>Quod Deus</i>	<i>Quod Deus sit Immutabilis</i>	On the Unchangeableness of God
<i>Quod Omn. Prob.</i>	<i>Quod omnis Probus Liber sit</i>	Every Good Man is Free
<i>Sac.</i>	<i>De Sacrificiis Abelis et Caini</i>	On the Sacrifice of Abel and Cain
<i>Sob.</i>	<i>De Sobrietate</i>	On Sobriety
<i>Som.</i>	<i>De Somniis</i>	On Dreams
<i>Spec. Leg.</i>	<i>De Specialibus Legibus</i>	On the Special Laws
<i>Virt.</i>	<i>De Virtute</i>	On the Virtues
<i>Vit. Cont.</i>	<i>De Vita Contemplativa</i>	On the Contemplative Life

## 2. Werke geraadpleeg

Berchman, R.M. 1987. *Arcana Mundi: Magic and Divination in the De Somniis of Philo of Alexandria. SBL 1987 Seminar Papers*, pp 403-428.

Birnbaum, E. 1993. *The Place of Judaism in Philo's Thought: Israel, Jews, and Proselytes. SBL 1993 Seminar Papers*, pp 54-69.

----- 1995. *What does Philo Mean by "Seeing God"? Some Methodological Considerations. SBL 1995 Seminar Papers*, pp 535-552.

Borgen, P. 1984. Philo of Alexandria. *Jewish Writings of the Second Temple Period*, (ed. Stone, ME) pp 233-282. Fortress Press. Philadelphia.

Borgen, P. 1987. *Philo, John and Paul: New Perspectives on Judaism and Early Christianity*. Scholars Press. Atlanta Georgia.

Boyd, R. 1991. Conformation, semantics, and the interpretation of scientific theories. (eds. Boyd, R., Gaspers, P. & Trout J.D.). *The philosophy of science*. MIT. London.

Brewer, D.I. 1992. *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*. JCB Mohr (Paul Siebeck). Tübingen.

Cohn, L. 1899. Einteilung und Chronologie der Schriften Philos: *Philol. Suppl.* 7, pp 387-485.

Colson, F.H. & Whitaker, G.H. 1929. *Philo with an English translation. Vol. I*. The Loeb Classical Library. William Heinemann Ltd. London.

----- 1932. *Philo with an English translation. Vol. IV*. The Loeb Classical Library. William Heinemann Ltd. London.

----- 1934. *Philo with an English translation. Vol. V*. The Loeb Classical Library. William Heinemann Ltd. London.

Colson, F.H. 1948. *Philo with an English translation. Vol. x*. The Loeb Classical Library. William Heinemann Ltd. London.

Cook, J. 1991. A systematic approach to the Targum?. *Bibliotheca Orientalis XLVIII No 3/4*, pp 638-644.

d'Assonville, V.E. 1981. *Bakens vir die Dogmageskiedenis*. Marnix. Potchefstroom.

Dean, R.G. 1995. Stories of Aids: the use of the narrative as an approach to understanding in an aids support group. *Clinical Social Work Journal* 23(3), pp 287-304.

Deist, F.E. & le Roux, J.H. 1987. *Revolution and Reinterpretation: The literature of the Old Testament Volume 4*. Tafelberg Publishers Limited. Cape Town.

Degenaar, J. 1996. The collapse of unity. *New modes of thinking on the eve of a new century: South African perspectives* (ed. Du Toit, C.W.). University of South Africa. Pretoria. pp 5-21.

Drummond, J. 1969 (1888). *Philo Judaeus, or Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*. Philo Press. Amsterdam.

Du Toit, B. 2000. *God? Geloof in 'n Postmoderne Tyd*. CLF Uitgewers. Bloemfontein.

Edersheim, A. 1883. *The preparation for the Gospel: The Jewish world in the days of Christ*. USA.

Ewald, H. 1874. *Geschichte des Volkes Israel bis Christus*. Gött. 1843 sqq. 3d ed. 1864-'68, 7 vols. London.

Flax, J. 1990. *Thinking fragments: psychoanalysis, feminism, and postmodernism in the contemporary West*. University of California Press. Los Angeles.

Fries, J. 1971. Word. *Theological Dictionary of the New Testament* (ed. Kittel, G & Gerhard Friedrich). Ethics & Public Policy Center. UK. pp 1081-1085.

Gasché, R. 1985. Quasi-metaphoricity and the question of being. *Hermeneutics and Deconstruction* (ed. Silverman, H.J. & Ihde, D.). State University of New York Press. Albany.

Grooten J. & Jo Steenberg, G 1958. *Filosofisch Lexicon*. NV Standaard Boekhandel. Nederland.

Grosheide F.W. & Itterzon G.P. 1957. *Christelijke Encyclopedie*. JH Kok. Kampen.

Grossmann, J. 1841. *Questiones Philoneae*.

Hambidge, J. 1992. Dekonstruksie. *Literêre terme en Teorieë* (ed. Cloete, T.T.). Haum-literêr. Pretoria. pp 67-69.

Hattingh, J.P. 1985. Kultuurfilosofie: Kernaantekeninge, Afdeling 1-3. Universiteit van Stellenbosch. Stellenbosch (Ongepubliseerde klasaantekeninge).

Harl, M. 1966. *Quis Rerum Divinarum Heres Sit: Introduction, Traduction et Notes*. Éditions Du Cerf. Paris.

Hay, D.M. 1991a: Philo's view of himself as an Exegete: Inspired, but not Authoritative. *The Study Philonica Annual III*. Scholar Press. Georgia: pp vii-x.

Hay, D.M. 1991b. Philo's view of himself as an Exegete: Inspired, but not Authoritative. *Heirs to the Septuagint: Philo, Hellenistic Judaism and Early*

*Christianity*. (ed. Runia D.T., Hay, D.M. & Winston, D.) Scholar Press. Georgia: pp 40-45.

Held, B.S. 1990. What's in a name? Some confusions and concerns about constructivism. *Journal of Marital and Family Therapy* 16(2): pp 179-186.

Hilgret, E 1991. The Quaestions: Text and Translation. *Both Literal and Allegorical* (ed. Hay, D.M.): pp 1-17. Scholar Press. Georgia.

Janse van Rensburg, J. 2000. *The Paradigm Shift: An Introduction to Postmodern Thought and its Implications for Theology*. Van Schaik Publishers. Pretoria.

Jeremias, J. 1978 (1971). *New Testament Theology*. SCM Press Ltd. Southhamton.

Kahn, J.G. 1963. *De Confusione linguarum: Introduction, Tradution et Notes*. Éditiones Du Cerf. Paris.

Katz, P .1950. *Philo's Bible, the Aberrant Text of Bible Quotations in some Philonic Writings, and its Place in the History of the Greek Bible*. University Press. Cambridge.

Kruger, P.A. 2000. Methodology of Interpretation. Study guide for for Section 3 for Structured MPhil students in Ancient Studies. Unpublished Notes. Stellenbosch.

Kvale, S. 1992. *Psychology and Postmodernism*. Sage. London.

Levine, E. 1988. *The Aramaic Version of the Bible: Contents and Context*. Walter de Gruyter. Berlin.



Loevlie, L. 1992. Postmodernism and subjectivity. *Psychology and Postmodernism*. (ed. Kvale, S.) Sage. London: pp 88-105.

Long, A.A. 1986 (1974). *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics (Second Edition)*. University of California Press. Berkeley.

Mack, B.L. 1973. *Logos und Sophia: Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*. Vandenhoeck & Ruprecht. Gottingen.

----- 1974-1975. Exegetical traditions in Alexandrian Judaism: a program for the analysis of the Philonic corpus. *Sph* 3. pp 71-115.

Malan, R. 1992. Allegorie. *Literêre terme en Teorieë* (ed. Cloete, T.T.). Haum-literêr. Pretoria. pp 8-9.

Margolis, J. 1985. Deconstruction; or, The mystery of the mystery of the text. *Hermeneutics and deconstruction* (eds. Silverman, H.J. & Ihde, D.) State University of New York Press. Albany.

Méasson, A. & Cazeaux, J. 1991. From Grammar and Discourse: A Study of the Questiones in Genesim in relation to the Treatises. *Both Literal and Allegorical: Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus* (ed Hay D.M.). Brown Judaic Studies. Scholars Press, Atlanta Georgia. pp 125-227.

Morawski, S. 1996. *The troubles with postmodernism*. Routledge. London.

Neal, J.H. 1996. Narrative therapy training and supervision. *Journal of Systemic Therapies*, 15(1). pp 63-77.

Nethersole, R. 1992. Hermeneutiek. *Literêre terme en Teorieë* (ed. Cloete, T.T.). Haum-literêr. Pretoria. pp 158-165.

Nikiprowetzky, V. 1977. *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*. ALGHJ 11. Leiden.

Pretorius, W. 1992. Parodie. *Literêre terme en Teorieë* (ed. Cloete, T.T.). Haum-literêr. Pretoria. pp 370-371.

Runia, DT 1986a. How to Read Philo. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 46 (1986), pp 185-198.

----- 1986b. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. EJ Brill. Leiden.

----- 1990. *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*. Variorum. Hampshire.

----- 1991. Secondary Texts in Philo's *Quaestiones*. *Both Literal and Allegorical: Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus* (ed Hay D.M.), Brown Judaic Studies. Scholars Press. Atlanta Georgia. pp 47-80.

----- 2001. *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos According to Moses. Introduction, Translation and Commentary*. Brill. Leiden.

Saleebey, D. 1994. Culture, theory and narrative: the intersection of meanings in the practice. *Social Work*, 39(4). pp 351-359.

Sandmel, S. 1979. *Philo of Alexandria: An Introduction*. Oxford University Press. New York.

Scholer, D.M. 1993. Foreword. An Introduction to Philo of Alexandria. *The Works of Philo: New Updated Version. Complete and Unabridged in One Volume*. (ed. Yong, C.D.). Hendrickson Publishers. USA.

Schürer, E. 1972. *The Literature of the Jewish people in the time of Jesus*. Schocken Books. New York.

Shonk, E. 2000. "Logos" through History. <http://www.bridge-water.edu>. October 2000. pp 1-6.

Siegfried, C. 1970. *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*. Philo Press. Amsterdam.

Starobinski-Safran, E. 1970. *De Fuga et Inventione: Introduction, Texte, Traduction et Commentaire*. Le Éditions du Cerf. Paris.

Sterling, G.E.1991. Philo's Questiones: Prolegomena or Afterthought. *Both Literal and Allegorical: Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus* (ed Hay D.M.). Brown Judaic Studies. Scholars Press, Atlanta Georgia. pp 99-124.

Surburg. R.F. 1975. *Introduction to the Intertestamental Period*. Concordia Publishing House Limited. St. Louis, Missouri.

Terian, A. 1991. The priority of the Questiones among Philo's Exegetical Commentaries. *Both Literal and Allegorical: Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus* (ed Hay D.M.). Brown Judaic Studies. Scholars Press, Atlanta Georgia. pp 29-47.

Tobin, T.H. 1992. Logos. *The Anchor Bible Dictionary (Vol. 4 K-N)* (ed. Freedman, D.N.). Doubleday. New York.

Turner, V.W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Richard Clay (The Chaucer Press) Ltd. Suffolk.

----- 2000a. Excerpt from the Ritual Process. Liminality and Communitas. <http://www.sla.purdue.edu/people/soc/mdeflem/zturn.htm>. October 2000. pp 1-11.

----- 2000b. Victor Turner's Ritual Studies. <http://www.coas.drexel.edu/humanities/faculty/thury/Turner.html>. October 2000. pp 1-5.

Urbach, E.E. 1975. *The Sages, their Concepts and Beliefs*. Magness Press. Jerusalem.

Van Rensburg, F.I.J. 1992. Interpretasie. *Literêre terme en Teorieë* (ed. Cloete, T.T.). Haum-literêr. Pretoria. pp 184-186.

Van Schalkwyk, C.H.J. 1994. *Die Skeppingsleer van Philo van Aleksandrië: Joods, Hellenisties, en/of Joods-Hellenisties*. Ongepubliseerde MA tesis aan die Universiteit van Stellenbosch. Stellenbosch.

Viljoen, H. 1992. Evaluering (Literêre). *Literêre terme en Teorieë* (ed. Cloete, T.T.). Haum-literêr. Pretoria. pp110-117.

Von Glaserfeld, E. 1984. An introduction to radical constructivism. (ed. Watzlawick, P). *The invented reality*. Norton. New York.

Williamson, R. 1989. *Jews in the Hellenistic World: Philo*. University Press. Cambridge.

Whitaker, G.H. 1934. *Philo in Ten Volumes and Two Supplementary Volumes* (eds. F.A. Colson, G.H. Whitaker and R. Marcus). Loeb Classical Library. Heinemann. London and Cambridge Mass.

Winston, D. 1985. *Logos and mystical theology in Philo of Alexandria*. Wayne State Univ. Press. USA.

Wolfson, HA 1948 (1947). *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam (2 vols)*. Harvard University Press. Cambridge.

Young, C.D. 1993. *The Works of Philo: New Updated Version. Complete and Unabridged in One Volume*. Hendrickson Publishers. USA.